

THÉMATA

Revista de Filosofía

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 43



Sevilla, 2010

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

THÉMATA
REVISTA DE FILOSOFÍA

Número 43

2010

<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/presentacion.htm>

Directores: Jacinto Choza, Juan Arana. *Secretario:* Francisco Rodríguez Valls
Comité de Redacción: Luis Miguel Arroyo, Avelina Cecilia, Concepción Diosdado, Javier Hernández Pacheco, Jesús de Garay, Alejandro Martín Navarro, Ignacio Salazar, Federico Basañez.

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 Bibliográficos:

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

- Repertoire 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.
☎ 954.55.77.57, 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

www.lospapelesdelsitio.com

Precio del ejemplar: 25 euros

© Thémata. Revista de Filosofía

Depósito Legal: SE-72-2002

ISSN: 0212-8365

ÍNDICE

—*Recuerdo de Antonio Segura*, Juan Arana 7

Estudios

- El binomio cultura/naturaleza en la Posmodernidad*, Teresa Aguilar García. Cuenca 15
- Incertidumbre, predictibilidad e indeterminación en la ciencia física*, Rafael Andrés Alemañ Berenguer. Universidad Miguel Hernández de Elche 27
- Religiosidad y secularización en el pensamiento hebreo contemporáneo*, Luis Miguel Arroyo Arrayás. Universidad de Huelva 41
- Autorregulación y libertad*, Teresa Bejarano. Universidad de Sevilla 65
- Reflexiones sobre el absurdo, el suicidio y la esperanza*, Yobany S. Castro. Universidad de Caldas, Manizales (Colombia) 87
- Antropología del crimen*, Jacinto Choza. Universidad de Sevilla 121
- Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliiana y gadameriana*, Leandro Catoggio; Andrés Crelier. Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina 137
- La forma, una causa olvidada*, Miguel Espinoza. Université de Strasbourg 157
- Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al Tratado teológico-político de Baruch de Spinoza*, Lucía Fernández-Flórez. UAM (Madrid) 175
- Cultura postfilosófica y oportunidad de la metafísica*. Diagnóstico y balance, Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra 201
- Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard*, José García Martín, Universidad de Málaga 231
- El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell*, Luis Xavier López Farjeat; Jorge F. Morales Ladrón de Guevara, Universidad Panamericana, México 251
- Hermenéutica y fundamentación última en K. O. Apel*, Felipe Martín Huete. Universidad de Granada 271
- Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX*, Tommaso Menegazzi. Universidad Autónoma de Madrid 289
- Acerca de la filosofía. Las posibilidades radicales de un antiguo modo de ejercer el pensamiento*, Rubén Muñoz Martínez. Sevilla 317
- El espíritu de la filosofía moderna en sus rasgos esenciales*, Leopoldo Prieto López LC, Instituto Superior Estudios Teológicos San Ildefonso (Toledo) 333
- Tres concepciones de la libertad: racionalismo, voluntarismo/existencialismo y naturalismo*, Sergi Rosell. Universitat de València 349
- De la biología a la cosmología: ¿es el Primer Motor un alma?*, Alberto Ross. Universidad Panamericana, México 373
- “El lógos debe ser verdadero”. Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles*, Andrés Santa-María. Universidad

Católica de Valparaíso	385
—Inmanuel Kant: del racialismo al racismo, José Santos Herceg. Universidad de Santiago de Chile	403
— <i>Historia y violencia: Walter Benjamin y María Zambrano</i> , David Soto Carrasco. Universidad de Murcia	417
— <i>Representación y conocimiento práctico</i> , José María Torralba; Alejandro Llano. Universidad de Navarra	435
— <i>Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España</i> , Jesús Turiso Sebastián. Universidad Veracruzana	463
— <i>Usos y alcance del concepto de evolución en la investigación sobre adquisición de la lengua</i> , Juan Carlos Zavala Olalde. UNAM, México	491

Sección Bibliográfica

—Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (Eds.) <i>Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte</i> , Madrid, Arena Libros, 2009 (Francisco Rodríguez Valls); Cinta Canterla. <i>Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII</i> . Madrid, Planeta/ Fundación J.M. Lara, 2009 (Rafael Rodríguez Sánchez); Marcelo Dascal (Ed.), <i>Leibniz: What Kind of Rationalist?</i> , Dordrecht, Springer, 2008 (Leticia Cabañas); Friedrich Nietzsche, <i>Fragments Postumos</i> , volumen II: 1875-1882, Madrid, Tecnos, 2008 (Agustín Miranda); Adriana Rodríguez Barraza, <i>Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder</i> , Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 (Miguel Romera); Nicolás Salmerón y Alonso, <i>Doctrinal de Antropología</i> , Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009 (Francisco Rodríguez Valls); George Steiner, <i>Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento</i> . Madrid, Ediciones Siruela, 2007 (Esperanza M ^a Domínguez Sabido); Gianni Vattimo, <i>Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era</i> , Barcelona, Paidós, 2009 (Alejandro Martín Navarro)	505
--	-----

Noticias y Comentarios

— <i>Spielberg y Kubrick: IA, a la conquista de lo humano</i> , Manuel Ballester. El Esparragal (Murcia)	529
— <i>Heidegger y el Holocausto</i> Heidegger y el nazismo. <i>Observaciones a Julio Quesada</i> , Jacinto Choza, Universidad de Sevilla	555
— <i>Valoración de la tesis doctoral «La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger»</i> , de Alejandro Rojas, Alberto Ciria, Munich	575
— <i>La imaginación apasionada: a partir de Castoriadis</i> , J. L. Rodríguez García. Universidad de Zaragoza	587
— <i>Pequeñas verdades maquiavelianas: comentario a Tra filologia e storia de Mario Martelli</i> . Miguel Saralegui. Universidad de Navarra	593

RECUERDO DE ANTONIO SEGURA

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla formaba a fines de los setenta un conjunto abigarrado. Pero de todas las personalidades que la poblaron por aquella época, ninguna tan extraordinaria como la de Antonio Segura Ferns. De aventajada estatura y anchas espaldas, no parecía estar allí en su lugar natural: con su bigote fascista y su atuendo en el que no faltaba nunca la corbata ni el chaleco, uno hubiera esperado encontrarle más bien en las oficinas de un ministerio o en los despachos de alguna empresa. De hecho, Antonio era lo que se dice una *vocación tardía*. Después de dedicarse a la química y otras actividades productivas, había decidido consagrar su madurez a la vida teórica, y por eso estaba entre nosotros. Y a pesar de su pinta de señor de otra época (exhibía, eso sí, una buena forma envidiable), cayó estupamente en todos los estamentos del centro, entonces todavía ubicado en la calle Gonzalo Bilbao.

Él, desde luego, no escondía sus convicciones ni se hacía rogar a la hora de manifestarlas, pero tenía el atractivo de lo sincero y genuino. Su encanto radicaba en el hecho de no tener ni un solo átomo de hipocresía, en que era muy capaz de escuchar a sus interlocutores, y en que poseía una mente despierta, potente, caudalosa. Nos enseñó que la palabra “doctrinario” podía tener un sentido bueno y aceptable. Proclamaba, como recuerda Antonio Urzaiz en su necrológica, que la guerra civil seguía siendo para él la “santa cruzada”, pero al mismo tiempo centraba su tesis doctoral en el pensamiento de Karl Marx. Nos decía que el amor filosófico de su vida era Tomás de Aquino, a cuya *Summa* dedicaba todas las noches un tiempo antes de dormirse, pero confesaba que Hegel era una especie de *otra* a la que no tenía por qué renunciar. Sobre todo, nunca perdía la calma ni el buen humor si topaba con alguien que pensara de manera diametralmente opuesta a él. Creo que lo veíamos como una especie de saltador de pértiga que había conseguido salvar el abismo generacional que nos separaba de nuestros padres, y que nos acompañaba a *la Zurrapa* y otros bares del entorno de Puerta Osario para discutir hasta la extenuación sobre lo divino y lo humano. Había logrado de alguna forma desentrañar el secreto de la eterna juventud, una juventud enriquecida por infatigables lecturas y las más variadas experiencias, como cuando se

vio envuelto en una especie de revolución en Paraguay. En cambio, eran indetectables en su caso las inercias, manías y acartonamientos que suele traer consigo el paso de los años.

Recuerdo en particular su presencia en un congreso de la Sociedad Andaluza de Filosofía en Baeza. Antonio estaba presente en todos los corrillos, intervenía en todas las conversaciones. Siempre tenía a punto comentarios atinados, preguntas pertinentes, defensas bien pergeñadas de sus puntos de vista. Sabía combinar lo enjundioso con lo anecdótico, para lo cual tenía un particular gracejo. Una vez nos contaba uno de sus hallazgos de rarezas bibliográficas y remató la anécdota sentenciando: “Por esa edición que os digo no me importaría dar un brazo de Ramón Queraltó...” Al aludido, que estaba presente, ni se le ocurrió torcer el gesto: eran las cosas de Antonio...

Con aquel modo de ser, su presencia resultó una especie de principio catalítico para la vida de la Facultad. Primero como estudiante de licenciatura, luego como doctorando y finalmente como profesor hizo que aumentaran las ganas de hacer bien las cosas en todos los que tenía cerca. Su vida académica fue por desgracia corta, ya que apenas hubo un lapso de tres años entre la lectura de su tesis y la llegada del retiro. Pero supo aprovechar el tiempo, ¡y de qué modo! Hubo una ocasión en que casi se puede decir que estuvo épico. Se celebraba en Sevilla (mejor dicho, en Bormujos) uno de aquellos congresos de Filósofos Jóvenes. El conferenciante principal era Ernst Tugendadt, figura prominente de la filosofía alemana. Habló sobre la posibilidad de construir la ética sin el apoyo de la metafísica, una de las aversiones favoritas de Antonio. Nada más terminar la exposición, allá levantó él la mano y después toda su humanidad. Más de uno temió que intentara fulminar al herético filósofo con algún rancio argumento o la cita de un escoliasta pleistocénico. Pero, ¡qué va! Sacó a relucir el teorema de un matemático de Chicago que demostraba la imposibilidad de encontrar una síntesis óptima para un conjunto de opiniones sociopolíticas divergentes. Razonó que, en consecuencia, si las partes no renuncian a sus intereses egoístas por mor de un valor superior, no hay forma de codificar la convivencia. Aquello era un torpedo en la línea de flotación de la tesis propuesta. Ignoro si el teorema de marras era aplicable al caso o no, pero el desconcierto que produjo en el ponente fue antológico. Balbuceó que no conocía el fondo del asunto y que tendría que estudiarlo más detenidamente. Fue como si de nuevo David hubiera conseguido acertar en la cabeza de Goliath.

Ya jubilado, Antonio Segura continuó siendo un asiduo visitante de la Facultad, ejerciendo siempre como misionero de la metafísica y de la libre

empresa. Se hubiera dicho que era un defensor a ultranza de causas perdidas, si no fuera porque en las más tangibles demostraba palpablemente lo contrario: nos enseñaba a rentabilizar nuestros ahorros y hasta el más izquierdista de la casa seguía en esto sus consejos. Recuerdo que le confié un millón de pesetas que había recibido de una herencia y él me lo convirtió en un millón doscientas mil, tras un período de incubación en las arcas de *Iberagentes*, donde trabajaba como militante de base del capitalismo.

Hay que reconocer, sin embargo, que en otros frentes remaba decididamente contra los vientos de la historia. Pero lo hacía con tal optimismo y deportividad que nadie se lo tomaba a mal. A mí, que tengo en casa cierto breve de Isabel II agradeciendo a un antepasado los servicios prestados a la causa liberal en la guerra carlista, me suscribió al boletín de la Comunidad Tradicionalista sevillana. Y así sucesivamente.

Cuando ya los años hicieron sentir su peso inexorable, todavía le veía del brazo de Mercedes por San Bernardo o San José. La última vez le pregunté cómo se encontraba y me espetó: “Muy viejo, Juan, muy viejo.” Pienso que sería por fuera nada más. Ahora que se nos ha ido definitivamente, lo presiento afanoso preparándonos una cálida recepción en el otro lado. Allí nos veremos, Antonio.

Juan Arana

ESTUDIOS

EL BINOMIO CULTURA/NATURALEZA EN LA POSMODERNIDAD

Teresa Aguilar García. Cuenca

Resumen: Este texto debate el papel de la naturaleza en la encrucijada tecnológica de la actualidad y describe las diferentes posiciones que en torno al binomio cultura/naturaleza sostienen diversos autores, como Haraway, Escotado, Duke, Rosset, Jameson o Morin.

Abstract: This text debates the paper of Nature in the technological crossroads of the present time and it describes the different positions that around the binomial Culture/Nature maintain authors like Haraway, Escotado, Duke, Rosset, Zeran, Jameson or Morin.

El panorama tecnófilo y tecnófobo en la actualidad dibuja diversas posiciones en torno al binomio cultura/naturaleza, que oscilan desde la admisión única de uno de sus términos hasta la disolución definitiva del binomio por identificación de sus partes. En tal juego de relaciones se perfilan posturas humanistas y antihumanistas cuya piedra de toque es el naturalismo, pues sólo aquéllas tendencias que insisten en la separación del binomio en clara defensa del segundo término pueden ser consideradas humanistas al defender la pervivencia del estado humano natural, sin intervencionismo tecnológico. Por el contrario, las llamadas antihumanistas, rechazarían el llamado de la esencia humana en nombre de una pretendida naturaleza no mediada.

La actitud tecnológica de las diferentes posiciones determinará la adhesión al naturalismo como forma de humanismo o al culturalismo antihumanista, describiendo un mapa que despliega el panorama tecnosocial de nuestros días. Si partimos de la consideración del binomio como indisoluble, admitimos su presencia y no su disolución, como una pieza compacta que ha dejado de ser bipolar y que mercería otro nombre. Haraway lo llamaría cyborg, acrónimo de organismo y cibernético, de naturaleza e instrumento. Así lo define: "El cyborg es un organismo cibernético, una fusión de lo orgánico y lo tecnológico fraguada en prácticas culturales e históricas determinadas. Los cyborgs no tratan sobre la Máquina y lo Humano, como si en el universo existieran estas Cosas y Sujetos. Por el contrario, los cyborgs tratan sobre la interacción de máquinas y personas

históricas específicas, que muchas veces acaban siendo contra-intuitivas para quien analiza la tecnociencia. El término cyborg fue acuñado por Manfred Clynes y Nathan Kline (1960) para referirse al hombre potenciado que podría sobrevivir en entornos extraterrestres. Se imaginaron que el híbrido cyborg hombre-máquina sería necesario en el próximo gran desafío tecnohumanista: el viaje espacial". (Haraway 2004, p.69)

El cyborg es el sujeto que da presencia al bloque compacto de la fusión definitiva de los dos mundos. Visto así, el binomio no desaparecería sino como ente escindido en dos, conservando la forma de un monomio, amalgama de una historia que se cerró. Escindirlo hasta absorberlo por uno de los polos es su verdadera disolución, apareciendo así como paradójica la intención de aquéllos que pretenden separarlo para mantener intacta alguna de sus partes.

Las relaciones entre cultura y naturaleza han desaparecido en la posición transhumanista, así como superan el dualismo cartesiano de un espíritu escindido en cuerpo y alma. Los debates entre natural/artificial se analizan desde una posición postestructuralista que parte de la deconstrucción de los términos binarios que nos definen como logos occidental. Estos dualismos incluyen: yo-otro, mente-cuerpo, cultura-naturaleza, todo-parte, constructor-construido, activo-pasivo, bien-mal, verdad-ilusión, total-parcial, Dios-hombre. De las relaciones cultura-naturaleza que Haraway considera dicotomías obsoletas o analíticas del pensamiento occidental caduco, extrae una idea de ser humano que ensambla ambos polos a través de los avances de la tecnología cibernética y biológica. La naturaleza ya no es concebida como aquél ente estático de funcionamiento mecanicista que había que dominar, sino como un espacio creativo que puede reinventarse. Rifkin también comparte esta visión de la naturaleza con Haraway. Ambos apuntan a una reinención de la naturaleza.

La posición de Zerzan, sin embargo, apunta hacia la recuperación de una naturaleza primitiva y no a su reformulación, postura que no se asusta de hibridaciones maquínicas. El conservadurismo humanista de Zerzan sólo puede recuperar el paraíso perdido de lo natural rechazando frontalmente el universo cultural que lo aliena y el rechazo frontal de la cultura es la estrategia para la obtención de la naturaleza, rescatada así de la mezcla indisoluble que constituye el par naturaleza/cultura. Es la búsqueda de una esencia humana que se cree natural, obtenida tras el proceso químico en el que ambos elementos, cultura y naturaleza, se constituyeron como compuesto indisoluble. La naturaleza es entonces aquello que se obtiene por decantación, el mismo proceso por el que Rosset dilucida la idea que de naturaleza tiene el naturalismo, definida por

aquello que no es: “designa lo que queda del ser humano cuando se elimina el artificio” en su intento por demostrar como en toda la historia de la filosofía no puede encontrarse una definición positiva de naturaleza: “Lo propio del pensamiento naturalista no es conceder algún sentido a la idea de naturaleza, sino apoyarse en la palabra naturaleza para negar todo lo que existe artificialmente, es decir, para poner en cuestión todo lo que existe” (Rosset1974, p.280)

Así, la naturaleza no es algo que ya fuera por sí mismo, sino que es necesario que del compuesto del que formara parte se desprendiera algo de ella que no le era propio, lo artificial. Rosset incluiría a Zerzan dentro de la segunda de las tres tendencias naturalistas que encuentra en la historia: Primero, la naturaleza estaba presente pero se ha degradado y hay que protegerla de todo nuevo deterioro. Naturalismo conservador.

Segundo, la naturaleza no está aun presente y hay que instaurarla. Naturalismo revolucionario.

Tercero, la naturaleza es una instancia ausente, sus manifestaciones son de índole puramente social y hay que transgredirlas para llegar a una existencia real y verdaderamente natural.

Naturalismo perverso.

Clément Rosset en su obra *La antinaturaleza* invierte las relaciones natural/artificial hasta afirmar que el artificio es la “verdad” de la existencia y la idea de naturaleza un fantasma ideológico. Irónicamente aboga por una naturalización del hombre tal y como Nietzsche lo expresó en *La gaya ciencia*, aforismo 109: naturalización que pasa por una desnaturalización previa de la idea de naturaleza “una naturaleza humana liberada de la idea de naturaleza”. Esta idea de una *physis* inexistente es criticada por Escotado en el epílogo de *De physis a polis*, para quien la evidencia del cuerpo es “aquello que se opone obstinadamente a la inercia o al artificio como únicos modos de ser”. Un cuerpo sin *physis* se transforma en un simulacro dado que la *physis* es radicalmente material; admitiendo Escotado como absurda la idea de una antinaturaleza que negaría la idea de materia misma, encasillándola como un concepto ficticio cuyos precedentes ya fueron formulados por Heráclito o Empédocles, en quienes Rosset detecta una negación de la naturaleza, mientras que Escotado detecta en ellos el nacimiento del concepto materia.

La posición antinaturaleza de Rosset afirma que “naturaleza jamás ha sido un concepto sino sólo una palabra que sirve de punto de apoyo para eliminar todo lo que no es tolerado” y su defensa nietzscheana de “lo

que hay” le conduce a aceptar una postura que niega la naturaleza pues lo único que hay es cultura y la defensa de ésta es la defensa de lo que hay pues siempre se ha rechazado el artificio (desde el XVII con Descartes y Locke), osea lo existente, en aras del mundo de la apariencia. Falso ha sido declarado siempre lo ficticio, artificial, obviando la otra significación del término, la de factum (hecho); a su vez este factum es tanto lo que es por oposición al sueño como lo que se fabrica (artificio por oposición a naturaleza). Con estos presupuestos argumentativos Rosset concluye que “siendo factum tanto lo que existe por sí mismo como lo que es fabricado, de esta dualidad ontológica se puede inferir razonablemente que la realidad se confunde con el artificio y que la naturaleza sólo representa un sueño”

Pero mientras Rosset incluya en el factum tanto lo hecho por sí mismo como lo fabricado no puede inferir razonablemente que la realidad se confunde con el artificio exclusivamente, sino que también lo hace con lo que no es artificio, ya que la realidad se compone de ambos. Y menos inferir que de tal simbiosis la naturaleza deviene sueño, siendo que factum es lo que existe frente al sueño. El problema es que sigue conservando la idea de cosas existentes por sí mismas o naturales en una estructura argumental de la que pretende elidir ese hecho. Lo que pretenden tanto Rosset como Zerzan es determinar la verdad de la existencia, que para el primero es artificio y para el segundo naturaleza.

El nietzscheanismo de Rosset parte de la afirmación de lo existente, saludando su forma de ser tal como es, una existencia culturizada aceptada sin culpabilizar. De ahí que la postura cínica de Diógenes Laercio con su incidencia en la vuelta a la naturaleza, culpabilizando a la cultura, sea para Rosset una posición triste incapaz de asumir la propia cultura que ha engendrado. La posición de Zerzan que ha declarado como verdad de la existencia sólo a la naturaleza sigue siendo la postura clásica que ve en el artificio todo aquello que se opone a la naturaleza. En apoyo de Zerzan y refutando a Rosset, Escotado argumenta que considerar ilusoria a la physis puede concebirse sin más como cinismo o desesperación urbana (Escotado 1995, p.210)

Si Rosset afirma que la angustia humana cesará si se suprime la creencia en la naturaleza, para Zerzan la angustia humana es producto de la alienación de la naturaleza provocada por la cultura, siendo, además, privatizada esa angustia por una sociedad que reduce toda problemática social a psicológica.

La antinaturaleza es para Escotado la situación lógica a la que ha llegado la polis a base de utilizar un lenguaje que enajena llegando a

afirmar la inexistencia de la *physis*. La polis consigue hacer invisible la naturaleza y por otra parte, según palabras de Aristóteles que Escotado hace suyas: "Resulta ridículo intentar poner de manifiesto la *physis*" puesto que naturaleza es experiencia inmediata, cuerpo, e intentar refutarla es caer en la simpleza o Perogrullo ya que no puede comprenderse la inexistencia de la *physis* si ésta es radicalmente material" (Escotado 1995, p.214).

Escotado defiende la separación del binomio cultura/naturaleza tomando literalmente la definición aristotélica de naturaleza como aquello que se reproduce a sí mismo y que es inmediatamente dado, argumentos que a Duque le parecen insatisfactorios para una definición de naturaleza: " Si lo natural es lo inmediatamente dado, entonces para casi todos nosotros es la ciudad y no el campo lo natural; el cepillo de dientes, no las flores. Y si lo natural (según la clásica definición de la *Physica* aristotélica) es aquello que se reproduce a sí mismo por sí mismo, sin causa exterior determinante, por naturaleza serían, no sólo las consabidas máquinas electrónicas de cálculo de la quinta generación, sino sobre todo la tozuda persistencia de las relaciones estatales de dominación y la reproducción burocrática de la *intelligentzia* en las instituciones". (Duque 1986, p.23)

Esta concepción aristotélica de lo natural es lo que conduce según Duque al error de considerar la naturaleza como "una entidad separada e independiente del hombre, pero en última instancia sometible a él." No encuentra fronteras entre una y otra porque lo natural es: "La sedimentación de invenciones sociotécnicas que se aceptan como recursos dados inmediatamente para una comunidad, olvidando su origen. (1986:25)

Nos dice que la naturaleza es técnica ya desde que el humano interviene con el uso de la invención, por ejemplo la caza representaría una invención que se destacaría de la recolección, con la que los humanos se construyen en la naturaleza y viceversa. Al igual que el marxismo que privilegia la invención como la capacidad de intervención en la naturaleza, considera que la forma en que se constituye el individuo en la naturaleza y viceversa no es el instrumento de trabajo por el cual puede repetir la acción sobre el medio, sino la capacidad de construir herramientas y reproducir los saberes. La hominización sería el proceso técnico por el que el humano llega a serlo. La naturaleza es por tanto técnica. La capacidad de invención en manos de grupos marginales, a su juicio en franca oposición con los poderes dominantes que preservan el status quo, es el verdadero motor del mundo o su evolución, cuando Zerzan ve en el acto creativo, en el ingenio, la sombra de un constructo alienante con la que se

separa de lo que pertenecía, la naturaleza, y no entiende que hablemos del individuo como algo que se constituye en la naturaleza, sino que él en sí mismo es natural, ya que “llegar a constituirse en” es hacer uso de la técnica.

Para Duque, el grupo de los recolectores representaría el grupo dominante frente al innovador y la revolución tecnológica surgiría de la ruptura con el orden establecido de la cultura recolectora por oposición, creándose rupturas sucesivas que marcan estadios naturales diferentes (naturaleza primordial, orgánica, artesanal, mecánica y cibernética) En tal proceso la pregunta zerziana sobre el origen no tiene sentido: “El origen no está en un punto remoto, lo ubiquemos a quince millones de años (ramapitecinos) o a sólo treinta y cinco mil (homo sapiens sapiens); el origen no es, sino que sucede históricamente”. (Zerzan 2001, p.56)

A Zerzan, sin embargo, que parte de la concepción temporal como alienante en sí misma, le parece que el origen está ahí y que podría volver a repetirse, dado que se siente alienado de un proceso histórico que no lo constituye o que rechaza ser constituido por él. La invención genera alienación en su sentido más amplio y en el caso de la caza, no podría ser ni aplaudida como invención ni siquiera demostrable que fuera practicada desde muy temprano ni de manera muy generalizada, inclinándose por la hipótesis del devorador de carroña (Leakey, Oakley) frente a la hipótesis del cazador (Ardrey) Ésta sostiene que el hombre ha llegado a ser lo que es porque durante millones de años en su evolución ha matado para vivir, así mismo conlleva la división sexual del trabajo asociando a la hembra las tareas domésticas y al macho la heroica tarea de la subsistencia mediante la caza de animales. La hipótesis de una sociedad igualitaria recolectora no mantiene la división del trabajo por el sexo ni considera la presencia de Tánatos necesaria, equiparando a aquellos habitantes paleolíticos con el estado de inocencia primitivo donde Eros vive plácidamente. La hipótesis del cazador presenta un sesgo masculino según las teóricas feministas (Longino y Doell) que demuestran cómo se introduce el androcentrismo en la teoría de la evolución.¹ Los grupos de invención a que alude Duque, en principio marginados por la cultura

¹ Longino y Doell, así como Eleanor Leacock demuestran que la hipótesis del cazador es un mito porque presenta a los hombres como los únicos responsables mediante el uso de herramientas del paso de las culturas prehumanas a humanas. Cuestionan el hecho de que durante más de tres siglos la ciencia ha apelado a la política de género como recurso moral y político para su progreso. En el capítulo 4: “El androcentrismo en biología y ciencias sociales” de *Ciencia y feminismo* (1996) Sandra Harding.

dominante a la larga según el anarcoprimitivismo se convertirían en grupos de dominación que superarán a los primeros.

El artificialismo de Rosset protege una realidad que considera exclusivamente cultural frente a los ataques metafísicos que hablan del mundo inexistente de lo natural, esto supone una dualidad en sentido nietzscheano que debe anularse acabando con el mundo de las apariencias que es esa naturaleza metafísica. El naturalismo de Zerzan le hace rechazar frontalmente la cultura, no por declararla inexistente, sino culpable de haber hecho desaparecer definitivamente la naturaleza: “Como responso al anhelo de plenitud de la precivilización ya perdida, la postmodernidad nos dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no cabe la posibilidad de escarbar por debajo de ella. La postmodernidad es lo que aparentemente nos queda cuando se ha completado el proceso de la modernización y la naturaleza ha huido definitivamente”. (Zerzan 2001, p.100)

Así mismo, la alienación y la dominación, factores básicos que amenazan la naturaleza, son dos conceptos que Zerzan no encuentra en el discurso postmoderno, lo que redundaría en una posición antinaturalista. Cita a Derrida en su ensayo sobre Rousseau: “la naturaleza nunca ha existido”, posicionándose con Rosset, mientras que Jameson afirma sin dudar el asesinato de la naturaleza a manos de la postmodernidad (Jameson 1998, p.289)

Esta hiperbolización del lenguaje y de la cultura impide ver el paisaje de la realidad, dicen tanto Zerzan como Escotado, quien admite la invisibilidad de la naturaleza por la polis y la apologización del lenguaje por ciertas facciones de la filosofía francesa contemporánea que conduce a una ceguera ante la naturaleza.

Naturaleza/cultura son dos ámbitos separados para el naturalismo de Zerzan y las posiciones de la cultura postmoderna se empeñan en difuminar el binomio: “ Al pensamiento contemporáneo, en su encarnación postmoderna, le gustaría excluir la posibilidad de una división real entre naturaleza y cultura; sin embargo, dadas las capacidades ya presentes en las gentes anteriores a la civilización, sería más apropiado decir que, fundamentalmente, ellos eligieron siempre la naturaleza antes que la cultura”. (Zerzan 2001, p.16)

La postmodernidad es la hiperbolización de la cultura simbólica que ya sólo es capaz de ver cultura y lenguaje allí donde hubo naturaleza, proceso que corre paralelo a la alienación de la naturaleza, entendiendo alienación como aquél proceso surgido de la aparición de la cultura

simbólica que conlleva la domesticación de la naturaleza. Siendo la “conformidad, repetición y regularidad las claves del triunfo de la civilización que reemplazaron a la espontaneidad, la magia y el descubrimiento propios del estado pre-agrícola humano que durante tiempo había permanecido intacto”. (Zerzan 2001, p.21)

La oposición de Zerzan a toda mediación en el humano le lleva a rechazar la aparición del lenguaje como un momento feliz del estadio evolutivo, cualquier forma simbólica es sospechosa de mediatización, se puede vivir sin lenguaje: “El primer lenguaje del hombre, el lenguaje más universal, el más enérgico y el único necesario, antes de necesitar persuadir al hombre en asamblea, es el grito de la naturaleza (Rousseau 1987, p. 81)

La crítica a la hiperbolización del lenguaje de Zerzan o la textualización de todo en la teoría postestructuralista y postmoderna a que se refiere Haraway (1995, p.259), ponen de manifiesto para ambos el oscurecimiento de “las relaciones vivas de dominación que se asientan en el juego de la lectura arbitraria”. Aquí Haraway cita a Jameson en su definición de la postmodernidad como “una dominante cultural” que al no ser una mera opción requiere una reinención radical desde dentro de la política de izquierdas. Haraway, para quien el lenguaje se convierte en una prisión, propone la heteroglosia o poesía del cyborg como forma de subversión. Pero esa textualización totalizadora que delata al mundo como un código quizá deja intacta la realidad del mundo como “un terreno militar de alta tecnología” (Haraway 1995, p.319), aunque no quiera teorizar el mundo encuentra cierto poder en las teorías críticas modernas.

Zerzan, por el contrario, arremete contra los representantes de la postmodernidad en su ensayo La catástrofe de la postmodernidad. Es difícil a través del texto encontrar los autores con que Zerzan siente afinidad, así podría asimilarse con Sennet o Lasch en cuanto a la denuncia de la sociedad de la psicología, sin embargo rechaza las raíces psicoanalíticas que estos autores utilizan para explicar el narcisismo. Antropólogos y arqueólogos cuyas aportaciones son valiosas para demostrar la preferencia de la forma de vida premoderna, sobre todo Sahlins y su ensayo La opulenta sociedad original, de quien toma la idea de una sociedad primitiva paradisíaca y los datos antropológicos que la avalan; así como Lévi-Strauss y la tesis de la esclavización humana a manos de la aparición de la escritura, quien retoma las ideas de Rousseau en *Tristes trópicos* y la búsqueda de una naturaleza inquebrantable de la sociedad humana que hay que buscar no en nuestra civilización sino extrayendo las características comunes de la mayoría de las civilizaciones humanas. Y no podría suscribir las posiciones de Edgar Morin o Clifford Geertz para quienes el

binomio es un par indisoluble.

“Lisa y llanamente no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”, dice Geertz que ve en el proceso cultural aquél que nos completa o termina como animales incompletos: “la cultura más que agregarse a un animal terminado fue un elemento central en la producción del animal mismo (Geertz 1992, p.54).

Tesis en franca contradicción con la de Zerzan quien ve en el individuo paleolítico un animal completo que no precisa de la cultura pues su inteligencia era capaz y completa y el progreso simbólico no hizo sino alienarlo de la naturaleza; la inteligencia existía sin lenguaje: “Posiblemente, dicho sea de paso, sea erróneo asumir que el pensamiento haya avanzado (si es que existe algo así como un pensamiento “neutral”, cuyos avances pudieran ser universalmente apreciados) porque nosotros en realidad pensemos en términos de lenguaje; no hay pruebas definitivas de que sea así” (Zerzan 2000, p.18)

Así como enfrentado también a la posición bioantropológica de Edgar Morin, para quien el ser humano es un ser biocultural porque es producto de un proceso evolutivo de hominización. Distinguiendo lo que llama la “unidualidad” del hombre: la doble naturaleza coexistente biológica y cultural, cerebral y psíquica. Lo que le permite afirmar que las lecturas postestructuralistas sobre la muerte del hombre deben ser entendidas como la muerte del hombre insular en beneficio del hombre peninsular, el primero clausurado, autosuficiente y aislado, el segundo unido a la vida y superador de la oposición ontológica naturaleza/cultura. Así Morin crea un humanismo antihumanista al salvar la noción de hombre y su esencia, resistiéndose a su disolución foucaltiana, pero antihumanista porque asume las críticas filosóficas al humanismo tradicional.

Zerzan se dirige contra el estructuralismo y luego el postestructuralismo que proclaman la omnipotencia del lenguaje como única vía de acceso al mundo de los objetos y la experiencia, lo metafórico del lenguaje y su indeterminación, destruyendo el significado definitivamente. Contra Derrida por ello y por la dismantelación de las oposiciones binarias: “Al dismantelar todo binarismo la deconstrucción intenta concebir la diferencia sin oposición”.(Zerzan 2001, p.97)

Esta postura es para Zerzan metafísica puesto que encuentra en las oposiciones sólo una realidad lingüística. También la diseminación es “esa fluidez incesante e insatisfactoria del lenguaje, un símil muy adecuado del corazón del capital consumidor y de su circulación sin fin de no-significación” (Zerzan 2001, p.98) En fin, “mientras no se pueda defender la noción de una realidad independiente del lenguaje”.

Sin embargo, la posición de Zerzan es tachada por Bueno de metafísica, el mismo apelativo que Rosset imputa al naturalismo por revelarse como una tendencia que ha sido incapaz de definir positivamente la naturaleza, de dar una idea clara de naturaleza, confiriéndole así una función metafísica y mística. (Rosset 1974, p.281) Para Bueno, Zerzan es metafísico no porque intente rescatar un concepto que no existe, que en cierto modo es así, ya que no podemos hablar de naturaleza y sí de naturalezas, sino porque las estructuras jerárquicas de dominación en general carecen de realidad, son metafísicas, son una perspectiva metamérica, y no diamérica, es decir, como enfrentamientos entre determinados contenidos o instituciones culturales.² Constituye una “crítica universal de la civilización” inadmisibles para el análisis de Bueno que rechaza de plano la posibilidad de pensar en términos holísticos y para quien las relaciones de dominación, al contrario de constituirse en estructuras vivas, como en Haraway o Jameson o Zerzan, están atrapadas en definiciones epistemológicas altamente jerarquizadas cuyos niveles de explicación, metaméricos o diaméricos no pueden interseccionarse.

No obstante, la posición de Haraway rechaza las definiciones universales y aboga por un posicionamiento parcial como formas de acceder a la actitud crítica, lo que le acercaría al postmodernismo lyotardiano, conservando la idea de estructuras de dominación marxista, lo que la haría adoptar un equilibrio entre las estrategias de acción situadas y la totalidad del concepto que las sustenta: lucha contra las estructuras de dominación. La sospecha de universalismo de Bueno, por otros motivos distintos a los de la consideración postmoderna de que todo conocimiento es fragmentado, rechaza la posición de Zerzan porque reivindica una naturaleza humana que nunca existió (2001, p.23) alienada de su propia esencia por la civilización y ello porque tanto la cultura como la naturaleza son mitos en tanto que nociones universales a las que subyace la idea de un hombre universal también.

Así, el binomio, invisible para aquellos que asumen la *techné* como constitutiva de un humano cuya esencia no existe y reivindicado por aquellos otros cuya confianza en la sociedad y sus productos es menor o inexistente, se halla atravesado de concepciones humanistas y anti-humanistas, desplegando un mapa cuya cartografía recorre las contradicciones de un mundo que sólo puede explicarse a través de lo simbólico.

² Metamérico, de meta= más allá y meros = parte: relación de un término dado con otros de superior nivel holótico. Diamérico, de día = a través de y meros = parte: relación de un término con otros de su mismo nivel holótico.

Bibliografía

- ARDREY, Robert. La evolución del hombre: La hipótesis del cazador. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- BUENO, Gustavo. "La nostalgia de la barbarie, como antiglobalización". Prólogo de Malestar en el tiempo de J. Zerzan. Ikusager, Vitoria-Gasteiz, 2001
- DUQUE, Félix. Filosofía de la técnica de la naturaleza. Tecnos, Madrid, 1986.
- ESCOHOTADO, Antonio. De Physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates. Anagrama, Barcelona, 1995.
- GEERTZ, Cliford. La interpretación de las culturas..Gedisa, Barcelona, 1992.
- HARA-WAY, Donna.J.Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_On coratón. Feminismo y tecnociencia. UOC, Barcelona, 2004.
- Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza., Cátedra, Madrid, 1995.
- HARDING, Sandra. Ciencia y feminismo.Madrid, Morata, 1995.
- JAMESON, Frederick. Teoría de la postmodernidad, Trotta, Madrid, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Paidós, Barcelona, 1988.
- LYOTARD, Jean.François. La condición posmoderna. Cátedra, Madrid, 1989.
- Lo inhumano. Manantial, Buenos aires,1988.
- MARX, Carl. Manuscritos de economía y filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- El capital. Akal, Madrid, 2000.
- MORIN, Edgar. El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología, Kairós, Barcelona, 1983.
- NIETZSCHE, Frederik. La Gaya Ciencia. Edaf, Madrid, 2000.
- RIFKIN, Jeremy. El siglo de la biotecnología. Crítica, Barcelona, 1999.
- ROSSET, Clément. Antinaturaleza. Taurus, Madrid, 1974.
- ROUSSEAU, Jean.Jacques. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Tecnos, Madrid, 1987.
- Las confesiones. Océano, Barcelona, 1998.
- Ensayo sobre el origen de las lenguas. Akal, Madrid, 1980.
- ZERZAN, John. Malestar en el tiempo. Ikusager, Vitoria, 2000.
- Futuro primitivo. Numa Ediciones, Valencia, 2001.

Teresa Aguilar García
ytemas@yahoo.es
C/ Rock,11
16190 Chillarón
Cuenca

INCERTIDUMBRE, PREDICTIBILIDAD E INDETERMINACIÓN EN LA CIENCIA FÍSICA

Rafael Andrés Alemañ Berenguer. Universidad Miguel Hernández de Elche

Resumen: A lo largo del siglo XX, y en especial a partir del desarrollo de la física cuántica y de la dinámica no lineal, los conceptos de incertidumbre, impredecibilidad e indeterminación han sido fuente de gran confusión, pese a sus distintos significados y aplicaciones. Un somero análisis de las teorías que los emplean permite distinguirlos con suficiente claridad.

Summary: In the XXth century, and specially after the quantum physics and nonlinear dynamics development, the concepts of uncertainty, unpredictability and indetermination, became a source of great confusion, despite their different meanings and applications. A brief analysis of the theories where these concepts are used, allow us to put their differences clearly enough forwards.

1. Introducción

Cincuenta años después de la publicación de sus Principia, la mecánica de Newton había derrotado a cualquier otra descripción física del mundo que aspirase a competir con ella, dando paso así a la ciencia moderna. El éxito de sus predicciones teóricas, especialmente el cálculo astronómico de las posiciones de los planetas, fue tan resonante y el número de sus aplicaciones prácticas tan avasallador, que con el paso del tiempo expertos y profanos la aclamaron unánimemente como el ejemplo emblemático de una ciencia perfecta [Bernard-Cohen, 1983]. Se conocían sistemas, desde luego, en los cuales las leyes de Newton eran difícilmente aplicables a causa del gran número de sus componentes –piénsese en mecánica estadística de los gases– pero nadie albergó jamás la menor duda de que las dificultades se originaba tan solo en la inmensa potencia de cálculo necesaria para vérselas con tan abrumador número de entidades [Gibbs, 1960].

Así pues, se admitió sin reservas que el universo entero era una suerte de inmenso mecanismo de relojería que funcionaba de acuerdo con las

leyes de Newton. Esta suposición, filosófica más que científica, se denominó “mecanicismo” y dominó gran parte del siglo XVIII y XIX. Epítome de tal actitud ante la naturaleza fue el conocido comentario del científico francés Laplace en su obra *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, escrito en 1776, quien declaraba [Laplace, 1985, p 25]: “... hemos de considerar el estado actual del universo como efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos”.

La afirmación de Laplace expresa con impoluta claridad una convicción que acabaría adquiriendo rango filosófico bajo la denominación de “mecanicismo”, doctrina de la cual esta cita sigue siendo una de las más representativas. En las palabras del sabio francés se manifiestan los dos ingredientes primordiales de la doctrina: el determinismo (“El estado presente de la naturaleza es evidentemente una consecuencia de lo que era en el momento anterior...”) y la predictibilidad (“...podría decir [...] las propiedades generales de todos estos entes en cualquier tiempo del pasado o del futuro”). A juicio de Laplace, y de acuerdo con la visión newtoniana del universo, las leyes naturales implican un determinismo estricto y una completa capacidad de predecir los acontecimientos, aunque las imperfecciones de las medidas exigieran introducir a veces el uso de probabilidades, como en la física estadística [Salet, 1975]. Ahora sabemos que los efectos cuánticos hacen inviable un ideario como éste, por lo que el viejo mecanicismo debe considerarse superado por los hechos [Mandl y Shaw, 1984].

Ahora bien, podríamos preguntarnos si una postura mecanicista de nuevo cuño distanciada de las antiguas esperanzas de Laplace sería capaz de sobrevivir en la actualidad. El interrogante sería en nuestros días: ¿bastarían las ecuaciones de la física junto con los datos de la distribución de la energía en un tiempo dado, para determinar el comportamiento de una cierta porción de materia no inferior a un tamaño mínimo (evitando así las contribuciones cuánticas)? O dicho de otra forma: ¿autorizan las leyes de la naturaleza, tal como las conocemos hasta ahora, una concepción mecanicista del mundo no cuántico? Hasta fechas recientes la contestación más extendida entre los físicos hubiese sido favorable; hoy sabemos que la respuesta es categóricamente negativa.

2. Análisis y linealidad

La razón de tan contundente rechazo deriva de una limitación metodológica antes inadvertida, concerniente a un procedimiento tan habitual en la investigación científica como es el análisis. Se suponía en general que el resultado de un sistema complejo podía averiguarse dividiéndolo en partes más reducidas (subsistemas), y calculando el comportamiento aislado de cada una de ellas. Sumando a continuación los efectos separados de cada una de esas partes, se esperaba encontrar el comportamiento del sistema en su conjunto. Este carácter se resumió en una frase con aire proverbial que sentencia: “El todo es igual a la suma de sus partes”. Aquellos sistemas que resultan analizables de este modo, se califican matemáticamente de lineales. Tales sistemas presentan la afortunada característica de que, dadas varias soluciones de las ecuaciones que los describen, la combinación lineal de ellas es también solución de dichas ecuaciones. Esta propiedad facilita en gran medida cálculos que de otro modo sería ofuscadoramente prolijos, pero a la vez resulta físicamente estéril ya que no es posible obtener ningún comportamiento cualitativamente nuevo.

Una vez que se conocen las soluciones básicas de las ecuaciones que gobiernan un sistema lineal, todas las demás posibles soluciones se obtienen mediante combinaciones lineales de aquéllas. Las leyes de la física suelen expresarse por medio de unas fórmulas matemáticas que reciben el nombre de ecuaciones diferenciales, y entre éstas las que pueden resolverse con exactitud se dice que son integrables. Pues bien, las ecuaciones referidas a sistemas lineales poseen la propiedad de ser siempre integrables, determinando a la vez un comportamiento regular y ordenado en los sistemas que rigen. En esta clase de sistemas, que son los más simples, se realizan con mayor o menor aproximación los deseos de Laplace.

La sencillez con que esta técnica permitía resolver los problemas a los que se aplicaba, hizo a los investigadores propensos a olvidar que la estructura profunda de la naturaleza no tiene porqué ser susceptible de un tratamiento semejante. En los sistemas llamados no lineales, de hecho, esa regla no se cumple. En tales sistemas, por decirlo de alguna manera, “el todo es distinto de la suma de sus partes”. La combinación lineal de varias soluciones no es a su vez solución de las ecuaciones del sistema, lo que abre la puerta a una tremenda complejidad matemática junto a una no menos enorme riqueza de posibilidades en su comportamiento. La

mayoría de los sistemas no lineales no resultan integrables, y nuestra capacidad de pronosticar el curso de su comportamiento futuro con relativa fiabilidad se ve por ello sumamente recortada. Cuando las ecuaciones diferenciales son no lineales no es posible, por lo general, obtener soluciones exactas y el comportamiento de los sistemas que describen se hace errático e impredecible. En este ámbito el mecanicismo laplaciano encuentra definitivamente vedado el camino.

Cabe preguntarse entonces si los problemas que exhiben rasgos no lineales son muy frecuentes en la naturaleza, o si por el contrario se trata de incómodas rarezas que más vale arrinconar en el baúl de lo indeseable. Nuevamente la respuesta desagradará a los mecanicistas puros, pues resulta ser que los sistemas no lineales son abrumadoramente mayoritarios en el mundo físico. El hecho de que esta circunstancia no haya sido plenamente reconocida hasta la segunda mitad del siglo XX, se debe, entre otras razones, a que las principales aplicaciones de la mecánica se dieron durante el siglo XIX en la astronomía del sistema solar, donde los efectos que se alejan de la linealidad son muy reducidos y muy amplia la escala de tiempos en que se apreciarían. Por otra parte, la considerable dificultad matemática de las ecuaciones diferenciales no lineales retardó el estudio de sus propiedades, impidiendo que se descubriesen los efectos que ahora hemos podido desvelar gracias al auxilio de los modernos computadores.

Las principales consecuencias de un comportamiento no lineal son dos: o bien el sistema que lo experimenta se encamina hacia el caos (lo que se ha popularizado como “caos determinista” por los motivos que luego se explicará), o bien accede a un estado donde el sistema presenta una organización distinta a la inicial, a menudo con un mayor grado de orden (“auto-organización”). Cualquiera que sea el resultado, la posibilidad de una conducta tan sorprendente era inimaginable siquiera para los físicos de principios de siglo, habituados a la suposición de que los comportamientos complicados sólo provienen de los sistemas complejos. La aparición en escena de la dinámica de sistemas no lineales ha desmentido tal ilusión, y puede ser juzgada por ello como una de las grandes revoluciones científicas del siglo XX [Haken, 1984; Arnold, 1987].

3. No linealidad y caos

Uno de los primeros en comprender que la mecánica clásica encerraba en sí misma la semilla de lo impredecible, fue el gran físico y filósofo francés Henri Poincaré, quien escribió [Poincaré, 1944, p. 58]: “...Pero,

aun cuando se diera el caso de que las leyes de la naturaleza no tuviesen ningún secreto para nosotros, solamente podemos conocer la situación inicial de manera aproximada. Si esto nos permitiera predecir la situación que sigue en el tiempo con la misma aproximación, es todo lo que necesitaríamos, y podríamos decir que el fenómeno ha sido predicho, que está regido por leyes. Pero esto no es siempre así; puede ocurrir que pequeñas diferencias en las condiciones iniciales produzcan condiciones muy diferentes en los fenómenos finales. Si un pequeño error en las condiciones iniciales produce un enorme error en las condiciones finales, la predicción se vuelve imposible y tenemos aparece el fenómeno fortuito”. El arrollador surgimiento poco después de la Relatividad y la teoría Cuántica, desvió el interés de los físicos hacia otros derroteros y hubieron de transcurrir sesenta años hasta la confirmación de tales conjeturas. En 1963 Edward Lorenz, meteorólogo del Instituto Tecnológico de Massachusetts, descubrió que con una variación ínfima en los datos iniciales de su modelo de la atmósfera, el computador proporcionaba resultados completamente distintos en sus cálculos finales [Lorenz, 1963]. El descubrimiento de Lorenz permaneció casi ignorado al publicarse en una revista circunscrita a los especialistas en física del aire, hasta su redescubrimiento en los trabajos de Ruelle y Takens ocho años después [Ruelle y Takens, 1971].

El punto crucial a destacar en estos hallazgos es que la evolución del clima, gobernada por ecuaciones no lineales, se mostraba capaz de un comportamiento caótico aun cuando sus leyes eran plenamente deterministas [Gleick, 1987]; de ahí el nombre de “caos determinista”. Siempre había sido una creencia general que el caos se daba en sistemas regidos por leyes no deterministas, a las cuales se atribuía la aparición de tal efecto. Nada de eso –afirmó Lorenz– la atmósfera se puede representar como un fluido clásico, es decir, un sistema con multitud de partículas todas ellas sometidas al estricto determinismo de la mecánica newtoniana. Y sin embargo una diminuta modificación de los datos iniciales conduce, como auguraba Poincaré, a un resultado en absoluto similar al original. Esto significa, ni más ni menos, que de no especificar los datos iniciales con infinita precisión jamás podremos estar seguros de la predicción realizada en un sistema no lineales. Por si ello fuese poco, las conclusiones de Ruelle y Takens probaban que el fenómeno del caos era susceptible de aparecer en sistemas mucho más sencillos que la atmósfera. Ya ni siquiera nos es dado resguardarnos de esta amenaza limitándonos a estudiar sistemas simples; el caos acecha implacable en cada recodo de la naturaleza.

Nos preguntaremos después de todo qué es el caos y cuáles son sus propiedades, aspectos estos de la máxima importancia epistemológica. Los sucesos naturales muestran con frecuencia una conducta turbulenta, con oscilaciones irregulares de sus propiedades físicas que no se repiten jamás, pese a encontrarse bajo rigurosas condiciones deterministas. Este fenómeno, que ocasiona la imposibilidad de realizar cualquier predicción fiable de su comportamiento, se denomina caos o movimiento caótico. Su carácter determinista se refiere al hecho de que, aun en ausencia de toda fluctuación interior o exterior, los sistemas de esta clase desarrollan una conducta caótica [Rasband, 1990].

Pero acaso el rasgo más distintivo del caos, y lo que le ha ganado la antipatía de los mecanicistas, sea su irritante tendencia a impedir toda predicción de su comportamiento futuro. Responsable de ello es la sensibilidad infinita a las condiciones iniciales que presentan los sistemas no lineales en general. Salvo que en las ecuaciones correspondientes incluyamos datos iniciales con un número infinito de cifras decimales, lo que resulta de todo punto imposible, nuestras predicciones se alejarán significativamente del valor real al cabo de un tiempo más o menos breve. Ciertamente es que en todos sus resultados los científicos agregan una estimación del error probable cometido en los cálculos. Empero, la gran diferencia entre los sistemas caóticos y los que no lo son, es que en los primeros el error puede minimizarse y se mantiene siempre acotado dentro de límites razonables. En cambio en los segundos el error crece a un ritmo vertiginoso, circunstancia que pronto difumina todo el valor predictivo de nuestros cálculos.

Podría pensarse que esto no es más que un problema técnico: aumentemos la capacidad de cálculo de nuestros computadores y recuperaremos con ello la facultad de realizar pronósticos con la precisión que se desee. Desafortunadamente la escapatoria no es tan simple, pues el problema afecta al concepto mismo de predicción. Imaginemos que se desea calcular la posición de una partícula cuyo movimiento es caótico, para lo que nos servimos de las ecuaciones perfectamente deterministas que lo regulan. A fin de calcular su posición en el primer segundo efectuamos –por ejemplo– una operación matemática que nos suministra un resultado con su margen de error, es decir, un intervalo de valores dentro del cual suponemos incluido el dato que se persigue.

Aunque nos conformemos con permanecer dentro de dicho margen sin disminuir el error cometido, no tardaríamos en sufrir un singular inconveniente. Para predecir la posición de la partícula a los dos segundos necesitaríamos realizar, digamos, once operaciones matemáticas; a los

tres segundos precisaríamos cincuenta operaciones; a los cuatro doscientas veinte, y así sucesivamente. Cuando el tiempo para el que intentamos un pronóstico tiende a infinito, la cantidad de operaciones matemáticas a realizar se hace también infinita, lo que priva de todo sentido a la propia idea de predicción sin que perfeccionamiento técnico alguno pueda evitarlo [Hanson, 1977].

4. Predicción, incertidumbre e indeterminación

Este extremo nos brinda una interesante ocasión de establecer las diferencias entre el mecanicismo laplaciano, la física del caos y la teoría cuántica, cuyas suposiciones teóricas tan a menudo se confunden. En la concepción mecanicista de Laplace la exactitud de la física newtoniana se llevaba a sus últimas consecuencias. Todo objeto físico era considerado idealmente como un corpúsculo puntual y siempre existía una función, f_P , que a cada uno de ellos le asignaba tres coordenadas de posición en el sistema de referencia escogido.

Si las coordenadas dependen del tiempo decimos que el cuerpo se mueve, por lo cual la función de posición nos suministrará sus coordenadas en cada instante, presumiblemente con un margen de error siempre acotado. Esto es lo que no sucede en los sistemas caóticos, donde la función de posición, que denotaremos como f_n , aumenta su error a un ritmo indomable. O en otras palabras, el intervalo en cuyo interior se halla el valor buscado, crece sin control. De este modo en multitud de situaciones es inevitable que al cabo de algún tiempo el intervalo posible de posiciones devenga igual o mayor que todo el rango de posiciones permitidas por el tipo de sistema considerado.

Así ocurriría, digamos en el caso de una bola de billar librada a un movimiento sin fricciones sobre una mesa de ese mismo juego. Suponiendo que las colisiones con el borde de la mesa resulten perfectamente elásticas, al poco tiempo de comenzado su movimiento la imposibilidad de expresar las condiciones iniciales con infinita precisión provocan que la trayectoria no sea una línea infinitamente estrecha sino una haz de trayectorias suficientemente estrecho al comienzo como para que la diferencia parezca desdeñable. Sin embargo, con cada colisión el haz de las trayectorias se va ensanchando hasta que el intervalo de error de las posiciones ocupa toda la superficie de la mesa de billar. Desde ese momento en adelante, carece de sentido hablar de capacidad predictiva con respecto a la posición de la bola de billar sobre la mesa.

A diferencia de los dos casos previamente considerados, una de las

cualidades distintivas de la física cuántica es justamente que el concepto mismo de función de posición no existe en esa teoría, puesto que los entes con los que trata no son corpúsculo puntiformes [Sen, 1968]. Ese es el motivo por el cual resulta equívoco el nombre de “mecánica cuántica”. La teoría cuántica no es una “mecánica” en el sentido estricto atribuible a ese término [Reichenbach, 1938, 1944], dado que no existe en ella la idea de posición¹ ni mucho menos la de trayectoria (salvo aproximaciones idealizadas).

La física cuántica –no lo olvidemos– se muestra continua y completamente determinista en los procesos **U**, aquellos en los que un sistema cuántico no sufre una medida ni una interacción equivalente con otro sistema, sino que evoluciona libremente gobernado por la ecuación de Schroedinger. Por el contrario, las discontinuidades y los cambios aleatorios se introducen en los procesos **R**, en los cuales una medida o una interacción externa colapsan la superposición de posibilidades contenida en la función de onda en un solo valor [Penrose, 1991, 2006]. Por ello esta teoría se puede calificar de “determinista” en tanto existen unas leyes especificadas sin ambigüedad que relacionan unos estados físicos con otros. Pero no es plenamente “causal” en el sentido de que estados iniciales idénticos de un sistema cuántico, incluso con datos infinitamente precisos conforme al ideal laplaciano, pueden desembocar de modo aleatorio en diferentes estados finales [Bunge, 1959].

Este azar no tiene nada que ver con la sensibilidad a los datos iniciales y no guarda relación por tanto con el caos. En los sistemas caóticos dos estados cuyos datos iniciales se especificasen con infinita precisión, sí darían lugar a los mismos resultados finales. Estos dos aspectos son diferentes a su vez del concepto de “incertidumbre” tan indebidamente asociado al dominio de la microfísica. Un gas ideal, por ejemplo, es un sistema clásico en el que las posiciones y velocidades de todos sus componentes se hallan perfectamente definidas por la teoría. Suponiendo que conociésemos los datos iniciales con una exactitud infinita, tendríamos un caso de los soñados por Laplace [Brillouin 1969]. Sin embargo, la dificultad técnica de calcular todas las posiciones y velocidades de los componentes del gas, aunque posible en teoría, hace la tarea inviable en la práctica. Es entonces cuando el recurso a las probabilidades introduce la

¹ El llamado “operador de posición” cuántico, en realidad no hace más que etiquetar puntos del espacio de configuraciones sin indicar en cuál de ellos se encuentra el cuantón. Y tampoco puede decirse que existen verdaderas autofunciones de posición, puesto que las que se emplean como tales (las denominadas “deltas de Dirac”) no son verdaderas funciones, sino una magnitud matemática más elaborada.

incertidumbre en nuestro conocimiento de las propiedades exactas de una molécula cualquiera. La teoría cuántica y la del caos entrañan distintas restricciones teóricas, mientras que la incertidumbre de, digamos, la mecánica estadística clásica supone una restricción de tipo computacional.

El caos es ubicuo en el mundo real y, en un sentido matemático muy preciso, está justificado decir que el número de sistemas caóticos es infinitamente mayor que el de los que no lo son. El comportamiento meteorológico de la atmósfera, el desplazamiento de un péndulo amortiguado sometido a una fuerza oscilante, el movimiento acoplado de tres o más planetas de tamaño comparable, el ritmo de goteo de un grifo semiabierto de un modo particular, las oscilaciones eléctricas de circuitos retroalimentados, las turbulencias líquidas en ciertas condiciones, la dinámica “presa-depredador” en los ecosistemas biológicos, el cambio concertado en las poblaciones animales y vegetales de un territorio, los procesos de autorregulación y autoduplicación de los genes en las células, las arritmias cardiacas, las irregularidades eléctricas cerebrales, las transmisiones de señales en las células nerviosas de los calamares, las variaciones en la actividad locomotora de las quisquillas, e incluso las fluctuaciones en los ciclos económicos, son ejemplos estudiados hasta hora en los que el influjo del caos determinista se deja sentir.

Los sistemas cuánticos tampoco escapan a los efectos caóticos en determinadas circunstancias. Sometidos a perturbaciones que rebasan un cierto umbral –como un campo magnético de una intensidad particular– la distribución de los niveles energéticos de algunos sistemas atómicos o el tiempo de retención de los electrones en su choque con moléculas pequeñas, presentan un comportamiento caótico [Mehlberg, 1980; Gutzwiller, 1990]. En todos ellos el caos no debe ser confundido con el “ruido” experimental, nombre dado a las fluctuaciones al azar inevitables en todo sistema natural. A diferencia de lo que sucede con este ruido, las oscilaciones en las propiedades físicas de los sistemas caóticos se mantienen confinadas dentro de unos intervalos muy concretos, y el margen de error en los valores esperados de las medidas crece de modo muy típico [Briggs y Peat, 1994].

5. Localidad y separabilidad

El meteorólogo E. Lorenz, pionero en la teoría del caos, acuñó una metáfora que alcanzó muy pronto la celebridad. Refiriéndose a la inestabilidad frente a mínimas variaciones en los datos iniciales, Lorenz afirmó

humorísticamente que “el batir de las alas de una mariposa en Hong-Kong puede ser la causa de un ciclón en California”. Esta modificación drástica en las consecuencias de un proceso por cambios ínfimos en sus condiciones de partida, se conoció desde entonces como “efecto mariposa”. Junto con la no localidad cuántica, este rasgo de la naturaleza ha infundido ánimos a la fracción más imprudente de los escritores de divulgación para embarcarse en una suerte de misticismo holista, según el cual toda porción del universo está conectado con el resto de forma que no existen sistemas independientes. De ello extraen una serie de conclusiones metafísicas, éticas y emocionales pretendidamente avaladas por la física de vanguardia. Esta controversia nos ofrece de nuevo la posibilidad de comparar los tres sectores de la física discutidos antes, y comprobar si es cierto lo que estos nuevos místicos declaran.

Con ese fin habremos de recordar que los sistemas físicos se componen de dos elementos primordiales: las leyes que regulan sus cambios y las condiciones de contorno (datos del sistema en un instante inicial o comportamiento del mismo en un caso conocido) que permiten aplicar dichas leyes en una situación concreta. Esquemáticamente, {Sistema físico} = {Leyes de evolución} \oplus {Condiciones de contorno}.

La idea admitida sin reservas en la física clásica –caótica o no– desde Newton, era la de que en el comportamiento de un sistema dado, la influencia de las partes más alejadas del resto del universo resulta despreciable. Siempre es posible, al menos en teoría, dividir el universo en parcelas aisladas que no interactúen entre sí de forma significativa. Este principio, que llamaremos “localidad”, se funda en que las leyes naturales no contienen efectos independientes de la distancia; es decir, es una prescripción que sólo afecta a las leyes de evolución del sistema.

Aunque el mecanicismo al estilo de Laplace no conociese más que influencias físicas (gravedad y electromagnetismo) que se debilitan con la distancia, sabía muy bien que únicamente se anulan en el infinito, razón por la cual para determinar con perfecta exactitud las condiciones de contorno sería necesario conocer el efecto que ejerce la totalidad del universo sobre nuestro sistema. Por ello los antiguos mecanicistas precisaron añadir un postulado adicional que garantizase que una mínima variación en las condiciones de contorno no modificaría drásticamente el resultado final previsto. Ese nuevo principio es el de “insensibilidad” a las condiciones de contorno, y por tanto no concierne en absoluto a las leyes de evolución. La combinación de estos dos principios, localidad e insensibilidad, dará lugar en la física clásica a los sistemas que llamaremos “separables”.

Y he aquí la clave de nuestra discusión. La aparición de la física cuántica desmintió el primer postulado y la del caos el segundo. Las correlaciones cuánticas no locales introdujeron en las leyes de evolución efectos independientes de la distancia [Albert, 1992; Hughes, 1989], en tanto que el caos traía consigo la tan temida sensibilidad a las condiciones de contorno [Baker y Gollub, 1995; Nicolis, 1995]. Sea como fuere, resulta de capital importancia advertir que ambas prescripciones son lógicamente independientes entre sí, como demuestra el hecho de que hay grandes parcelas de la física que funcionan con envidiable corrección sin cuantones ni caos (la mecánica clásica, por ejemplo), otra que es cuántica sin caos (aunque se estudia ya el caos cuántico) y una física del caos sin cuantización. La teoría cuántica es no local y por ello no consiente sistemas separables en el sentido antes discutido [Bohm, 1957], pero la del caos sí respeta el postulado de localidad aunque refute la separabilidad a causa del “efecto mariposa”. El caos surge por las características no lineales de algunos sistemas físicos (lo que indirectamente se relaciona con la clase de leyes que lo regulan), responsable de la sensibilidad de éstos; pero sus leyes de evolución siguen siendo tan locales como todas las de la física no cuántica.

El aroma de mística que ciertos autores han querido conferir a estos descubrimientos no parece ahora justificado. En la teoría del caos las leyes fundamentales se someten al principio de la localidad tanto como sus predecesoras no cuánticas, por lo que podríamos considerar que los componentes del universo están tan conectados entre sí como en la época de Newton. Ciertamente es que el efecto mariposa asegura que el batir de las alas de este animal trastoca el comportamiento de un sistema más complejo por un cambio imperceptible en los datos iniciales. Pero en general tiende a olvidarse que dicho efecto se aplica también al propio movimiento de la mariposa. Para confirmar que ha sido el batir de sus alas el responsable del huracán final, deberíamos hallarnos en disposición de seguir la evolución del sistema con entera precisión, que es justamente lo que el caos nos prohíbe. En el mejor de los casos podríamos afirmar que estados iniciales de un sistema infinitesimalmente distintos pueden ocasionar estados finales por completo diferentes.

Razones semejantes invitan a pensar que la física cuántica tampoco abona una visión mística de la realidad [Jackiw, 1977]. Las correlaciones no locales demostradas por Aspect se daban en sistemas tan sencillos como una pareja de cuantones [Aspect 1982]; cuando los sistemas son más complicados las correlaciones se transforman de modo mal conocido, sin que sepamos todavía los nuevos efectos que podrían emerger en esos

niveles de complejidad. Ello nos conduce al problema cuántico de la medida, o “problema del colapso de la función de onda”, cuya sustancia se origina en la dificultad de justificar de modo convincente la transición desde el mundo cuántico al clásico. Carecemos por ahora de una explicación cabal sobre la transición desde las desquiciantes propiedades cuánticas al familiar comportamiento de los objetos clásicos. Es muy posible que la no linealidad tenga mucho que decir al respecto. Pero eso es algo que sólo el tiempo y el progreso científico podrá aclararnos.

6. Conclusiones

No parece posible que un sistema resulte predecible si no es determinista, pero, al contrario, la dinámica no lineal demuestra que la alternativa opuesta es más que una mera posibilidad. Tanto los procesos caóticos como los autoordenados son plenamente deterministas desde el momento en que se hallan gobernados por leyes que vinculan sus estados en el futuro con los de su pasado. No ocurre esto, por ejemplo, en la emisión de energía por un átomo excitado, en la desintegración de un núcleo atómico, o en la obtención de un autovalor al medir una magnitud cuántica. Nada hay en esos casos que establezca una conexión legal unívoca entre los estados anteriores y posteriores del sistema. Por esa razón es correcto afirmar que la teoría cuántica es parcialmente indeterminista.

Pero la situación en los regímenes no lineales difiere notablemente de la anterior. En ellos sí consta la presencia de leyes bien especificadas que regulan su conducta, pese a que la estructura de esas mismas leyes impone severas restricciones a nuestra facultad de avanzar pronósticos con su auxilio¹. Tras un breve periodo, la inevitable imprecisión en los datos iniciales crece hasta engullir toda capacidad predictiva sobre la evolución del sistema. Sencillamente ocurre que, aun manteniéndose el lazo causal entre el pasado y el futuro, se pierde toda conexión calculable entre ellos. Esta suerte de consideraciones ha atraído nuevas y más cuidadosas miradas sobre las teorías de computabilidad y complejidad algorítmica. La computabilidad de un problema formalizado con precisión hace referencia a la posibilidad de resolverlo mediante un conjunto finito de instrucciones, aun cuando los números envueltos en él contuviesen un número infinito de cifras (piénsese por ejemplo en π). Un número se dice computa-

¹ Cabe demostrar que en una ecuación de ondas (fórmula que relaciona las derivadas segundas espaciales y temporales de una función) en la que se inserten datos iniciales no derivables dos veces, es posible obtener resultados no computables, esto es, valores no calculables en un número finito de pasos [Pour-El y Richards, 1989].

ble, por consiguiente, si existe un algoritmo –un conjunto finito de reglas de cálculo no ambiguas– que lo determine, incluso aunque presente una cantidad ilimitada de dígitos.

Por su parte, la complejidad concierne a la clasificación del problema de acuerdo con la cantidad de operaciones elementales necesarias para su resolución. Casi es innecesario señalar que la complejidad de los problemas dinámicos no lineales sepulta la menor expectativa de efectuar predicción alguna. Este carácter impredecible –reiterémoslo– no depende de nuestra técnica de cálculo, ni cabe esperar reducirlo refinándolas sin límite, sino que se encuentra enraizado en la misma naturaleza de las operaciones a realizar. Todo esto probablemente hubiese divertido a Sócrates, cuya humildad en el reconocimiento de su ignorancia es rebasada con creces por la modestia con que deberían revestirse los científicos ante el hecho palmario de que, cuanto más descubrimos sobre el mundo, menos parecemos conocerlo.

Referencias

- Albert, Daniel, *Quantum mechanics and experience*, Harvard, Harvard University Press, 1992.
- Arnold, Vladimir, *Teoría de catástrofes*, Madrid, Alianza, 1987.
- Aspect, Alain, Dalibard, Jean, Roger, Gérard, *Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers* *Physical Review Letters* 49, 1982, pp. 1804-1807.
- Baker, Gerard, Gollub, Joshua, *Chaotic Dynamics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Bernard-Cohen, Ian, *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, Madrid, Alianza, 1983
- Bohm, D., *Causality and chance in modern physics*, Londres, Rout. & Kegan, 1957
- Brillouin Louis, *La información y la incertidumbre en la ciencia*, Méjico, Ed. Universidad Nacional Autónoma de Mejico, 1969
- Briggs, John, Peat, Frederic, *El espejo turbulento*, Salvat, 1994
- Bunge, M., *Causality*, Harvard, Harvard University Press, 1959
- Gibbs, Josiah, *Elementary principles statistical mechanics*, New York, Dover, 1960
- Gleick, James, *Chaos. Making a new science*, New York, Penguin Books, 1987
- Gutzwiller, Michael, *Chaos in classical and quantum mechanics*, Berlin, Springer-Verlag, 1990
- Haken, Herman, *Synergetics. An introduction*, Berlin, Springer-Verlag, 1984
- Hanson, Hugh, *Patrones de descubrimiento, observación y explicación*, Madrid

- Alianza, 1977
- Hughes, Robert, *The structure and interpretation of quantum mechanics*, Harvard, Harvard University Press, 1989
- Jackiw, Robert, *Quantum meaning of classical field theory* *Review of modern physics* 3 (49), 1977, pp. 681-706.
- Laplace, Pierre Simon, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Madrid, Alianza, 1985
- Lorenz, Edward, *Deterministic nonperiodic flow* *Journal of Atmospheric Science* 20, 1963, pp 130 y 448.
- Mandl, Frederic, Shaw, Gerald, *Quantum field theory*, New York, Wiley, 1984
- Mehlbeg, Herbert, *Time, causality and quantum theory*, Dordrecht, Reidel, 1980
- Nicolis, Girardi, *Introduction to nonlinear science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Penrose, Roger, *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Mondadori, 1991
- Penrose, Roger, *El camino la realidad*, Barcelona, Debate, 2006
- Poincaré, Henri, *Ciencia y Método*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1944.
- Pour-El, Marian, Richards, Ian, *Perspectives in Mathematical Logic*, Volume 1, Berlin, Springer-Verlag, 1989.
- Rasband, Stewart, *Chaotic dynamics in non-linear systems*, New York, Wiley, 1990
- Reichenbach, Hans, *Experience and prediction*, Chicago, Chicago University Press, 1938
- Reichenbach, Hans, *Philosophic foundations of quantum mechanics*, Berkeley, California University Press, 1944
- Ruelle, David, Takens, Francis, *On the nature of turbulence* *Communications on Mathematical Physics* 20, 1971, pp. 167-192.
- Salet, Georges, *Azar y certeza*, Sevilla, Ed. Alhambra, 1975
- Sen, Daniel, *Fields and/or particles*, New York, Academic Press, 1968

Rafael Andrés Alemañ Berenguer
Dpto. CC. de Materiales, Óptica y Tecnología Electrónica
Edif. Torrevalillo (Despacho de A. Fimia)
Avda. Universidad, s/n., 03202-Elche (Alicante)
raalbe.autor@gmail.com

RELIGIOSIDAD Y SECULARIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO HEBREO CONTEMPORÁNEO

Luis Miguel Arroyo Arrayás. Universidad de Huelva

Resumen: 1.- Precisión de conceptos. 2.- Secularismo y religiosidad hebrea. 3.- Secularización y religiosidad hebrea. 4.- Auschwitz como experiencia radical

Abstract: Remarks on concepts. 2.- Secularism and hebrew religiosity. 3.- Secularization and hebrew religiosity. 4.- Auschwitz as key experience.

1.- Precisión de conceptos

Puesto que algunos conceptos que aquí se van utilizar se usan a menudo con diversos significados en lo que se refiere a su contenido y alcance y, por tanto, acompañados de diferentes valoraciones, es conveniente que precisemos desde el principio en qué sentido son usados en esta exposición. Además de evitar malentendidos, ello servirá –así lo espero– para ganar en claridad.

Tres son los conceptos cuyo significado conviene aquí precisar: los conceptos de religiosidad hebrea, secularización y secularismo.

1.- El contenido fundamental que caracteriza y singulariza a la religiosidad hebrea consiste en la fe en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia. A través de dicha presencia real de Dios en la historia Él se manifiesta como Poder único que salva (en este sentido, la experiencia por antonomasia en la historia del pueblo hebreo es la acontecida en el Mar Rojo) y como Poder único que ordena (la experiencia acontecida en el Sinaí). Por tanto, en la religiosidad hebrea hay acontecimientos históricos que se han convertido en “experiencias radicales” para el judaísmo.

Ahora bien, no cualquier acontecimiento histórico es una experiencia radical para el pueblo judío. ¿Cuáles son las características que se dan en un acontecimiento para que alcance el significado de experiencia radical en el judaísmo?

Tres son esas características. La primera es que el pasado y el presen-

te entran en relación dialéctica; es decir, dependen mutuamente el uno del otro. Esta característica no es inmediatamente inteligible, de manera que tal vez con un ejemplo puede aclararse mejor lo que se quiere decir. Y el ejemplo perfecto para ello es, precisamente, el del episodio del paso del Mar Rojo. Este acontecimiento del pasado no se ve en el presente, pero sí es sabido por el presente. Es decir, que el valor del acontecimiento visto por los testigos del pasado requiere del reconocimiento que de él hagan los que saben de él en el presente; a su vez, lo que estos puedan saber en el presente depende de la objetividad y del valor del testimonio de los que vieron en el pasado².

La segunda característica es que la presencia de Dios es experimentada con asombro no por individuos aislados, sino colectivamente, por el pueblo, por lo que también será rememorada colectivamente, como pueblo, en el futuro.

Y la tercera característica consiste en que la presencia de Dios en el pasado se hace accesible a la posteridad gracias a que el pasado es vivido como presente; es decir, no se trata de que el futuro tenga acceso al suceso histórico-natural del Mar Rojo, sino a la presencia de Dios en dicho suceso. Ésta es la característica definitiva de la experiencia radical del judaísmo, de manera que “el judío que rememora el Éxodo y la salvación en el Mar Rojo no evoca sucesos pertenecientes a un pasado irrecuperable, sino que vuelve a interpretar estos sucesos como una realidad presente; sólo así se cerciora de que el Dios salvador del pasado todavía salva y de que finalmente aportará la salvación definitiva”³.

2.- Secularización. Aquí entendemos por secularización el proceso de toma de conciencia de la autonomía humana en la construcción del saeculum, es decir, de las realidades terrenales y mundanas. Esa autonomía se ejerce a través de los conocimientos científicos y a través del dominio de habilidades técnicas, con independencia de toda indebida tutela religiosa y eclesial. La secularización es, pues, un proceso de emancipación de las realidades temporales y mundanas respecto del poder religioso. Históricamente hablando es el resultado de un largo proceso que comienza con la caída del modelo de la cristiandad medieval y tiene en el nacimiento de la ciencia moderna, con Galileo, y en la separación de la Iglesia y el Estado, decretada en la Revolución Francesa, dos de sus hitos fundamentales.

En resumidas cuentas, las consecuencias del proceso de secularización se pueden concretar en las siguientes: la religión dejó de ser una pieza

² E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*. Trad. de L. Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 34.

³ Id., p. 36.

clave para mantener y legitimar el sistema y el orden social y político; al mismo tiempo han ido desapareciendo los controles sociales que ejercía la religión oficial y en su lugar ha aparecido una pluralidad de cosmovisiones. En acertada expresión de Max Weber, el proceso de secularización significó un proceso de desencantamiento o desacralización de una buena parte de la realidad.

Si nos atenemos a la definición dada, la secularización no tiene por qué ser un movimiento anti-religioso, sino que, en sentido estricto, es sólo un reconocimiento de la autonomía de lo profano o mundano en el ámbito que le es propio, situando lo religioso en el lugar que le corresponde. Por tanto, desde un punto de vista que persiga el ideal de la pureza en la experiencia religiosa, el proceso de secularización es en sí mismo positivo, ya que no sólo reconoce la autonomía las realidades mundanas, sino que también purifica a la religión de lastres y servidumbres ajenas a su íntimo sentido y realidad, y al mismo tiempo contribuye a liberar a las instituciones religiosas de la tentación de asumir funciones y poderes que no le corresponden, y contribuye también a independizar dichas instituciones religiosas de instancias políticas y sociales, en las que con frecuencia se da la tentación de someter lo religioso a sus intereses.

3.- **Secularismo.** El secularismo es la radicalización del proceso de secularización⁴, radicalización que conduce a una concepción ideológica del mundo que rechaza cualquier horizonte de trascendencia y, de forma explícita, una interpretación religiosa de la existencia humana. No exagero, pues, al decir que el secularismo o laicismo es la forma contemporánea de ateísmo.

A este respecto, debe distinguirse, en mi opinión, dos formas de secularismo. Hay una primera forma –la más abundante– que no consiste en la elaboración de argumentaciones racionales en contra de la existencia de Dios, sino más bien en una actitud de indiferencia ante la experiencia religiosa. Para esta forma de secularismo la cuestión misma de Dios es insignificante, carece, por tanto, de interés y, sencillamente, se prescinde de ella. Hay una segunda forma de secularismo que, podríamos decir, es más elaborada o ideológica. Esta segunda forma de secularismo contiene una intencionalidad y una estrategia; la intencionalidad de eliminar de la vida humana el horizonte religioso se sirve de la estrategia de desprestigiar la experiencia religiosa y procurar eliminar su presencia pública y social, reduciéndola y marginándola, en el mejor de los casos, al

⁴ Para la diferenciación entre secularización y secularismo, véase H. Fries: *Un reto a la fe*. Trad. de J. Alcaraz, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 191-195.

estricto ámbito de la vida privada⁵.

2.- Secularismo y religiosidad hebrea

Es evidente que el secularismo y la religiosidad hebrea son incompatibles y se oponen radicalmente, pues al rechazo de toda experiencia religiosa del secularismo, la religiosidad hebrea opone su experiencia y su testimonio de la presencia de Dios en la historia y en la vida. A continuación me remitiré a los dos pensadores judíos más importantes, F. Rosenzweig y M. Buber, cuyas posiciones frente al secularismo son complementarias. En síntesis la discusión entre estos pensadores judíos y los postulados secularistas se plantea en los siguientes términos.

Para el secularismo, Dios es una hipótesis innecesaria (y no sólo en el ámbito de la ciencia –en el sentido de la famosa respuesta de Laplace a Napoleón, cuando éste le preguntaba al famoso astrónomo por el lugar de Dios en su sistema: “Señor, no necesito de tal hipótesis”-, sino innecesaria también en el conjunto de la vida humana). Pero además de ser una hipótesis innecesaria, Dios es también un obstáculo para la liberación y plenitud humanas. Según este punto de vista, Feuerbach tendría razón al describir a Dios como una proyección de la fantasía, como expresión de la subjetividad humana ilimitada o como expresión del egoísmo. La interpretación de la religión como una forma de egoísmo apuntaba directamente contra la religiosidad judía, al referirse Feuerbach, en el capítulo “La significación de la creación en el judaísmo” de su obra *La esencia del cristianismo*, al egoísmo del pueblo judío. Según el filósofo alemán, los judíos conciben la naturaleza con una mentalidad utilitarista: la naturaleza, sus leyes y la interrupción milagrosa de esas leyes, todo ello, es obra de Yahvé y puesta al servicio de Israel, el objeto único de la preocupación y solicitud de un Dios que no se ocupa de ningún otro pueblo. El mono-teísmo hebreo es una fe que no expresa otra cosa que el egoísmo oculto de los judíos. En el judaísmo se ve mejor que en ninguna otra religión que “en primer lugar crea el hombre a Dios a su imagen y luego ese Dios, a su vez, crea al hombre según su imagen”. ¿Qué es, entonces, el Dios de Israel? Pues, según Feuerbach, ese Dios no es sino la expresión de la autorreferencia egoísta del pueblo judío: “Jehová es la conciencia de Israel de

⁵ La bibliografía sobre el tema es abundantísima. Me permito recomendar aquí cuatro obras: AA.VV.: *El ateísmo contemporáneo* (5 vols.), Ed. Cristiandad, Madrid, 1971. J. Martín: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993. A. Torres: *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella, 1998. W. Pannenberg: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Trad. de R. Fernández, Sígueme, Salamanca, 2001.

la santidad y necesidad de su propia existencia”⁶.

Otra característica del pensamiento secularista debe ser mencionada aquí. Además de su crítica a la religión, el secularismo participa también de la convicción de que la historia (tanto en el pensamiento teórico como en la vida práctica y en la experiencia) está demostrando la verdad del aserto que Nietzsche había anticipado como fenómeno extraordinario en la cultura occidental: “Dios ha muerto”.

¿Qué tienen en común el secularismo de origen positivista y el de origen filosófico que, como hemos dicho, acompañan al secularismo difuso de la indiferencia? Todos ellos se caracterizan por considerar a Dios como una hipótesis innecesaria, puesto que dicen contar con instrumentos científicos y racionales para explicar convincentemente el mundo natural, el mundo social y el hombre mismo.

Pues bien, a ese planteamiento del secularismo responde el pensamiento hebreo: el Dios-hipótesis, que no explica nada, del secularismo no es el Dios de Israel. El Dios del secularismo es una inferencia, elaborada ya sea a partir de la ignorancia primitiva de los hombres, que busca explicaciones del mundo y que la ciencia ya satisface, ya sea a partir de la subjetividad ilimitada y del egoísmo del hombre, que actúan como fuerzas creadoras de un Dios hecho a imagen y semejanza del ser humano. Por tanto, el Dios del secularismo, necesariamente, es un Dios ausente. Se trata de un Dios que es objeto del pensamiento abstracto; un pensamiento que durante siglos ha creído necesario comprender a Dios y elaborar una teodicea, una defensa de Dios, y que ha acabado negando la realidad de su objeto. Pero la fe bíblica en Dios no es la fe en un Dios-explicación del origen del mundo (el libro del Génesis no pretende explicar, sino confesar la fe monoteísta en un Dios trascendente y, por tanto, creador) ni es tampoco una defensa de Dios ante la evidencia del mal (el libro de Job no consigue explicar el mal y se queda en la contemplación del misterio de Dios). La fe bíblica es la expresión y el testimonio de la presencia de Dios, un Dios que, a pesar de su presencia en la historia, sigue siendo un Dios inescrutable y trascendente, irreductible a objeto de inferencia. El Dios del secularismo es, en definitiva, un Dios del sistema, porque el sistema pretende englobar la totalidad y Dios aparece como un momento -que hay que superar, pero, al fin y al cabo momento- de la totalidad.

El pensamiento teológico hebreo, representado por Rosenzweig y Bu-

6 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, en *Gesammelte Werke* 5. Hrsg. von W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1984, pp. 215s. Hay traducción de J. L. Iglesias: *La esencia del cristianismo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000.

ber, es una rebelión contra el sistema. Frente a la pretensión de totalidad del sistema y frente a las pretensiones abusivas y enfermizas de la razón abstracta, el pensamiento hebreo quiere atenerse simplemente al sentido común de la vida (Rosenzweig) o a la realidad (Buber) –a toda la realidad- y, por tanto también a la que conforma la “experiencia no filosófica”, “cosecha sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero no tendría nada que decir”⁷.

Con un año de diferencia publicaron Buber y Rosenzweig sus obras fundamentales (*Yo y Tú* y *La Estrella de la Redención*, respectivamente), en las que coinciden en su intento de construir un nuevo tipo de pensamiento. Así, frente al modelo de pensamiento dominante en la tradición occidental (según el esquema sujeto cognoscente-objeto conocido), el pensamiento hebreo accede a la realidad introduciendo en su reflexión la necesidad de ir más allá de la relación sujeto-objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el Yo y el Tú. El diálogo, la relación, lo que Buber llama el entre, es la protocategoría que explica la realidad de la existencia humana: “Al principio está la relación”⁸.

La relación se expresa en el “par de palabras básicas” Yo-Tú, a diferencia del otro par de palabras básicas, Yo-Ello, con el cual el hombre se sitúa ante el mundo. Pero “las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia. Las palabras básicas se pronuncian desde el ser”⁹. Con esta afirmación Buber va mucho más allá del sentido filosófico corriente, según el cual el lenguaje expresa algo de la realidad. Buber quiere decir algo más: el lenguaje no expresa la realidad, más bien hace la realidad, pues, al ser pronunciadas desde el ser, las palabras básicas ponen al hombre en dos modos de existencia diferentes. ¿Cuáles son esos dos modos de existencia?

Cuando el ser humano pronuncia la palabra básica Yo-Ello se instala en el mundo de los objetos, en el mundo de las actividades que tienen algo por objeto: hace algo, percibe algo, piensa algo, representa algo, habla de algo. En ese mundo un objeto está ante un sujeto. La palabra Yo-Ello es, pues, la propia del ámbito del conocimiento objetivo y de la experiencia. Al pronunciarla, el ser humano experimenta el mundo, lo convierte en su objeto de exploración; incluso aunque ese mundo sea un mundo interior; incluso aunque lo explorado sea otro ser humano. En el

7 E. Lévinas: *Fuera del sujeto*. Trad. de R. Ranz y C. Jarillot, Caparrós, Madrid, 1997, p. 20.

8 M. Buber: *Yo y Tú*. Trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1998, p. 23.

9 Id., p. 11.

mundo del Ello yo siempre tengo algo ante mí como objeto, yo experimento algo. Esa es la victoria del conocimiento científico y de la comprensión racional. Una victoria que no acepta límites y que pretende extenderse a toda la realidad, reduciéndola toda ella, incluido Dios, a objeto del conocimiento. Es la victoria del idealismo y de todos los ismos. “Una victoria, pues, en toda la línea; pero una victoria ¡a qué precio! El gran edificio de la realidad yace por tierra. Dios y el Hombre se han desvanecido en el concepto límite de un sujeto del conocimiento. El Mundo y el Hombre se han desvanecido, por su parte, en el concepto límite del objeto absoluto de este sujeto”¹⁰.

Hay, sin embargo, otra forma de acercarse a la realidad, forma en la cual la realidad es irreductible a la condición de objeto de experimentación. Esa forma diferente es la de la relación, es el mundo del Tú, pues “quien dice Tú no tiene algo por objeto. Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación”. Y bien, esa protocategoría de la relación Yo–Tú es aplicable al ámbito de la religiosidad, en la cual Dios se convierte en el Tú del hombre. “Se trata de un encontrar sin buscar, de un descubrir aquello que es lo más originario y el origen. El sentido del Tú... no puede saciarse hasta que encuentra el Tú infinito”. El Tú eterno, pues, es el fundamento último de todo encuentro y de toda relación: “Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno. Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno... El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello”¹¹.

La “catástrofe” de nuestro tiempo consiste en que la filosofía moderna, ignorando la realidad de la relación, ha convertido en contenidos, en simples objetos del sistema, al hombre y a Dios. Por lo que a Dios respecta, la filosofía ha salido a la búsqueda de su esencia, y en esa búsqueda se ha estrellado, pues el inventario de lo que sobre la esencia divina sabemos es bien escaso y está contaminado por nuestras inevitables proyecciones.

Pero ¿hay algo más detrás de los productos de nuestra fantasía, de nuestras proyecciones? De todos es conocida la argumentación crítica, ya citada anteriormente, de Feuerbach, conducente a la afirmación de que Dios no es más que el producto de nuestra fantasía. A este propósito Rosenzweig realiza una crítica de la crítica coherente con su exigencia de

¹⁰ F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*. Trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 189.

¹¹ M. Buber: *Yo y Tú*, op. cit., pp. 73 y 69.

que una filosofía que se sostenga en el sano entendimiento debe respetar la realidad. En efecto, la filosofía, entusiasmada por la posibilidad de ejercer su afición al escepticismo, se lanza a brillantes elucubraciones que tienen como resultado desentrañar (aparentemente) el misterio de Dios... y volverse contra el sano sentido común y contra la misma realidad. Eso es lo que pasa, como nos advierte Rosenzweig, con los que afirman —en la estela de Spinoza— que la naturaleza es Dios. Lo mismo sucede con los que afirman —en la estela de Feuerbach— que “el hombre, el espíritu humano que se humilla sería la esencia de Dios”. La consecuencia de ello no es solamente que Dios no es nada, sino también que “el espíritu humano, que es declarado esencia de Dios, no es en absoluto el espíritu humano real, es un espíritu expoliado de sus derechos humanos, un espíritu anonadado. Una nada ha ocupado el sitio del hombre viviente y de nuevo ha sido proclamada esta nada esencia de Dios”¹².

Frente a las pretensiones de la filosofía de descubrir la esencia de Dios, para llegar a la nada, el sentido común sano plantea otra posibilidad, la posibilidad de que Dios sea “algo”, asumiendo con ello el riesgo de parecer trivial o incluso blasfemo. Es cierto, algo es un término inapropiado para describir una esencia, pero es que el sano entendimiento que acompaña a la vida no pretende describir la esencia de Dios; le basta con saber que es algo para tender inmediatamente los puentes hacia el hombre y el mundo. No se puede hablar de Dios (aunque sea decir sólo algo) sin remitirse inmediatamente al hombre y al mundo. Y eso es así por el lenguaje, más exactamente, por el nombre con el que nombramos a Dios, “pues significa algo completamente distinto nombrar a Dios que nombrar a un hombre o nombrar una cosa... Un ser humano tiene su nombre para poder ser llamado por él. Eso es lo más grande que acontecerle puede: acoger una llamada”. Pero Dios no tiene su nombre por sí mismo, para ser lo que es; “es por nosotros por lo que deja que le nombremos. Por mor nuestro, que sólo con este nombre que pronunciamos conjuntamente llegamos a ser nosotros”¹³.

Tener un nombre es la condición para la relación y el diálogo. Rosenzweig se vuelve al relato del Génesis para explicar con categorías bíblicas lo que el pensamiento occidental ha ignorado durante siglos de abstracción. La pregunta de Dios a Adán -¿Dónde estás?- no es otra cosa que la pregunta por el Tú, y esa mera pregunta le basta al Yo del ser humano

¹² F. Rosenzweig: *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Trad. de A. del Río, Caparrós, Madrid, 1994, pp. 74s., 76 y 77s.

¹³ Id., p. 80.

para descubrirse a sí mismo. Ese es el comienzo de la relación; lo es entre los hombres y lo es en la relación originaria con Dios: el Yo, el Tú, el nombre propio: “Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera [...] Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego”. Cuando a alguien se le llama como Tú, por su propio nombre, no le es posible la huida, ni la objetivación. Por eso “el hombre que al ¿dónde estás? de Dios ha contestado con el silencio, como un Sí-mismo obstinado y empedernido, responde ahora, cuando se le llama por su nombre y dos veces, con una determinación suprema, insuperable, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él alma: Aquí estoy”¹⁴.

Cierto es que los hombres han llamado a ese Tú con muchos nombres, cierto también que le han atribuido una esencia y unas cualidades que no son más que proyecciones del propio ser humano. “Pero ¿qué pesa todo discurso erróneo sobre la esencia y operaciones de Dios –aunque ninguna otra cosa que discursos ha habido ni puede haber al respecto- contra la verdad una de que todos los seres humanos que han invocado a Dios le mentaban a Él mismo? Pues quien pronuncia el vocablo Dios y tiene realmente al Tú en el pensamiento se dirige –cualquiera que sea la ilusión en que ande confundido- al verdadero Tú de su vida, que no podría ser limitado por ningún otro Tú, y con el cual está en una relación que incluye todas las otras”¹⁵.

La filosofía moderna, inmersa en la deriva del secularismo, ha contribuido “en su último período al proceso por el que Dios y todo lo absoluto se han vuelto irreales”¹⁶. Y así, al negar el carácter real de la idea de Dios, destruye la realidad de nuestra relación con Él. Ahí radica la diferencia entre el Dios de la fe judía y el Dios de la filosofía. El Dios de la filosofía es el producto de una inferencia; es examinado y sostenido o rechazado desde la pretendida objetividad del pensamiento y de la abstracción. En cualquier caso no es un sujeto del encuentro religioso –algo que no forma parte de la esfera del pensamiento objetivo- y, por tanto, no es Dios. Y si no es Dios, no puede ser creído. Un principio abstracto jamás puede ser el contenido de la fe porque, en el sentido más exacto del término, creer significa creer en un Tú, fiarse de lo que su palabra nos

14 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 233s y 221.

15 M. Buber: *Yo y Tú*, op. cit., pp. 69s.

16 M. Buber: *Eclipse de Dios*. Trad. de L. M. Arroyo, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 145.

dice. “La fe es la ‘decisión personal’ por el Tú”¹⁷. Si esta afirmación es adecuada en el ámbito de las relaciones interpersonales, con más razón lo es en el de la relación religiosa. Frente al esquema sujeto-objeto del pensamiento filosófico, en el que un yo piensa toda la realidad, incluido Dios, como un objeto, el pensamiento teológico judío propone la relación Yo-Tú como auténtico y adecuado acceso a la realidad personal y como expresión de la experiencia religiosa.

A la vista de todo ello es necesario reconocer la “mutua irrefutabilidad” entre la fe judía y el secularismo. En efecto, frente a la fe judía en la presencia de Dios, el secularismo considera que dicha presencia no es más que fantasía y sentimiento carentes de objetividad. Si la religiosidad es una fe que abre la existencia a la inmediatez de la presencia divina, fe es también el secularismo, que presupone, sin probarlo, que la única base de la religiosidad es la fantasía de la subjetividad humana, infiriendo de ello que Dios no es más que una invención. La creencia en la inmediatez de la presencia divina no puede refutar la inferencia que realiza la increencia, pues ésta distingue entre el plano de la “objetividad” de los hechos histórico-naturales y el plano de los sentimientos “subjetivos”, siendo así que la presencia divina es un acontecimiento que no se deja enmarcar en ninguna de esas dos categorías; por lo que el secularismo resulta irrefutable a la fe. Por su parte la fe judía reconoce a un Dios que se hace presente en los acontecimientos histórico-naturales, pero la crítica secularista se apoya en “datos” físicos, psicológicos y sociológicos “objetivos”, inútiles e inapropiados para acceder a la experiencia del asombro ante el misterio de la presencia divina, por lo que no puede refutar con sus instrumentos de argumentación a la fe religiosa¹⁸.

Ante este panorama Buber habla del eclipse de Dios antes que de la muerte de Dios. El eclipse de Dios al que nuestro tiempo asiste significa precisamente eso: la reducción de Dios a mero objeto de discusión, de duda, de reflexión. Buber nos recuerda que esta forma de abordar la cuestión oculta a nuestros ojos su presencia real e impide que el hombre se relacione con Dios como un Tú. El eclipse de Dios es, pues, la ausencia de relación con Él y el consiguiente ocultamiento de su rostro al hombre: “En nuestro tiempo la relación yo-ello, enormemente acrecentada, ha usurpado, casi sin resistencia, el dominio y la dirección. El yo de esta relación, un yo que todo lo posee, que todo lo hace y que todo lo logra, pero que es incapaz de decir tú y de encontrarse esencialmente con un

17 F. Ebner: *La palabra y las realidades espirituales*. Trad. de J. M. Garrido, Caparrós, Madrid, 1995, p. 157.

18 Cf. E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op.cit, pp. 69s.

ser, es el señor de la hora presente. Esta individualidad consciente, que se ha convertido en omnipotente, rodeada de todo el ello, no puede obviamente reconocer ni a Dios ni a un verdadero absoluto que se manifieste al hombre como de origen no humano. Dicha individualidad se interpone y nos priva de la luz del cielo”¹⁹.

El eclipse de Dios es responsabilidad del hombre; es él el que ha llevado a cabo el proceso de eliminación de Dios como interlocutor real en la existencia humana. “Pues bien –afirma Buber-, aun admitido esto, dicho interlocutor vive intacto tras el muro del eclipse. El hombre puede también destruir para siempre el nombre “Dios”, que en verdad lleva necesariamente tras de sí un genitivo, y si el titular del genitivo lo niega, es decir, si ya no hay un “Dios del hombre”, el titular ha perdido su fundamento. Pero, a pesar de todo, Aquel que se piensa con ese nombre vive en la luz de su eternidad. Mas nosotros, los “asesinos”, quedamos abandonados a la muerte, domiciliados en la oscuridad”²⁰.

“Así es la hora presente” –reconoce Buber- “Pero ¿y la próxima”. “El eclipse de la luz de Dios no significa que ella se esté apagando; mañana mismo puede que se retire lo que se interpone y la oculta”²¹, que no es otra cosa que esa tendencia que tiene el hombre moderno a cosificar la realidad, excluyendo de ella lo que no puede ser objetivado, sino sólo vivido como presencia y misterio.

3.- Secularización y religiosidad hebrea

Recordemos ahora que el rasgo esencial de la religiosidad hebrea es el reconocimiento de la presencia y omnipotencia de Dios en la historia, que se manifiesta como Poder único que salva y que ordena. ¿Cómo se compagina esta fe con la secularización, que reclama autonomía para el hombre en la tarea de construcción del mundo y de gestión de los asuntos seculares?

Para empezar es necesario advertir que el proceso de secularización no es ajeno a la experiencia religiosa judía. En efecto, el relato del Génesis, al proclamar su radical fe monoteísta, está al mismo tiempo declarando el carácter no sagrado, profano, del mundo: sólo Dios es Dios y todo lo demás no es Dios, sino criatura de Dios. El ser humano recibe de Dios mismo el encargo de continuar la obra del mundo y le hace así libre y

19 M. Buber: *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 151.

20 Id., p. 56.

21 Id., p. 151.

responsable de la historia.

Sin embargo, salta a la vista, y el mismo pensamiento hebreo así lo reconoce, que armonizar la fe judía en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia con la autonomía que el hombre moderno reclama en su autocomprensión plantea no pequeñas dificultades; dificultades no sólo propuestas en un plano teórico, sino experimentadas en la historia y en la propia existencia. Dichas dificultades se concretan en tres contradicciones dialécticas que se dan entre la fe hebrea y las exigencias secularizadoras y que se descubren, no inmediatamente en la experiencia religiosa, sino a través de la reflexión filosófica²². Esas contradicciones se pueden enunciar así:

La primera es la contradicción entre la trascendencia divina y el involucrarse de Dios en la historia: el Dios que se manifiesta al pueblo judío es un Dios absolutamente trascendente y, sin embargo, se involucra en la historia como Poder salvador (en el Mar Rojo) y como Poder imperativo (en el Sinaí).

La segunda es la contradicción entre el Poder único y supremo de Dios y la libertad humana: un Poder único y supremo que se hace presente suprimiendo –aunque sea excepcionalmente– las leyes de la naturaleza y la lógica de la historia niega necesariamente la libertad en la acción humana. Pero al mismo tiempo ese Poder único y supremo requiere del ser humano y de su libertad en el instante mismo en que éste reconoce la presencia de aquél y responde.

La tercera es la contradicción entre la intervención del Poder único y supremo en toda la historia (porque si sólo lo fuera en un momento particular no sería único ni supremo) y la presencia del mal que hay a lo largo de ella.

El pensamiento reflexivo ha encontrado en esas contradicciones argumentos favorables para sus posiciones secularizadoras. Así, para la crítica filosófica de la religión, esas contradicciones se explicarían –y también se eliminarían– afirmando que las experiencias radicales de la presencia de Dios no fueron objetivas, sino únicamente sentimientos subjetivos, fruto de la fantasía y la exaltación religiosas. Claro que eliminar de esta forma las contradicciones es eliminar la experiencia radical misma y vaciar a la fe judía de su rasgo esencial: la presencia y omnipotencia de Dios en la historia.

Otra forma de superar las dificultades planteadas por las contradic-

²² Véase para lo que sigue E. L. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., pp. 41ss.

ciones es intentar suavizarlas mediante argumentos piadosos, bien haciendo recaer toda la responsabilidad del mal en la libertad humana, bien justificando la presencia de ese mal como indirectamente salvadora, pues a través del sufrimiento los inescrutables planes divinos buscarían el arrepentimiento y la conversión del pueblo.

Pues bien, frente a estos intentos de eliminación de las contradicciones, el pensamiento teológico judío se aferra a ellas y las sostiene con una tozudez que puede ser considerada como su característica definitoria²³. La fe hebrea se opone a un misticismo que aleja a Dios de la historia y de paso aleja también a los que creen en él de sus responsabilidades en la construcción del mundo. Se opone además a la creencia en un Poder único convertido en destino inexorable que arrasa a la libertad humana. Y se opone, finalmente, a cualquier creencia en una limitación de Dios que no reconozca su Poder único y supremo. Ante estas tensiones, la fe judía espera un futuro en el que el mal sea vencido por el Poder de Dios y la libertad humana, un futuro en el que ese Poder de Dios y esa libertad humana sean reconciliados. Ese futuro es anticipado constantemente por el pueblo judío, convirtiéndolo en su principio. El judío, viviendo “como si el mundo estuviera acabado y dispuesto”, “celebra en sus sábados el cumplimiento sabático final del mundo, y hace de éste la base y el punto de partida de su existencia”²⁴.

Además de su expresión académica, la teología judía conoce otra forma peculiar de pensamiento que es el midrásh. Midrásh (del verbo hebreo darás, buscar, estudiar, investigar) puede traducirse por investigación. El midrásh es una investigación e interpretación de los textos del Antiguo Testamento según la hermenéutica rabínica y en forma de comentarios de los versículos. La literatura midráshica se desarrolló entre los siglos IV y XII de nuestra era. Los midrašim, de los que hay numerosas colecciones, son de dos clases: los haláquicos (contienen comentarios a la Ley) y los agádicos (contienen explicaciones de las Escrituras, opiniones teológicas, parábolas, sermones edificantes, etc...).

La finalidad última del midrásh es hacer inteligibles los textos de las Escrituras para actualizar su contenido. Ahora bien, el pensamiento midráshico no se limita a actualizar las experiencias religiosas del pa-

23 Id., p. 44.

24 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 491. Una síntesis de esta nueva teología judía, desarrollada sobre el triple eje de la creación, la revelación y la redención, la encontrará el lector en A. Fabris: *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova, 1990, especialmente en las pp. 100-110.

sado judío, sino que, al hacerlo, se hace consciente de las contradicciones fundamentales que contienen, las sostiene tozudamente sin pretender ni poder eliminarlas y, por tanto, se aferra a las experiencias religiosas radicales del judaísmo, rechazando vigorosamente cualquier intento de superación o negación de las mismas. Por eso el pensamiento midráshico reconoce su limitación y se expresa a través de relatos y parábolas. En resumidas cuentas, el pensamiento midráshico “reflexiona sobre su relación con Dios y, sin embargo, está directamente ante Él, y su teología es consciente y tozudamente fragmentaria”²⁵. Esta presencia ante Dios que se convierte en objeto de meditación es el fundamento de las contradicciones que la teología judía no sólo no rechaza, sino a las que conscientemente se aferra, pues su eliminación significaría la eliminación de la experiencia religiosa misma. En consecuencia, el pensamiento teológico judío se opone vigorosamente a:

Un Dios que sea poder único, pero que no llega a involucrarse en la historia, provocando de paso también el alejamiento de la historia de los hombres que le rinden culto. Es decir, se opone al misticismo que abandona la salvación en la historia y los mandamientos que han de cumplirse en la historia.

Un Poder único que arrasa la historia y la deja sin espacio para la libertad humana. Es decir, se opone a un Destino que hace innecesaria e inútil la acción humana.

A cualquier representación de Dios que no sea Poder único y Creador del mundo. Y espera un futuro en el que el mal será vencido definitivamente por el Poder de Dios y la libertad humana, quedando así éstos reconciliados²⁶.

De todo lo dicho hasta ahora puede colegirse que el pensamiento teológico judío se opone a cualquier concepción consoladora de la religión. Para dicho pensamiento la religión no es un añadido que el hombre incorpora a su existencia y a la historia para cumplir una finalidad, sino el marco en el que se sustenta la trama del ser. En palabras de Buber (pronunciadas en las conferencias organizadas por los estudiantes judíos de Praga en 1909), la religión no es algo “que se puede desear una vez”; no debe ser buscada “como algo útil para la vida humana” ni para el enriquecimiento moral y cultural del pueblo. En realidad ni siquiera ella, la

²⁵ E. Fackenheim: *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., p. 50.

²⁶ Id., pp. 44s.

religión, es lo primero desde el punto de vista religioso; lo primero y más importante para el hombre es atenerse a la realidad: “No se trata en primer lugar de la cultura ni de la religión, sino de la realidad. Pero precisamente de toda la realidad, con Dios, con el mundo y el hombre... en la vida de cada día”²⁷.

En la vida de cada día, en el presente... Si el pasado es el tiempo de la Creación, el presente es para el judío el tiempo de la Revelación y el anticipo de la Redención. Estas tres realidades –Creación, Revelación y Redención– son la presencia del amor de Dios en el mundo y en el hombre, un amor que espera la respuesta del hombre. Esa respuesta es el amor a Dios y al prójimo. Así, el amor del hombre redime al mundo y prepara el Reino de Dios. Ese trabajo amoroso por el mundo necesita de la compañía de la oración, ese diálogo con el Tú eterno que sostiene al creyente en medio de las contradicciones de su propia fe. Pero –hay que decirlo una vez más– todo ello acontece para el hombre y el mundo, no en un más allá esperado, sino aquí, en el instante del presente. “La duración es, pues, para ellos importantísima, porque es en ella donde el futuro, al ser anticipado hasta el instante, los roza siempre. Y por esto es por lo que en la oración todo consiste en si ella acelera o retrasa la venida del Reino... El Hombre, en efecto, viendo cómo el mundo crece y madura ante él; el Mundo, de acuerdo con la cantidad del amor que va arrojándose en su seno”²⁸.

De esta manera el hombre se convierte en el “mediador de la Redención”; su vocación consistiría –según la interpretación que Buber hace de la piedad hassídica– “en actuar en el mundo como si Dios estuviese presente en todas partes y hasta en lo inmediato y lo sensible; consistiría en servir a Dios, no en las horas de elevación de un culto, sino en todo lo que se emprende en la vida diaria. La persona humana, el “yo”, hic et nunc, enredado en sus problemas y preocupaciones, sería un medio de santificación. El Yo humano sería aquí la reunión de lo profano y lo sagrado. No sería una sustancia, sino una relación... Según esta concepción del hassidismo, en esa presencia concreta en el mundo, hay que sentir una elevación del mundo, hacer surgir los destellos de allí arriba que

27 Citado en H. L. Goldschmidt: *Abschied von Martin Buber*, Jacob Hegner, Köln-Olten, 1966, pp. 16s. En este mismo sentido dice Lévinas, refiriéndose al pensamiento de Rosenzweig: “El pensamiento judío ha encontrado en Rosenzweig su expresión pascaliana y kierkegaardiana. El judaísmo integral, con el conjunto de sus leyes morales y rituales, deja de aparecer... como un legalismo abstracto, debido a no sé qué fosilización. Toma su lugar en el drama de la existencia humana, en el Ser”. *Fuera del sujeto*, op. cit., p. 78.

28 F. Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 327.

están adormecidos aquí abajo, recogerlos y volverlos a llevar al Ardor original del que habían descendido”²⁹.

4.- Auschwitz como experiencia radical

La fe judía, como venimos diciendo es esencialmente la fe en la presencia y omnipotencia de Dios en la historia, como Poder que salva y ordena. Por esa razón, “la historia se convierte en un banco de prueba, a través del cual la consideración que se tiene de Dios resurge o se abisma definitivamente... En efecto, la Shoáh ha representado para algunos la ruptura total con Dios; para otros, una suerte de nueva alianza”³⁰. Si el judío religioso no puede desconectar a Dios de la historia, tiene que habérselas con Auschwitz. Pero pensar sobre la Shoáh, sobre el Holocausto, es algo que no tiene precedentes, pues el Holocausto mismo no tiene precedentes, es un hecho único en la historia: con él se pretendió la eliminación de todos los judíos de Europa, no por motivos económicos o territoriales, o por ser rivales políticos, ni siquiera exclusivamente por su fe religiosa, sino por el hecho mismo de ser judíos, por haber mantenido durante siglos su identidad como pueblo (en el que se incluyen los creyentes y los no creyentes) y por haber mantenido también (en el caso de los creyentes) su fidelidad al Dios que actúa en la historia. Por eso, pensar sobre el Holocausto puede significar la locura, pues en él las contradicciones, ya citadas, de la fe judía —especialmente la contradicción entre la intervención del Poder único y supremo en toda la historia y la presencia del mal que hay en ella— llegan a un clímax insostenible.

Por eso mismo, el drama espantoso del Holocausto, esa expresión absolutamente lacerante del sufrimiento del inocente, forma parte, trágicamente, del proceso de secularismo y de secularización. Y esto es así hasta el punto de que en las reflexiones judías sobre el Holocausto podemos encontrar diferentes posiciones que reproducen no sólo las contradicciones dialécticas a las que nos venimos refiriendo, sino también respuestas que representan actitudes de secularismo y de secularización. Veamos de forma resumida cuáles son las reflexiones más significativas.

1) Por razones obvias (murió en 1929) no podemos buscar reflexiones sobre el Holocausto en F. Rosenzweig. Sin embargo, no deja de sorprenderme el hecho de que no las haya tampoco (al menos no las he encon-

29 E. Lévinas: *Fuera del sujeto*, op. cit., pp. 22s.

30 E. Limentani: “Quale etica dopo Auschwitz?”, en AA.VV.: *Percorsi dell’etica contemporanea*, Mimesis, Milano, 1999, p. 289.

trado en forma de exposición temática) en M. Buber, quien, sin ser víctima de los campos de exterminio, sí se vio obligado a salir de Alemania en 1938, sin poder regresar ya, como era su intención, a la vista de lo sucedido en la tristemente célebre “Noche de los cristales rotos” de ese mismo año y de que su propia casa fuese saqueada. Como no conozco las razones de este silencio, no me atrevo a aventurar ninguna hipótesis explicativa del mismo, y me limito a constatar que el Eclipse de Dios que preocupa a Buber, más que a su ocultamiento en Auschwitz, se refiere a su extensión y profundidad en toda la época que antecede y sigue al Holocausto, en la que la relación del ser humano con el Tú divino parece carecer de sentido alguno.

2) Hay toda una serie de reflexiones sobre la Shoáh, procedentes del ámbito de la ortodoxia judía, que ven en Auschwitz un símbolo más (el más dramático) de una constante en la historia judía y del hombre mismo: el sufrimiento del inocente. Estas reflexiones ofrecen respuestas tradicionales al problema: el Holocausto sería el castigo divino al mal uso de la libertad humana; el Holocausto sería un sacrificio expiatorio, un evento mesiánico, conducente a reforzar la fe y la identidad judías, pues tendría el significado de “la ira y el furor necesarios para que se revele la redención”³¹. Las contradicciones en que incurren este tipo de interpretaciones se resumirán más adelante.

3) Frente a estas consideraciones religiosas del drama destaca una interpretación secularista del Holocausto, cuyo mentor más conocido es R. L. Rubenstein. En la línea de la llamada teología de la muerte de Dios, Rubenstein ha declarado abiertamente la imposibilidad de creer en un Dios que domina la historia, pues después de Auschwitz tal categoría carece de razón de ser: “¿Cómo podemos los judíos –se pregunta- creer en un Dios omnipotente y benévolo después de Auschwitz?”. La Shoáh es un escándalo teológico y nosotros vivimos en una época en la que Dios está ausente o permanece voluntariamente más allá de la historia. Ello no conduce, sin embargo, necesariamente a que la existencia del judaísmo carezca de sentido y esté condenada al ateísmo, sino al reconocimiento de la imposibilidad de creer en ese Dios que ha muerto y que debe ser sustituido por otro que está ausente de la historia y nos ha dejado a los hombres solos en un mundo absurdo³².

4) El dolor agudo del sufrimiento del inocente ha provocado otras reflexiones en las que la fe judía, sometida a una profunda crisis, se sos-

31 Id., pp. 292s, 300s.

32 Id., p. 294.

tiene, sin embargo, en una consideración que no es del todo extraña a la tradición talmúdica. Con diferentes matices, estos autores se concentran en la idea de un Dios que permanece en el misterio. Así, por ejemplo, E. Bekovitz y N. Lamm, al interpretar que Dios estaba presente en el Holocausto, pero como un Dios que se esconde. Por eso muchas víctimas fueron capaces de sentir esa misteriosa presencia, y por eso también el silencio de Dios no puede interpretarse como un vacío, sino como una forma propia del misterio de su divinidad, un misterio cuyo reconocimiento es prerrogativa del pueblo hebreo en virtud de su especial relación con Dios. En ese Dios que se esconde habría además una intencionalidad, que sería la de respetar la libertad humana y ponerla en situación de actuar en la historia. En efecto, “la historia no comienza ni finaliza con Auschwitz. Al contrario, la supervivencia hebra a través de los siglos y el retorno a la tierra de los padres después del Holocausto proclama la santa presencia de Dios en el corazón mismo de su inescrutable escondite”³³.

En parecida orientación se adentra A. Cohen. Él parte de la conocida intuición de R. Otto de lo tremendum et fascinans del misterio de Dios, que, irreconocible a los ojos del hombre secularizado, ha convertido a Dios en el gran ausente de la historia humana. Dios se ha retirado de la historia y el hombre aparece como el único responsable de lo sucedido y por tanto también de la falta de sentido de la misma historia. De esta forma Cohen presenta la Shoáh como un corte en la historia del pueblo judío y en la historia general de la humanidad: hay un antes y un después de Auschwitz. La muerte temprana del autor le impidió desarrollar su perspectiva³⁴.

Finalmente, no podemos dejar de reseñar en este apartado la posición peculiar de autores que, ante la imposibilidad de encontrar explicación al horror del Holocausto, parecen renunciar a buscar respuestas a sus preguntas y ven en el silencio el único lenguaje posible para aproximarse al Holocausto, aunque en modo alguno se trata de un silencio en el que hayan desaparecido las palabras. Entre ellos destaca la obra de un superviviente de los campos, el Premio Nóbel de la Paz, Elie Wiesel. En su obra, de carácter literario, él ha convertido la pregunta sobre Dios en una discusión, o mejor, en una protesta, en una lucha con Dios. Como judío religioso que sigue siendo, Wiesel parte de la experiencia radical del pacto entre Dios y su pueblo, de manera que se siente autorizado para preguntar a Dios por qué ha incumplido su pacto. Naturalmente, semejante

³³ Id., pp. 297.

³⁴ Id., pp. 298s.

pregunta sólo puede hacerse desde la fe, desde una fe no resignada, luchadora: “He tenido, y sigo teniendo, grandes problemas con Dios. Por eso protesto contra él. A veces entablo un juicio contra él. Y sin embargo, todo lo que hago sucede desde el interior de la fe, no desde fuera. Cuando se cree en Dios, se le puede decir todo. Se puede estar furioso con él, se le puede alabar, se le pueden exigir cosas. Sobre todo, se le puede exigir que sea justo”³⁵.

Ante esta protesta Dios parece estar en silencio, y el silencio de Dios, siempre doloroso para el hombre que le busca, se hizo insoportable en Auschwitz. A pesar de todo –así lo cree Wiesel– “el silencio de Dios es profundo y pleno de sentido”. En la dirección de una concepción secularizada, Wiesel nos advierte que el sentido del silencio de Dios nos conduce a dirigir nuestra mirada al hombre: “El grandioso pensamiento de nuestra tradición, de la tradición judía, es que los hombres somos responsables unos de otros. Y somos responsables también de Dios. Puede que parezca ensoberbecimiento, pero no lo es. Es voluntad de Dios que seamos responsables de su creación, de sus criaturas y del propio creador”³⁶.

Todo ello resulta paradójico. Y sin embargo no es la paradoja el ámbito adecuado para el encuentro con Dios. Wiesel, al igual que Buber y en plena coincidencia con la tradición del hassidismo, considera que el camino más sencillo hacia Dios es el que pasa por los otros hombres: “Un hombre solo no está cerca de Dios. Para estar cerca de Dios tiene que estar cerca de otro hombre [...] Para mí no hay duda: a Dios se le encuentra en una relación humana sencilla. Hay pocas cosas de las que podemos estar seguros, pero una de ellas es: cuando dos seres se aman, Dios está con ellos. Dios está presente cuando los hombres son humanos entre sí y cuando se entreyudan mutuamente. Dios no dice al hombre: “Tu vida me pertenece”. Sino que dice: “Tu vida pertenece a tu prójimo”³⁷.

5) Una forma radicalmente novedosa de aproximarse a la cuestión de Dios es la que ofrece H. Jonas. En su opinión, ninguna de las interpretaciones anteriores son válidas ante el Holocausto: “Nada de esta tradición puede cautivarnos ya en el acontecimiento que lleva el nombre de “Auschwitz”. Ni fidelidad o infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, ni testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión tenían aquí lugar alguno. En Auschwitz, donde también se aniquilaron a los niños, no se tenía concien-

35 J. B. Metz, E. Wiesel: *Esperar a pesar de todo*. Trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid, 1996, p. 97.

36 Id., pp. 102 y 98.

37 Id., p. 104.

cia de todo ello, y para ninguno de estos gestos tradicionales se ofrecía siquiera la oportunidad”³⁸. Por tanto, después de Auschwitz es absolutamente necesario revisar las concepciones que la fe judía tiene de Dios.

La reflexión de Jonas no intenta, en realidad, hablar de Dios, sino que, en un sentido kantiano, pretende abordar el concepto de Dios. El Dios del judaísmo es un Dios que actúa en la historia y al que la tradición religiosa judía siempre ha pensado con los atributos de comprensibilidad, absoluta bondad y absoluta omnipotencia. Pues bien, a la vista del Holocausto, se hace insostenible la afirmación de dichos atributos de forma conjunta: si Dios es absolutamente bueno y omnipotente, entonces su comportamiento es incomprensible; si Dios es omnipotente y comprensible, entonces no puede ser absolutamente bueno; finalmente, si Dios es absolutamente bueno y comprensible, entonces no es omnipotente. Por tanto, a la vista de las contradicciones, y si se quiere mantener la idea de Dios, ¿cuál de los tres atributos debe ceder, como menos esencial, para el mantenimiento de los otros dos?. Jonas responde que, ante lo acontecido en Auschwitz, el atributo divino de la omnipotencia, tradicionalmente afirmado por la religiosidad judía, se ha vuelto insostenible. Si en virtud de su Revelación “Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es omnipotente [...] Hay que considerar el poder de Dios como limitado por algo cuya existencia por propio derecho y cuyo poder de actuar por propia autoridad son reconocidos por Dios mismo”. Y por eso, ante la Shoáh Dios “no intervino porque no quiso, sino porque no pudo [...] Propongo la idea de un Dios, que durante un tiempo –el tiempo del proceso universal en progreso- renunció a todo su poder de inmiscuirse en el curso de las cosas del mundo; que no contestó al choque del acontecer terrenal contra su propio ser con “la mano fuerte y el brazo extendido”, como recitamos los judíos cada año conmemorando el éxodo de Egipto, sino con la intensidad de la muda solicitud de su meta incumplida”. Ésta es la propuesta de H. Jonas, pero él mismo reconoce inmediatamente que en este punto su especulación “se aleja mucho de la más antigua doctrina judía”³⁹.

6) Justamente esto –el alejarse del contenido fundamental de la fe judía: la presencia y omnipotencia de Dios en la historia- es lo que pretende evitar E. Fackenheim⁴⁰, y al mismo tiempo pretende no caer en

³⁸ H. Jonas: *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. de A. Ackermann, Herder, Barcelona, 1998, p. 197.

³⁹ Id., pp. 207-209.

⁴⁰ *La presencia de Dios en la historia*, op. cit., pp. 91-128.

interpretaciones piadosas y escapistas del drama que supone la Shoáh. En su opinión, intentar hacer una teodicea del Holocausto es un absurdo y una blasfemia: los judíos no fueron masacrados como castigo por sus pecados -¿qué decir entonces de los miles de niños asesinados?-, sino por haber mantenido la fe y la identidad judías; tampoco puede hablarse de martirio ni de testimonio de fe, pues a los judíos no les fue dada la elección entre su fe o salvar la vida. Por otra parte, por respeto y fidelidad a las víctimas hay que rechazar toda interpretación mesiánica y consoladora (en el sentido de que el Holocausto pueda tener algún valor redentor para el futuro de la humanidad y de que ojalá haya servido para que no se repita). Finalmente, y por fidelidad a la fe judía, hay que rechazar desconectar a Dios de la historia. Pero, entonces, la contradicción es total. ¿Hay, pues, que desesperar de Dios y de los hombres? Si ésta es la respuesta elegida, entonces estamos ante una victoria póstuma de Hitler.

Sólo queda una posibilidad (y ésta tampoco está exenta de asombro): considerar a la Shoáh -y en esto Fackenheim sigue a E. Wiesel- como una revelación de Dios (que hay que añadir a la del Mar Rojo y a la del Sinaí) y considerar al judío posterior a Auschwitz como aquel que atiende esa revelación, como aquel que da testimonio de resistencia y que escucha la voz imperativa de Dios que le manda resistir. Fackenheim cree que la reflexión midráshica hoy ha de escuchar esa revelación, esa voz imperativa de Auschwitz, una voz que manda a los judíos recordar a las víctimas y sobrevivir como pueblo; y al mismo tiempo les prohíbe desesperar del hombre y abandonar al mundo a las fuerzas del mal, y les prohíbe también desesperar de Dios, aunque para ello tengan que seguir porfiando con Él.

Esta revelación, esta voz imperativa de Auschwitz, se dirige igualmente tanto a los judíos religiosos como a los laicistas, pues aunque les separe una cuestión fundamental como la de la fe, que informa o no la vida del hombre, en algo están unidos: en la necesidad de impedir una victoria póstuma de Hitler, quien no pudo acabar con los judíos, pero, a la vista del escándalo teológico del Holocausto, puede acabar con el milenarismo signo de identidad judía que es su fe: “Un judío laicista no puede hacerse creyente por un mero acto de voluntad, ni se le puede mandar que lo haga... Y un judío religioso que ha permanecido con su Dios puede verse forzado a nuevas relaciones con Él, acaso revolucionarias. Sin embargo, hay una posibilidad que es completamente impensable. Un judío no puede responder al intento de Hitler de destruir el judaísmo cooperando también él en esa destrucción. En tiempos antiguos, el pecado judío inconcebible era la idolatría. Hoy es responder a Hitler haciendo su

trabajo”⁴¹.

Llegados a este punto, Fackenheim reconoce que intentar una conexión causal y explicativa entre el Holocausto y el Estado de Israel es harto problemático (especialmente si tal conexión se intenta en términos teológicos de mesianismo). Sin embargo, porque una respuesta al Holocausto es necesaria, cree posible establecer un lazo entre ambos acontecimientos, pues “buscar una causa o un sentido es una cosa, y dar una respuesta otra. Y es necesario porque el corazón de toda respuesta auténtica al Holocausto –religiosa o laica, judía o no judía- entraña un compromiso con la autonomía y seguridad del Estado de Israel”⁴². En esa respuesta auténtica la fe y la acción humanas irían unidas: una fe que por desesperación ha pasado a la acción y una acción que por desesperación ha recuperado la fe.

7) No podía, faltar para finalizar este recorrido por los diferentes posicionamientos judíos ante el Holocausto, la voz de la generación del después de Auschwitz. Una voz que, representada por la obra de Marc Hellis, muestra una visión secularizadora (pero no secularista) de la Shoáh; una suerte de teología de la liberación judía, una teología desmitificadora en cuanto que pretende poner fin a Auschwitz, pues persigue confrontar la experiencia religiosa judía con la de otros pueblos que también sufren condiciones de opresión y luchan por su liberación.

En este sentido Hellis critica el uso que personas e instituciones hacen del Holocausto como cobertura moral no sólo del Estado de Israel, sino -cultivando el mito de su intangibilidad- como justificación incluso de su política expansionista, que lleva a oprimir los derechos del pueblo palestino: “Auschwitz no puede convertirse en un refugio seguro. Si nos quedásemos en Auschwitz, si congelásemos allí toda nuestra historia... aquello sería el lugar en el que podríamos esconder nuestras responsabilidades presentes, precisamente en el momento en el que pedimos cuentas a otros de sus acciones pasadas”⁴³. De ahí nace el imperativo de poner fin a Auschwitz, no para olvidar el acontecimiento más trágico de la historia, sino para poner fin a su lógica de opresión, en la cual puede haber entrado también el pueblo judío. Frente a este peligro real, Hellis propone considerar a la Shoáh como paradigma universal del sufrimiento pasado y presente de todos los inocentes.

41 Id., pp. 113-119; el texto citado, en p. 113.

42 Id., p. 138.

43 E. Limentani: “Quale etica dopo Auschwitz?”, op. cit., pp. 304s.

Rosenzweig⁴⁴ nos recuerda que el padre de Israel fue un emigrante; que el Pueblo se convirtió en Pueblo en el exilio, primero en Egipto y luego en Babilonia. Dios le dice: “Mía es la tierra; vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes” (Lev 25, 23). Por eso, porque es de Dios y no del hombre, es la tierra santa. Buber, por su parte, propuso -en plena eferescencia del movimiento sionista- la creación de un Estado binacional, árabe-judío, pues no podía concebir que la vuelta a Israel del pueblo judío tuviese que construirse sobre la usurpación de los derechos de los otros⁴⁵. La historia, de momento, nos demuestra que todo ello parece haber sido olvidado. De manera que, si se permite el midrásh de un gentil, si el pensamiento de un gentil también debe ser escuchado, yo querría añadir, con toda modestia, y para terminar, otro mandato a los anteriores, que Auschwitz nos ha enseñado: que Israel siga siendo testigo de la presencia de Dios ante todas las naciones, entre las que está la nación de sus parientes palestinos, cuyos legítimos derechos –al igual que los de los judíos- no pueden ser pisoteados sin que ese escándalo nos empuje a todos a volver a la duda y a la desesperación.

Luis Miguel Arroyo
Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía
Universidad de Huelva
arroyo@uhu.es

⁴⁴ *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 357s.

⁴⁵ M. Buber: *Escritos escogidos II: Sionismo y universalidad*. Trad. de A. Huberman y E. Dorfman, Ed. Porteñas, B. Aires, 1978, pp. 72-74.

AUTORREGULACIÓN Y LIBERTAD

Teresa Bejarano. Universidad de Sevilla

Resumen. Tras reconocer el valor, pero también la insuficiencia, de los estudios sobre autorregulación (centrados en la recompensa demorada, o en el sociómetro o sistema que reacciona a indicios de rechazo real o posible), nos preguntamos cómo es posible la libertad humana. Asumiendo que la libertad tendría que actuar en contra de la motivación que más fuerte haya sido justo en el momento anterior, tenemos que ver, primero, de dónde podrá venir la motivación nueva, y, segundo, cómo esa motivación nueva podrá alcanzar la suficiente fuerza. Nuestra sugerencia es la de enfocar la evocación del futuro y la captación de la interioridad radicalmente ajena, y más en particular la relación que esas capacidades exclusivamente humanas guardan con la línea de contenidos mentales que compartimos con los animales.

Abstract. Having admitted the value, but also the insufficiency, of self-regulation literature (focused on the delay of gratification, or on the sociometer or psychological system which detects signs of real or potential rejection), we wonder how is human freedom possible. Assuming that freedom would have to act against the motivation which has been strongest in the very previous moment, we would have to see, firstly, where would the new motivation come from, and, secondly, how that new motivation could reach enough power. Our suggestion is to focus on foresight in mental time travel and the grasping of radically alien self, and more in particular the relationship which those exclusively human abilities present in connection with the line of mental contents which we share with animals.

Introducción

Aunque los datos y experimentos de la Psicología no están en condiciones ni siquiera de abordar el problema de cómo es posible la libertad humana, con todo, creo que es conveniente que atendamos a algunos de ellos. En la Primera Parte, revisamos la autorregulación implicada por la tarea de la recompensa demorada (1. 1), y a continuación, la tesis llamada del sociómetro o sistema psicológico que detecta indicios de rechazo real o posible y motiva a la persona a comportarse de modo que minimice la probabilidad de rechazo (1. 2).

Tras reconocer el valor, pero también la insuficiencia, de esos estudios (2. 1), pasamos a centrarnos en el problema nuclear (2. 2). Habiendo descrito los dos requisitos añadidos que endurecen mi formulación del problema (a saber, el rechazo de todo dualismo, y el rechazo de la necesidad de constructos intelectuales sofisticados), y asumiendo que la verdadera libertad, para serlo, tendría que actuar en contra de la motivación que más fuerte haya sido en el momento inmediatamente anterior, nos preguntamos, primero, de dónde podrá venir la motivación nueva, y, segundo, cómo esa motivación nueva podrá alcanzar la suficiente fuerza. Respecto al primer punto, yo señalaría (2. 3) como fuentes tanto la evocación del pasado y, sobre todo, del futuro, como igualmente la captación de la interioridad radicalmente ajena (que serían, sugiero, capacidades exclusivamente humanas). En 2. 4, reviso de nuevo la propuesta del sociómetro, sus aciertos y también su definitiva incapacidad para ofrecer una solución.

Respecto a la segunda y verdaderamente importante cuestión, voy, como paso previo, a proponer (2. 5, 2. 6 y 2. 7) que (gracias al habla interior) los actos de dirigir la propia atención son en el ser humano muy baratos, o, dicho de otra forma, que la fuerza motivadora que necesitan es excepcionalmente baja. Pero eso no soluciona nuestro problema. En general, la atención a una meta se limita a informar de la fuerza que a esa meta le corresponde.

Para vislumbrar aunque sea remotamente una respuesta, nos fijaremos en los contenidos de la segunda línea mental, o sea, los que versan sobre la interioridad ajena o sobre el futuro lejano (2. 8). Por un lado, se nos aparecen como objetivamente iguales a sus homólogos de la primera línea mental: la interioridad ajena es tan real como la mía, y el futuro lejano es tan importante como el momento presente. Por el otro lado, desde el punto de vista emocional, la segunda línea mental es débil, frágil y completamente inferior a la primera línea. Esta contradicción es intrínseca a la mente dotada de las dos líneas. Dicho de otro modo, en el ser humano la relación de fuerza (u ordenamiento jerárquico) entre dos metas puede ser diferente en el plano emocional que en el plano del conocimiento. Así pues, hay dos criterios entre los que el sujeto ha de elegir. No se trata de que el sujeto escoja la meta menos fuerte -eso sería imposible. Se trata de que escoja uno de los dos dictámenes opuestos sobre cuál es la meta más fuerte.

Primera parte: la psicología de la autorregulación del afecto

La Psicología que estudia la capacidad de regular la propia atención y afectos no está en condiciones de solucionar, ni siquiera de abordar, el problema de cómo es posible la libertad humana. Eso está muy claro. Pero, con todo, creo que es conveniente que quienes nos interesamos por la filosofía atendamos a esos estudios.

1) El paradigma experimental de la recompensa demorada

Hay un paradigma experimental que, surgido en el conductismo, lleva medio siglo dando frutos. Se da a los sujetos la opción de escoger entre una recompensa muy valorada, que sólo se podrá obtener tras un tiempo de espera, y otra mucho menos atractiva, pero que se puede conseguir de inmediato. El tiempo de demora era una espera pasiva en los primeros experimentos. Después, hubo una innovación en el paradigma: se les pedía a los sujetos que trabajaran intensamente durante la espera. ¿Cuánto tiempo aguantan los sujetos?: ésta es siempre la cuestión clave. A los cuatro años los niños ya se hacen capaces de soportar alguna demora, y a partir de ahí se observa un incremento que correlaciona con la edad. Pero las diferencias individuales son marcadísimas en todo este tipo de experimentos, y se ha mostrado que predicen de una forma muy exacta muchos hechos de la vida posterior de los sujetos, como los resultados en los estudios, el consumo o no de drogas o el éxito profesional. El resumen de todo esto podemos verlo en Mischell, 2004.¹ En Ainslie, 2005, se formula de un modo más preciso el frecuente cambio de preferencias: “La tendencia básica, tanto en humanos como en animales, es la de preferir recompensas menores a las mayores durante un pequeño intervalo de tiempo, concretamente en el momento en que la recompensa pequeña es accesible inmediatamente”. Esta tendencia, que en Ainslie, 2005, se formula en una curva hiperbólica sobre las coordenadas de valor y tiem-

¹ Este trabajo está incluido en Baumeister & Vohs (eds.), *Handbook of Self-regulation*. De ese libro voy a comentar cuatro trabajos y a aludir de pasada a algunos más. Pero tendré que pasar por alto puntos que me resultaron interesantes. Mencionaré tres. Uno, el de que el esfuerzo para ahuyentar un pensamiento es contraproducente (Wegner, 1992) a menos que el sujeto encuentre otro pensamiento sobre el que pueda reenfoque su atención y afecto (Mischell & Ayduk, 2004); otro, el de que los abandonos de una sana conducta largamente mantenida se dan a menudo (Rothman *et al.*, 2004), “ya sea por el arriba mencionado agotamiento del ego, ya sea por la intensificación del deseo”; otro aún, el derrumbamiento de la teoría, tan querida para el psicoanálisis, de la catarsis (o sea, las bondades del desahogo) de sentimientos negativos (Larsen & Prizmic, 2004).

po, yo la glosaría como la entrada en acción de las affordances (o invitaciones a actuar) suscitadas por el objeto. La influencia de estas affordances viene a sumarse a la intensidad del deseo que se sentía ya antes, cuando el objeto no era todavía inminente.

Lo primero que debemos subrayar es que esta ‘fuerza de voluntad’ (como la llaman muchos de los autores que trabajan en esta corriente) no tiene por qué asimilarse a la libertad moral entendida en sentido estricto. La capacidad de persistencia hacia una meta puede ponerse al servicio de un deseo moralmente neutro -pensemos en quien se sacrifica extraordinariamente por comprarse un lujoso coche- o incluso perverso -como el de quien se prepara esforzadamente durante años para masacrar a los que en algún tiempo le llevaron la contraria. Es muy verdad, pues, que hay que mantener bien separados esos dos dominios, el de la fuerza de voluntad y el de la moral. De hecho, los ejemplos de vida real que la mayoría de los estudiosos de la autorregulación escogen se refieren a asuntos como la fidelidad o no a los propósitos de adelgazar y la consecuente tentación de los helados o bombones.² O sea, las opciones más estrictamente morales son raramente aludidas. Con todo, no es descabellado pensar que algunos procesos o estrategias puedan ser comunes a aquellos dos dominios.

Mischell, el autor quizá con más larga trayectoria en este campo, ofrece una formulación atractiva. “Es al enfocar el conocimiento como los sujetos se hacen capaces de aumentar su aguante y de superar, por tanto, el impulso primario hacia la satisfacción inmediata”. Este foco sobre el conocimiento lo contraponen Mischell & Metcalfe, 1999 a un sistema caliente, afectivo y pasional.³ Frente a este sistema caliente, que es el único en activo en niños y animales, el ‘sistema cognitivo’ es considerado por estos autores como frío, o, más precisamente, como “un sistema que representa los aspectos informativos, cognitivos y espaciales de los estímulos, y que por eso puede atenuar el sistema caliente y formar un agudo contraste con los efectos de enfrentarse a la tentación”. Este énfasis sobre el conocimiento me parece, repito, acertado.

Sin embargo, creo que hay que matizar la cualidad de fría y desapa-

² Sin embargo, en el *Handbook of Self-Regulation*, 2004, hay una contribución sobre auto-control y crimen -Hirschi, 2004 (Este artículo, aunque hace méritos para ser calificado de tortuoso -se demora en contar todos los fuertes cambios de teoría del autor a lo largo de su dilatada carrera-, es muy interesante: me referiré a él más tarde).

³ La segunda autora, Janet Metcalfe, se ha especializado después en conciencia autorreflexiva y en metamemoria. No puede haber una señal más evidente de cómo este punto de la ‘recompensa demorada’ ha llegado a conectar con el cognitivismo, a pesar de haberse originado en el conductismo.

sionada con la que Mischell & Metcalfe caracterizan la atención a la meta demorada. La meta por la que se aguanta la demora o el trabajo intenso ha de llegar a ser objeto de un deseo fuerte (además, claro está, de ser algo en lo que el sujeto confíe plenamente: cf. Mischell, 2004). Ese deseo ha de llegar al final a ser caliente y apasionado, por decirlo con los términos que reserva Mischell para el otro sistema⁴. La diferencia no estriba en la presencia o ausencia final de deseos fuertes, sino en que el deseo de la meta demorada apunta a una escena evocada y no a un objeto sobre el que se pueda inmediatamente actuar. Las acciones a las que los objetos reales invitan, o sea, las affordances de esos objetos, serían la clave del sistema primario. En cambio, en el sistema que da lugar al aguante en la demora (o, dicho de otro modo, a la autorregulación), la escena futura simbólicamente evocada es el elemento crucial. Esto encaja con unos ya antiguos datos experimentales que al principio sorprendieron a los estudiosos. Se ponía a la vista de los sujetos durante la espera la recompensa: en algunos casos, la recompensa demorada, en otros la inmediata, y en otros aún, las dos. Pues bien, frente a lo que esperaban los experimentadores, el tiempo de aguante disminuyó incluso cuando era sólo la recompensa demorada la visible. ¿Por qué ello era así? Pues porque el objeto real invita a la acción inmediata, mientras que es sólo el objeto simbólicamente evocado el que la mente puede colocar en la escena futura.⁵

Pero debo aclarar mejor por qué, a pesar de mis reparos de detalle, el énfasis sobre el conocimiento sería, en mi opinión, una estrategia acertada. ¿Cuál es la clave de que sólo los seres humanos y sólo a partir de una determinada edad sean capaces de la autorregulación implicada por la tarea de la recompensa demorada? A mi parecer, esa clave estriba en que sólo los humanos son capaces de enfocar escenas futuras (versus el mero tener expectativas o, dicho de otra forma, vacíos bien perfilados que claman por ser rellenados). Cuando hay confianza (la confianza que subrayan todos los estudiosos acerca de la meta demorada⁶), la escena futura cuenta como una realidad cognoscible por el sujeto (Aquí vendría conectar con la bibliografía acerca del ‘mental time travel’, capacidad que Suddendorf y Corballis, 2007 están defendiendo como exclusi-

4 En realidad, en las páginas finales del trabajo citado, Mischel parece decantarse por la postura que acabo de manifestar. “Para resistir la demora, los sujetos del test han de reforzar su motivación por la meta demorada” (p. 114). “Sería una mala interpretación pensar que la búsqueda adaptativa de meta es potenciada por el derrumbamiento del sistema caliente” (p. 122).

5 De ahí se podría derivar un punto interesante. La capacidad de aguante de la demora se potenciará cuando la meta demorada consista ante todo en un don o regalo. Los dones gratuitos no se pueden alcanzar con las propias fuerzas.

6 Carver, 2005, p. 30: “confidence”; Mischel & Ozlem, 2005, p. 105: “trust”.

vamente humana). Igualmente, la interioridad radicalmente ajena (o, más precisamente, una interioridad con la cual el sujeto pueda interactuar) es un ámbito de la realidad cognoscible por los humanos, y no en cambio por los chimpancés (Bejarano, en prensa). Los seres humanos saben que es verdad que el prójimo está ahí y que las necesidades o intereses de éste son tan reales como los suyos propios. Así pues, es la captación de nuevos niveles de realidad -la ampliación de las capacidades cognitivas, en suma- lo que daría lugar al sistema humano que autorregula la atención, y, como consecuencia, también el afecto y la conducta.

Relacionada con el paradigma de la recompensa demorada, hay dentro del libro editado por Baumeister & Vohs una contribución que nos puede resultar interesante. Baumeister (ver Schmeichel & Baumeister, 2004) es el especialista en la cuestión llamada del agotamiento del ego (“ego depletion”). Los recursos autorregulatorios se debilitan temporalmente -se gastan- cuando se ejercen, y por eso a continuación de una tarea costosa desde el punto de vista de la autorregulación le sobreviene normalmente al sujeto un periodo de fatiga o relajación en el que sus resultados autorregulatorios empeoran. A mí este punto me parece enormemente realista y sensato. “La fuerza de voluntad puede muy a menudo erguirse triunfante durante cierto tiempo hasta que al final el sujeto se dice: ‘Ya está bien. Se acabó.’” (Carver, 2004). Recuerdo en relación con esto una línea de la Encíclica *Deus caritas est*: “El hombre no puede vivir exclusivamente del amor oblativo. No podrá dar siempre y continuamente a menos que también reciba. Quien quiere dar amor debe a su vez recibirlo como don”. Schmeichel & Baumeister, 2004 mencionan como medidas de restauración de la fuerza del ego el sueño y las experiencias emocionales positivas.

2) El sociómetro

Quiero referirme a la cuestión llamada del “Sociometer”, cuyo principal patrocinador es Leary (2004).⁷ Quizá sea éste el autor que más controvertido resulte. A pesar de todo, a mí me ha interesado mucho su propuesta. ¿En qué consiste el sociómetro? “A causa de las cruciales ventajas adaptativas de pertenecer a un grupo, los seres humanos han desarrollado un sistema psicológico que detecta indicios de rechazo real o posible, evoca sentimientos que alertan al individuo de la amenaza de

⁷ Baumeister está muy cercano a estas propuestas. Ver Baumeister & Leary, 1995, y Baumeister, 2005 (pp. 44-45, y todo el capítulo 6).

rechazo y motiva a la persona a comportarse de modo que minimice la probabilidad de rechazo y favorezca la aceptación (Lo que estamos llamando coloquialmente ‘rechazo’ y ‘aceptación’ son realmente los puntos extremos en un continuum de ‘valor relacional’; por eso, es mejor hablar del grado en el que los otros miran sus relaciones con el individuo como valiosas o importantes).” Leary menciona “el ‘fenómeno de la reunión de cóctel’, por el que una persona, en medio de una mezcla ininteligible de muchas conversaciones es capaz de oír su nombre, lo cual le lleva a preguntarse, o a preguntar abiertamente, qué se está diciendo acerca de él.” Además, “es un hecho -continúa- que la gente gasta bastante tiempo pensando cómo los otros los perciben y evalúan.”

Pasa después Leary a comparar el sociómetro humano con los sistemas que otros animales poseen. Ciertamente muchas especies sociales, y entre ellas, la mayoría de las especies de primates han desarrollado sistemas que permiten al individuo regular las interacciones con los demás individuos de su grupo o subgrupo (y reaccionar adecuadamente, en definitiva) respecto a dominancia-subordinación o también inclusión-exclusión. Sin embargo, la diferencia estriba en que el sociómetro humano no sólo atiende a expresiones faciales o gestos, sino que depende de la capacidad -exclusivamente humana- de imaginar cómo uno mismo está siendo percibido y evaluado por los otros.

Esta atención permanente al juicio de los otros sería, según Leary, el verdadero núcleo de la llamada autoestima. Las variadas conductas que han sido atribuidas a los esfuerzos de la gente para mantener su propia autoestima reflejan sus esfuerzos para mantener valor relacional en los ojos de los otros. El ‘valor relacional’ es la verdadera causa y el fundamento explicativo de los sentimientos de sentirse bien o mal respecto a uno mismo. “La autoestima no es sino el indicador interno, subjetivo que calibra el éxito en la tarea de mantener al alza el valor relacional”. Es verdad que hay situaciones -reconoce Leary- en que la gente, tras haber realizado acciones buenas o malas, se siente bien o mal acerca de ellos mismos a pesar de que tales acciones no las ha visto nadie. Pero eso no invalida la propuesta. “El sociómetro es un mecanismo regulador, y por tanto no puede permitirse esperar a que una amenaza sea inminente, sino que ha de advertir de antemano de las posibilidades de un descenso en el valor relacional.” Como se ve, todo esto choca frontalmente con las ideas de autonomía moral.

A favor de Leary se pueden alinear indudablemente varios indicios. Los orígenes tanto en la evolución como en el niño resultan convincentemente conectables con su propuesta. Frente a eso, la autónoma autoes-

tima se nos aparece como una sofisticación tardía. Además, la circunscripción al grupo, que es característica de las etapas históricas tempranas, avanzaría progresivamente hacia una visión más universal; y así, al enfocar sobre ese grupo que es la Humanidad, los dictámenes del sociómetro empiezan a acercarse a la moral avanzada. Además, y sobre todo, la preocupación por el juicio de los demás puede proyectarse a los siglos venideros y convertirse en el esfuerzo en pro de la 'fama' (recordemos la descripción de la fama en Jorge Manrique). La idea de Leary, su énfasis en la importancia que para el individuo tiene el ser aceptado y querido, podría incluso encajar con las creencias religiosas. El recibir el amor de Dios, el abrazo del Padre, es el anhelo último, la meta más importante del verdadero creyente.

Pero ¿no se reduce todo entonces a un 'do ut des', a lo que se viene llamando 'altruísmo recíproco'? ¿No ha desaparecido así la objetividad de las normas morales? ¿No habremos perdido la idea de la verdadera libertad moral cuando nos hemos dejado seducir por la cercanía que el sociómetro tiene con los orígenes, con la evolución y el niño? Ante todas esas objeciones, habría que aferrarse a la idea de que el sociómetro humano se basa en la capacidad exclusivamente humana de captar la interioridad radicalmente ajena, o sea, la interioridad de quien me mira o se comunica conmigo. Este tener en cuenta las necesidades y los sentimientos ajenos es, después de todo, captar una realidad que es objetiva -tan objetiva como la que más- y suficiente para sostener la moral más elevada. Y, por otro lado, para que alguien llegue a querernos, un medio eficaz es sin duda el que él note que nosotros estamos compartiendo sus deseos y alegrías.

Ciertamente el buscar a toda costa la propia integración en el grupo, el esforzarse por no desentonar, puede ser una actitud nada recomendable. Por ese camino se puede acallar la verdad y tolerar la injusticia. Esos peligros son muy reales. Sin embargo, si tomamos el sociómetro, no como una medida del estado de opinión generalizado y anónimo del grupo, sino como una preocupación tendente a que cada persona concreta pueda sentirse cercana a mí, entonces esa propuesta viene a coincidir con la moral más exigente y objetiva que se pueda concebir.

Lo que se ha perdido, eso sí, es el prestigio de la autonomía moral, la autosuficiencia adulta que toma como criterio la propia autoestima. Con la nueva propuesta aparecemos más dependientes, más vulnerables y frágiles. ¿Es horrible ese resultado? En mi opinión, no lo es en absoluto. Somos realmente así de débiles y necesitados, necesitamos que los demás nos quieran, nunca acabamos de alejarnos de lo que fuimos de niños, y

sin embargo, aun a pesar de todo eso, somos capaces de verdadera libertad.

El temor de que nos rechacen, y a la inversa, la esperada recompensa de una buena y amorosa acogida, cuentan para conformar nuestra conducta. En eso yo estoy de acuerdo con Leary. Pero ¿bastan esos estímulos para explicar toda la conducta moral? ¿Son lo suficientemente fuertes? De momento dejemos esta interrogación y sigamos.

El artículo que en el Handbook se dedica a 'Autocontrol y crimen' - Hirschi, 2004- acaba proponiendo algo parecido a Leary. El autocontrol, que correlaciona negativamente con las acciones delictivas, es la tendencia a considerar la entera gama de costes potenciales de un acto particular. Mientras que en otros autores, se pone el acento sólo en las implicaciones a largo plazo, aquí se insiste en que sean las más amplias que sea posible considerar y que a menudo serán contemporáneas al acto. Se recoge así tanto el peso de los vínculos (attachments) con otras personas, como el de los proyectos del individuo para su propio futuro (Ya hemos visto varias veces esas dos dimensiones del autocontrol). En definitiva, como Hirschi subraya, la vertiente más importante del autocontrol se identifica prácticamente con el control social, que en una obra anterior él ya había analizado como compuesto de vínculos, proyectos y creencias.

Segunda parte: la cuestión filosófica de la libertad

1) ¿Qué hay acerca de la autodeterminación en los estudios antes revisados?

Pero ¿cómo hay que entender el autocontrol? ¿Es realmente el acto de un agente personal? Carver, 2004, reconoce que ha ignorado muchas cuestiones acerca de la conducta humana. "¿Qué hay acerca de la voluntad? ¿Qué acerca de la autodeterminación? Incluso los procesos deliberados y top-down que se han esbozado fueron descritos prácticamente como automáticos y privados de toda autodeterminación. Estas cuestiones, aunque importantes, no se tocan aquí". Baumeister, 2004. pg. 86, se compromete de un modo un poco más explícito con el carácter activo, consciente e intencional del self y de sus funciones ejecutivas, o lo que sería lo mismo, autorregulatorias. Mischel & Ayduk, 2004, admiten el carácter agéntico de la autorregulación, pero ante el peligro de tener que invocar un homunculus, sugieren que la agencia está en la organización de la red neuronal.

Fitzsimons & Bargh, 2004, se contraponen abiertamente a la opinión

de Baumeister. “Mientras que para él, la autorregulación es activa (más bien que pasiva) y controlada (más bien que automática), en nuestra perspectiva, en cambio, la autorregulación puede ser activa y automática a la vez”. Cuando se atiende a los diferentes puntos tratados por Fitzsimons & Bargh, encontramos que hay dos tipos muy diferentes. Por un lado, está el hecho de que no sólo las metas conscientes sino también las inconscientes inhiben las distracciones o interferencias desde otras posibles metas competidoras. Si esos autores han convenido llamar autorregulación a este escudo que protege la meta focal, entonces están plenamente autorizados a hablar de autorregulación automática. El segundo y muy diferente tipo de comentarios que encontramos en Fitzsimons & Bargh, lo podemos ejemplificar con la sugerencia (que transcriben con aprobación Fitzsimons & Bargh) de Fishbach et al., 2003, de que “las tentaciones pueden llegar a ser asociadas automáticamente con las metas de orden más alto con las que interfieren. Por ejemplo, a los que siguen un régimen para adelgazar, la visión de un pastel de chocolate puede recordarles su meta de perder peso. Tal asociación podría ser una forma automática de autorregulación.” A mí, este segundo tipo de automaticidad (al menos si se lo quiere llevar más allá de ocasiones muy esporádicas) me parece demasiado optimista e irreal (y ello a pesar de que, como ya dije arriba, esta situación del pastel y el régimen para adelgazar no implica a mi juicio una verdadera autorregulación moral).

La inspiración para ese segundo tipo de automaticidad propuesta ha sido el trabajo, mucho más digno de ser tenido en cuenta, de Gollwitzer sobre la implementación de metas. Para que las metas determinen realmente nuestra conducta, no basta -proponen Gollwitzer, Fujita & Oettingen, 2004- con tenerlas formuladas como metas, sino que es necesario pensar en situaciones posibles en el camino a la meta y forjar un propósito adecuado para cada situación. En definitiva, se está elaborando aquí el viejo adagio de que los propósitos vagos no llevan a ninguna parte. Esto implica, desde luego, traspasar a la preparación y planificación parte del esfuerzo autorregulador (Parte, pero no todo: No estamos aquí -subrayaría yo- en la situación de Ulises y las sirenas). A más esfuerzo en la planificación, menos habrá que hacer cuando llegue la hora. Pero de esta sensata idea de Gollwitzer a la automaticidad de Fishbach et al. 2003, hay un largo trecho.

2) Mi formulación del problema

Como se ve, no encontramos en los trabajos revisados nada que pueda

ayudarnos en nuestra pregunta filosófica sobre la libertad. ¿Cómo me formulo yo esa pregunta? Yo creo que el ser humano tiene libertad moral -tiene instantes al menos de autodeterminación-. Pero al lado de eso, no invoco ningún elemento espiritual que no provenga de la materia y la evolución. En relación con esto último, y si me permitís una cierta digresión autobiográfica, confesaré que en mi vocación por la filosofía influyó muchísimo el convencimiento que muy pronto adquirí de que la evolución aún no había sido integrada realmente por ninguna obra filosófica valiosa. A mis ojos, la evolución a lo largo de millones de años, junto con la aparición tan reciente del ser humano, nos debía llevar, nos debía forzar casi, a ver las características exclusivamente humanas como una culminación maravillosa de todo lo anterior. Y de ahí derivé mi firme rechazo a cualquier dualismo. Siempre me ha parecido que invocar un principio espiritual ajeno a la biología para explicar la peculiaridad humana envuelve un desprecio injusto, una ceguera voluntaria, ante las maravillas de la evolución. Así que para mí, la libertad moral ha de brotar de una capacidad que sea exclusivamente humana, sí, pero que derive de las capacidades de los primates superiores. Pero ¿cómo se haría posible la libertad?

Para expresar la dificultad, transcribiré unas líneas de Ainslie, 2005, en las que se critica la postura de Baumeister (postura, recuérdese, más ‘agéntica’). “El principal problema con ese tipo de modelo que se ejemplifica en Baumeister & Heatherton 1996, es que tiene que ser guiado por algún proceso de evaluación fuera de la motivación, desde que ha de actuar en contra de la opción más fuertemente motivada en ese justo momento. ¿Sobre qué base escoge entonces este proceso?”. El énfasis sobre ‘el momento presente’ es el (muy valioso) leit-motiv de Ainslie. Pero dejemos ahora eso. El problema nuclear estriba en que la conducta ha de estar motivada, la conducta es, digamos, la consecuencia de una motivación. Pero si hay autodeterminación y libertad moral, entonces habría una conducta que actúa en contra de la motivación más fuerte en ese instante. Suprimir la premisa de que la conducta ha de derivar necesariamente de una motivación es un camino que yo nunca seguiría; esa premisa es inapelable. La única posibilidad que queda es que surgiera junto con la autodeterminación moral una motivación diferente a la que había justo en el instante anterior. Pero esa motivación -repito mi rechazo a cualquier dualismo- ha de ser explicable mediante las habilidades del cerebro humano (entiéndase tanto sus habilidades biológicas co-

mo las consecuencias de su ser educado en un grupo humano).⁸

Al problema formulado por Ainslie se asemejan en apariencia varias afirmaciones de otros autores. Así, Rothbart & Bates, 1998, definen el 'control esforzado' como "la habilidad de inhibir una respuesta dominante para realizar una respuesta subdominante". McCabe, Cunnington & Brooks-Gunn, 2004, dan también prácticamente la misma definición. Pero la semejanza con el problema que extrajimos de Ainslie es sólo superficial. Cuando leemos los artículos de Rothbart, Ellis & Posner, 2004, o de McCabe et al., 2004, sobre el desarrollo del niño, se nos hace patente que ahí 'subdominante' no se refiere en absoluto a menos motivada, sino a una conducta que sólo podrá ser escogida si el sujeto tiene en cuenta todas las claves pertinentes y hace un inteligente análisis global de la situación, o -si preferimos decir lo mismo de un modo más concreto- si el sujeto no se deja llevar por la inercia de la última actuación, no es arrasado por el rasgo perceptivo más llamativo en detrimento de otros, etc. Así pues, volvamos a la anterior formulación del problema.

2. 3) La interioridad ajena y el tiempo no presente: el papel de las capacidades exclusivamente humanas

En ese problema voy a distinguir dos puntos. Uno, ¿de dónde podrá venir la motivación nueva? Dos, ¿cómo esa motivación nueva podrá alcanzar la suficiente fuerza? Respecto al primer punto, ya he sugerido arriba por dónde podríamos buscar la respuesta. Tanto la interioridad radicalmente ajena como igualmente las evocaciones del pasado o del futuro serían accesibles sólo a las capacidades exclusivamente humanas. Mientras que del tiempo no vigente y aún (en el caso de los chimpancés) de la interioridad ajena, los animales pueden tener expectativas -incluso expectativas tan definidas y precisas como pueda serlo un perfil vacío-, nunca llega, en cambio, ningún animal a tener verdaderos contenidos acerca de lo ajeno o de lo no presente. Nótese que llegar a eso requiere la capacidad de mantener en mente a la vez dos contenidos alternativos, ya sea la dualidad tiempo presente / tiempo no presente, ya sea la dualidad contenidos míos / contenidos ajenos. Por mucho que nosotros los humanos accedamos a la interioridad ajena o a posibles escenas futuras, no por ello dejamos de atender simultáneamente a lo propio y al presente: Así pues,

⁸ Invocar cosas como la indeterminación cuántica siempre me ha parecido una estrategia totalmente desorientada. ¿Acaso se da la libertad en algún otro lugar fuera del cerebro humano adulto? Así pues, no es en la materia en general donde hay que buscar explicaciones para la libertad.

la dualidad de contenidos es indispensable (Bejarano, en prensa). Y eso es seguramente lo que explica la exclusividad humana de aquellas habilidades. Una parte sustancial del cerebro ha de dedicarse en los seres humanos a esa segunda línea de pensamiento en la que el sujeto simula contenidos diferentes a los propios vigentes suyos. Ciertamente esa segunda línea mental es más débil y esporádica que la primera línea (o línea que compartimos con los animales). Pero de todos modos, ahí están esas otras realidades para el ser humano, y de ahí puede venir cierta motivación para la conducta moral.

2. 4) ¿Basta la motivación proporcionada por el sociómetro?

Pero esa motivación -así reza nuestro segundo punto- es muy débil. Y, sin embargo, para que pueda haber libertad moral esa motivación tendría que superar la motivación que más fuerza tuviera en el instante anterior.⁹ Lo que en primer lugar conviene ahora que nos preguntemos es si los estímulos envueltos en el sociómetro bastan o no bastan para ase-

⁹ Éste es el momento adecuado para comentar la propuesta de Rachlin (2002). Según este autor, la recompensa o gratificación que estaría en la base de cada acto altruista surge de la pauta misma de actos sucesivos. La pauta misma es intrínsecamente gratificante (aunque algún acto suelto pueda ser 'no-preferido' para el sujeto), y, a la inversa, la ruptura de una pauta es un hecho intensamente aversivo. Como se ve, la inspiración remota para Rachlin tiene que haber sido el reconocimiento de la potencia de los hábitos: Recordemos la definición clásica de virtudes y vicios como "hábitos" o, en otros términos, pautas de conducta. Romper un buen hábito puede aparecer a los ojos del sujeto como un tachón en medio de un folio hasta entonces perfectamente escrito. En cambio, una pauta que se prolonga sin fallos es algo bello, y verla es gratificante. Este conjunto de ideas no sólo está en la base de la propuesta de Rachlin, sino que es responsable de todo el atractivo que su propuesta pueda ofrecer. Pero volvamos a la cuestión de cómo explicar la libertad. En ese sentido, lo de Rachlin se queda muy corto. Por un lado, la obsesión esteticista de quien escribe su folio sin un solo tachón es difícilmente generalizable. Ni en la tarea del folio ni aún menos en la tarea de la propia vida parece que sea esa preocupación un universal presente en todos los seres humanos. Pero, aunque lo fuera, la fuerza de tal motivación es siempre muy reducida: Es verdad que puede contar con el apoyo adicional de la inercia o perseverancia conductual, pero sin embargo la fuerza total así disponible no sería capaz de vencer unas motivaciones egoístas verdaderamente intensas. Además, si aceptamos la propuesta de Rachlin, entonces la posibilidad de un moribundo que habiendo estado toda su vida al margen de cualquier altruismo opte al final por un acto altruista costoso se convierte en un absurdo: Ahí no hay pauta ni pasada ni futura que con su valor gratificante pueda sostener el acto aislado. Pero yo no tengo claro el que esa situación sea necesariamente imposible. También podríamos pasar revista a la propuesta, diferente pero no demasiado lejana a la de Rachlin, que defiende Ainslie, 2005. Aquí, el que el fallo del sujeto en cumplir algún propósito sea un hecho contraproducente para los intereses del sujeto, se explica, no ya por la obsesión esteticista contra la ruptura de pautas, sino porque le corta las alas al sujeto para emprender tareas fuertes en el futuro: "Mi fallo para llevar a cabo realmente mi intención altruista ha reducido la credibilidad de mis intenciones, y, por tanto, el tamaño de las tareas que yo puedo proponerme después de eso". Pero, respecto a nuestra cuestión, ese acertado y valioso subrayado de la credibilidad que para el sujeto puedan tener sus propias intenciones no nos resuelve nada.

gurar la motivación en todos los casos. La autorregulación ha de prevenir el mal antes de que suceda, nos dijo Leary, y por eso nos proporciona un sentimiento evaluador de nuestros actos incluso cuando nadie ha visto esos actos. Yo estoy de acuerdo en eso. El sociómetro nos proporciona ese sentimiento tanto cuando nuestros actos están siendo o van a ser conocidos por los demás como igualmente cuando permanecerán ocultos. Pero ¿tiene ese sentimiento fuerza suficiente para imponerse sobre una motivación egoísta intensa? Yo dudo que sea así. Las percepciones de tipo exclusivamente humano antes mencionadas -a saber, la percepción de la interioridad ajena y las evocaciones del pasado o del futuro como tal- son fácilmente frenables. Ciertamente las percepciones del entorno propio y vigente son también en cierto modo frenables -uno puede cerrar los ojos, desviar la mirada, taparse los oídos. Pero esas medidas son mucho menos eficaces que las que se pueden poner en práctica para impedirse a uno mismo captar aquellos contenidos que hemos llamado de la segunda línea mental. La segunda línea mental, ya lo dijimos antes, es mucho más esporádica y frágil, depende de un proceso de más alto nivel que por lo mismo es más fácilmente suprimible. Digámoslo más en concreto. Si bien es verdad que, al ver y al oír a otro ser humano, nuestra constitución nos lleva a simular en nuestra segunda línea mental esa interioridad ajena así como su mirada y su juicio sobre nosotros, es, sin embargo, también verdad que podemos renunciar temporalmente a esa más profunda percepción y mantenernos operando sobre percepciones sólo de la primera línea mental. Si eso es posible hacerlo delante mismo de otro ser humano que nos mira, mucho más fácil aún será hacerlo con respecto a posibles futuras evaluaciones que puedan hacerse de nuestros actos. (Seguramente el ser humano no es capaz de renunciar completamente a alguna dosis al menos de respaldo social. Pero para la actitud de sordera voluntaria antes descrita hay una opción que está siempre disponible. En ella, el sujeto escoge sólo un pequeño grupo de personas para que sean sólo ellas las que le importen, o sea, trataría de acallar su sociómetro ante cualquier ser humano que no figure en ese grupito que se viene llamando 'personas significantes para el sujeto'). Vayamos a la conclusión. Dado que el sociómetro no tiene fuerza para obligarnos a seguir su dictamen, ¿de dónde vendría la motivación para los actos libres que hemos asumido que existen? Como se ve, he rechazado la posibilidad de que el sociómetro solucione nuestra papeleta. El sociómetro sería un indicador, proporcionaría una información muy valiosa, pero por sí mismo no tendría poder ejecutivo capaz de sobreponerse a una fuerza opuesta intensa.

2. 5) La libertad de atención

Antes de seguir, quiero manifestar mi convencimiento de que en la libertad moral sería muy importante el plano de la atención.¹⁰ Cuando se atiende a una determinada realidad, podrán seguir las reacciones a ella y más allá la conducta pertinente. Después de todo, las capacidades perceptivas e igualmente la evaluación envuelta en las emociones surgieron en la evolución para guiar la conducta. Así, el momento de escoger a dónde dirigir la atención es muy importante. Según eso, es en la atención o desatención al sociómetro, o también en la atención al futuro lejano de las evocaciones y no a las expectativas inmediatas, en donde habremos de colocar nuestro próximo objeto de estudio.

Pero, claro está, si ese dirigir y mantener la atención lo queremos concebir como un acto autocontrolado y no determinado por el estímulo, entonces tenemos que volver a preguntarnos lo de siempre. ¿De dónde viene la fuerza motivadora para ese acto de dirigir la atención? Ese acto, como cualquier otro, necesita de una fuerza motivadora, pero en nuestra formulación hemos asumido que el objeto al que se dirige la atención no tenía fuerza suficiente para atraer o mantener la atención focalizada capaz de desencadenar la emoción y conducta resultantes. ¿Es entonces absurdo hablar de autocontrol de la atención?

Vayamos paso a paso. Mi primer punto, aún muy alejado de la cuestión crucial, va a ser el mostrar que el acto de dirigir la atención es en el ser humano un acto muy barato, o sea, que la fuerza motivadora que necesita es excepcionalmente baja. No estoy diciendo en absoluto que no necesite fuerza motivadora. La necesita, y el problema de fondo subsiste, pues. Pero esa fuerza que necesita es particularmente baja. ¿Hasta qué punto eso puede aliviar el problema?

2. 6) El habla interior, bajo costo y mucho rendimiento

Antes que nada, concretemos por qué el acto por el que el sujeto dirige su atención sería 'barato' y bajos sus requisitos de fuerza motivadora. El habla interior es la clave. Esa actividad, cuya génesis mediante internalización fue estudiada por Vygotsky, y cuyo inicio en el niño puede colocarse hacia los 7 años, la famosa 'edad de la razón' de los antiguos, me ha parecido siempre un rasgo importantísimo de la constitución humana.

¹⁰ Ésta es una idea que viene siendo defendida desde hace tiempo por varios autores. Cf. el 'supervisory attentional gateway' (SAG) de Burgess *et al.*, 2007, y, remontándonos en el tiempo, la obra de Shallice.

Por supuesto, además de Vygotsky, muchos otros autores la han enfocado, desde el clásico Jaynes, 1990, al reciente Jones, 2009, y ante todo quizá Clark, 2006. Por supuesto también, en dos trabajos del Handbook se menciona la vinculación entre habla interior y autorregulación (Gollwitzer et al., 2004; y aún más insistentemente en el muy vygotskiano Barkley, 2004). Sin embargo, creo que todavía no se ha explorado suficientemente cómo el habla interior podría intervenir en la cuestión de la autodeterminación.

¿Por qué es barata el habla interior? ¿Por qué requiere poca fuerza motivadora? Primero, no hay despliegue muscular. Segundo, dado que el habla no está destinada sino al mismo hablante, no hay que elaborar los modos de designar ni tampoco la sintaxis. Tercero, en el habla interior desaparecerían los sucesivos pasos de la secuencia articulatoria de la palabra. La clave estriba en que el verdadero modelo de palabra es el modelo fonémico-social, que es por definición imposible de ejecutar. Si alguien ejecuta un fonema, ya no será un fonema, sino un sonido real, con su timbre, su volumen y su opción particular de alguna de las variaciones permitidas. Naturalmente, en el habla externa hay que renunciar a reproducir el verdadero modelo, o sea, el fonémico-social. Sin embargo, dado que en el habla interior es posible trabajar con el modelo fonémico-social o verdadero modelo, ¿por qué no se iba a hacer así? La gran ventaja es que en ese modelo, la palabra cuenta como una unidad no sólo al nivel semántico (lo cual sucede siempre), sino al nivel de producción (donde normalmente hay que funcionar con la palabra como compleja secuencia articulatoria).

Veamos ahora por qué, a pesar de su bajo coste, el habla interior puede tener un gran rendimiento. Una palabra no sólo es capaz de evocar su referente, si lo tiene, sino también de preactivar los enlaces más habituales, o también los más recientes, de la palabra, o sea, aquellas otras palabras junto a las cuales, o bien es frecuente encontrarla, o bien se la acaba de encontrar. Y, naturalmente, esa evocación es mantenible durante el tiempo que se quiera, ya que una y otra vez se la puede suscitar mediante el habla interior. Así, por ejemplo, una meta que vaya difuminando su presencia en la mente, porque esté siendo atacada por interferencias, por ejemplo, puede ser repintada repetidamente de modo que pueda mantener su pleno atractivo durante mucho tiempo.

2. 7) Meta perdedora, pero capaz de suscitar habla interior: Una posibilidad factible

Bajo coste, gran rendimiento.¹¹ Eso es estupendo, sí. Pero ya estamos topando con una primera dificultad. Por mucho que el habla interior requiera muy poca fuerza motivadora, alguna fuerza es claro que requiere. ¿De dónde saldría esa fuerza, si en nuestra formulación del problema hemos asumido que en el punto de partida del proceso hay una meta opuesta con gran fuerza motivadora?

La respuesta a esta primera dificultad es relativamente fácil. Se sabe que cuando hay en el cerebro una competencia entre varias metas, cada una de ellas pondrá en activación sus enlaces, aún cuando desde el principio haya una clara ganadora. Cada uno de los enlaces de una meta devuelve siempre algo de fuerza a esa meta, y así habrá momentos, aún cuando sean brevísimos, en que una meta claramente no ganadora cuente con un monto de fuerza suficiente para esa actividad tan de bajo coste que es el habla interior. En definitiva, el que una meta no ganadora logre producir habla interior y así dirigir hacia sí la atención es una posibilidad muy factible y fácil de explicar.

Pero con ello no se resuelve nuestro problema. Volvemos a toparnos con el muro de siempre. Si la meta es una que tiene menos fuerza que la dominante en ese momento, entonces el que, gracias al habla interior, reciba una atención focalizada, no la convertirá ipso facto en meta dominante. Si se convierte realmente en meta dominante, ello será sólo porque intervenga en este punto algún otro factor.¹²

2. 8) El último y decisivo encontronazo con la dificultad

¿Cómo la atención a una meta perdedora puede convertirla en dominante? ¿Por qué los impulsos derivados de la captación de la interioridad ajena o de la evocación del futuro a largo plazo podrían cobrar fuerza una

11 Incluso podemos añadir la posibilidad que el habla interior ofrece de redescipción (Esta redescipción coincidiría con lo que en la bibliografía clásica acerca de la recompensa demorada se viene llamando "cognitive reappraisal", o "re-construal mechanisms").

12 La misma objeción alzaríamos contra cualquier intento de entender la 'repriorización' de Simon (1967) como automática. La emoción serviría (ésa sería su función biológica) para llevar al foco de la atención una meta que en ese momento no estaba dentro de tal foco. Veo muy bien, sí, esa afirmación de Simon. Pero pensemos en una emoción compasiva, p. e. Ésta focalizaría la meta a la que apuntan unos intereses ajenos, es verdad. Pero ¿por qué esto iba a alzar esa meta al primer puesto entre las metas que guían nuestra conducta? O, más concretamente, ¿por qué esto iba a ponerla por encima de los intereses propios?

vez que la atención se focalizara sobre tales contenidos? En general, la atención a una meta se limita a informar de la fuerza que a esa meta le corresponde. Aquí, en cambio, necesitaríamos que esa fuerza resultara aumentada por obra de la atención. ¿Cómo podría hacerse tal cosa?

Los contenidos de la segunda línea (que versan, ya se sabe, sobre la interioridad ajena o sobre el futuro lejano) son débiles y frágiles precisamente porque no se incluyen en la primera línea mental. Pero, aún a pesar de eso, la capacidad exclusivamente humana que nos proporciona esos contenidos los señala como objetivamente iguales a sus homólogos de la primera línea mental. La interioridad ajena es tan real como la mía; el futuro lejano es tan importante como el momento presente. Así pues, aunque la segunda línea mental sea débil y frágil desde el punto de vista emocional, en cambio desde el punto de vista del conocimiento objetivo no se presenta en absoluto como inferior a la primera línea. Ésta es una contradicción que es intrínseca a la mente dotada de las dos líneas. ¿Se atiende a la fuerza emocional inmediata?: entonces siempre saldrá perdiendo la meta ligada a la segunda línea mental. ¿Se atiende, por el contrario, al conocimiento objetivo para que nos guíe en el manejo de nuestras dos líneas mentales?: entonces la meta al principio perdedora podría convertirse en dominante.

Ésta sería la opción básica, el punto donde interviene la libertad humana. Ahora podemos recoger una idea que apareció ya en el 1. 1. El conocimiento, la atención a la más completa verdad que sea accesible, sería la verdadera base de la libertad humana.

Hay un artículo, Schwartz, 2008, que, en un campo muy reducido, afín al de la meta demorada, apunta ya esta idea. “Supongamos que alguien dice ‘Mi meta de cuidar mi salud mental tolerará sin problemas el que esta noche no me lave los dientes’. En realidad, quien dice eso, tiene razón: por un solo día sin lavarse los dientes no aparecen caries. Sin embargo, tendríamos que buscar alguna forma de socavar tales afirmaciones. Aunque tal debilidad de voluntad no es moral, el razonamiento de tipo moral que envuelve el principio de igualdad podría ser invocado aquí (...) El principio de igualdad puede, lo sabemos, aplicarse al campo estrictamente moral. Así cuando tú te tratas a ti mismo de modo diferente a como tratas a otros, hay una violación del principio de igualdad aplicado a la moral. En el caso del cepillado de dientes, el sujeto no se está tratando ciertamente a sí mismo como una excepción, pero está haciendo una excepción injustificada de su momento presente, como si no fuera similar a otros muchos momentos futuros.” O sea, la motivación dominante lleva a hacer una excepción objetivamente no justificada. Pero el

conocimiento de la verdad empuja a tratar igual las cosas que son iguales.

La posibilidad de la libertad moral derivaría según eso de las capacidades cognitivas humanas. Pero en su raíz estas capacidades no tendrían que ofrecernos necesariamente elaboraciones intelectuales, no conocerían valores o principios morales, sino que consisten primariamente y sobre todo en la captación de la interioridad ajena (y también, como hemos estado repitiendo, en la evocación de escenas futuras). Ciertamente, a partir de ahí, y con el despliegue histórico del lenguaje y la cultura, se podrá llegar a aquellas elaboraciones más abstractas. Sin embargo, en el origen mismo de la libertad es preferible, a mi juicio, poner conocimientos que, aun siendo exclusivamente humanos, sean explicables como una profundización y superación de las capacidades de los primates superiores, sobre todo de aquéllas (propias del chimpancé) que logran atribuir percepciones visuales y estados internos al congénere (salvo -pequeña pero crucial salvedad- cuando éste lo está mirando a él o comunicándose con él: Bejarano, en prensa).

Pero volvamos a nuestro hilo. El conocimiento de la interioridad ajena es, por definición, el origen de toda superación del subjetivismo. El que esa superación se traspase o no desde el plano cognitivo al emocional, ésa sería la elección libre. Dicho de otro modo, en el ser humano la relación de fuerza, u ordenamiento jerárquico, entre dos metas puede ser diferente en el plano emocional y en el plano del conocimiento. Así pues, hay dos criterios entre los que el sujeto ha de elegir. No se trata de que el sujeto escoja la meta menos fuerte -eso sería imposible-. Se trata de que escoja uno de los dos dictámenes opuestos sobre cuál es la meta más fuerte.

¿Cómo se llevaría a cabo esto en el cerebro? No tengo la más mínima idea.¹³ Creo, sin embargo, que con la reformulación que hemos hecho del problema, algo se ha logrado. Veamos poco a poco qué sería ese pequeñí-

13 Invocar factores como la reestructuración humana de la especialización hemisférica, o como la ampliación de la zona prefrontal y la memoria de trabajo, me parece totalmente prematuro e infundamentado. ¿Cómo no van a ser prematuros esos intentos si aún no contamos realmente con ninguna explicación del punto de vista interno de un animal? Es verdad que desde Descartes al conductismo y a una gran parte del cognitivismo actual muchos autores han optado por negar ese punto de vista interno en los animales. Y es totalmente verdad que de momento no tenemos nada que respalde la existencia de ese punto de vista interno. ¿Cómo lo vamos a tener si los animales no hablan y si los conocimientos de hoy sobre el cerebro son sólo detalles fragmentarios y superficiales? Pero, sin embargo, yo estoy convencida de que es inverosímil el concebir un cerebro animal sin punto de vista interno, o sea, el concebirlo al modo de un termostato. Y en consecuencia, estoy convencida también de que sólo después de que conozcamos en profundidad el cerebro animal, sólo después, repito, se estará en condiciones de empezar a abordar cómo la libertad y el espíritu surgen en el cerebro humano.

simo algo.

Todo animal, en la conducta hacia sus metas, atiende siempre a sus percepciones, o sea, se deja guiar por el más amplio conocimiento de la realidad del que en cada caso disponga. Esto debería cumplirse, pues, también en el ser humano. Pero aquí ese dejarse guiar por el conocimiento se complica. Las capacidades humanas ofrecen conocimientos sobre la interioridad ajena que, en vez de ser útiles a la consecución de las metas que estén siendo perseguidas en ese momento por el individuo, interfieren con tal consecución. En concreto, el ser humano puede darse cuenta de que unas necesidades ajenas son más urgentes que las suyas. Éste es el lugar donde se insertaría la libertad moral tal como la estamos asumiendo. Pero lo que me importa subrayar es que, en esa encrucijada, es justo la opción a favor de los intereses ajenos, o sea, justo la conducta inasequible para los animales, la que está respaldada por la ley biológica general de atender al mejor y más amplio conocimiento disponible. Ciertamente, la opción de desatender ese conocimiento está disponible para el ser humano. La satisfacción de las necesidades del propio organismo es sin duda una ley biológica aún más general, dado que se cumple también en vegetales o en organismos unicelulares. Sin embargo, tomar esta opción y renunciar, pues, al mejor conocimiento disponible, equivale a dejar de lado la tendencia evolutiva que se inició con la percepción y el cerebro animal. Como se ve, con la reformulación del problema, no se ha logrado mucho. Pero quizá ahora aparezca la libertad moral como un poco menos lejana a la biología y la evolución.

Bibliografía

- Ainslie, G. (2005). Précis of Breakdown of Will. *Behavioral and Brain Sciences*, 28 (5), 635-650.
- Barkley, R. A. (2004). Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder and Self-Regulation: Taking an Evolutionary Perspective on Executive Functioning. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 301-323). Guilford Press.
- Baumeister, R. F. & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- Baumeister, R. F. (2005). *Cultural Animal*. Oxford University Press.
- Bejarano, T. (en prensa). En busca de lo exclusivamente humano. Antonio Machado Eds.
- Benedicto XVI. (2006). *Deus caritas est*. San Pablo.
- Burgess, P. W., Dumontheil, I., Gilbert, S. J. (2007). The gateway hypothesis of

- rostral prefrontal cortex (area 10) function. *Trends in Cognitive Sciences*, 11 (7), 290-298.
- Carver, C. S. (2004). Self-Regulation of Action and Affect. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 13-39). Guilford Press.
- Clark, A. (2006). Language, embodiment, and the cognitive niche. *Trends in Cognitive Sciences*, 10 (8), 370-374.
- Fishbach, A., Friedman, R. S. & Kruglanski, A.W. (2003). Leading Us Not Unto Temptation: Momentary Allurements Elicit Overriding Goal Activation. *Journal of Personality & Social Psychology*, 84, 296-309.
- Fitzsimons, G. M. & Bargh, J. A. (2004). Automatic Self-Regulation. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 151-170). Guilford Press.
- Gilbert, S. J., Gollwitzer, P. M., Cohen, A., Oettingen, G. and Burgess, P. W. (2009). Separable Brain Systems Supporting Cued Versus Self-Initiated Realization of Delayed Intentions. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 35 (4), 905-915.
- Gollwitzer, P. M., Fujita K. & Oettingen, G. (2004). Planning and Implementation of Goals. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 211-228). Guilford Press.
- Hirschi, T. (2004). Self-control and Crime. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 537-552). Guilford Press.
- Huizenga, H.M., Crone, E.A., & Jansen, B.J. (2007). Decision-making in healthy children, adolescents and adults explained by the use of increasingly complex proportional reasoning rules. *Developmental Science*, 10 (6), 814-825.
- Jones, P. E. (2009). From 'external speech' to 'inner speech' in Vygotsky: A critical appraisal and fresh perspectives. *Language & Communication*, 29 (2), 166-181.
- Larsen, R. J. & Prizmic, Z. (2004). Affect Regulation. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 40-61). Guilford Press.
- Leary, M. R. (2004): The Sociometer. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 373-391). Guilford Press.
- McCabe, L. A., Cunnington, M. & Brooks-Gunn, J. (2004). The Development of Self-Regulation in Young Children: Individual Characteristics and Environmental Contexts. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 340-356). Guilford Press.
- Mischel, W. & Ayduk, O. (2004). Willpower in a Cognitive-Affective Processing System: The Dynamics of Delay of Gratification. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 99-129). Guilford Press.
- Metcalfe, J., & Mischel, W. (1999). A hot/cool system analysis of delay of gratification: Dynamics of willpower. *Psychological Review*, 106, 3-19.
- Rachlin, H. (2002). Altruism is a form of self-control. *Behavioral and Brain*

- Sciences, 25 (2), 284-291.
- Rothbart M. K. & Bates, J. E. (1998). En Damon, W. & Eisenberg, N. (eds.), *Handbook of child psychology: vol. 3* (pp. 105-176). New York. Wiley.
- Rothbart, M. K., Ellis, L. K. & Posner, M. I. (2004). Temperament and Self-Regulation. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 357-370). Guilford Press.
- Rothman, A. J., Baldwin, A. S. & Hertel, A. W. (2004). Self-Regulation and Behavior Change: Disentangling Behavioral Initiation and Behavioral Maintenance. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 130-148). Guilford Press.
- Schmeichel, B. J. & Baumeister, R. F. (2004). Self-Regulatory Strength. En Baumeister, R. F. & Vohs, K. D. (eds.), *Handbook of self-regulation: research, theory, and applications* (pp. 84-98). Guilford Press.
- Schwartz, S. P. (2008). Soritic thinking, vagueness, and weakness of will. *New Ideas in Psychology*, 27(1), 18-31.
- Shallice, T. & Burgess, P. W. (1996). The domain of supervisory processes and temporal organisation of behaviour, *Philos. Trans. R. Soc. Lond. B. Biol. Sci* 351 (1996), pp. 1405–1412.
- Simon, H. (1967). Motivational and emotional controls of cognition. *Psychology Review*, 74, 29-39.
- Suddendorf, T. & Corballis, M.C. (2007). The evolution of foresight: What is mental time travel and is it unique to humans? *Behavioral and Brain Sciences*, 30, 299-313.

Teresa Bejarano
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
tebefer@us.es

REFLEXIONES SOBRE EL ABSURDO, EL SUICIDIO Y LA ESPERANZA

Yobany S. Castro. Universidad de Caldas. Manizales (Colombia)

Resumen: En este escrito se quiere establecer una relación entre el absurdo, el suicidio y la esperanza. La idea principal consiste en indicar que esta relación obedece a varios aspectos: primero, a una condición del hombre frente al mundo: la de sentirse superado por éste. Segundo, la de querer remediar o superar tal condición mediante el suicidio; y tercero, la de buscar en el suicidio la posibilidad de un estado mejor: esperanza. Sin embargo, también se busca mostrar de qué manera estos problemas, propios del existencialismo, pueden expresarse mucho mejor desde la literatura. Esto hace que el texto esté entre lo filosófico y lo literario.

Abstract: In this paper it wants establish a relationship between the absurd, the suicide and the hope. The principal idea consists in suggest that this relationship obeys to several aspects: first, to a condition of the man forehead the world: the one of being overcome for this. Second, the one of waiting to remedy or to overcome such a condition through the suicide; and third, the one of seek in the suicide the possibility of one better state: hope. Though, it looked for also to show of that way these problems, characteristic of the existentialism, can they be expressed a lot best since the literature. This makes that the text be among the philosophical and the literary.

Introducción

Hablar del absurdo, el suicidio y la esperanza implica retomar la discusión sobre el posible sentido y valor de la vida, sobre si vale la pena vivir o no vivir, y sobre si los inesperados giros de la existencia deben entenderse como elementos de nuestra propia condición. Pero también si la espera del hombre y el deseo de un estado sublime de tranquilidad, lo llevan a dirigir su vida con un propósito específico, aún corriendo el riesgo de que no lo cumpla efectivamente. No obstante, puede uno preguntarse qué significa el absurdo; también por aquello que conduce a los hombres a tomar la decisión de querer terminar, tras la complicidad del silencio, con sus vidas; y del porqué necesitamos de la esperanza, ya sea

afirmando la vida o negando cualquiera de sus manifestaciones. Además, es importante reconocer que lo que está en juego es la necesidad de comprender ciertas inclinaciones humanas hacia el pesimismo, la angustia y la muerte; aunque también hacia la ironía como lo propone, por ejemplo, Thomas Nagel, o hacia el desdén o el desafío como lo admite Camus.

En este sentido, este trabajo es cercano al existencialismo y procura establecer una relación entre los conceptos fundamentales que guían la discusión. Asimismo, el análisis hecho permitirá suponer hasta qué punto el absurdo o los avatares de la vida humana, motivan el acto de muerte voluntaria, en cuanto el hombre tiene la esperanza de alcanzar un estado ideal mucho mejor que el proporcionado por el mundo que lo supera. Aunque también puede elegir por el suicidio desde que reconoció como imposible cualquier tipo de bienestar material o espiritual.

La exposición de los temas recogerá planteamientos claves de filósofos que, si bien no son estrictamente existencialistas, permiten desarrollar los problemas con un enfoque existencial. Sin embargo, uno de los objetivos del trabajo consiste en establecer un vínculo estrecho entre filosofía y literatura, lo cual explica por qué ciertos problemas filosóficos son desarrollados literariamente. Pero, si bien en el texto se tratan problemas de interés para la filosofía, no por ello lo convierte, estrictamente, en un texto filosófico.

1. El absurdo: “El espíritu que desea y el mundo que decepciona”

“El divorcio entre la condición limitada del hombre y el carácter infinito del universo, provoca interrogantes, la mayoría insolubles, sobre el origen y el destino de la criatura humana. Cuando es consciente de la paradoja existencial, el individuo puede reaccionar de muchas formas: aprovechar al máximo y exprimir hasta la última gota de la existencia, o sumirse en la derrota y el escepticismo. Condiciones de energía vital se potencian al máximo o por el contrario, una fuerza centrípeta se apodera del ser humano para entregarlo en brazos de la angustia, el miedo y la desesperanza” (Vélez Correa, 2005: 13).

El movimiento que oscila entre la aparente comprensión del mundo y la misma condición del hombre que habita en él, genera una especie de abismo entre el uno y el otro. Por un lado, el posible sentido del mundo parece ser inalcanzable por el hombre; por el otro, está él que quiere encontrarlo para darle valor a su vida o a sus actos. Esto explica por qué el hombre, cuando cree conocer el mundo y se da cuenta de cuán extraño o

ajeno le es, reconoce su condición de extranjero, de hombre abandonado. Camus dice: “Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esta seguridad. Seré, por siempre, extraño para mí mismo” (1999: 31-32).

El absurdo, en este sentido, o la náusea en términos sartrianos, surge cuando el hombre toma conciencia de que parece no ser parte del mundo. Además, cuando volvemos conciente algo como levantarse, café, transporte; trabajo, comida, transporte; lunes, martes, miércoles y, de nuevo, levantarse, café, transporte, y así sucesivamente, sentimos que todo se nos viene abajo, que la desesperanza nos aplasta y los decorados se discurren.

No obstante, ¿cómo entender el significado de lo absurdo y cómo darnos cuenta de quién es el hombre absurdo? De acuerdo con Camus, el absurdo “es esencialmente un divorcio [...] el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena” (Ibíd. 45-67). En otras palabras, el absurdo es un conflicto constante entre mi conciencia y el mundo. Además, “el sentimiento de lo absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera” (Camus, Ibíd. 45). Sin embargo, el sentimiento de lo absurdo no puede entenderse a partir de la imposición de uno de los elementos que lo constituyen sobre el otro. Es decir, lo absurdo no se encuentra en ninguno de los elementos comparados, sino en su confrontación.

Por otra parte, “en el plano de la inteligencia puedo decir, por tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora tiene un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común” (Camus, Ibíd.). El absurdo no puede existir por fuera del mundo ni por fuera de un espíritu humano, lo que sugiere que aniquilar alguno de sus términos equivaldría a asolar el sentimiento de lo absurdo por entero. Aunque, no obstante, haya que decir que una de las formas de terminar con este sentimiento, es la que corresponde propiamente con el acontecimiento de la muerte.

Así pues, esto posibilita el que se llegue a entender por qué nuestra comprensión del mundo se nos diluye entre los dedos para hacerse ver irremediabilmente sin sentido. Más aún, y cuando las cosas son así, reconocemos, siguiendo a Martin Heidegger, que nuestra realidad es la ‘preocupación’. De ahí que Camus, por ejemplo, sostenga que el absurdo está emparentado íntimamente con la conciencia del hombre, quien, no obstante, una vez consciente de su condición, tendrá que llevarla a cuentas —aquí se entreve un vínculo con Sísifo— o renunciar a ella a través

de un acto como el suicidio. Sin embargo para Camus, “El suicidio no es una consecuencia lógica del absurdo” (Arango: 2006, 21). De igual modo, hay que decir que:

“un hombre es siempre presa de sus verdades. Una vez reconocidas, sería incapaz de desprenderse de ellas. No hay más remedio que pagar. Un hombre que cobra conciencia de lo absurdo queda ligado para siempre a él. Un hombre sin esperanza y consciente de serlo no pertenece ya al porvenir. Eso es natural. Pero también lo es que haga esfuerzos por escapar al universo que ha creado” (Camus. Op. cit. 47. *Cursivas añadidas*).

No es inoportuno aseverar que uno de los pensadores que supo anticiparse a los planteamientos existencialistas de Camus sobre el absurdo, fue Arthur Schopenhauer, quien en su recordada obra *El mundo como voluntad y representación —Die welt als wille und vorstellung—* sostiene lo siguiente:

“en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. En este sentido, esto es, respecto del grado del conocimiento en general y no el mero saber abstracto, entiendo y uso aquí aquel aforismo de *Eclesiastés: Qui auget scientiam, auget et dolorem*—¹” (2004, 367-368).

Así, tanto Schopenhauer como el propio Camus, reconocen que lo absurdo —aunque Schopenhauer no hace uso de este término— está vinculado con los actos de conciencia. Lo que indica, entre otras cosas, que absurdo y conciencia deben pensarse en íntima comunión. No obstante, debe advertirse que si bien es posible pensar una simetría entre los planteamientos de los dos pensadores, no por esto hay que olvidar que, de igual modo, entre sus concepciones acerca de la forma como debería ser llevada la vida, existen diferencias importantes que merecen atención. Por ejemplo, para Schopenhauer la vida misma como sufrimiento que es debe, junto con la voluntad, ser negada, debido a que no es más que un error. Lo cual indica que para el filósofo alemán, ‘vida’ y ‘felicidad’, por ejemplo, no son más que dos conceptos irreconciliables, pues si la existen-

¹ “Quien aumenta la ciencia, aumenta también el dolor.” Ecl. 1, 18.

cia está preñada por el sufrimiento, la miseria, el miedo y la desesperanza, entonces no hay manera de pensar en un posible estado de felicidad en su seno. Además, y siguiendo las líneas generales de la filosofía schopenhaueriana, nos encontramos con que si bien la vida es, en esencia, un error, de igual modo reconocemos por qué el hombre como fenómeno de la voluntad que es, debe negarla y, junto con ella, el mundo mismo que es también fenómeno de la voluntad. Esto explica por qué

“vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento” (Schopenhauer, *Ibíd.* 454-455).

Ahora bien, y de analizarse los planteamientos expuestos por Schopenhauer desde el punto de vista de Camus, diríamos que uno de los elementos necesarios para hablar del absurdo, ha sido negado. Esto puede constatarse si se tiene presente que “una vez suprimida la voluntad vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada” (Schopenhauer, *Ibíd.* 474). Asimismo, agregaremos que a diferencia del filósofo alemán, Camus no renuncia a ninguno de los elementos característicos del absurdo. Por el contrario, admite el valor de ambos y afirma que es a través de ellos mismos como lo absurdo ha de mantenerse. Igualmente, lo que diferenciaría a ambos autores es que mientras para Schopenhauer se hace necesaria la renuncia de la voluntad y de todo cuanto la objective, para Camus, por el contrario, lo que importa es reconocer el dolor del mundo y saberlo soportar, aunque no precisamente tengamos que aceptarlo.

Si bien Schopenhauer pudo haber comprendido que el sufrimiento, el miedo y la desesperanza pueden llevar al hombre a sentirse divorciado del mundo y, por consiguiente, a querer renunciar a cualquier manifestación de la voluntad; y si bien Camus aboga porque el hombre, desde la rebelión, comprenda y soporte su condición, hemos de notar que las reflexiones de ambos pensadores desembocan tanto en un pesimismo —

Schopenhauer— como en una actitud de rebeldía² —Camus—. Lo cual permite suponer que, al menos en el caso del pensador alemán, el absurdo —aunque, y para repetir, él no use este término— está asociado con el pesimismo. Pues, si entre el hombre y el mundo se evidencia una separación, entonces cabe esperar que el hombre caiga en el escepticismo. Desde donde vemos al universo como lo más imperfecto que puede existir y, por ende, llegar a juzgarlo como lo más desfavorable para nuestra existencia. Esto permite comprender por qué es necesario asumir tanto el camino de la ética como el de la estética para superar el dolor y el sufrimiento del mundo, los cuales son fruto de la voluntad y de sus objetivaciones.

Sin embargo, en el caso de Camus, lo que importa no es negar el mundo o sus sufrimientos, sino entenderlos como “la carga más pesada” (Kundera, 1993: 9) que debe soportar el hombre para luego proseguir su aventura “en el tiempo de su vida” (Kundera, *Ibíd.* 89). Una carga que nos destroza y que “nos aplasta contra la tierra [...] La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y más verdadera será” (Kundera, *Ibíd.*).

Como se mencionó, el absurdo es un divorcio. Esto permite entrever que el hombre absurdo es aquel que se encuentra en una situación de extrañamiento o, si se prefiere, soporta la condición de exiliado. Cuando hablamos de extrañamiento o de exilio, nos estamos refiriendo a “la suerte de aquellos que se ven abocados a confrontar el exterior” (Montoya, 1999: 17), pero también a aquellos que asumen el peligro y las fortunas que han de encontrarse en sus nuevos caminos. Asimismo, el hombre absurdo es aquel que siente “extrañeza hacia los otros y hacia sí mismo” (Montoya, *Ibíd.*). De igual modo, el exiliado, además de sentir extrañeza de sí mismo, también se siente “extraño en su propia tierra —y— en la sociedad a la que pertenece” (Montoya, *Ibíd.*).

De acuerdo con Camus, el hombre absurdo es quien “sin negar lo eterno, no hace nada por él” (Camus, *Op. cit.* 89). Es decir, el hombre absurdo es quien vive sin apelación y se satisface con lo que tiene, porque tanto en la no apelación como en la satisfacción se encuentra su campo y su acción. Además, el hombre absurdo entiende que “una vida más grande no puede significar para él otra vida” (Camus, *Ibíd.*).

² Rebeldía en el sentido de decirle no a la renuncia, y a partir del reconocimiento del absurdo, realizar nuestro proyecto, que es la vida misma, aunque, no obstante, como seres del presente.

Puede decirse, entonces, que el hombre absurdo tal como lo concibe Camus, es aquel que no debe retornar al pasado para lamentarse de lo que pudo haber sido y no fue; pero tampoco debe suponer que a partir de la renuncia de lo que él mismo es, podrá encontrar estados de mayor sublimidad en oposición a la llamarada de conflictos por los que se ve atravesando. Es decir, el hombre absurdo

“ha desaprendido a esperar. El infierno del presente es por fin su reino. Todos los problemas recuperan su filo. La evidencia abstracta se retira ante el lirismo de formas y colores. Los conflictos espirituales se encarnan y vuelven a encontrar el abrigo miserable y magnífico del corazón humano. Ninguno está resuelto. Pero todos se han transfigurado. ¿Vamos a morir, a escapar a través del salto, a reconstruir una casa de ideas y formas a nuestra medida? O, por el contrario, ¿vamos a mantener la apuesta desgarradora y maravillosa de lo absurdo?” (Camus, *Ibíd.* 70-71).

Como se aprecia, el hombre absurdo, al igual que Sísifo, encuentra en su condición o forma de ser, el elemento a través del cual proyectarse en el mundo. Lo que indica, de igual modo, que la conciencia y la rebelión se han de mostrar como lo contrario al renunciamiento —actitud propia del hombre esperanzado—. Pues, si con la renuncia lo que pretendo es huir de lo que soy, con la conciencia y la rebelión, por el contrario, reconozco que mi vida es de tal modo, y que antes que negarla debo enfrentarla y agotarme en sus posibilidades.

En estos términos, el hombre absurdo se diferencia del pesimista, pero también del optimista que cree en la posibilidad del salto o en el abrazo de un ser como Dios. Además, si bien el absurdo en sí mismo puede parecerse decadente, en la medida en que muestra al hombre en una irremediable desunión con el mundo, o, para usar los términos de Sartre, en un desamparo, ya que no hay Dios u otra entidad en quién apoyarnos, hay que anotar que el hombre se siente superado por ese sentimiento que lo muestra como distante del mundo, aunque lo habite, pero que, de igual forma, debe enfrentar y ser él mismo agotando sus recursos.

Uno de los medios expresivos que mejor ha develado el sentimiento del absurdo y al hombre igualmente absurdo, ha sido la literatura. En nuestro criterio, ella nos permite comprender más que el ensayo filosófico las posiciones desarrolladas por los existencialistas y, para el caso, los temas que aquí se exponen. Asimismo, se ve cómo en *La náusea* de Jean Paul Sartre, por ejemplo, el tema del absurdo es el nudo central de la obra. De igual modo, obras como *El proceso*, *La metamorfosis*, *El extran-*

jero, *Bartleby el escribiente*, *La muerte de Ivan Ilich*, *El túnel*, entre otras, nos permiten comprender el significado de temas que apenas el ensayo filosófico nos permite comprender. Esto se justifica en la medida en que la literatura ubica al lector en un escenario, aunque ficticio, similar al que vivimos en un mundo que supera cualquier tentativa de comprensión. Es por ello que se desea exponer algunas de las situaciones propias de los personajes de dichas obras literarias, pues, siendo fiel a nuestra creencia, ellas clarificarán para nosotros lo que la filosofía desarrolla a manera de ensayo.

Así las cosas, se aprecia que la literatura —tentativamente llamada existencialista— permite focalizar mejor las situaciones o las atmósferas en las que los hombres que sienten el acoso de algo que no puede ser resuelto definitivamente, se tienen que mover, y nos brinda la posibilidad de acceder al universo de los personajes que representan al hombre en un medio que se muestra ajeno, hostil e inaprensible.

De este modo, Sartre, en su novela *La náusea*, expone los rasgos esenciales del absurdo. Así, por ejemplo, la náusea que siente Antoine de Roquentin, el personaje central de la obra, no es más que el fastidio o la incomodidad con el mundo que lo rodea. Lo que sugiere que antes que una náusea de orden fisiológico, lo que siente Roquentin es una náusea espiritual. “Es una sensación de mareo, de derrota o de abominación que acosa al personaje en instantes inesperados y que muchas veces surge de su contemplación obsesiva y pormenorizada de las cosas que observa y pretende aprehender hasta trasmutarse con ellas” (Vélez Correa, *Op. cit.* 129-130).

La náusea, ese vómito que nos desarma y nos muestra impotentes, es canalizada por Roquentin a través de la escritura. Una escritura que permite comprender los acontecimientos cotidianos, clasificarlos y, ante todo, capturar hasta los más pequeños matices que pueden llegar a entenderse como simples o vanas fruslerías. Por tal motivo, “es preciso decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es esto lo que ha cambiado” (Sartre, 1980: 13).

En la medida en que se avanza por el universo de Roquentin, nos adentramos en una atmósfera que deja al descubierto cómo el personaje presente —lo que nos permite hablar de la conciencia del absurdo— que algo ha de nacer con prontitud; lo cual lo sume en el miedo, pues el mal estar se apoderará de él. De ahí que afirme lo siguiente: “construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme” (Sartre, *Ibíd.* 47). Como puede verse, Roquentin, como hombre absurdo que es, es cons-

ciente de su condición, pero no por ello trata de evadirla. Y aunque así lo quisiera no podría lograrlo, ya que la náusea impone sobre él sus malolientes manos y le enseña cuál es su sino. De igual forma, Roquentin, soportando el peso de su conciencia, siente el yugo que ésta representa, dado que todo cuanto puede apreciar, se convierte para él en una carga que debe soportar. Roquentin afirma: “ya no soy libre, ya no puedo hacer lo que quiero” (Sartre, *Ibíd.* 23), y más adelante:

“veo el porvenir. Está allí en la calle, apenas más pálido que el presente. ¿Qué necesidad tiene de realizarse? ¿Qué ganará con ello? La vieja se va cojeando, se detiene, tira de una mecha gris que le asoma por debajo de la pañoleta. Camina; estaba allá, ahora está aquí [...] No sé dónde ando: ¿veo sus gestos o los preveo? Ya no distingo el presente del futuro, y sin embargo esto dura, se realiza poco a poco; la vieja avanza por la calle desierta, desplaza sus grandes zapatos de hombre. Así es el tiempo, el tiempo desnudo; viene lentamente a la existencia, se hace esperar y cuando llega uno siente asco porque cae en la cuenta de que hacía mucho que estaba allí. La vieja se acerca a la esquina de la calle, ahora sólo es un montoncito de trapos negros” (Sartre, *Ibíd.* 44-45).

El sentimiento que de repente sobrecoge a Roquentin, si bien determina algunos de los rasgos propios del absurdo o de la náusea, de igual modo evoca la concepción que sobre la angustia tiene el propio Sartre. Angustia misma que debe entenderse en un vínculo estrecho con la responsabilidad, dado que al elegir el hombre, de igual modo está actuando como legislador de la humanidad. Así, si Roquentin afirma que ya no es libre, y actúa con base en este supuesto, de acuerdo con Sartre, el hombre en general ya no es libre y, por lo mismo, se encuentra anclado en el presente. Al respecto, en su ensayo *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirma lo siguiente:

“El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad” (1947: 25-26).

Ahora bien, si Roquentin siente cómo la náusea despierta de repente a su conciencia, y cómo sus actuaciones terminan por comprometer a la humanidad entera, comprenderemos que la misma humanidad debe

hacer más llevadero el escozor que produce nuestro vómito. Quizás es por esto que Roquentin nos dice:

“Echo a andar. El viento me trae el grito de una sirena. Estoy solo, pero camino como un ejército que irrumpiera en una ciudad. En este momento hay navíos resonantes de música en el mar; se encienden luces en todas las ciudades de Europa; nazis y comunistas se tirotean en las calles de Berlín, obreros sin trabajo callejean en Nueva York; mujeres delante del espejo, en habitaciones caldeadas, se ponen cosmético en las pestañas. Y yo aquí, en esta calle desierta, y cada tiro que parte de una ventana de Neukölln, cada vómito de sangre de los heridos, cada ademán preciso y menudo de las mujeres que se engalanan, responde a cada uno de mis pasos, a cada latido de mi corazón” (Sartre. Op cit: 69).

Lo que Sartre llama ‘náusea’, y que corresponde al sentimiento que sobrecoge a Roquentin, no es más que un malestar espiritual o metafísico que hace que el personaje se sienta en el vacío y vea lo vital como aniquilándose, para ver, paradójicamente, cómo lo inorgánico o lo inmaterial comienza a asumir una presencia inusitada. Esto se aclara cuando Roquentin siente que los objetos no deberían tocarlo puesto que ellos no viven. Simplemente ellos están para ser utilizados o para ser puestos en un lugar específico, pero no para que parezcan tocarnos o para mostrarse como cosas con vida.

Aún más, otro de los elementos que permiten comprender el sentimiento del absurdo en el personaje de *La náusea*, es el que tiene que ver con la soledad o con el exilio. Este nos permite sostener que el hombre absurdo, si bien vive en medio de comunidades o grandes grupos sociales, no obstante se siente extraño, aislado e irremediablemente incomprendido. Al respecto, Roquentin comunica lo siguiente:

“Estoy solo en medio de estas voces alegres y razonables. Todos esos tipos se pasan el tiempo explicándose, reconociendo con fidelidad que comparten las mismas opiniones. ¡Qué importancia conceden, Dios mío, al hecho de pensar todos juntos las mismas cosas! Basta ver la cara que ponen cuando pasa entre ellos uno de esos hombres con los ojos de pecado que parecen mirar hacia adentro, y con los cuales nunca pueden ponerse de acuerdo [...] ¿Eso es lo que me espera? Por primera vez me hastía estar solo. Quisiera hablar a alguien de lo que me pasa, antes de que sea demasiado tarde, antes de inspirar miedo a los chiquillos” (Sartre, *Ibíd.* 21).

Al igual que Roquentin se siente solo y reconoce el carácter paradójico, nauseabundo o absurdo de la vida, Meursault, el personaje central de *El extranjero* del escritor Albert Camus, nos enseña que la vida está plagada de paradojas que parecen no ser reconciliables. Además, las actitudes propias de este personaje, antes que ser la inspiración para hablar de una vida cargada de motivos que ilustran la complejidad, la retórica o las más inesperadas formas de la arrogancia, nos dejan percibir una vida sumida en la simplicidad o el desinterés. Piénsese, verbigracia, en la actitud que asume cuando le es notificado el fallecimiento de su madre, o cuando su amante le pregunta si él la ama a ella, a lo cual responde que de tener que dar una respuesta a la pregunta, diría sencillamente que no. No obstante, él no se desliga de ella; y aquí encontramos cierta paradoja propia de este personaje absurdo.

El extranjero es un relato que trata del absurdo, en cuanto se vislumbra el comportamiento de su personaje y la forma como se relaciona con las personas. Así, por decir algo, la indiferencia es uno de los elementos a través de los cuales el personaje, Meursault, nos permite conocer sus particulares formas de ser. De igual modo, cabe agregar que el juicio que se adelanta contra él, debido al asesinato por parte suya de un árabe, presenta un giro novedoso en la medida en que no se condena tanto por el crimen, sino por la actitud que asumió en el caso de la muerte de su madre. Además, si se analizan detalladamente las circunstancias que llevaron a Meursault a dispararle al hombre en la playa, nos daremos cuenta de que el absurdo es el elemento a través del cual debe analizarse tal situación. Recuérdese que durante el altercado que tuvo Raymond Sintes con el árabe, la actitud de Meursault fue la de un hombre sosegado y responsable. Pero, cuando éste se encuentra a solas frente al árabe y siente cómo la luz del sol lo enceguece, hace que la tranquilidad y el equilibrio del día se rompan violentamente. Al parecer, Meursault dispara porque se siente perturbado por la luz del sol, pero si se compara esto con la primera situación, no dejaremos de sentir cierta extrañeza en la actitud de este sinigual personaje.

Si se tiene en cuenta el modo de vida que nos presenta Camus de su personaje, reconoceremos que la forma como vive nos llevará a suponer que el futuro es algo que no le interesa y que, por el contrario, lo importante es vivir sujeto a las condiciones del presente. Pero también, podremos decir que su relación con el entorno y con las personas de su vecindario, no pasan de ser más que formas simples donde la indiferencia, la no expectativa y la tranquilidad son los elementos que hacen de la vida

del propio Meursault una vida absurda.

Cabe decir que la obra *El extranjero* devela sus elementos centrales al inicio y al final del relato. Esto debido a que la primera parte, la que trata del óbito de la madre del personaje, nos enlazará con la parte final que es donde se desarrolla el juicio que le hacen a éste. Como se dijo, Meursault es condenado por la actitud de rechazo o de indiferencia que asumió en el velorio de su madre, más que por haber asesinado a un hombre recostado en la playa. Lo que indica que el mismo tribunal encargado de juzgarlo asume una posición paradójica —por no decir absurda— al juzgar a un hombre más por una actitud sentimental que por un acto punitivo.

De fijarnos en palabras como las que siguen, veremos que la actitud que asume Meursault es la de un hombre que reconoce su destino y que, por lo tanto, no hace nada por alterarlo; más bien, lo admite y lo enfrenta cabalmente.

“Desde lo hondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que había llevado, subía hacia mí un soplo oscuro a través de los años que aún no habían llegado, y este soplo igualaba a su paso todo lo que me proponían entonces, en los años no más reales que los que estaba viviendo. ¡Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre! uno elige, los destinos que uno escoge, desde que un único destino debía de escogerme a mí y conmigo a millares de privilegiados que, como él —el sacerdote— se decían hermanos míos” (Camus, 1970: 153).

El comportamiento que asume Meursault es de indolencia o de rechazo frente a aquellas cosas que se pueden entender como agobiantes o apremiantes. Aún más, este comportamiento lo vemos reflejado —aquí se halla uno de los elementos centrales del absurdo— en el momento en que no elude su responsabilidad frente al asesinato, pero tampoco pide del sacerdote la redención. Simplemente acepta su culpabilidad y no trata de negarla o rechazarla, ni siquiera implorar por la salvación de su alma. Veamos lo que el propio Meursault pensaba en su celda días antes de ser condenado a muerte:

“[...] Y bien, tendré que morir.” Antes que otros, es evidente. Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida [...] En suma, nada podía ser más claro. Era siempre yo quien moriría, ahora o dentro de veinte años [...] Desde que uno debe morir, es evidente que no importa cómo ni cuándo. Por consiguiente [...] debía aceptar el rechazo de la ape-

lación [...] Ni siquiera estaba seguro de estar vivo, puesto que vivía como un muerto. Me parecía tener las manos vacías. Pero estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él —el sacerdote—, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad, tanto como ella me poseía a mí” (Camus, *Ibíd.* 144- 152).

De igual modo, y dando un giro en la escritura, la forma como Kafka escenifica la condición absurda tiene que ver con el papel que cumplen las situaciones normales o cotidianas en el marco de la vida de los propios personajes. Es decir, con el estilo natural y sencillo de llevar la vida. Por ello, y recordando a personajes como Gregorio Samsa, Josef K. o el agrimensor K., notamos que el absurdo nace no de una confrontación sobrenatural entre éstos y cualquier situación. Por el contrario, el absurdo les golpea el rostro de la manera más inesperada pero, por lo mismo, con mayor agresividad. Pensemos en la situación que debe enfrentar el mismo Josef K. la mañana en que iba a ser detenido: la señora Grubach, quien siempre le llevaba el desayuno al señor Josef K a su cama, no apareció aquella mañana. Además, “la anciana que habitaba frente a su casa lo observaba con una curiosidad desacostumbrada” (Kafka, 1983: 473). No obstante, y pese a que las cosas tenían una pinta de curiosidad, no se puede negar que estos hechos son naturales y poco extraordinarios. Por ejemplo, si la señora Grubach no fue ese día o la anciana lo miraba, podía deberse a ciertas circunstancias ajenas al propio Josef K. Sin embargo, él es detenido sin ninguna razón para que ello sucediese. Aquí —y en esto consiste parte del talento kafkiano— empieza una vida sujeta a las condiciones que el absurdo parece revelarnos.

Aunque exista el asombro, el fastidio o la imposibilidad de acceder al castillo, hay que anotar que los personajes kafkianos, antes que renunciar airoosamente a sus incomprensibles situaciones, se muestran obstinados —aunque temblorosos— ante la necesidad de enfrentarse a aquellos problemas, para resolverlos, que ellos mismos no se han formulado. En este orden de ideas, puede mencionarse, verbigracia, tanto el caso de Josef K. como el de Gregorio Samsa. Así, y si recordamos aquella escena en la que aquel viajante de comercio descubre que es un insecto con antenas, innumerables patas y manchas blancas en su vientre, diremos que si bien “—pensó—; ¿qué pasaría si yo siguiese durmiendo otro rato y me olvidase de todas las fantasías?” (Kafka, 1983: 391) no por esto hay que olvidar que durante el tiempo que vivió como insecto, Gregorio supo entenderse como lo que era, antes que prolongar sus sueños hasta alcanzar

la realidad, esto es, hasta volver a ser el que era antes.

Esta misma situación se refleja en el caso de Josef K. quien, pese a lo paradójico y misterioso del proceso que se le seguía³, al desconocimiento de sus motivos y, además, de quién era el que lo acusaba, cumplió con las citas y con aquellos requerimientos por parte de quienes seguían su proceso. Lastimosamente, y pese a las cordialidades, dos caballeros bien vestidos y con buenos modales le conceden una invitación a nuestro personaje, la cual no obstante las amabilidades, termina con un violento acto donde el siempre extrañado Josef, ha de morir “¡como un perro!”.

Ahora bien, y para hablar de Ernesto Sábato, la forma como el absurdo se le asoma por los ojos a Juan Pablo Castel, el personaje de su reconocida novela *El túnel*, tiene que ver con la forma como él asume su vida —y la de su amante María Iribarne— después de la exposición de su obra, o, mejor, después de que aquella dama silenciosa y desconocida se fijara en aquel detalle, olvidado por todos aquellos que apreciaron el cuadro, central de su obra de arte. De esta manera, la actitud asumida por Juan Pablo Castel es la de un personaje que se deja arrastrar por las obsesiones que él mismo alimenta y que lo llevarán a tener que soportar la angustia más demoledora, pero también la ira, los celos y el dolor inesperado. En este sentido, acaso nos vemos reflejados en la imagen de Juan Pablo; en la imagen de un ser que se siente agobiado y pretende alcanzar una especie de sosiego a través de la mujer a la cual ató su destino⁴.

De igual forma, otro de los elementos que caracterizan al hombre absurdo, y esto puede apoyarse si pensamos en la vida de los personajes de *La náusea*, *El extranjero*, *La metamorfosis* y *El proceso*, es el que tiene que ver con la sensación de soledad; con la idea de sentirnos insalvablemente abandonados en un mundo que comienza a sernos extraño, incognoscible y ajeno; pero también que nos lleva a ver al otro como ajeno y distante, o a lo mejor horroroso y despreciable. Son estas cosas las que clarifican el porqué es que Juan Pablo Castel piensa cosas como las que siguen:

“Volví a casa con la sensación de una absoluta soledad.

Generalmente, esa sensación de estar solo en el mundo aparece mez-

³ Podemos decir, igualmente, que si bien Josef K. estaba arrestado, no por esto se le impidió que siguiera con su vida normal.

⁴ Nótese que aquí se dan los primeros elementos para entender la esperanza y la forma como el hombre, a través de ella, pretende liberarse de ese absurdo que gobierna su vida y se encarna en sus actos.

clada a un orgulloso sentimiento de superioridad: desprecio a los hombres, los veo sucios, feos, incapaces, ávidos, groseros, mezquinos; mi soledad no me asusta, es casi olímpica.

Pero en aquel momento, como en otros semejantes, me encontraba solo como consecuencia de mis peores atributos, de mis bajas acciones. En esos casos siento que el mundo es despreciable, pero comprendo que yo también formo parte de él; en esos instantes me invade una furia de aniquilación, me dejo acariciar por la tentación del suicidio, me emborracho, busco a las prostitutas. Y siento cierta satisfacción en probar mi propia bajeza y en verificar que no soy mejor que los sucios monstruos que me rodean” (Sábato, 1982: 85).

Juan Pablo Castel es un hombre quien luego de sentir cómo la maquinaria de sus pensamientos y el delirio de sus emociones, reconoce su nueva forma de asumirse él y al mundo que habita. No obstante, y aunque siente en repetidas ocasiones la tentación de terminar con su vida, no renuncia a su condición de hombre absurdo. Antes bien, la reconoce aunque de manera dolorosa.

Veamos de nuevo cómo Juan Pablo, acaso romántico, acaso enceguecido, siente cierta sensación de desespero:

“[...] Caminé por Viamonte y descendí hasta los muelles. Me senté por ahí y lloré. El agua sucia, abajo, me tentaba constantemente: ¿para qué sufrir? El suicidio seduce por su facilidad de aniquilación: en un segundo, todo este absurdo universo se derrumba como un gigantesco simulacro, como si la solidez de sus rascacielos, de sus acorazados, de sus tanques, de sus prisiones no fuera más que una fantasmagoría, sin más solidez que los rascacielos, acorazados, tanques y prisiones de una pesadilla.

La vida parece a la luz de este razonamiento como una larga pesadilla, de la que sin embargo uno puede liberarse con la muerte, que sería, así, una especie de despertar. ¿Pero despertar a qué? Esa irresolución de arrojar a la nada absoluta y eterna me ha detenido en todos los proyectos de suicidio. A pesar de todo, el hombre tiene tanto apego a lo que existe, que prefiere finalmente soportar su imperfección y el dolor que causa su fealdad, antes que aniquilar la fantasmagoría con un acto de propia voluntad” (Sábato, *Ibíd.* 85-86. *Cursivas añadidas.*).

Recordando el sentimiento que despierta el mítico héroe griego Sísifo, decimos que, al igual que éste, Juan Pablo Castel siente que las cosas y el mundo mismo, tras su insaciable repetición y la presencia bochornosa del

dolor, se torna vacío de contenido o insoportable. Por tal motivo, Juan Pablo dice cosas como estas: “a veces creo que nada tiene sentido. En un planeta minúsculo, que corre hacia la nada desde millones de años, nacemos en medio de dolores, crecemos, luchamos, nos enfermamos, sufrimos, hacemos sufrir, gritamos, morimos, mueren y otros están naciendo para volver a empezar la comedia inútil” (Sábato, *Ibíd.* 48). Lo que indica, asimismo, que nuestra vida, al igual que el mundo que habitamos, está recubierta de un cierto clima que la hace viciosa y nada fácil de enfrentar. Cosa que, por lo mismo, hizo de Juan Pablo un ser con preocupaciones y aspiraciones allende lo febril.

En definitiva, todos estos personajes nos ayudan a comprender cómo deberíamos asumir el absurdo, pero también cómo deberíamos soportarlo. Vimos que ninguno de ellos escapa a su destino y que no intentan evadirlo. Simplemente, y aunque no entiendan la naturaleza de sus situaciones particulares, tratan de darle solución a los problemas que se hacen evidentes.

Finalmente, y aunque el suicidio no es una consecuencia lógica del absurdo, es comprensible que se piense como posibilidad frente al desgajo espiritual que existe entre el hombre y el mundo. Camus piensa que el desafío o el desdén son actitudes a través de las cuales el hombre puede vivir sin tener que rechazar el absurdo. Más aún, termina por concluir que el hombre debe solamente vivir con lo que sabe y, a partir de esto, agotar todas sus posibilidades. Esto nos sugiere que aquel que se suicida u opta por la esperanza, termina traicionando su condición absurda. Sin embargo, como veremos seguidamente, el suicidio parece establecerse como un trampolín entre nuestra condición absurda y entre ciertos estados ideales que suponen una superación de nuestros malestares espirituales o del sinsentido de la vida.

2. El suicidio: Ideas sobre lo que puede llamarse “suicidio espiritual”

Puede suponerse que quien no soporta lo que Kundera denomina “la carga más pesada”, terminará recurriendo a una de las formas más radicales que existen para renunciar al absurdo. Se trata del suicidio y sus consecuencias. No obstante, y para efectos de la exposición, es conveniente resaltar que el tipo de suicidio sobre el que se quiere llamar la atención, es el que podemos definir como “suicidio espiritual”, para distinguirlo del que se puede llamar “suicidio social”, el cual, pese al interés que pueda suscitar, no será el foco de nuestra preocupación, pero que, sin

embargo, puede describirse como aquel que tiene que ver, esencialmente, con aquellos efectos sociales tales como, por ejemplo, las influencias culturales, el desempleo, la pobreza; y el influjo de sistemas económicos y sociales. Al respecto, recordemos el famoso libro que sobre el suicidio —y que lleva este mismo título— escribió Émile Durkheim (1858-1917), y donde se analizan algunas de las causas sociales que llevan a la gente a tomar la decisión de terminar voluntariamente con sus vidas⁵.

Es oportuno, por tanto, iniciar esta parte del trabajo con un poema de la poetisa y suicida argentina Alejandra Pizarnik que nos permitirá comprender de qué manera el suicidio espiritual puede distinguirse del suicidio social.

SIEMPRE

Cansada del estruendo mágico de las vocales
Cansada de inquirir con los ojos elevados
Cansada de la espera del yo de paso
Cansada de aquel amar que no sucedió
Cansada de mis pies que sólo saben caminar
Cansada de la insidiosa fuga de preguntas
Cansada de dormir y de no poder mirarme
Cansada de abrir la boca y beber el viento
Cansada de sostener las mismas vísceras
Cansada del mar indiferente a mis angustias
¡Cansada de Dios! ¡Cansada de Dios!
Cansada por fin de las muertes de turno
a la espera de la hermana mayor
a la otra gran muerte
dulce morada para tanto cansancio (1994: 119)

Así las cosas, decimos que nuestra preocupación por el suicidio se debe a nuestra preocupación por la vida o por lo que ella acarrea. Pues como lo

⁵ No obstante la afirmación según la cual a través del suicidio se busca terminar con la vida, Sartre opina lo siguiente: “El suicidio no puede considerarse como un final de vida del cual yo sería el propio fundamento. Al ser un acto de mi vida, en efecto, requiere a su vez una significación que sólo el porvenir podría conferirle; pero, como es el *último* acto de mi vida, se niega a sí mismo ese porvenir, y queda así totalmente indeterminado. En efecto, si salvo la vida o si “fallo”, ¿no juzgaré más tarde mi suicidio como una cobardía? ¿No podrá mostrarme el acontecimiento que eran posibles otras soluciones? Pero, como estas soluciones no pueden ser sino mis propios proyectos, sólo pueden aparecer si sigo viviendo. El suicidio es un absurdo que hace naufragar mi vida en el absurdo.” (1993: 563)

dijo Camus: “juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder” (Op. cit. 13). Entre las cosas que hay que responder, podría decirse que está la que tiene que ver con el impulso o la apremiante necesidad que sentimos de querer terminar voluntariamente con nuestra vida. Y aunque pueden existir muchas causas para un suicidio, no es difícil reconocer que la que con mayor vehemencia se impone es la que tiene que ver con el sufrimiento, el dolor espiritual o con lo insostenible que se torna, para los hombres, este mundo de goces transitorios e ilusorios. Además, el suicidio, en los términos que aquí se trata, está asociado con un cansancio, un agotamiento, un enajenamiento, una náusea que se cree superar con la pronta venida de la muerte. Más aún, el suicidio es un gesto que “se prepara en el silencio del corazón” (Camus, *Ibíd.* 14) al igual que toda obra de arte, lo que hace que sea entendido como una obra artística más que como un acto voluntario cualquiera.

“Más si es difícil fijar el instante preciso, el sutil trámite en que el espíritu apostó por la muerte, es más fácil deducir del gesto en sí las consecuencias que supone. Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos” (Camus, *Ibíd.* 16). Pero bien, ¿qué significa que la vida nos supera o que no la entendemos? Puede significar que la vida se nos tornó insostenible o que no supimos hacer frente a sus exigencias. Empero, y luego de haber apostado por la muerte, no habrá manera de saber si nuestra elección fue la mejor o si, por el contrario, pudo haber existido un medio diferente de escape, o enfrentamiento, a nuestra situación. En este sentido, y siguiendo a Milan Kundera, decimos que

“no existe posibilidad alguna de comprobar cuál de las decisiones es la mejor, porque no existe comparación alguna. El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma?” (Op. cit. 12 *Cursivas añadidas*).

Retomando el tema de los motivos que pueden llevar al suicidio, decimos, con Schopenhauer, que el hombre generalmente “pone fin a su vida tan pronto como atraviere una situación en la que los horrores de la vida sobrepujan a los horrores de la muerte” (2000: 59). Es decir, cuando los horrores del espíritu han sobrepasado los horrores corporales. En otras

palabras, cuando el dolor corporal es muy intenso, cualquier aflicción se torna indiferente para nosotros, pero cuando el dolor espiritual se torna insoportable, los dolores del cuerpo pierden su predominio en cuanto a atención se refiere.

Por otro lado, el suicida a través de su acto busca una respuesta a los males que lo aquejan, no obstante la respuesta nunca llega. Por eso, las palabras de Schopenhauer:

“El suicidio puede ser también considerado como un experimento, una pregunta que se plantea a la naturaleza y cuya respuesta se pretende forzar: la de saber qué transformación sufren mediante la muerte la existencia y el conocimiento del hombre. Pero se trata de un experimento condenado al fracaso: pues elimina la identidad de la conciencia, que tendría que escuchar la respuesta” (Ibíd. 62).

Aunque las respuestas no lleguen, no por esto dejamos de escuchar lamentables noticias acerca del destino fatal que decidieron afrontar aquellos hombres presas de un cansancio, de una insatisfacción. Lo que indica, que así las preguntas no se sepan satisfechas, la gente, frente al peso de los días, de la angustia y del temor, sigue renunciando voluntariamente a su vida. Es así como puede entenderse que el acto del suicidio está vinculado estrechamente con la aspiración a un estado de sosiego o de tranquilidad. Lo que permite decir, junto con Cioran, que “sólo se suicidan los optimistas” (2000: 96).

No obstante, y pese a la necesidad de alcanzar otro estado diferente al del sufrimiento, sostenemos que el suicida al sentirse sobrepasado por la vida, de igual modo se siente saturado por su condición de hombre absurdo. Es más, el suicida comienza por sentirse extraño, ajeno a las ilusiones de este mundo, desterrado sin remedio. De ahí que se aleje de su condición, renunciando a él mismo o a su conciencia⁶; uno de los elementos del absurdo. Aunque desde su visión, podría estar renunciando no a sí mismo, sino al mundo que habita en busca de otro estado sosegado o simplemente en busca de la nada.

Asimismo, y en los términos del pensador existencialista Gabriel Marcel, notamos que el suicida termina reconociendo que puede disponer de

⁶ Debemos anotar en este punto que, por el hecho de que se renuncie a la conciencia, Camus supone que el suicidio no está de acuerdo con la experiencia. De igual modo, el suicida no reconoce que el absurdo, como hijo de la conciencia, tiene que vivir como verdad. Lo que indica que el absurdo, desde la lógica de la existencia, debe reconocer la permanencia de la conciencia.

lo que tiene, porque existe una distinción entre lo que el hombre es y lo que el hombre posee. Es decir, “puedo vivir de un modo tal que pertenezca a mi cuerpo, me identifique con él; o puedo tratar a mi cuerpo como si fuera un instrumento de modo que yo sea esclavizado por él” (Blackham, 1961: 73). Aquí precisamente es donde, según Marcel, el suicidio se muestra como el caso extremo “en el que yo disponga de mi cuerpo con absoluta libertad de elección, pero en el que soy realmente la víctima de una ilusión trágica, puesto que el sentido positivo de mi libertad es la posibilidad de afirmación, la respuesta a una invitación” (Blackham, *Ibíd.*).

En todo caso, y aunque el suicida puede disponer de su cuerpo como se dispone de algo que se posee, vemos que Marcel considera que aquello que se tiene es externo a mí e independiente de mi mismo, de ahí que se hable de que yo dispongo de lo que tengo y, también, que lo domino. Pero bien, ¿cómo suponer que mi cuerpo es externo a mí, y que yo soy algo interno en contraste con el cuerpo? Realmente, esto simplemente plantea la cuestión acerca de la posibilidad de afirmar cierto dualismo o algo por el estilo. No obstante, esto no tiene por qué detener el curso natural de nuestra reflexión.

El suicidio, en este sentido, puede considerarse como el paso definitivo para ‘superar’ nuestra miserable condición o nuestros dolores espirituales. Por tal motivo se dice que: “el deseo de la muerte es uno de los primeros indicios que empezamos a discernir. Esta vida nos parece intolerable, la otra inaccesible. Ya no se siente vergüenza de querer morir; se implora desde la vieja celda que se odia, ser trasladado a otra nueva, que tendremos todavía que aprender a odiar” (Kafka, 1983: 1474). No obstante, y pese a ello, según Kafka en sus Cuadernos en octava, nosotros podemos “permanecer alejados de los sufrimientos del mundo” (*Ibíd.* 1484) pero, de todos modos, nuestra abstinencia podría ser el único sufrimiento que podríamos evitar. Es decir, podríamos pensar en otra alternativa para hacerles frente a nuestros sufrimientos.

Suponiendo que el suicida pueda tener otras alternativas diferentes para contrarrestar o hacer más llevaderos sus dilemas, sus angustias o sus temores, advertimos por qué, en oposición al acto suicida, filósofos como Platón, Aristóteles y San Agustín, piensan que el suicidio es un acto criminal en la medida en que se desconoce, por ejemplo, la autoridad del Todopoderoso, y evade —el suicida— su responsabilidad con el estado. No obstante, y como lo señalan elocuentemente David Hume y Arthur Schopenhauer, el suicidio está lejos de ser un acto criminal si atendemos la naturaleza y las naturales inclinaciones del hombre a sobrepasar el dolor

o los tormentos que encuentra en su existencia. Sin embargo, Schopenhauer se opone al suicidio en cuanto el suicida “sustituye equivocadamente la redención real de este mundo y miseria por el simulacro de una redención que no es más que aparente” (2000: 57).

Pero bien, veamos algunas de las críticas antes mencionadas. Según Louis Pojman,

“el suicidio es generalmente reconocido como un acto inmoral o demente, especialmente por la gente religiosa [...] La primera oposición a éste está en el Fedro de Platón donde Sócrates ofrece los dos argumentos contra el suicidio: somos centinelas de servicio que no debemos abandonar nuestro puesto, y somos la propiedad de los dioses, y no debemos destruir la propiedad que no nos pertenece. Sin embargo, Sócrates, siendo condenado a muerte, se negó a una oferta de escape seguro, y de buena gana bebió la cicuta. Aristóteles fue el segundo filósofo que argumentó contra el suicidio, diciendo que era una ofensa contra el estado, porque debilitaba a éste destruyendo a un ciudadano útil” (2000: 137).

No obstante, se advierte que los argumentos aristotélicos contra el suicidio son objeto de críticas en cuanto atendemos a la forma como era visto el suicidio, por ejemplo, en Masilia y en la isla de Quíos, donde, luego de ofrecer argumentos convincentes, se le ofrecía una copa de cicuta a quien deseaba morir voluntariamente. Dicha copa, incluso era entregada al suicida hasta por el mismo magistrado. Así pues, si Aristóteles piensa que el estado se ve afectado por la pérdida de alguien quien puede favorecerlo, incluso sobre sí mismo, habría que atender a la pregunta de por qué en tales sitios se le permitía morir al desdichado, antes que castigarlo por su aparente renuncia de sus obligaciones. Además, podríamos preguntarnos cómo trabajaría alguien a quien la vida no le proporciona goces verdaderos. A decir verdad, éste fácilmente podría actuar de modo tal que la muerte le fuera asegurada con prontitud. Por ejemplo, siendo recluido y allí morir por cuenta propia. Sin embargo, y como bien lo dijo Camus, el suicida se diferencia del condenado a muerte, pues a éste se le ha notificado que pronto morirá o que, al menos, se le ha hecho saber que su muerte ya es algo seguro y que está ahí.

Por su parte, San Agustín se apoya en los nada convincentes, pero virulentos y hueros argumentos de la Iglesia Católica para discutir en contra del suicidio. Según San Agustín, monje dominicano, el suicidio es un acto que atenta contra Dios, contra la naturaleza y la caridad. Además, debe entenderse como “una ofensa contra la sociedad y la destrucción de

un regalo de Dios, la vida —los mismos argumentos se encuentran en Platón y Aristóteles” (Pojman, *Ibíd.* 138). No obstante, y como lo dirá David Hume, el suicidio no es tanto un acto contra Dios o el estado, sino un acto natural como lo son, por ejemplo, los que llevamos a cabo para proteger nuestra propia vida. Igualmente, dice él: “¿podría alguien imaginar que estoy violando los planes de la Providencia o maldiciendo el orden de la creación porque yo deje de vivir y ponga punto final a una existencia que, de continuar, haría de mí un ser desdichado? Nada más lejos de mí que esos sentimientos” (1998: 128).

Los argumentos de Hume parten de reflexiones como las siguientes: Tanto los seres inanimados como los animados están bajo el dominio de las leyes generales e inmutables que el Todopoderoso propuso para gobernar todo lo existente. Así, los cuerpos, “desde el planeta más grande hasta la menor partícula de materia, son mantenidos en su propia esfera y función. Para gobernar al mundo animal ha dotado —el Todopoderoso— a todas las criaturas vivientes de poderes corporales y mentales; de sentidos, pasiones, apetitos, memoria y juicio, por los que son impulsados o regulados en ese curso de la vida al que han sido destinados” (Hume, *Ibíd.* 124).

Es natural decir, en consecuencia, que los planetas tengan un movimiento como el que tienen, que la gravedad afecte a los cuerpos, y así sucesivamente. Pero también es natural decir, por ejemplo, que cuando un dique se rompe la población se inundará. Además, y en el caso nuestro, cuando las enfermedades nos acosan, es natural buscar el medicamento que nos curará. No obstante, y de acuerdo con las leyes generales e inmutables impuestas por Dios, sería incorrecto desviar el curso de los ríos o talar un árbol, puesto que, precisamente, se estarían violando dichas leyes.

Por qué decimos entonces que el suicidio es un crimen, ¿acaso dentro de las leyes no figuran el que podamos terminar con nuestra vida? Además, si bien los seres buscan su bienestar cuando algo les perturba, acaso no podemos suponer que el suicidio es comparable al bienestar. De nuevo, si en vez de terminar con mi vida la prolongara por más tiempo, ¿tendríamos que decir que estoy cometiendo un atentado contra los planes de Dios? No obstante, cosas como éstas no se entienden como tal.

“si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla.

Si yo rechazo una piedra que va a caer sobre mi cabeza, estoy alterando el curso de la naturaleza, y estoy invadiendo una región que sólo pertenece al Todopoderoso, al prolongar mi vida más allá del período que, según las leyes de la materia y el movimiento, El le había asignado” (Hume, *Ibíd.* 127).

Asimismo, si cambio el rumbo del río o talo árboles, deberíamos decir, por consiguiente, que somos criminales. Pero si creemos que el Todopoderoso nos dotó de unas cualidades para vivir y sobrevivir, diríamos que entre ellas están las que tienen que ver con nuestro aprovechamiento de los recursos naturales. Nuevamente, el suicidio tendría un punto a favor. Además, “¿por qué habría de ser un acto criminal el que yo desviase unas cuantas onzas de mi sangre de su curso natural?” (Hume, *Ibíd.* 128).

Como vemos, lejos de ser un crimen, el suicidio, de acuerdo con las disposiciones con que cuenta el hombre, es más bien un acto en el que interviene nuestra natural forma de ser, antes que una aberración particular —aunque eventualmente podría serlo, no siempre es así como se quiere hacer creer—. Lo que lo convierte en un acto tan natural como la más natural preocupación por saciar nuestros deseos.

Además, el suicidio es un acto que antes que entenderse como la violación de un principio divino, debe entenderse como la posibilidad de superar nuestros tormentos o de querer encontrar la solución a nuestros más apremiantes interrogantes. De este modo, pareciese que el suicida lo que pretende a través de su acto es alcanzar el bienestar que ninguna cosa material le proporciona. Esto lo convierte en un hombre esperanzado que procura, luego de haber saltado el abismo, reconciliarse sea con la Providencia o consigo mismo. Aunque, no obstante, el suicidio puede tener una connotación nihilista en la medida en que el sujeto que se suicida simplemente camina hacia la nada.

Si fuéramos a estudiar el problema del suicidio a la luz de la literatura, encontraríamos que el tema de la muerte voluntaria ha sido de interés para muchos escritores a lo largo de las épocas. Al respecto, *Suicidios* del escritor italiano Cesare Pavese es un significativo relato de cómo algunos conflictos de la vida del hombre crean un cierto clima sombrío que termina anunciando la venida de la muerte como única respuesta, o solución, a los dilemas y situaciones desagradables que preñan la vida.

Sin embargo, el suicidio no siempre ha tenido una connotación pesimista, sino que otro tipo de impulsos, como los del amor, ha tenido su parte en el problema. *Romeo y Julieta* es un claro ejemplo de cómo el amor es la causa de un suicidio. De todos modos, si es por amor, por tris-

teza o por otras causas que nuestros personajes literarios piensan o cometen el acto del suicidio, lo interesante es ver que, así como se vio con el absurdo, la literatura brinda elementos que permiten entender algunos aspectos de la vida de los hombres que conllevan a la muerte voluntaria.

En *Las penas del joven Werther*, Goethe ilustra magistralmente el problema del suicidio como solución a los sinsabores que terminan por socavar la vida del siempre extraño y fatalista Werther. Y aunque bien puede notarse que el suicidio de este personaje se debe especialmente a una relación fallida con la señora Lotte, lo cierto es que de sus reflexiones se desprende una concepción del suicidio que recuerda algunas posiciones filosóficas desarrolladas previamente en este ensayo. Así por ejemplo, si atendiésemos a las discusiones entre Werther y Albert, posiblemente notaríamos que la forma como concibe Werther el suicidio no está lejos de como lo entienden Hume y Schopenhauer.

Una actitud de Werther es la que da pie a la discusión sobre lo correcto o incorrecto que hay en el suicidio.

“[...] me puse triste, y con ademán decidido apoyé el caño de la pistola sobre mi frente arriba del ojo derecho. “¿A qué viene todo esto?”, me dijo⁷ mientras me arrebatava el arma. “¡No está cargada!”, dije. “Y, ¿qué importa? ¿Qué quieres hacer?”, replicó impaciente. “No comprendo como un hombre pueda ser tan loco como para acabar pegándose un tiro. Sólo pensarlo me horroriza.” ” (Goethe, 1999: 56).

Si comparamos las palabras que se citarán seguidamente con las reflexiones de David Hume sobre el suicidio, notaremos que existe una similitud entre los planteamientos del joven Werther y los del filósofo escocés.

“[...] “Me concederás”, dijo Albert, “que ciertas acciones, serán siempre criminales, sea cual fuere el móvil que las produce”.

Me encogí de hombros y asentí: “Sin embargo, amigo mío, también aquí hay excepciones. Es indudable que el robo es un delito; pero si un hombre está a punto de morir de hambre y con él los suyos, por salvarlos y salvarse de la muerte inmediata, se atreve a robar ¿merece compasión o castigo? ¿Quién se atreve a lanzar la primera piedra contra el marido que en legítima ira mata a su infiel mujer y a su infame seductor? ¿O contra esa doncella que en un voluptuoso momento se abandona al incontenible

⁷ Werther se refiere aquí a Albert.

goce del amor? Hasta nuestras leyes, que son pedantes e insensibles, se dejan enternecer y detienen la espada de la justicia” (Goethe, *Ibíd.* 56-57).

Aunque los argumentos de David Hume son una objeción a los planteamientos que tiene en contra del suicidio San Agustín, notamos que tanto para Werther como para Hume, el suicidio no es un acto criminal, sino que es algo natural dadas ciertas circunstancias; así como también es natural que para mantenernos con vida robemos algo de pan.

Como se trataba de una discusión, y como en las discusiones existen posiciones antagónicas, las palabras de Werther fueron contrariadas por Albert:

“Eso es muy distinto”, respondió Albert, “porque el que sigue los impulsos de una pasión, pierde totalmente el uso de la razón y debe mirárselo como un ebrio o como un demente”.

“Ay de vosotros, los hombres razonables”, exclamé sonriente. “¡Pasión! ¡Embriaguez! ¡Demencia! Estáis ahí, tan tranquilos, impasibles; vosotros los virtuosos condenáis al borracho y detestáis al loco con la frialdad del sacerdote y dais gracias a Dios como el fariseo, porque no os ha hecho como a uno de esos. [...] Hasta en la vida privada resulta insoportable el oír gritar a casi todo el mundo ante una acción libre, noble, generosa e incomprensible: ‘¡Ese hombre está borracho, es un loco!’ ¡Vergüenza para vosotros los ebrios! ¡Avergonzaos, vosotros los sabios!”

“Me vienes de nuevo con tus chifladuras”, dijo Albert. “Todo lo exageras y esta vez, en este punto al menos, no tienes razón para comparar al suicidio, que es de lo que se trata ahora, con las grandes acciones, cuando sólo debe mirársele como una debilidad. Porque es indudable que es mucho más fácil morir que soportar con entereza una vida llena de penalidades”. [...] ¿Te atreverás a llamar débil a un pueblo que gime bajo el insoportable yugo de un tirano, si al fin explota y rompe sus cadenas? Un hombre que al ver con espanto que el fuego devora su casa, siente cómo sus fuerzas se multiplican y acarrea con facilidad una carga que en su estado normal apenas podría levantar del suelo; un hombre que furibundo al verse insultado arremete contra sus enemigos, seis, y los vence; a estos hombres, capaces de hechos extraordinarios como los anteriores, los llamaríais cobardes? Créeme, mi buen amigo, ¿por qué, si el esfuerzo es fortaleza, entonces la tensión en grado máximo ha de ser otra cosa?” (Goethe, *Ibíd.*).

La forma como puede entenderse, después de las citadas palabras, el suicidio, es como un acto natural cualquiera, que lejos de ser criminal o incorrecto frente al estado o la divinidad, por ejemplo, es tan normal como el quitarnos cuando una piedra tiende a caer sobre nosotros; o como cuando necesitamos calmar nuestra hambre o salvarnos del fuego o de nuestros enemigos. No obstante, y a diferencia de ciertas acciones cuyo objeto consiste en preservar nuestras vidas, el suicidio, como un acto que implica la muerte, puede entenderse como una forma de protegernos de la angustia, el miedo o los dolores de este mundo. Así, entendemos por qué, a pesar de ser diferentes, las acciones de preservar la vida y de quitárnosla, desembocan en una misma intención: estar a salvo o sentirnos mejor. Esto hace pensar en los posibles vínculos entre el suicidio y la esperanza, pues quien se suicida puede estar pensando en una condición mucho mejor que la que soporta, lo cual sugiere que el suicida no es más que un hombre esperanzado.

Habíamos dicho que las reflexiones de Werther sobre el suicidio recordaban algunas ideas sobre el mismo tema expuestas por Schopenhauer, quien considera que el desasosiego o, como él dice, los dolores del mundo, pueden ser la causa de que los hombres opten por el suicidio.

Pues bien, para tratar de entender por qué parece haber una relación entre el filósofo y este personaje literario, continuemos con la conversación entre Werther y Albert:

“[...] Veamos, pues, si podemos de otro modo imaginarnos en qué estado de ánimo ha de encontrarse el hombre que se resuelve a deshacerse del peso de la vida, en ocasiones, y para otros, ligero y agradable. Porque sólo esforzándonos por sentir lo que él siente, podremos tener el honor de hablar honradamente sobre el tema. La naturaleza humana” continúe, “tienes sus límites: puede soportar hasta cierto grado la alegría, las penas y los sufrimientos, pero en cuanto sobrepasa esa barrera, sucumbe. No se trata, pues de saber si un hombre es fuerte o débil, sino de si puede soportar el grado de su desgracia, bien sea moral o física. Y me parece de igual modo ridículo tachar de cobarde a un hombre que se suicida como sería, igual de absurdo, tachar con el mismo nombre a quien se muere de una fiebre maligna” (Goethe, *Ibíd.* 58-59).

Werther supone que así como buscamos las medicinas para calmar nuestras enfermedades y reestablecer nuestra salud, con el espíritu sucede lo mismo. Las ideas, las impresiones, los modos de vida o el ánimo

del hombre, mantienen un curso normal “hasta que una pasión creciente le arrebatara todas las fuerzas serenas de los sentidos y lo lleva a la perdición.” (Goethe, *Ibíd.*) Sin embargo, vanas serán las palabras de aliento que se le dirijan; y así como a un enfermo moribundo no se le puede transferir fuerza alguna que lo reviva, con el desdichado ocurre igual. Entonces, ¿qué medicina probar si el mal que lo aqueja no es propiamente físico? Diríamos que su medicina radica en terminar con aquello que ‘eterniza’ el problema: la conciencia, mediante el suicidio.

Los enfermos confían en la eficacia de las medicinas y de los métodos convencionales que existen para tratar ciertas enfermedades. Frente a los recursos de que se dispone y la mejoría física, el enfermo guarda la esperanza de que pueda ser curado. Del mismo modo, el hombre desdichado o atribulado guarda la esperanza de alcanzar ese sosiego que la vida no le da a través de su acto voluntario contra la vida. Esto nos permite suponer que el suicidio se postula como el paso o la mediación que existe entre una vida absurda y un estado ideal. Sin embargo, y frente a la idea de que el hombre es un ser de posibilidades siempre permanentes, y de que el mismo es un proyecto que parece no reconocer la totalidad de su ser, dado que las posibilidades no se agotan en un acto sino que se perpetúan, diremos que el suicida si bien guarda un grado de esperanza, renuncia a sí mismo como proyecto anticipando su muerte, la que según Heidegger hace latente nuestras posibilidades de ser.

De esta manera, demos un paso adelante y tratemos de entender por qué se cree que la esperanza parece estar relacionada con el absurdo y el suicidio.

3. La esperanza

De acuerdo con la mitología clásica, la Esperanza es una divinidad griega, hermana del sueño y de la muerte, que optó por quedarse en la caja de Pandora para consolar a los hombres. Ahora bien, y en la medida en que los hombres aspiran o tienen fe en que sus proyectos se realizarán algún día o que sus sufrimientos o sus malestares espirituales podrán ser superados, veremos que el mito clásico de la Esperanza como una divinidad que consuela a los hombres, tiene un valor significativo. No obstante, de la esperanza que se hablará aquí tiene que ver con aquel estado, si puede llamarse así, que hace que los hombres se proyecten en el tiempo, se fijen metas, salten el abismo y anhelan la tranquilidad que se les es negada. Es por esto que se sugiere que el hombre esperanzado busca un nuevo camino para recorrer, o anhela un mundo o lugar diferente que sea

la clave de este mundo que habita, o simplemente que sea mucho mejor. Igualmente, la esperanza —aquí cobra sentido la noción de fe— le permite al hombre suponer que algún día sus dudas serán resueltas y que todo tendrá una razón de ser.

Al contrario del hombre absurdo descrito por Camus, el hombre esperanzado se proyecta en el tiempo de una manera dinámica. Esto es, acogiéndose en los momentos del tiempo —temporalidad fundamental según el propio Heidegger— que se suceden desde el pasado hasta el futuro pasando por el presente⁸. Por tal motivo, la esperanza le permite al hombre retomar el pasado para, posteriormente, hacer que el proyecto específico que asumió pueda llegarse a cumplir. No obstante, y si bien la forma como asumimos la temporalidad nos puede brindar cierta confianza en cuanto a la realización de nuestros proyectos, reconocemos que no todo es tan colorido si atendemos al supuesto de que el hombre será siempre superado por el mundo y, más aún, de que él mismo es un proyecto que se alimenta de posibilidades. Pero también, en la medida en que el hombre habita el mundo de una manera tal que las posibilidades le designan su modo de proceder. De este modo, la esperanza, como espera, sume al hombre en una actitud de expectación en cuanto a lo que se espera. Aquí, por ejemplo, es ilustrativo el caso de aquel hombre, del que nos habla Kafka en uno de sus relatos, quien acudiendo a defender su causa al castillo, se encuentra con un guardián terrible que le impide la entrada. “Él no osa avanzar y espera, y muere esperando. A la hora de morir, pregunta al guardián: “¿por qué era yo el único que esperaba?”. Y el guardián le responde: “Porque esa puerta estaba hecha sólo para ti” ” (Sartre, 1993: 573) De acuerdo con esto, decimos, en concordancia con el hombre que acude a defender su causa, que “cada uno se hace su propia puerta” (Sartre, *Ibíd.*).

Conviene anotar que la esperanza supone que el hombre siente un

⁸ “Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza. El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo [...] La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas. Y es la humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida, y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños; y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir.” Miguel de Unamuno (1993: 189-190).

vacío o una especie de penumbra, por lo cual reconocemos que el “dolor da esperanza, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea el supremo consuelo. Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca” (Unamuno: 1993, 193). Así pues, gracias a la fe, podrá el hombre esperanzado colmar su dolor o su temerario temor. No obstante,

“el dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud” (Unamuno, *Ibíd.* 197).

De otro lado, “la posibilidad de la esperanza coincide estrictamente con la del desespero. La muerte es el trampolín de una esperanza absoluta así como la invitación a un desespero absoluto. La esperanza es el ámbito, la prerrogativa, la vida del alma, es el deseo lo que la paciencia es a la pasividad; es un acto de voluntad sostenido por la fe: dice proféticamente. Esto será-como el amante le dice a su amor: No morirás” (Blac-kham, *Op. cit.* 86).

La esperanza, en los términos aquí referidos, guarda una íntima relación con lo que es el dolor y la necesidad de superarlo. Por ello, de acuerdo con Camus, la esperanza se nos muestra como una promesa, como la posibilidad de una respuesta, de la cual, no obstante, no podemos estar seguros que llegará.

Ahora bien, y suponiendo que el hombre es un proyecto, “allende a una situación determinada” (Sartre, 1993. 575) sostenemos, igualmente, que toda su vida se desarrolla en pro de la realización de ese proyecto. Esto sugiere que el hombre, de acuerdo con Heidegger, tiende a realizarse a través de sus posibilidades de ser. No obstante, y ante la idea de que el proyecto no parece tener fin alguno, la muerte se manifiesta como una posibilidad que hace evidente que las posibilidades de ser, que caracterizan al hombre, han dejado de ser. Lo que hace que la muerte pueda ser asumida como la posibilidad más propia o auténtica del hombre, porque cuando está vivo ha de entenderse como pura posibilidad, pero cuando la muerte se le revela inevitable, todas sus posibilidades quedan suprimidas; lo que sugiere que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad del Dasein. Al respecto, Gianni Vattimo sostiene lo siguiente:

“El primer aspecto de la muerte que se nos impone es su carácter insuperable. La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el Dasein no puede escapar, sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada más le es posible al Dasein como ser en el mundo” (1985: 48).

Sin embargo, y frente a la certeza de que la muerte representa la finalidad última del Dasein, “en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su misma esencia de proyecto” (Vattimo, *Ibíd.*), se reconoce que ella misma es la que, en cuanto nos reconocemos como seres para la muerte, sitúa al hombre como un ser de posibilidades siempre abiertas y no definitivas. Esto sugiere que el Dasein puede asumir la existencia de manera inauténtica o auténtica.

Según Heidegger, en la medida en que el Dasein está disperso o fragmentado en posibilidades rígidas y aisladas, su existencia se entiende como inauténtica. Pues si bien las posibilidades no son definitivas o completas, el Dasein termina por asumir una vida sin las características de proyecto, que sugiere un permanente tender hacia algo. Empero, cuando el ser ahí tiene la capacidad de “apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades” (Vattimo, *Ibíd.* 51) y reconoce su carácter siempre abierto, su existencia adquiere autenticidad.

La autenticidad del ser ahí se determina por el hecho de asumirse éste como un ser para la muerte; como alguien que anticipa su muerte. Lo que sugiere que nuestra condición de seres para la muerte, nos sitúa en el mundo de una manera siempre abierta y expectante. Además, de hacer comprensible en qué medida nos entendemos no como meras presencias, sino como posibilidades:

“La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar al Dasein, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el Dasein de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la anticipación de la muerte, que no significa un “pensar en la muerte”, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades” (Vattimo, *Ibíd.* 49).

Heidegger piensa que el hombre que anticipa su muerte se permite

asumirla. Es decir, es reconocer que sólo somos posibilidades y que ninguna de éstas es definitiva. Esto permite que entendamos la muerte como posibilidad auténtica. No obstante, a diferencia de Heidegger, la muerte es para el suicida la realidad a la que quiere llegar, antes que una posibilidad que, también, determina al propio Dasein. De esta manera, la muerte representa para el hombre, que se reconoce en sus propios proyectos, el ineluctable fin de éstos. Es decir, la muerte representa el fin último de sus aspiraciones, lo que significa el fin último de lo que él mismo es.

Sin embargo, y al contrario de lo que piensa Heidegger, la muerte para Sartre no representa la mayor de las posibilidades del hombre. Antes bien, la muerte debe entenderse “como la aniquilación de todas mis posibilidades, aniquilación que no forma parte ya de mis posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo, sino una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades” (Sartre, *Op. cit.*: 560), porque mis posibilidades y mis proyectos se ven interrumpidos con la llegada de la muerte.

Empero, y si creemos que para con los muertos tenemos responsabilidades, entonces las aspiraciones o las empresas que éstos se forjaron en vida, pueden seguirse manteniendo o desaparecer en la medida en que asumamos dichas aspiraciones o empresas, o, simplemente, las echemos en el cesto del olvido.

“Así, debemos concluir, contra Heidegger, que la muerte, lejos de ser mi posibilidad, es un hecho contingente que, en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad [...] La muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera. En el fondo, no se distingue en modo alguno del nacimiento, y a esta identidad del nacimiento y la muerte la llamamos facticidad.

¿Significa ello que la muerte traza los límites de nuestra libertad? Al renunciar al ser-para-la-muerte de Heidegger, ¿hemos renunciado para siempre a la posibilidad de dar libremente nuestro ser una significación de la que seamos responsables?

Muy al contrario, nos parece que la muerte, al descubrirse tal cual es, nos libera enteramente de su supuesta constricción” (Sartre, *Ibíd.* 568).

Si bien la esperanza se le muestra al hombre absurdo como la posibilidad de reconciliarse con el mundo o superarlo, y junto con él superar su

condición, sigue existiendo ese pathos que nos revela la incertidumbre de lo porvenir y de nuestra propia existencia. Esto se evidencia en la medida en que, por decir algo, no sabremos cuándo las respuestas que sugerimos a nuestros más ingentes interrogantes se sabrán satisfechas; ni siquiera lo sabremos adelantando nuestra muerte, pues como lo dijo Schopenhauer, quien podría asimilar la respuesta ha sido aniquilada, esto es, la conciencia. Entonces, de lo que se trata es de sabernos anclados en la duda o superados por el mundo, pero sabiéndolo soportar con desafío, desdén o con humor.

Conclusiones

Ciertos problemas de la vida humana han fascinado —y preocupado— a los hombres desde épocas memorables. Las explicaciones que se han dado de estos problemas si bien pueden no ser concluyentes, sí ofrecen una base a partir de la cual sea posible entender al hombre. En este sentido, cada una de las ideas presentadas en este trabajo puede ser interpretada como una reflexión que brinda algunos elementos para entender el problema del absurdo, el suicidio y la esperanza. No obstante, no es definitivo y único todo lo dicho.

De todos modos, y aunque los análisis presentados son irreconciliables o diferentes, lo importante es que permiten superar esa antigua idea de lo inescrutable en lo referente a los problemas de la existencia humana, dada la fuerte carga de subjetividad que hay implícita. Y si bien no quiere decirse que estos problemas no pueden tratarse enteramente con criterios objetivos, lo cierto es que las reflexiones permiten encontrar un punto en el que, como hombres, nos identificamos o, al menos, parecemos reconocernos.

Es interesante, por último, ver cómo algunos problemas que por su naturaleza son filosóficos, pueden ser analizados desde la literatura. Ciertamente, esto apoya la idea según la cual ciertos problemas de la filosofía pueden ser analizados recurriendo a la literatura. Del mismo modo, esto sugiere que las fronteras entre el análisis filosófico y las obras literarias, como lo dice el profesor Pablo Rolando Arango, no pueden trazarse tajantemente.

Referencias bibliográficas

ARANGO, Pablo Rolando. (2006) *De la belleza y otros caprichos de conservador*. Manizales: Universidad de Caldas.

- BLACKHAM, H. J. (1961) Seis pensadores existencialistas. Traducción de Ricardo Jordana. Barcelona: Oikos – Tau. Ediciones.
- CAMUS, Albert. (1999) El mito de Sísifo. Traducción de Esther Benítez. Cuarta reimpresión. Madrid: Alianza editorial.
- _____. (1973) El hombre rebelde. Traducción de Luis Echávarri. Séptima edición. Argentina: Losada.
- _____. El extranjero. (1970) Traducción de Bonifacio del Carril. Buenos Aires: Emecé editores.
- CIORAN, Emil. M. (Junio de 2003) Sólo se suicidan los optimistas. Entrevista por Amparo Osorio y Gonzalo Márquez Cristo. Colombia: Revista Diners. No. 363.
- GOETHE, Johann W. (1999) Las penas del joven Werther. Traducción de Juan José De Narváez y Jorge Yui. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- HUME, David. (1998) Sobre el suicidio y otros ensayos. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- KAFKA, Franz. (1983) El proceso. Traducción de A. Laurent. Obras completas. España: Teorema.
- _____. La metamorfosis. (1983) Traducción de A. Laurent. Obras completas. España: Teorema.
- _____. Cuadernos en octava. (1983) Traducción de José Martín González. Obras completas. España: Teorema.
- KUNDERA, Milan. (1993) La insoportable levedad del ser. Traducción de Fernando de Valenzuela. Barcelona: Tusquets Editores.
- MONTOYA, Pablo. (Julio-septiembre de 1999) Los exilios de Camus. Medellín: Revista Universidad de Antioquia. Número 257.
- NAGEL, Thomas. (2000) Ensayos sobre la vida humana. México: Fondo de Cultura Económica.
- PIZARNIK, Alejandra. (1994) Obras escogidas. Medellín: Ediciones Hölderlin.
- POJMAN P, Louis. (2000) Life and death. A reader in moral problems. Second edition. Canada: Wadsworth Publishing Company.
- SÁBATO, Ernesto. (1982) El túnel. Narrativa completa. Barcelona: Seix Barral.
- SARTRE, Jean Paul. (1980) La náusea. Traducción de Aurora Bernárdez. 19ed. Buenos Aires: Losada.
- _____. (1947) El existencialismo es un humanismo. Traducción de Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires: Sur Buenos Aires.
- _____. (1993) El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica. Traducción de Juan Valmar. Barcelona: Altaya.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2004) El mundo como voluntad y representación I. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- _____. (2000) Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos.
- UNAMUNO, Miguel De. (1993) Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya.
- VATTIMO, Gianni. (1985) Introducción a Heidegger. Traducción de Alfredo Báez. España: Gedisa.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43, 2010

VÉLEZ CORREA, Roberto. (2005) El existencialismo en la ficción novelesca.
Manizales: Universidad de Caldas.

Yobany S. Castro
Universidad de Caldas
Cra. 23 No. 58-65 (Sede Palogrande) Secretaría Filosofía
Manizales (Colombia)
baniego@hotmail.com, baniego@gmail.com

ANTROPOLOGÍA DEL CRIMEN

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla

Resumen: 1.- Las fuentes de la antropología del crimen. 2.- Matar para vivir. 3.- La esencia del crimen. 4.- La mente criminal. 5.- La absolución del homicida y la abolición de la pena de muerte

Abstract: 1.- Sources of crime's Anthropology. 2.- Killing to survive. 3.- Essence of the Crime. 4.- The criminal Mind. 5.- Absolution of the homicide and the abolition of death penalty.

1.- Las fuentes de la antropología del crimen.

1 "Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: "He adquirido un varón con el favor de Yahveh."

2 Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador.

3 Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo.

4 También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahveh miró propicio a Abel y su oblación,

5 mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro.

6 Yahveh dijo a Caín: "¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostro?"

7 ¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar."

8 Caín, dijo a su hermano Abel: "Vamos afuera." Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

9 Yahveh dijo a Caín: "¿Dónde está tu hermano Abel? Contestó: "No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?"

10 Replicó Yahveh: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo.

11 Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano.

12 Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra."

13 Entonces dijo Caín a Yahveh: "Mi culpa es demasiado grande para soportarla.

14 Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará."

15 Respondióle Yahveh: "Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces." Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara.

16 Caín salió de la presencia de Yahveh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

17 Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo".

Este es, probablemente, el texto más clásico de la cultura occidental, que relata el primer crimen acontecido en el planeta, y el comienzo de la civilización a partir del crimen. En efecto, el capítulo 4 del libro del Génesis expone, por primera vez, el parricidio originario y el comienzo de la vida civil, de la ciudad.

Como en el relato bíblico de Caín y Abel, no pocas veces la mitología de los pueblos occidentales vincula el origen de la ciudad con un crimen originario, como el que Rómulo perpetra sobre su hermano Remo durante la fundación de Roma, o como el de Teseo sobre su padre en la fundación de Atenas. Por eso la mitología y la etnografía son unas de las principales fuentes para el análisis y la teoría del crimen.

La segunda fuente es la psicología y la psiquiatría, que arranca también de la mitología y la etnografía porque uno de sus fundadores, Sigmund Freud, elaboró toda una psicopatología general a partir también de un parricidio originario, el de Edipo.

Una tercera fuente puede ser la historia y literatura. No sólo porque hay abundante documentación sobre el recurso al asesinato como un fenómeno frecuente entre los humanos, y no sólo porque se han producido especies y subespecies de relatos dedicados a la exposición del crimen, desde Edgar Alan Poe hasta Agatha Christie y Georges Simenon. Sino también porque hay crímenes paradigmáticos en la historia humana, y porque la mejor literatura se ha ocupado siempre de la muerte y el cri-

men, como el Hamlet de Shakespeare, las novelas de Dostoievski *Crimen y Castigo* y *Los hermanos Karamazov*, la de Josef Conrad, *El corazón de las tinieblas*, y su versión cinematográfica, *Apocalipsis Now*, o la de García Márquez, *Cien años de soledad*, por ejemplo.

Cabe todavía una cuarta fuente, que aún no ha sido utilizada sistemáticamente en el análisis del crimen, y que es la que cabe denominar en su sentido más propio Antropología del crimen¹. Uno de sus puntos clave es la obra de Foucault *Vigilar y castigar*. El nacimiento de la prisión, de 1975, que se sitúa entre la antropología, la sociología, la historia cultural y la filosofía, y que ha abierto un amplio cauce a esas investigaciones que conjugan múltiples perspectivas y que iniciaron Vico y Hegel.

Las versiones de la hermenéutica del crimen más familiares para los psiquiatras y para el gran público son probablemente las psicoanalíticas. Son las que suelen tener mayor profundidad filosófico-religiosa porque remiten la dinámica del crimen a lo más originario del hombre, a su misma fuente de nacimiento, los progenitores y el sexo, y ese origen, tanto en su versión filosófica abstracta como en su versión religiosa concreta remite a unas profundidades en las que el pensamiento y la intuición afectiva se pierden.

2.- Matar para vivir.

El crimen es una acción que destruye lo más valioso, sagrado y misterioso para el hombre, la vida, y cuyo resultado, la muerte, es algo también misterioso y sagrado. La vida y su origen (el sexo, la paternidad, la maternidad) es algo que nunca se acaba de comprender y de explicar, y la muerte (la aniquilación, la nada, el más allá de la vida) tampoco.

El nacimiento produce una conmoción que requiere ser encauzada en la alegría y los festejos de todo el grupo social, y la muerte produce otra conmoción aún mayor, que requiere ser procesada en una sintonía colectiva y en una recuperación reglamentada del aturdimiento común que produce, y que se denomina duelo.

Desde sus más remotos orígenes la vida orgánica en general se ha mantenido y desarrollado gracias a la muerte de otros seres vivos, pero siempre de otra especie y nunca de la propia. La agresividad intraespecífica se conoce en muy pocas especies. Entre ellas, las ratas y los *sapiens sapiens*. En la mayoría de las especies animales los conflictos intra-

¹ Ayestaran Uriz, Ignacio, *El desafío antropológico del crimen: Frazer, Wittgenstein, Foucault*, "Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria" = revista de antropología social, N.º. 5, 2001.

específicos se resuelven tras una lucha, en no pocos casos puramente ritual, en la que el más débil reconoce el derecho del más fuerte al territorio, a la hembra o a la presa, y se retira buscando otro modo de satisfacer sus necesidades.

Los seres humanos, desde que aparecen sobre el planeta hacia el 50.000 a d C. según se suele aceptar, también han sobrevivido durante mucho tiempo matando a otros vivientes, de manera que matar era su medio de vida. A veces combatían entre ellos por lo mismo que lo hacen los animales, y se mataban unos a otros. A veces devoraban a sus víctimas y practicaban la antropofagia. Hay testimonios abundantes de distintos tipos de antropofagia entre los humanos: casi siempre ritual y religiosa.

¿Por qué entre los seres humanos la aparición de la vida se ha celebrado tanto, por qué se ha temido tanto a la muerte? ¿Por qué se le ha dado tanta importancia al hecho de matar a un semejante en vez de considerarlo irrelevante, tan irrelevante como arrancar unas manzanas de los árboles o pescar una trucha? ¿Por qué al desplegarse la inteligencia y la conciencia en los sapiens ellos describieron los motivos para sus luchas con palabras como alimento, vivienda, seguridad, hembra, descendencia y riqueza? ¿Por qué al describir con esos nombres sus necesidades las convirtieron en derechos, o sea, en rasgos de su esencia imprescindibles para su existencia? ¿Por qué llegaron a anteponer sus deseos a sus vidas y a morir y matar por ellos, cosa que nunca los animales habían hecho? ¿Por qué los humanos llegaron a valorar la calidad de vida y la dignidad de vida más que la vida misma durante tanto tiempo? Y por último, ¿por qué en algunos aspectos los humanos han mantenido inalterable su valoración de la vida y en otros aspectos la han alterado?

Al desplegarse la inteligencia y la conciencia en los sapiens se inauguraba un nuevo estilo de vida, una vida que en cierto modo podía considerarse autónoma e independiente de la vida orgánica, y que empezó por denominarse con términos que designaban algunos aspectos esenciales pero "invisibles" de la vida orgánica, como la respiración, el aire respirado y la fuerza "espiritual" que el aire respirado confería al organismo. El "espíritu" pasó a considerarse la esencia de la vida orgánica primero, y después como un tipo de vida casi autónoma.

Los humanos terminaron considerando que el mundo y la vida era como ellos lo habían experimentado, nombrado y transmitido de una generación a otra, y así, terminaron instalándose en su inteligencia y en su conciencia, e identificándose con su espíritu tanto como con su organismo o incluso más. En efecto, aprendieron también que podían salir de su

organismo y volver a él, con ocasión de fiestas y mediante la actividad de recordar, pues todas las fiestas son conmemoraciones, o bien con ocasión de actividades mágicas y terapéuticas. Aprendieron que había una vida “espiritual” desde la que podían ejercer cierto dominio sobre las fuerzas cotidianas, y aprendieron que morir era un tipo especial de salida del organismo y de autonomización del espíritu.

La inteligencia fue desde el principio inteligencia que sabía de la vida orgánica y de la espiritual, y la conciencia fue desde el principio conciencia de la vida orgánica y de la vida espiritual. La inteligencia y la conciencia fueron también inteligencia y conciencia de la realidad y de las clases de realidad, por una parte, y del caos y de la nada, por otra.

Como los humanos no dominaban la génesis de la vida en el ámbito de lo perceptible, y como el “espíritu” tampoco era exactamente perceptible, pensaron que había realidad y vida en otros escenarios diferentes del de lo perceptible. Que había, sobre todo, poderes que sí tenían dominio sobre la génesis de la vida perceptible, que esos poderes eran superiores a los propios, y que los poderes propios como la vida venían precisamente de aquellos poderes ajenos, a los que se les llamó “sagrados”. “Sagrado” significaba, pues, independientemente del conjunto de elementos fonéticos que constituya en cada caso la palabra para designarlo, poder indisponible para los humanos pero que dispone de los humanos y de todo lo importante para ellos. “Sagrado” significaba, pues, algo más valioso que la vida porque la vida proviene de ello y retorna a ello. De este modo el hombre situaba el escenario de su vida visible y tangible entre los escenarios del antes y el después, del mas acá y más allá de esa vida.

¿Qué tipo de relación establecieron inicialmente los humanos con los poderes sagrados? Pues una relación de intercambio y de alianza de poderes, regida por la dependencia y respeto hacia el más fuerte, por una parte, y de agresión y sustracción de sus poderes, por otra.

No solamente el rayo aparecía como el poder que viene del cielo y calcina los árboles. Como el poder que el hombre puede robar para hacerlo suyo y dominar así las técnicas del fuego, de la neutralización del frío, de la defensa frente a los animales, de la cocción de alimentos, de la preparación de terrenos selváticos para la agricultura, de la metalurgia, etc. Además, y en primer lugar, los poderes sagrados habían dado vida y mantenían con vida a todos los vivientes. Por eso matar a los animales en la caza y comerlos era el primer acto salvador de los poderes sagrados para con los humanos. Los habían salvado del hambre y, por tanto, de la muerte.

Los poderes sagrados, además de darle la vida a los humanos, les sal-

van de la muerte una y otra vez. Para que la caza no sea un hurto ha de convertirse en transacción, en sacrificio. Se hace ritualmente, con la venia y la colaboración de los poderes sagrados, y se le ofrece a los poderes sagrados algún elemento que resulta de la caza. El hombre puede vivir, sobrevivir, gracias a que consigue matar, y matar, el sacrificio de la caza y de la comida con lo cazado, es el modo en que los poderes sagrados, los dioses, salvan a los hombres. Cazar es un acto religioso.

La religión y la caza forman inicialmente una unidad. El sacrificio de los animales es la alta tecnología de la supervivencia. El animal cazado, sacrificado, es el bienhechor del grupo, y de él recibe su nombre, su fuerza y su ley. Es su tótem. Matar es el medio para vivir, pero es un medio reglamentado, acordado con los dioses y realizado con su ayuda. Los humanos regulan y gestionan su vida visible y tangible desde los escenarios invisibles e intangibles.

3.- La esencia del crimen.

En los grupos de sapiens pre-urbanos y pre-alfabéticos, cazar lleva consigo una serie de rituales de preparación, propiciación y purificación, y la "guerra" también, pero además, la guerra lleva consigo ritos de duelo por el enemigo vencido y purificaciones, que Frazer (1890) y muchos otros etnólogos han recogido, y han intentado explicar, y que Freud retoma e interpreta en 1913 en *Totem y tabú*².

Cuando las tribus de cazadores recolectores empiezan a agruparse y a formar los primeros asentamientos urbanos del planeta, hacia el 10.000 a d C., el orden vital y el sistema de la supervivencia se trastoca por completo. Es lo que el historiador australiano Gordon Childe denominó la revolución neolítica, y que básicamente consiste en que la vida humana pasa de depender de la caza a depender de la agricultura.

Pero cuando eso ocurre los dioses, que siguen siendo los poderes que disponen de la vida humana sin que los humanos puedan disponer de ellos, ya no tienen como tarea primordial suministrar caza ni cuidar de la fecundidad animal. Ni siquiera la fecundidad femenina es ya asunto de vida o muerte. En las sociedades paleolíticas el bien raíz había sido la mujer porque se necesitaba que nacieran tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviviera (grupos de entre 50 a 200 individuos con una vida media de 20 años)³. Pero ahora el bien raíz es la tierra⁴. Y para que

² S.Freud, *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid, 1977, pp. 51 ss.

³ Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2002, cap 1.

este grupo, ahora formado por varios miles de individuos, pueda sobrevivir hace falta una organización y división del trabajo bastante precisa. La tarea de los dioses sigue siendo ocuparse de la vida humana, pero ahora la vida humana depende de las leyes de organización de la convivencia y cooperación entre los humanos, es decir, de las leyes de la polis⁵.

Ahora no hay que matar animales para sobrevivir. O bien, hay que ofrecerle a los dioses en sacrificio algunos de los animales domesticados, o parte de los productos de los vegetales domesticados, por cuya vitalidad velarán los dioses. A quien hay que matar es a quien no observa las leyes de la polis, que es lo que hace Rómulo con Remo, Creonte el rey de Tebas con Polinice, el hermano de Antígona, Orestes, con su madre Clitemnestra por mandato de Apolo, y, si acaso, Caín con Abel.

Se puede interpretar que Caín y los hijos de Caín son los agricultores, los propietarios de terreno, los iniciadores de la revolución neolítica, que Abel y sus hijos son los pastores nómadas, los cazadores recolectores, y que el Dios que promete protección a Caín después de matar a su hermano es el correlato del Dios que promete protección a Orestes después de matar a su madre. No es necesario ahora entrar en las interpretaciones de la figura de Caín y sus equivalentes mitológicos. Es suficiente una breve referencia al paralelismo entre los ritos de caza paleolíticos y los ritos de ajusticiamiento del criminal en el neolítico.

Rómulo mata a Remo porque, después de haber trazado los límites de la ciudad con el surco de un arado, y después de haber levantado el arado en los sitios donde habían de ir las puertas de la ciudad, que es por donde habían de entrar y salir los ciudadanos y los visitantes, Remo transgredió las leyes establecidas y entró en la ciudad saltando por encima del surco abierto, es decir, por encima de la muralla.

La acción de Rómulo es la de imponer un castigo, el máximo de todos, y restablecer la justicia violada, es decir, el orden que permite el mantenimiento de la ciudad y la supervivencia de los ciudadanos. No se explicita más en la leyenda si el castigo fue llevado a cabo con todos los requisitos que la ejemplaridad y el aleccionamiento del pueblo requería, pero eso es lo que sí está presente en los castigos de los criminales que se llevan a cabo en la cultura occidental desde la Grecia clásica hasta el ajusticiamiento de Damiens el 2 de marzo de 1775 en París, con cuyo relato Foucault inicia su obra *Vigilar y castigar*⁶, o los ajusticiamientos de los in-

4 J. Attali, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988, cap 1.

5 J. Choza, *Historia cultural del humanismo*, Thémata- Plaza y Valdés, Sevilla, 2009, cap.4.

6 M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México 2004, pp. 11-13.

culpados en el proceso de Nürenberg.

Desde un punto de vista privado puede considerarse que la muerte de Abel, la de Clitemnestra o la de Remo, son los primeros crímenes de la historia humana, pero desde un punto de vista público, desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad, puede considerarse que no son crímenes, sino ajusticiamientos, y, por tanto, actos de virtud, cumplimiento del deber por parte de quien tiene el monopolio de la violencia legítima en su emergencia histórica.

Pero dado que en los momentos en que actúan Caín, Orestes y Rómulo el ámbito de lo público, de la polis, no está constituido, sino que se constituye mediante esos actos, puede considerarse que consisten precisamente en crímenes. El crimen es la muerte violenta de un semejante por haber violado alguna norma de justicia (universal). Si la muerte la ejecuta el que tiene el monopolio de la violencia legítima se llama ajusticiamiento y si la ejecuta el que no la tiene se llama asesinato.

Como escribía San Pablo primero⁷ y luego Hobbes⁸, cuando nace la ley nace el pecado y con él la muerte, cuando se constituye el estado civil surge el delito, el crimen, y con él el castigo. Como se ha dicho, el crimen es una acción que destruye lo más valioso, sagrado y misterioso para el hombre, la vida, pero una vida protegida por la ley, por el orden social, universal, eterno.

El cosmos civil, la ley y el orden social, hacen posible la vida en el neolítico como la hacía el cosmos físico en el paleolítico. Por eso el castigo del pecado y del delito, del crimen, tienen también en el neolítico el sentido que tenía el sacrificio del animal en el paleolítico, a saber, preservar la vida, mantener con los dioses el pacto de guardar el orden establecido y restablecerlo cuando se ha violado, observar la ley mediante la cual el hombre vive.

Matar es un acto con una dimensión religiosa siempre, algo que coloca al actor inmediatamente en presencia de lo sagrado. No sólo porque le sitúa de nuevo como protagonista del sacrificio originario, el de la caza, sino también porque le pone en el nivel de lo sagrado, en el del que dispone de la vida, en el que de algún modo trata de tu a tú con Dios, lo cual es más de lo que el hombre puede soportar.

⁷ Cfr. *Romanos*, 5, 13.

⁸ T. Hobbes, *Leviatan*, caps. XIII y XIV, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 222-239.

4.- La mente criminal.

Los móviles que han llevado siempre a los hombres a matar a sus semejantes han sido la ambición, la venganza, el odio, los celos, la riqueza, el poder, y alguno más. Pero en la mente del criminal, el móvil se resuelve en último término en justicia. La acción criminal tiene sentido porque trata de eliminar a un semejante cuya presencia, actitud y comportamiento hace completamente imposible la vida del criminal y, desde ese punto de vista privado, hace imposible la vida en absoluto.

La motivación del crimen es, pues, la misma que la del ajusticiamiento, pero mientras que el ajusticiamiento está legitimado por la voluntad general, la ley y las pruebas, en su juicio de que un ser humano hace imposible la vida de los demás, el crimen pretende legitimarse a sí mismo desde una mente privada, a la que le falta la legitimidad para actuar y las pruebas de que un semejante está haciendo imposible la vida propia y la vida social en general.

Es aquí donde entra en juego el dictamen psicológico y el psiquiátrico. Puede ser cierto que un ser humano le esté haciendo la vida completamente imposible a otro, o a otros muchos, pero eso no es motivo suficiente para matarlo, aunque sí puede llevar a la desesperación. O puede ser que no se trate de una actitud y un comportamiento injusto, que cause daño efectivo a un tercero, pero que el tercero lo percibe y lo procesa como que sí lo causa. En cualquier caso, el criminal es una mente privada, que opera en el escenario creado por un discurso privado y que se siente auto-legitimada para corregir la injusticia. Ahí es donde entra la psiquiatría.

El discurso privado del criminal puede elaborarse durante mucho tiempo, como los delirios de celos, las manías persecutorias y otros procesos solipsistas, o puede ser breve y casi instantáneo, con la lucidez puntual que a veces proporciona el ataque de ira, o la que surge en reacción a una circunstancia o acción puntual que se percibe e interpreta como injusta desde una actitud estable de odio persistente. Puede no haber en absoluto discurso criminal privado, y entonces el crimen es lo que el Código Penal denomina homicidio (art. 138), y no asesinato (art. 139).

Hay discurso criminal y mente criminal cuando se elabora un relato cuyo desenlace es precisamente el crimen. Ese es el caso de Orestes, el de Hamlet, el del Raskolnikov de *Crimen y castigo* o el del Smerdiakov de *Los hermanos Karamazov*. En esos discursos el crimen es un acto de justicia. Resulta más obvio en los casos de Orestes y Hamlet, en que se trata de vengar la muerte del propio padre y además mediante la inspiración divina, y menos en los casos de los personajes de Dostoievski.

Pero Dostoievski elabora minuciosamente los discursos de sus personajes, de manera que sus crímenes aparecen lúcidamente como actos de justicia en la mente del asesino, y, lo que es tremendamente magistral, en la del lector. Raskolnikov está encarcelado en la miseria propia, en la cual sólo recibe el consuelo de Sonia, la muchacha pura que alimenta a su padre enfermo y a sus hermanos menores con lo que obtiene mediante la prostitución. La anciana rica es una persona a la que el dinero no puede aprovechar nada. La vida en ella ya no tiene fuerza y no proyecta nada. Se está apagando lentamente. Su capital podría salvar de la miseria e incluso de la muerte a la familia de Sonia y al propio Raskolnikov. La mente taciturna y obsesiva del joven va desarrollando en solitario una fantasía que merece existencia efectiva mil veces más que la mezquina realidad en la que vive... y hasta puede neutralizar el temor a Dios con argumentos como el que Freud respondió a quien le preguntaba si no tenía miedo a la muerte y a encontrarse con el juicio de Dios. No. Respondió el fundador del psicoanálisis. Yo tendría muchas más cosas que reprocharle a él que él a mi. Hasta Raskolnikov podría considerarse alentado a su crimen por una inspiración divina.

El caso de Smerdiakov es bien diferente. Si la anciana víctima de Crimen y castigo es inocente, Fiódor Pávlovich Karamazov, el padre de los tres hermanos, es un desalmado, un animal lujurioso, cruel, en quien los sentimientos buenos y malos entran como los vientos en las ruinas. Si Raskolnikov es un intelectual bien dotado, quizá paranoico, Smerdiakov es un criado torpe y gordo, quizá oligofrénico. En su estrecha interioridad de cortas luces ha ido alimentando odio, rencor y deseos de venganza contra un déspota, malvado y desconsiderado, que ha generado pequeños monstruos junto a un ser puro, y que no ha sido capaz de prestarles la atención que los animales prestan a sus crías. Smerdiakov siente que hace justicia al matarle en el momento en que lo hace. No se trata de un oligofrénico que no tiene luces y se comporta como un animal, porque como se dijo al principio, los animales no cometen ni homicidios ni asesinatos. Aparte de la justicia, quizá siente también que Fiódor es tan despreciable que no merece vivir. Que la humanidad, el universo entero y la realidad toda ganan mucho con su muerte en vez de perder algo. Algo parecido a lo que siente Hamlet cuando mata a Polonio, oculto en unos cortinajes, con su espada, y ante la pregunta provocada por la queja de la víctima, ¿qué ha sido eso?, responde, nada, un ratón.

Hay una legitimidad y una legitimación pública para los crímenes referidos por Dostoievski. A pesar de que Freud se ha ocupado de ellos desde el punto de vista del complejo de Edipo, hay una perspectiva antro-

pológica, etnográfica, que Freud también cultivó, y que nos acerca a los asesinos hasta vernos retratados en ellos.

Prescindiendo de lo deseos incestuosos reprimidos, y de los deseos sexuales en general, reprimidos o no, aunque sin pretender negar su relevancia, hay un plano socio-antropológico en el que aparecen los deseos individuales expuestos y aceptados públicamente, por obscenos y crueles que puedan parecer, y quedan admitidos, celebrados y quizá comprendidos por todos aunque no haya ni siquiera reflexión. Es el ámbito de las fiestas folklóricas en general, de entre las cuales tiene la máxima relevancia para el presente análisis la del carnaval.

El carnaval es probablemente la fiesta de la liberación de mayor cantidad de instintos y deseos reprimidos en aras de la constitución del estado civil, del orden social y moral, y del nuevo orden religioso instaurado con la revolución neolítica. Por supuesto que se pueden encontrar en esas fiestas formas de liberación de los impulsos sexuales, incestuosos, sado-masoquistas y de cualquier tipo. Pero también se encuentran la liberación de los impulsos asesinos humanos.

El enmascaramiento y la anulación de la individualidad identificable borra adrede la posibilidad de identificar una relación sexual como incestuosa, que queda ipso facto legitimada. Pero también quedan legitimadas diversas formas de homicidio.

Aunque los carnavales de la cultura occidental puedan tener una raíz en las Saturnales romanas y en las vísperas de la Cuaresma cristiana, tienen también raíces autóctonas que quizá se remontan a la transición del paleolítico al neolítico propia de cada territorio⁹.

Como las Saturnales romanas, las fiestas del carnaval son las fiestas de celebración de la vida y de la transmutación de todos los valores, de suspensión de todas las prescripciones establecidas por los fundadores de ciudades y del orden civil, desde Caín, Orestes y Rómulo, pasando por los pontífices romanos, hasta los monarcas absolutos del siglo XVI y los revolucionarios constitucionalistas de los siglos XVIII y XIX.

Los carnavales no solamente acogen los impulsos de inversión, diversificación y expansión sexual. También los impulsos homicidas más diversos. Por supuesto acogen y escenifican el tiranicidio y el regicidio, pero también las más variadas formas de sacrificio animal e incluso el "asesinato" del mezuino, del débil y del despreciable.

En efecto, ese es uno de los posibles sentidos de los manteamientos y

9 Cfr. F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y teragedia*, Alianza, Madrid, 1983, y J. Caro Baroja, *El Carnaval*, Alianza, Madrid, 2006.

persecución de animales (J. Caro Baroja, cit., pp. 63 ss), de la fiesta del “rey de gallos” (pp. 78 ss) de las “vaquillas” (pp. 276 ss) , del “rey de la faba” (pp. 350 ss), del “rey de los cerdos”(pp.356 ss), de las “fiestas de los locos” (pp. 371 ss), de los tontos (pp, 375 ss), de los peleles (pp. 66 ss), del ensañamiento con los desvalidos (pp 99 ss), de la destrucción del Judas (pp. 148 ss), del “santo burlesco” (pp. 115 ss), de las cofradías de las ánimas (pp. 370 ss), de las “fiestas del obispillo” (pp. 340 ss), y de tantas otras.

El carnaval es la gran fiesta de la vida, que, aunque alcanza su significado cumbre en la Navidad, mantiene siempre también elementos naturales no asumidos por el cristianismo. La máxima celebración de la vida es celebración del sexo en todas sus manifestaciones posibles, celebración del sacrificio de la caza y de las comidas eucarísticas de todos los tipos como segunda fuente de la vida. Y por otra parte, persecución y destrucción de todo lo que aparece como deshecho y desprestigio de la vida, e incluso como un insulto hacia la vida (por muchas resonancias fascistas que pueda llevar consigo).

Puede ser que la mente del criminal esté guiada frecuentemente por impulsos sexuales incestuosos o de otro tipo, reprimidos y por tanto difícilmente perceptibles, y puede que resulte aceptable explicar el asesinato perceptible por unos deseos imperceptibles. Pero es mucho más fácil explicarlo por unos deseos perceptibles, eróticos y tanáticos, socialmente asumidos, representados y simbólica y vicariamente satisfechos, en los que todo el mundo participa y que todo el mundo puede comprender.

Desde esta perspectiva, la mente criminal, como muchas versiones de la mente demenciada, aparece más claramente como una mente igual que las demás pero extra-vagante y ex-temporánea, fuera del lugar y del tiempo en que el modo de procesar sus contenidos y de comportarse respecto de ellos resulta adecuado y aceptable. Situar esa mente en la constelación de su momento adecuado puede ayudarle a comprenderse a sí misma y a ser comprendida por los demás, lo cual la sitúa en el camino de su redención.

5.- La absolución del homicida y la abolición de la pena de muerte

El criminal, en su discurso privado, se siente legitimado para actuar y por eso actúa. Pero una vez ejecutada la acción experimenta una pérdida casi inmediata de aquella legitimidad. Bien porque la intensidad del efecto, la presencia del semejante muerto, es tan fuerte que disuelve el delirio y cualquier sentimiento previo de legitimidad, o también porque,

aunque tenga la sensación de que ha hecho justicia, le resulta insoportablemente abrumador el peso de haberla realizado mediante la muerte de su semejante, como Freud señala en el texto ya citado, acumulando testimonios etnográficos. No soporta situarse en el mismo nivel que los poderes sagrados disponiendo de la vida porque sabe, y mucho más después de haberla destruido, que no dispone de ella.

Por eso el homicida es un delincuente que frecuentemente se suicida o bien se entrega espontáneamente y confiesa su delito. De todos los delincuentes, me decía un magistrado, el que es considerado con más indulgencia por el juez, siempre, es el homicida. El homicida es un hombre completamente normal que tiene un mal momento en un acceso de ira, o que ya no puede más, y mata, pero es como cualquier otro hombre. Por eso es el delincuente que más rápidamente confiesa su delito, que más frecuentemente se entrega a las autoridades, que mejor comportamiento carcelario tiene, que antes redime las penas en prisión por buen comportamiento, y que mejor se reincorpora a la vida civil normal cuando sale. Por eso en el caso de los homicidios lo primero que el juez debe preguntar es qué había hecho la víctima.

El homicida puede sentir redimida su culpa por el castigo, o incluso en los terribles sufrimientos de la muerte, como es el caso del regicida Damiens que relata Foucault, y puede sentir que no hay redención posible para el pecado y la culpa de haber dispuesto de la vida ajena. Y esto último es lo que parece ocurrir a la autoridad legítima misma, en el momento de legislar sobre la pena máxima aplicable a un homicida, o a cualquier otro reo del más grave de los delitos que se pueda suponer.

Precisamente la abolición de la pena de muerte no parece tener otro sentido. Los castigos ejemplares y la ejecución pública de la pena de muerte empieza a desaparecer en Occidente después de la revolución francesa, cuando se constituye el Estado de Derecho, y la pena de muerte empieza a desaparecer después de la segunda guerra, con la proclamación universal de los derechos humanos y la expansión del Estado de bienestar¹⁰.

El Estado de derecho y el Estado de bienestar significan la realización de los ideales cristianos de la libertad y la misericordia en el orden del derecho positivo, a partir de la proclamación de su realización social con la revolución americana de 1776 y la revolución francesa de 1789. En efecto, si se tiene en cuenta la descripción evangélica de la misericordia: “tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era

¹⁰ http://www.ub.es/penal/historia/trs/pdem1.html#_Toc483490786

forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme" (Mat. 25, 35-36), se puede advertir hasta qué punto esos ideales están asumidos en nuestras correspondientes instituciones: sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sindicatos, ley de asilo y extranjería y cuotas de inmigración, sistema de atención sanitaria, seguro contra accidente, planes de pensiones, residencias y asistencia a pensionistas, leyes penitenciarias, de libertad condicional y redención de penas, garantías legales del delincuente, y, en conjunto, Estado de bienestar.

La sociedad occidental y los estados occidentales han ido asumiendo progresivamente, como responsabilidad propia, la tarea de abolir la miseria humana, de definir como derecho lo que en épocas pasadas era gracia, y de establecer como correlato de ese derecho de los ciudadanos los correspondientes deberes del Estado. De esta manera la gestión de las deficiencias dejaba de resolverse por el procedimiento de la exclusión del mal y de su remisión al arbitrio particular o a las tinieblas exteriores. La exterioridad desaparecía a medida que la responsabilidad social colonizaba nuevos ámbitos. La última fase de esa abolición de la exterioridad ha sido la abolición de la pena de muerte.

El delito, el crimen, el mal, no es tan irreductible que no pueda ser reconducido y reintegrado en el orden social. No es tan heterogéneo a la acción humana que no pueda ser redimido a través de ella misma y a través del tiempo. Lo único heterogéneo y fuera del alcance de la acción humana sigue siendo la vida. Por eso los hombres, ni privada, ni públicamente, pueden disponer de ella. Por eso los códigos penales tienden a eliminar de sus artículos la pena de muerte.

La tendencia a la abolición de la exterioridad continúa y apunta a la abolición de la pena de muerte también en los otros escenarios previos y posteriores a la vida orgánica, a la abolición de la pena de exclusión definitiva en la otra vida, es decir, a la abolición del infierno. La tendencia entre los cristianos a prescindir de algunos dogmas, entre ellos el de la existencia y eternidad del infierno, no se debe solamente la secularización del cristianismo, sino también al desarrollo de la sociedad de bienestar. Porque no resulta creíble que Dios sea más torpe que los hombres en la gestión del mal. Porque si los hombres son capaces de plantear, sobre el telón de fondo de una amnistía general, la reincorporación del delincuente a la vida y la celebración de la vida, no hay motivo para creer que Dios, que es el que puede disponer y dispone realmente de la vida, no sea capaz de hacer lo mismo o incluso algo mejor.

Así es como los humanos han aprendido a respetar y venerar la vida. Parece como si, después de 15.000 años, hubieran acogido de esa manera en sus ordenamientos las palabras de Genesis, 4, 15: "...", quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces." Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara."

Jacinto Choza (jchoza@us.es)
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla

CÓMO ES POSIBLE HEGEL DESPUÉS DE HEIDEGGER: LAS RESPUESTAS APELIANA Y GADAMERIANA

Leandro Catoggio y Andrés Crelier. Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

Resumen: El trabajo opone dos interpretaciones contemporáneas de la dialéctica hegeliana. Luego de una breve introducción (1), se expone la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger (2), la cual ha determinado nuevas maneras de entender al pensamiento de Hegel. Luego se discute las interpretaciones de Gadamer (3) y de Apel (4), señalando finalmente que ciertas cuestiones referidas a la dialéctica están abiertas todavía a la discusión (5).

Abstract: (“How is Hegel possible after Heidegger? The Answers of Apel and Gadamer”) The present article puts forward two opposed contemporary interpretations of Hegel’s dialectics. After a short introduction (1), it exposes Heidegger’s “Hermeneutics of Facticity” (2), which determined new ways of understanding Hegel’s thought. It then discusses Gadamer’s (3) and Apel’s (4) interpretations, suggesting that certain topics regarding dialectics are still open to discussion (5).

1. Dialéctica e infinitud en Hegel

Es conocida la imagen con la que Hegel ilustra la dialéctica al comienzo del Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*: el capullo de una flor que se abre para luego “superarse” en el fruto, el cual niega sus momentos anteriores conteniéndolos en sí mismo.¹ Los momentos de la unidad orgánica desarrollados por el movimiento interno de la vida constituyen el alma y el “método” de la dialéctica hegeliana, la cual se puede remontar a Fichte e incluso al corpus platónico, como reconoce el propio Hegel.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, además de presentar el dualismo entre lo interno y lo externo que impregna toda su obra, Hegel explica en qué consiste el método dialéctico. En referencia a las antinomias presentadas por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, expresa lo siguiente:

El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra

¹ G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, México D. F., F.C.E., 1966 p. 8.

más bien en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento dialéctico de lo lógico²

Como podemos observar, Hegel critica a Kant generalizando “la contradicción” -la negación, en el lenguaje hegeliano- para que abarque no sólo los objetos de la cosmología. Así, ésta se extiende a todos los objetos e incluso a los mismos conceptos y representaciones, constituyendo el elemento dialéctico de lo lógico: la negación interna del ente, la dinámica interna del ente y el pensamiento. Se trata de la manifestación del movimiento y el paso de la *dynamis* a la *enérgeia* del ente, es decir, a la presencia de los objetos en la expresión. Por ello podemos decir que el logos es *phainómena* del ente: lo muestra, lo expresa en su movimiento interno. Esta manifestación del ente en la palabra no es otra cosa que la manifestación del objeto en su realidad. De allí que las figuras del Espíritu sean descripciones que dan lugar a una “Fenomenología del Espíritu”, la cual es también calificada como “idealista”.

Es importante indicar que para Hegel este “método” no es un camino (odós) abordado por el sujeto independientemente del desarrollo de la *dynamis* del ente; por el contrario, es la propia dinámica de la cosa en su temporalidad lo que se realiza dialécticamente el concepto. La dialéctica es el movimiento del hacerse del ente y por tanto del concepto, de su representación. Como se explica en la Fenomenología, la sustancia es a la vez sujeto y las figuras sucesivas que esta obra describe son relevos constantes en la dialéctica de la *dynamis* hacia su consumación final, la *enérgeia*. La autotransparencia del ente es la autotransparencia del sujeto en la temporalidad. A diferencia de la dialéctica griega, se trata de una superación constante, un progreso infinito que rebasa todo límite:

La dialéctica (...) es este rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito³

² G. W. F. HEGEL. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997 pp. 151-152.

³ *Ibidem*, p. 184.

En suma, la dialéctica es la elevación intrínseca sobre el límite y la finitud. Es el método que, como propiedad interna de los entes, se corresponde con el desenvolvimiento necesario de los objetos y los conceptos. Estos últimos, a su vez, deben entenderse como la confluencia de momentos necesarios que proporcionan sentido y, por ende, como el elemento del juicio, el cual se eleva por sobre la finitud pero conteniéndola en sí mismo.

De esta breve presentación de la dialéctica hegeliana nos interesa resaltar que se trata del rebasamiento de la finitud por parte del ente mismo, el cual contiene dentro de sí mismo la contradicción que lo impulsa a devenir diferentes momentos. Una de las posiciones anti-hegelianas más radicales proviene de Heidegger, quien desarrolla en su etapa temprana una hermenéutica de la facticidad, según la cual, como veremos a continuación, no resulta lícito elevarse por sobre la finitud. Esta hermenéutica permite, a su vez, una crítica y una superación de la dialéctica hegeliana, la cual ha sido encarada por autores como Gadamer y Apel. Precisamente, estos últimos autores ejemplifican dos vertientes opuestas que la dialéctica hegeliana puede seguir luego del corte abrupto que significó la introducción de la facticidad radical por parte de Heidegger.

2. El giro fáctico impulsado por Heidegger

Si bien la hermenéutica, como es sabido, constituye un desarrollo filosófico con antecedentes en la antigüedad y exponentes en la modernidad -y nociones como la del círculo hermenéutico ya están en germen en autores antiguos,⁴ Heidegger la somete a un “nuevo comienzo” caracterizado por la radicalidad de la investigación. Entre otras cosas, esta radicalización se caracteriza por la exigencia de que la investigación filosófica tenga en cuenta de entrada la situación actual en la cual se realiza. Como indica Gadamer, “hermenéutica de la facticidad” es un genitivo subjetivo, pues es la propia facticidad la que se interpreta a sí misma.⁵ Aunque por lo general Heidegger no hable de “reflexión”, se trata de un giro autorreflexivo radical que tiene el carácter de una exigencia metódica inicial. Como explicita en el Informe Natorp, el contenido de una interpretación, su tema u objeto, “sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda inter-

4 Cf. M. FERRARIS. *Historia de la Hermenéutica*, Bs. As., Siglo XXI, 2002.

5 H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002 p. 282.

pretación resulta accesible de una manera suficientemente clara”.⁶

La exigencia de auto-reflexión hace volver la mirada desde el objeto interpretado hacia la propia situación en la que se lleva a cabo la interpretación, vale decir, hacia la situación de la propia tarea de indagación filosófica. La razón de esta exigencia, podemos agregar, es que toda interpretación que intente borrar su propia situación va a conducir a concepciones erróneas sobre el objeto interpretado. Así pues, la remisión a un aquí y ahora concreto define con simplicidad y justeza qué se entiende aquí por lo “fáctico”. Sin embargo, no debe entenderse por este concepto un “factum brutum”, es decir, un horizonte de objetos, cosas o entes del mundo. Por el contrario, la facticidad es más bien el horizonte mismo, el cual es condición para que aparezcan “hechos brutos”. Y es esencial a un horizonte la perspectiva que se tiene en él, o, más precisamente, la noción de horizonte es la otra cara de la de perspectiva.

Este giro auto-reflexivo marca, en resumidas cuentas, la necesidad de tomar en cuenta el aquí y ahora de la propia investigación, y, por ende, que resulta ilegítimo, en una investigación radical, no tomarlo en consideración. Heidegger critica la pretensión de liberarse del punto de vista, y agrega que a lo sumo una tal liberación debería consistir en una apropiación del “punto de mira” (Blickstand) histórico.⁷ Si el aquí y ahora fáctico remite con toda evidencia a la situación cotidiana misma, la teoría filosófica –y científica– ha olvidado que también está inmersa, como no podría ser de otra manera, en un aquí y ahora. Así, si bien una parte de los análisis heideggerianos están enfocados en la cotidianidad, otra parte pone el énfasis en que la filosofía misma debería entenderse como un modo de la facticidad, más aún, como una derivación de lo cotidiano que pretende a menudo haberse desprendido del propio punto de vista (así ha sucedido con la tradición filosófica occidental especialmente desde la modernidad). La propia investigación no es otra cosa que una “modalidad de la vida fáctica”.

Como resultado de este giro hermenéutico, el “objeto” de la investigación, o más bien su tema –que nunca puede llegar a ser “objeto” en el sentido moderno–, resulta ser la propia existencia humana, el “Dasein” humano o la “vida fáctica”.⁸ A pesar de que, como dijimos, Heidegger no

6 M. HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002 p. 30.

7 M. HEIDEGGER. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999 pp. 106-107.

8 M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 31. Así como varios cursos de los años veinte, este texto (denominado “Informe Natorp”) esboza ya con cierto detalle el proyecto que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*. Esta última obra sustituye un léxico todavía en proceso de fijación, que incluye “vida fáctica”, “facticidad”, “Dasein humano” y

habla de “reflexión” o “auto-referencia”, resulta claro que concibe a la investigación hermenéutica como una tarea radicalmente auto-referencial, que sólo tiene legitimidad si logra ser verdaderamente auto-reflexiva, es decir, si parte de considerar la situación en la que necesariamente se realiza y el modo en el que se “mantiene constantemente” como una actividad vital. No se rechaza con esto otros tipos de investigación, abocados a estudiar “regiones de lo que es” más o menos específicas, sino que se muestra la necesidad de no olvidar el punto de partida fáctico de toda investigación, incluso de aquella que no tematiza la facticidad.

Esto se opone al proyecto de utilizar un método distanciado tanto de un sujeto que investiga como de un objeto investigado, y que permitiría obtener, usado de modo correcto, un conocimiento objetivo indiferente a la propia investigación. Si bien Heidegger habla de un “método fenomenológico” guiado por “las cosas mismas”,⁹ está claro que no puede tratarse de un instrumento para aplicar a un ámbito de la realidad, al modo de los instrumentos científicos. Por el contrario, es más una explicitación o reconstrucción, de modo que aquello mostrado se muestra desde sí mismo.¹⁰ Como resultado, la dirección de la investigación filosófica es para Heidegger una “aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica”.¹¹ Se gana con ello una perspectiva inmanente para la propia investigación, dado que la tematización de la vida fáctica es necesariamente interna; la filosofía no es una actividad que discurra paralela a la vida, sino una “consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser”.¹²

En *Ser y tiempo* es la expresión “Dasein” la que se encarga de señalar la facticidad en tanto estructura ontológica del ser o estar en el mundo.¹³ Se trata de una estructura previa a toda noción moderna de conciencia, hombre, sujeto de conocimiento y ciencia teórica objetiva. Al igual que

“Dasein”, entre otros conceptos, por una utilización intensiva (aunque no excluyente) de este último término.

9 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 pp. 50ss.

10 *Ibidem*, p. 83.

11 M. HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 32.

12 *Ibidem*, p. 33.

13 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 80. Como es sabido, las traducciones más recientes (no sólo al español) evitan traducir el término alemán “Dasein” -“Ser-ahí” en la traducción clásica de José Gaos (M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, México D. F., F.C.E., 1951)- para no tergiversar este concepto identificándolo con una cosa del mundo o con el propio hombre. De esta manera, más que ser una abstracción obtenida a partir de un ente concreto como el hombre, el concepto de “Dasein” se obtiene mediante una auto-reflexión radicalizada sobre el aquí y ahora fáctico. Como resultado de la misma, se llega a la noción de que el *Dasein* no puede ser *algo* ahí.

la expresión “vida fáctica”, el Dasein aspira a conceptualizar la irrebasabilidad del punto de vista, o más bien, la necesidad de asumir el propio punto de vista irrebasable, el del “allí” mío “en cada caso”. Antes que al hombre o a los seres racionales en general –o a cualquier ente “que está ahí”-, este concepto alude a un “cada vez mío” todavía indiferenciado.

Se trata de un eje de coordenadas que recuerda la función de los pronombres, y de hecho Heidegger señala que la referencia al Dasein connota siempre al pronombre personal. Desde esta base se construye el conocimiento, dado que se trata del nivel más básico de comprensión implicado en todo conocimiento. Esto equivale superar “hacia atrás” la epistemología moderna; la expresión “Dasein” indica el grado cero en el que meramente “hay perspectiva”, algo previo a la división entre sujeto y objeto o a la constitución de una conciencia en el sentido moderno. Lejos de la pobreza de esta tesis inicial, Heidegger despliega una analítica hermenéutica que descubre una compleja estructura, y Apel, como intentaré mostrar, desarrolla una interpretación trascendental kantiana de esta perspectiva irrebasable. El Dasein carga, entonces, con las notas que hemos atribuido al concepto de facticidad, en tanto se define justamente por la auto-referencia que le es propia o le compete de manera constitutiva; en los términos ontológicos propios de Ser y tiempo, se trata de un ente al que “le va” en su ser este mismo ser. Esta apertura para sí mismo, o “estructura autorremisiva”¹⁴ es una posibilidad constitutiva de volverse hacia sí mismo, que para Heidegger toma también la forma de un “anticiparse a sí mismo”.¹⁵ En términos más apelianos, podemos decir que el Dasein se caracteriza por ser capaz de asumir la irrebasabilidad de su situación fáctica, de su horizonte de aquí y ahora.

En la obra mayor de Heidegger, la “pregunta por el ser” –es decir, la investigación hermenéutica propuesta- es también una “radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo”.¹⁶ Como es sabido, la intención general es aquí elaborar la pregunta por el sentido del ser. Se trata de un preguntar por lo irrebasable, ya que todo ente es de alguna manera. Y al margen de que se pueda efectivamente elaborar una tal pregunta con claridad –y más allá, también, de que se pueda esbozar siquiera alguna respuesta inteligible a la misma, cosa que resulta dudosa si se tienen en cuenta los textos posteriores a la “Kehre”-, resulta claro que cualquier pregunta que interrogue por el ser estará afectada

¹⁴ Ibidem, p. 113.

¹⁵ Ibidem, p. 213.

¹⁶ Ibidem, p. 37.

por aquello que interroga. Deberá ser entonces radicalmente auto-reflexiva, algo que Heidegger advierte cuando examina la estructura formal de este tipo de indagación: “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta- se vuelva transparente en su ser”.¹⁷ La pregunta es entonces por “el modo de ser de un ente”, al que Heidegger bautiza “Dasein”, el “ahí” del ser, y por ende el “ahí” donde se efectúa toda pregunta por el ser.

Asimismo, la circularidad en la que necesariamente está implicada toda demostración filosófica “radical” ha sido puesta de relieve por la hermenéutica de la facticidad. Así, el uso de expresiones tales como “pre-comprensión”, lo “ya interpretado”, el “estado de interpretado”, el “siempre ya” etc., remiten a la tesis hermenéutica según la cual toda investigación sobre los fundamentos es circular, pues parte de algo dado que luego se elabora filosóficamente. Por supuesto, no toda filosofía ni toda investigación científica son circulares, ni les es lícito serlo, pero sí lo es aquella que pretende radicalidad para sus resultados, es decir, aquella que pretende fundar su legitimidad en su radicalidad y no en los resultados de la exploración de una región determinada del ente.

Podemos resumir ahora los caracteres generales de la facticidad que la filosofía apeliada va a leer en clave trascendental. Como superación y crítica de la filosofía moderna y sus pretensiones de lograr un conocimiento objetivo desligado de la propia situación cognoscitiva, Heidegger realiza un giro ontológico que pone en evidencia la imposibilidad de superar el aquí y ahora fáctico. Este punto de vista irrefragable implica volver la mirada hacia la situación actual, y es por ello necesariamente auto-reflexivo. La propia investigación filosófica no sólo resulta afectada por esta exigencia de auto-reflexión y debe tener en cuenta de entrada la “situación hermenéutica”, sino que consiste en volcar en conceptos esta facticidad. Según la lectura de Gadamer, la facticidad “no junta a sí misma conceptos que la interpretarían, sino que es un modo del hablar conceptual, que quiere asir su origen y con él su propio aliento vital cuando se lo traslada a la forma de una proposición teórica”¹⁸ (Gadamer 2002: 282). Justamente por este camino se llega a la noción de que todo conocimiento está afinado en algo previo, y surge el concepto hermenéutico de “círculo”.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸ H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, p. 283.

3. Gadamer: dialéctica y finitud

Ahora bien, si todo conocimiento debe reconducirse al aquí y ahora del Dasein, ¿qué lugar puede tener la infinitud hegeliana? En términos más generales, ¿qué perspectivas puede tener la dialéctica luego de la hermenéutica de la facticidad? Continuando con el planteo heideggeriano recién expuesto, el cual se opone de manera rotunda a la infinitud hegeliana, Gadamer tematiza la determinación fáctica del individuo por sus “prejuicios”. La mediación histórica en el acto de comprensión, según este autor, lleva a considerar el sentido como algo mediado en el marco de una “experiencia hermenéutica”. De este modo, Günter Figal señala que “la hermenéutica filosófica es una fenomenología de las mediaciones, del sentido del mundo y las conexiones de la vida, un sentido mediado que sólo puede experimentarse en las mediaciones”.¹⁹ El sentido se entiende, entonces, como un complejo remisional que trasciende la individualidad del intérprete y opera como enajenación del mismo. La experiencia hermenéutica se define como la relación interna entre el complejo remisional preexistente del sentido –los prejuicios y la tradición- y la inmediatez del individuo.

Resulta adecuado recordar que Gadamer reconoce haber tomado de la retórica antigua lo que denomina “la regla hermenéutica” (*hermeneutische Regel*).²⁰ Según esta regla, el modo de comprensión se articula siempre circularmente entre un todo y sus partes, esto es, el todo se hace comprensible desde la particularidad y ésta, por su parte, adquiere sentido desde la totalidad. El todo es para Gadamer el conjunto discursivo de los “prejuicios” que nos permiten comprender la situación en su singularidad; pero, a su vez, estos lugares comunes de la argumentación no pueden dejar de constituirse a través de singularidades. Se trata de una dialéctica que compone una unidad a través de un constante ascenso y descenso entre el todo y las partes, entre lo universal y lo particular. Así llegamos al modo en el que Gadamer retoma la dialéctica en el marco de su concepción de la interpretación. Con sus palabras:

El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista (...) como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no

19 G. FIGAL, Fenomenología de la cultura. *Verdad y Método* después de cuarenta años. En AA. VV. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003 p. 113.

20 H.-G., GADAMER. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977 pp. 275-285.

hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido²¹

Puede afirmarse que Gadamer conserva la forma de la dialéctica, pero le imprime una dirección opuesta a la proyectada por Hegel. Mientras que para este último se produce una constante superación que conserva lo superado, el discípulo de Heidegger realiza el camino inverso e intenta explicitar los presupuestos de la mediación histórica del sentido, es decir, sostiene la primacía de los prejuicios en la situación fáctica del individuo, desplazando así indefinidamente el momento de la síntesis. Como indica Rüdiger Bubner: “Con esta línea de pensamiento, la hermenéutica de Gadamer se acerca a la concepción hegeliana del espíritu histórico interpretada, sin embargo, como una especie de teleología invertida”.²² En efecto, el fin o la meta no es ya una superación infinita por parte de un espíritu que se conoce a sí mismo, sino la explicitación de la propia facticidad.

Esta teleología invertida da cuenta de la intención gadameriana de una reelaboración continua del concepto en la historia a través de la diversidad de las situaciones fácticas. Pero esto, a su vez, no implica un *ergon* final donde se alcance la transparencia absoluta del cogito en la reflexión sobre sí. La autotransparencia del complejo remisional de sentido siempre se realiza sobre un conjunto infinito de sentido que lo sustenta. Pero, a diferencia de Hegel, esta infinitud permanece por principio más allá del alcance de la interpretación, como una reserva inagotable de sentido. Gadamer propone una concepción abierta de la dialéctica, sin la posibilidad de una síntesis superadora en un sentido absoluto. Por ello la conciencia histórica efectual “conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa”²³ y, en consecuencia, no puede reconocerse otra cosa que la finitud o límite de nuestra comprensión.

De esta manera encontramos en Gadamer un principio hermenéutico fundamental: la indisponibilidad del lenguaje. Al interpretar, siempre operamos con el presupuesto de una unidad de sentido del texto, sea éste hablado o escrito. Para Gadamer existe siempre un presupuesto formal que guía todo acto interpretativo: el anticipo de perfección (*Vollkommenheit*). Sin duda, aquí están operando las tres coordenadas de la interpre-

²¹ *Ibidem*, p. 557.

²² R. BUBNER, *Acerca del fundamento del comprender*, *Isegoría* 5, 1992, pp. 5-16.

²³ H.-G., GADAMER. *Verdad y Método*, p. 565.

tación que conforman la estructura comprensiva del Dasein.²⁴ El haber previo (Vorhabe) es resignificado como el anticipo de perfección, el cual sería tanto una unidad de pre-comprensión -en la que nos hallamos inmersos y que nos permite tener una manera previa de ver (Vorsicht)- como una concepción previa (Vorgriff) con pretensión de verdad. De allí que el concepto de “tradición” en Gadamer tenga sentido ambiguo: alude tanto a la transmisión de sentido a través del tiempo como a la transmisión de un contenido verdadero normativo. En todo caso, resulta claro que la tarea de la hermenéutica no consiste en desplegar un método de comprensión, sino en clarificar las condiciones bajo las cuales se comprende, con lo cual volvemos a la tarea de esclarecer los prejuicios (Vorurteile) inherentes al acto comprensivo.²⁵ Lo esencial a la iluminación de los prejuicios determinantes implica que los mismos se nos ofrezcan, que nos sea dados.

A nuestro entender, aquí es donde podemos diferenciar la postura gadameriana de la heideggeriana en torno al círculo hermenéutico. En Verdad y método se explicita que el conjunto de prejuicios que conforman la tradición poseen dos características fundamentales: son indistinguibles “indistinguibles”, es decir, no se los puede separar unos de otros para elaborar una clasificación normativa, y en tal medida resultan “indisponibles”. Dicho con otras palabras, los prejuicios no están a disposición del intérprete, de modo que éste pueda descartar aquellos que sean productivos de aquellos que interfieran en la comprensión de la cosa. A pesar de que es posible encarar un proceso de esclarecimiento, no hay una accesibilidad plena al haber previo (Vorhabe) que nos pueda mostrar la génesis temporal del sentido. Justamente esta falta de claridad en la distinción entre prejuicios productivos e improductivos es lo que lleva a que los mismos se nos presenten como indisponibles. Según esta indisponibilidad esencial del lenguaje, la iluminación de las condiciones de comprensión siempre contiene un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios.

El sentido no se agota ni en el autor ni en las condiciones contextuales de la obra, al modo de la hermenéutica romántica. De acuerdo a su historicidad inagotable, posee posibilidades inabarcables para la nuestra comprensión necesariamente finita. Por ello no puede haber ni una transparencia de sentido -y por tanto una finalización de la tarea hermenéutica- ni una comprensión única del texto transmitido. La tarea hermenéutica es para Gadamer un proceso infinito y temporal, y siempre se comprende

²⁴ M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 252.

²⁵ H-G. GADAMER. *Verdad y Método*, p. 365.

de manera distinta, diferente. La estructura interna del acontecimiento, del suceder propio de la palabra, imposibilita una fijación expresa del sentido del texto. En el mismo sentido, tampoco es posible una reconstrucción acabada del contexto de la obra y de la intención del autor.

La conciencia histórica posee, justamente, un carácter ontológico, de modo que es imposible desligarse completamente de los prejuicios que determinan toda interpretación. Existe así una distancia temporal (*Zeitenabstand*) que para Gadamer sólo es parcialmente salvable mediante una la fusión de horizontes. Para la hermenéutica filosófica, el sentido posee un carácter plenamente temporal, es decir, el tiempo es el fundamento del acontecer del sentido. Como afirma Gadamer: “El tiempo ya no es necesariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente”²⁶.

El pensamiento gadameriano transita tanto por el camino de la mediación hegeliana como por el de la estructura ontológica de la comprensión, según el cual la investigación hermenéutica es un estudio del acontecimiento del sentido. Esto no impide que Verdad y método pueda también leerse como un intento de fundamentación de las ciencias sociales.²⁷ Pero, a nuestro entender, esta interpretación es derivada con respecto a la que pone en primer plano la iluminación del acontecimiento del sentido. Justamente, que la hermenéutica sea considerada la *koiné* filosófica de nuestro tiempo implica que la misma aporta un “pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación”.²⁸

En suma, puede decirse que Gadamer retoma y transforma la dialéctica hegeliana desde la perspectiva abierta por Heidegger y la hermenéutica de la facticidad. Su hermenéutica filosófica consiste en un intento por conciliar el avance dialéctico de la comprensión –la cual es una auto-mediación de la historia- con su finitud irrebasable. Asimismo, que se reconozca en Gadamer a un discípulo fiel de Heidegger no implica una completa asimilación del tratamiento heideggeriano de la estructura del comprender. Ciertamente, la noción del acontecimiento del sentido se circunscribe a la configuración del horizonte de sentido en la facticidad del hombre en tanto ser-en-el-mundo. Pero Gadamer, al transformar el ser-para-la-muerte en ser-para-el-texto opera una transformación en la

²⁶ Ibidem, p. 368.

²⁷ J. GREISCH. *El cogito herido*, Bs. As., UNSAM, 2001 pp. 202-204.

²⁸ G. VATTIMO. *Ética de la interpretación*, Bs. As., Paidós, 1992 p. 43.

concepción de la hermenéutica.

Gadamer observa en Heidegger todavía el influjo de la reflexión trascendental en la descripción del Dasein en su obra mayor: “Aunque Ser y Tiempo pone críticamente al descubierto la deficiente determinación ontológica del concepto husserliano de la subjetividad trascendental, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental”.²⁹ Esta indicación lleva a Gadamer a plantear su propia hermenéutica filosófica desde el llamado “segundo” Heidegger, a pesar de la presencia del “primero” en sitios importantes de Verdad y método. Es el “segundo” Heidegger el que se encuentra en la estructura primordial del texto, lo cual puede observarse en el análisis de la noción de “verdad” en el arte así como también en la idea del lenguaje como un juego en el que los participantes no son más que meras marionetas del acontecimiento del sentido. El fenómeno de la comprensión debe entenderse no como la acción de una subjetividad sino como un movimiento, una *enérgeia* propia de la tradición. El sujeto se halla aquí descentrado a favor del desenvolvimiento del acontecimiento del sentido. Esta *enérgeia* nunca es un *ergon*, una obra acabada sino que, por el contrario, es un acontecimiento de la tradición que se describe como la fusión de horizontes entre el pasado y el presente. El sentido se entiende, entonces, como un conjunto de remisiones que trasciende la individualidad del intérprete y opera desde una distancia temporal. De este modo, la experiencia hermenéutica se define como la relación interna entre el conjunto de remisiones preexistente del sentido y la inmediatez del individuo; o sea, entre el horizonte de sentido de la obra y el horizonte del intérprete.

4. Apel: constitución dialéctica del sentido e ideales regulativos

Coincidiendo con la interpretación gadameriana según la cual Ser y tiempo es todavía filosofía trascendental –aunque entendiendo esto en un sentido positivo–, Apel se inscribe también en la línea abierta por la hermenéutica de la facticidad. Es un hecho que Heidegger se enfrenta en los años veinte con la filosofía kantiana –en una lectura que toma de Kant una orientación innegable– y que arregla finalmente cuentas con el filósofo de Königsberg justo antes de la *Kehre*.³⁰ Ciertamente y de acuerdo con su proyecto de una “ontología fundamental”, no está interesado en sacar a la luz las condiciones del conocimiento empírico, pero tampoco cree que

29 H.-G. GADAMER. *Verdad y Método*, pp. 319 y 323.

30 Cf. M. HEIDEGGER. *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

Kant en el fondo lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga “la posibilidad de la comprensión previa del ser”.³¹ Así pues, Heidegger se ve a sí mismo como un continuador de Kant y su metafísica de la finitud. Así como la finitud humana es, según él, el punto de partida e hilo conductor del conocimiento trascendental kantiano, la noción de la facticidad del Dasein, su anclaje en un aquí y ahora finito en cada caso mío, es la que abre las perspectivas trascendentales para la hermenéutica. Esta última no se asienta, en el caso de Heidegger, en un sujeto “idealizado” o trascendental, sino en un “sujeto” fáctico.³²

Como indica Gadamer, Heidegger continúa en la época que nos ocupa con el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretar la conciencia trascendental en un Dasein fáctico. Lo importante, en todo caso, es que “el rechazo de una ‘conciencia en general’ no significa la negación del a priori”, el cual es ahora un a priori de la facticidad.³³ En suma, la interpretación heideggeriana de Kant permite entroncar la hermenéutica de la facticidad con la filosofía trascendental, aunque sin sujeto moderno.

Esta perspectiva es retomada por Apel, quien la transforma tomando una orientación proveniente del idealismo alemán y de Kant. Para Apel, la constitución fáctica de sentido explicitada por Heidegger sería el nivel básico en cuanto a condiciones de posibilidad de la propia auto-reflexión. Más precisamente, es la situación argumentativa lo que resulta irrebachable; lo relevante no es tanto la teoría que se pueda hacer sobre este juego de lenguaje sino la perspectiva misma de quien está inserto en él como participante. Ante cada cuestionamiento sobre fundamentos del conocimiento (teóricos o prácticos), Apel exige tener en cuenta la perspectiva de quien argumenta. La coherencia con los presupuestos asumidos en esta perspectiva irrebachable es esencial como condición para formular una tesis, y, en el plano pragmático trascendental, para avalarla o rechazarla. Una de las pruebas más usadas en el marco de la fundamentación apeliana es justamente la remisión a lo que quien argumenta implícitamente hace. Así, resulta insostenible que alguien argumente en contra de las reglas de la argumentación, pues para hacerlo precisa él también recono-

31 *Ibidem*, p. 25.

32 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 249. J. Conill habla por ello de una “trascendentalidad en la facticidad” (J. CONILL. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988 p. 24).

33 H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, pp. 114-115 y R. BUBNER, “Acerca del fundamento del comprender”, p. 8.

cerlas.

Esta remisión a la situación fáctica de la argumentación permite entender a la pragmática trascendental como una transformación de la hermenéutica de la facticidad, y al concepto de argumentación como una traducción en términos pragmático trascendentales de la noción heideggeriana de “Dasein”. Efectivamente, volvemos a encontrar en el concepto apeliano los siguientes rasgos que caracterizan esencialmente al Dasein: a) se trata de un punto de vista fáctico irrebasable, de modo que una investigación filosófica radical que no lo tenga en cuenta pierde por ello validez; b) este punto de vista es ante todo un punto de vista sobre sí mismo y, por ende, sobre su estructura a priori de presupuestos (auto-referencia); c) involucra una estructura de precomprensión que una analítica puede reconstruir (en Apel se trata de reconstruir los presupuestos de la argumentación); d) la argumentación, así como el Dasein, es praxis vital en un sentido primario (incluso previo a la distinción entre teoría y praxis).

A diferencia de lo que sucede con Heidegger luego de la “Kehre”, el proyecto de desobjetivización es continuado por Apel desde la propia facticidad, y no ya desde una problemática concepción del ser.³⁴ Lo que podía todavía haber de subjetivo –en el sentido de un sujeto aislado– en el Dasein es superado con una noción directamente intersubjetiva, que remite ciertamente a los bosquejos del “Mit-Dasein” o, si se quiere, al “Uno”. Se podrá alegar que esta filosofía es todavía demasiado humana, y que permanece ligada a una antropología filosófica. La intersubjetividad, incluso entendida de modo radical –es decir, no como una mera conexión entre subjetividades sino como previa a la constitución de sujetos aislados de conocimiento– no deja de ser una perspectiva humana. Esto hay que concederlo, pero no hay que olvidar que precisamente la intención principal de Apel, a diferencia de las diversas intenciones de la filosofía heideggeriana in toto, es fundamentar una ética universalista. Mientras que Heidegger desconsideró el camino del ser-con-el-otro –que con gran originalidad había abierto él mismo– para abismarse en la neblinosa

³⁴ Téngase en cuenta que esta “desobjetivización” se refiere al rechazo del esquema moderno del conocimiento, y consiste en mostrar cómo el sujeto se constituye a partir de un factum intersubjetivo (la comunidad de comunicación). Esto no quiere decir que no deba presuponerse un sujeto libre y moralmente responsable de sus acciones. Este sujeto conserva los rasgos de autonomía y libertad propios de la modernidad, pero se encuentra esencialmente ligado a los otros sujetos, los cuales lo han constituido como tal. Puede afirmarse, entonces, que Apel llega a mostrar la autonomía subjetiva por el camino de la constitución intersubjetiva de todo sujeto de acción, y no desde una plataforma metafísica. La ventaja de este planteo es que la relación con los demás sujetos es parte de la constitución y no ya de una problemática relación cognoscitiva y/o metafísica.

búsqueda del ser, es el ser-con-el-otro en un marco fáctico la base de prueba de la pragmática apeliana.

Por otro lado, podrá objetarse también que la perspectiva abierta por el Dasein no es meramente argumentativa, sino se trata de una apertura previa más amplia o fundamental, que sería más bien condición de posibilidad para juegos de lenguaje específicos o derivados como el de la argumentación. Dicho simplificado, el fenómeno de la comprensión parece más amplio y básico que el de la argumentación. En contra de esto, puede sostenerse que la tematización apeliana de la argumentación pretende ser una profundización de la comprensión hermenéutica.

Apel apunta a mostrar que todo pensamiento con sentido –e incluso toda acción con sentido– es ya una pieza argumentativa,³⁵ y en tal medida debe considerarse tan “básico” o más que la comprensión. La fuente de esta tesis se halla en el propio Heidegger, para quien el lenguaje se encuentra en un nivel ontológico. Más precisamente, el término “Rede” alude a algo tan fundamental como el comprender (son “co-originarios”), y sólo de modo derivado se manifiesta en el lenguaje en su sentido usual.³⁶ Partiendo de esta base, según la cual no hay comprensión sin lenguaje, Apel sostiene que toda comprensión es ya virtualmente un argumento. Según su concepto hermenéutico trascendental del lenguaje, éste es condición de posibilidad y validez de la comprensión y la auto-comprensión.³⁷ Claramente, para Apel el juego de la argumentación está incluido en toda pre-estructura de la comprensión en el sentido hermenéutico heideggeriano.³⁸ En tanto la noción de punto de vista o de perspectiva es virtualmente articulable mediante argumentos, la argumentación será el verdadero punto irrefutable.

Sin embargo, Apel complementa esta perspectiva sobre la constitución fáctica del sentido con una dimensión de la validez, la cual sería el plano más “elevado” donde se dirime la legitimidad de todo conocimiento. En este punto Apel toma distancia con respecto a Heidegger y Gadamer, puesto que la validez del conocimiento posee un carácter universal que no puede reducirse a la facticidad. Para no recaer en una perspectiva metafísica, Apel recurre a la noción de ideal regulativo. Así, la validez universal del conocimiento verdadero es un presupuesto implícito en la ar-

35 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 p. 414.

36 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, 34; cf. T. AGUILAR ALVAREZ BAY. *El lenguaje en el primer Heidegger*, México D. F., F.C.E., 1998.

37 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie II*, p. 333.

38 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie I*, p. 76.

gumentación. Lo importante es que no se trata de un presupuesto fáctico sino de un ideal regulativo al que debe aspirar quien enuncia una tesis sobre algo.

Para este autor, tanto la dimensión en la que se constituye el sentido como aquella en la que se juzga su validez poseen un carácter irreductible e irrebasable. Apel reconoce, de hecho, que la perspectiva abierta por Heidegger no exige dejar atrás al idealismo alemán, aunque –agrega– si se hace valer frente a Hegel la finitud e historicidad de todo comprender, la auto-reflexión del espíritu debe entonces considerarse a lo sumo como una idea regulativa en el sentido kantiano. Con todo, la concepción hegeliana de una auto-reflexión –la cual abarca en un proceso dialéctico niveles cada vez más comprensivos– permanece viva en la noción del comprender, el cual posee para Apel un carácter reflexivo y auto-superador.³⁹

De este modo, la complementariedad entre constitución y validez es en realidad el resultado de un proceso de auto-reflexión hermenéutico encaminado a dilucidar condiciones trascendentales auto-abarcantes. Es el discurso filosófico el que, en tanto juego de lenguaje irrebasable que permite la reflexión trascendental, se constituye en la última dimensión concebible. Este juego ocupa de algún modo el lugar del espíritu hegeliano, ya que es el punto de vista que, vuelto sobre sí mismo, explicita diferentes momentos de su constitución o, más bien, diferentes niveles que son condición de posibilidad de sí mismo. Podemos ver, entonces, que la dialéctica puesta en marcha con el descubrimiento de las condiciones irrebasables para la constitución del sentido conduce en Apel a la captación de la dimensión de la validez. No se trata, sin embargo, de una dialéctica que conserva, al final del proceso, lo superado como uno de sus momentos, puesto que se mantiene una tensión constante entre éstos. En efecto, dada la finitud humana, los contenidos de la constitución del sentido no pueden nunca ser “superados” en un sentido hegeliano, es decir, nunca pueden incluidos en un saber del saber definitivo.

En todo caso, la justificación de la validez del conocimiento sólo puede hacerse de manera mostrativa. El camino definitivamente cerrado es el del modelo deductivo de fundamentación. En esto Apel sigue la indicación de Heidegger, para quien la pregunta por el ser no puede conducir a un círculo en la prueba pues “en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”.⁴⁰ Tanto Heidegger como Apel asi-

39 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie I*, pp. 49-50.

40 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 31. Tal como lo ve Sacristán Luzón, Heidegger abandona con la fenomenología el

milan la circularidad de una investigación filosófica radical que asume el propio punto de vista, y, en oposición al modelo deductivo de fundamentación, proponen una reconstrucción de los fundamentos. La diferencia entre ambos es que, mientras Heidegger profundiza en la exhibición de elementos originarios, Apel se preocupa por el criterio de validez de esta exhibición, al que encuentra finalmente implícito en aquello mismo que reconstruye y especialmente en la tarea de la reconstrucción.

Frente a Heidegger, Apel insiste en que la filosofía –el ámbito irrebasable para la reflexión- no puede dejar de ser argumentativa, y en que mostrar presupuestos en el marco de un juego de lenguaje argumentativo equivale a dar razones. Es por ello que mostrar y demostrar se imbrican de manera tal que quien muestra los presupuestos argumentativos también argumenta, y quien argumenta apelando a los presupuestos argumentativos precisa mostrarlos. En efecto, a la par que el acto de mostrar implica asumir un punto de vista en oposición a otros puntos de vista posibles –es decir, es virtualmente un acto argumentativo-, cuando se muestra que un presupuesto es irrebasable se justifica con ello –en contra de la hermenéutica de la facticidad- su validez universal.

5. La filosofía actual y los dos caminos de la dialéctica

Como pudimos observar, la dialéctica hegeliana es un instrumento que permite desenvolver el camino de la comprensión del sí mismo. Las dos perspectivas contemporáneas que presentamos registran a la dialéctica en principio al nivel fáctico de comprensión, alejándose con ello del sistema hegeliano. Por ello mismo, la pregunta por la determinación de la comprensión se sustenta en una dialéctica finita y a-teleológica. La controversia que se produce entre las dos posturas concierne a cómo se entiende a partir de allí a la propia comprensión. O tomamos el camino apeliiano –influido claramente por Kant-, donde la dialéctica tiene la función de iluminar las condiciones trascendentales y auto-reflexivas de la comprensión, o tomamos el gadameriano, consistente en subrayar que el movimiento dialéctico se realiza siempre sobre un contenido fáctico, entre la autoridad de la tradición y la situación propia del individuo. En suma, o damos a este instrumento hegeliano una visión entre sustantiva y formal, que nos permite iluminar los distintos niveles de la comprensión, o le damos una perspectiva orientada exclusivamente por el contenido de la

pensamiento causal y lógico, aviniéndose en cambio a un discurso ostensivo que no pretende ya justificar sino mostrar estructuras trascendentales. Cf. M. SACRISTÁN LUZÓN. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.

tradición. Esta contraposición entre una dialéctica sustantiva y una más formal (aunque no completamente, puesto que parte de un reconocimiento de la facticidad) constituye el suelo de la disputa contemporánea entre hermenéutica y pragmática trascendental.

Tanto en Gadamer como en Apel la dialéctica hegeliana reaparece en lugares centrales, aunque dejando de lado su carácter cerrado: ya no pretende alzar al entendimiento a la infinitud ni se encuentra en el marco de un esquema teleológico. Tomando nota del giro fáctico impulsado por Heidegger, estos autores conciben la dialéctica dentro de la comprensión fáctica del hombre, como una apertura comprensiva en un contexto histórico determinado. Gadamer continúa con el proyecto heideggeriano, en tanto concibe al círculo hermenéutico como instancia irrebasable en cuanto a la comprensión (*Verstehen*) del individuo en su facticidad. El aporte gadameriano, que remite precisamente a Hegel, radica en el momento de aplicación del intérprete. Éste se encuentra determinado por la llamada “regla hermenéutica”, la cual comporta una dialéctica entre el complejo remisional de sentido y la situación fáctica. Podemos leer esta reivindicación de la dialéctica como “horizontal”, en tanto no hay una superación, ni absoluto, ni menos aún una etapa final que termine con el proceso de mediación entre la vida fáctica y el intérprete de la misma. De acuerdo con esta mediación infinita sin superación, comprender es siempre comprender de otro modo, no hay ni puede haber progreso en la comprensión. En tal medida, Gadamer permanece más fiel a Heidegger que a Hegel, y sólo recurre a este último para entender la dinámica de la facticidad y nuestra situación finita en una historia que nos excede.

La lectura apeliana de Hegel, en cambio, es más bien “vertical”, en tanto rescata la posibilidad de una auto-superación dialéctica por parte de la reflexión filosófica. Esta es capaz de observarse a sí misma, de elevarse a niveles mayores de abstracción y alcanzar, no un estado final absoluto, sino un nivel irrebasable. Se advierte aquí la pretensión posmetafísica de validar una dimensión universal de la comprensión, lo cual implica una perspectiva crítica respecto de la visión unilateral de la hermenéutica ontológica desarrollada por Heidegger y Gadamer. En abierta oposición a Gadamer, todo comprender presupone para Apel una orientación hacia una mejor comprensión. Quien regresa por detrás de Hegel es, como vimos, el propio Kant. La problemática de la constitución del sentido, tema exclusivo de la hermenéutica de la facticidad, tiene que desembocar para Apel tarde o temprano en la de la validez del sentido. Como ésta no puede ya residir en un más allá del lenguaje y la historia, el camino platónico se encuentra definitivamente cerrado. Pero la proyección

contrafáctica de ámbitos de validez, en el sentido de ideales regulativos, es ahora un presupuesto irrebasable de la comprensión, incluso de toda hermenéutica que se ocupe de la facticidad con intenciones radicales.

Nuestras conclusiones respecto de cuál de estos dos caminos resulta transitable quedarán en cierto modo abiertas. No ha sido nuestro objetivo darle la razón a Gadamer o a Apel, sino bosquejar dos maneras, ciertamente opuestas, en las que Hegel sigue vivo para la filosofía contemporánea. Las dos coinciden, por un lado, en que no se puede recuperar de Hegel la posibilidad de pensar una síntesis absoluta por parte de una entidad supra-humana. A los hombres, como seres finitos, no nos es en principio asequible pensar más allá de la historia, del devenir concreto, en suma, de la facticidad. El pensamiento de la finitud entra con fuerza en el primer Heidegger, dejando su huella incluso en pensadores racionalistas y universalistas como Apel. Por otro lado, la perspectiva metafísica hegeliana implica, como es sabido, una peligrosa anulación de la individualidad. Este punto es enfatizado por Apel incluso en contra de Gadamer, para quien el individuo pertenece a la historia, y no al revés. Mientras que el primero de estos autores es claro en proponer una ética universalista que reconozca la herencia de la modernidad y la ilustración, Gadamer mantiene una postura ambigua que ha sido fuertemente criticada.⁴¹

En todo caso, y aún haciendo lugar a estas críticas, puede afirmarse que Hegel sigue siendo un autor plenamente actual incluso luego del giro fáctico heideggeriano. Nuestro bosquejo de su presencia en dos autores contemporáneos es prueba de esta actualidad, la cual no atañe a elementos accesorios de su pensamiento sino a su corazón mismo, la dialéctica.

Leandro Catoggio

leamarc@yaho.com.ar

Andrés Crelier

pcrelier@mdp.edu.ar - andrescrelier@yaho.com.ar

41 En todo caso, es sintomático que, ante las críticas recibidas, Gadamer se haya visto forzado a reconocer que no desconoce los logros de la ilustración, por ejemplo en el debate que mantuvo con Habermas durante los años setenta. Cf. H.-G. GADAMER. *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen, 1993. La bibliografía secundaria es numerosa, cf. por ejemplo D. MISGELD, *Modernity and Hermeneutics: A Critical Theoretical Rejoinder*. En H. J. SILVERMAN (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*. New York, Routledge, 1991 pp. 164-167.

LA FORMA, UNA CAUSA OLVIDADA

Miguel Espinoza. Université de Strasbourg

Resumen: ¿Qué queda actualmente de la filosofía de la naturaleza? Casi nada, porque la mayoría de los científicos y de los filósofos parece satisfacerse con una ciencia no explicativa, positivista, pragmática, oportunista, intervencionista y desmigajadora de lo real, como si el mundo estuviera desprovisto de racionalidad. Por eso este ensayo retoma ideas antiguas, hoy olvidadas, como la metafísica realista, la causalidad, la forma y la causa formal, la inteligibilidad natural y el valor de los símbolos y de las imágenes del lenguaje natural, silenciados por la eficacia predictiva de las matemáticas. La tesis principal es que la causa formal es el primer principio de la inteligibilidad natural. Desde un punto de vista aún más naturalista que aquél de Aristóteles, se trata de elucidar qué son la forma y la causa formal, cuál es el modo de presencia de la forma unida a la materia, y de qué manera el sentido del hilemorfismo es reactualizable.

Abstract: « Form, a forgotten cause ». What is left now of the philosophy of nature? Almost nothing since most scientists and philosophers seem to be satisfied with a non explicative, positivistic, pragmatic, opportunist, and interventionist science which crumbles up reality, as if the world were devoid of reason and order. That is why this essay takes up again some old, forgotten ideas, such as the notions of realist metaphysics, causality, form and formal cause, natural intelligibility, and the value of symbols and images of natural language, silenced by the predictive efficacy of mathematics. The main thesis states that the formal cause is the first principle of natural intelligibility. From a point a view even more naturalist than that adopted by Aristotle, an effort is made in order to elucidate what the form and the formal cause are, how form and matter make up just one entity, and how the sense of hylomorphism can be reinterpreted.

1. La causa formal y la filosofía natural

La causa formal pertenece a la filosofía natural, y pienso que la filosofía natural presupone estos tres principios: primero, el mundo es inteligible; segundo, el mundo es inteligible porque la razón existe en las cosas antes de ser humana; y tercero, el intelecto es capaz de captar al menos una parte de la razón de las cosas porque el intelecto es un siste-

ma natural emergente construido, esencialmente, con los mismos mecanismos que la naturaleza utiliza en otros sectores. De estos principios se sigue que la pregunta que hay que plantearse no es: de qué manera la ciencia le da sentido al mundo, como si la inteligibilidad fuera un regalo que el hombre le hace a la naturaleza, sino de qué manera al menos una parte de la significación natural llega a ser consciente. ¿Por qué la naturaleza no tendría en ella misma los principios de su comprensión?

¿Qué queda actualmente de la filosofía natural? Casi nada, porque muchos de nuestros contemporáneos se satisfacen con una ciencia no explicativa y desmigajadora de lo real, como si el mundo fuera una multiplicidad amorfa, desprovista de razón. Por eso retomo ideas antiguas, hoy olvidadas.

¿Y qué interés tiene la renovación, o la reinterpretación científica de la causa formal? Contribuir a la restauración de la explicación. El valor filosófico de la ciencia está reducido porque según el modelo deductivo y nomológico de la explicación, que es el más comúnmente utilizado hoy, se requiere que el fenómeno que se va a explicar sea deducido de al menos una ley, pero a esta ley no se le imponen condiciones estrictas de inteligibilidad, no se le exige que exponga un mecanismo causal, por lo que hay explicaciones que heredan la oscuridad de las leyes que las componen. Pero eso no es todo: el valor de la explicación científica está reducido por el uso abusivo de la navaja de Occam, que no sólo guillotina las causas formales y finales, sino que intenta borrar toda traza de causalidad. Según los positivistas, ¿para qué perderse en los laberintos metafísicos de la causalidad si expresiones como «las mismas causas producen los mismos efectos» o «Ablata causa tollitur effectus» (si se saca la causa, el efecto desaparecerá) equivalen a afirmar que cada vez que un evento de tal tipo se produce, va acompañado del evento de tal otro tipo? Se considera que la causalidad es una categoría del sentido común y del lenguaje natural, pero dispensable en ciencia porque el rol de la ciencia ya no sería darnos una imagen del mundo coherente con las evidencias del sentido común, sino simplemente producir fórmulas predictivas, recetas que funcionen. Y para eso las leyes funcionales — que describen cómo ciertos fenómenos varían juntos — bastan: no hay necesidad de leyes causales. De hecho, es legítimo que la física, en tanto que instrumento de medida y de cálculo, en tanto que actividad práctica, omita la causalidad; en este sentido la omisión no es un error sino un análisis incompleto de los fenómenos. Por eso el aspecto crítico de esta reflexión está dirigido no contra la ciencia calculadora y empírica como tal, sino contra la pretensión de algunos científicos o filósofos de considerar esta ciencia como una visión

completa de las cosas, es decir, como una metafísica o filosofía natural. La omisión de la causalidad es inadmisibile si la física calculadora se erige en filosofía natural o metafísica.

La explicación científica, en particular en la forma que tiene en la ciencia experimental, es sólo una parte de lo que el sentido común y la filosofía natural llaman «explicación». Hay en ciencia una tendencia a sacrificar la comprensión a la intervención. El pragmatismo científico y filosófico es la tendencia a actuar sin comprender, así como el positivismo es la tendencia a conocer sin entender. Si un formalismo matemático-científico es incapaz de representar una relación causal cualitativa como ésta: «la visión es el objetivo de la multiplicidad de procesos de órdenes diferentes que conducen a la formación del sistema visual», entonces tiene que reconocerse el carácter incompleto del formalismo matemático-científico y apreciarse, sobre este punto, lo indispensable del lenguaje natural causal. El pragmatismo, el culto moderno de la eficacia, explica el caso exagerado que se hace de las matemáticas, en desmedro del buen sentido y de las categorías del lenguaje natural. Un ejemplo nítido es la singularidad del Big Bang: el universo sustancial habría salido de una nada, de un punto-instante matemático de creación. Hay que tener una gran fe en el poder metafísico de las matemáticas para dar crédito a esta historia.

La renovación de la filosofía natural tendrá necesariamente que examinar el problema del simbolismo, tratando de poner las matemáticas en su lugar y restaurando el valor innegable, en tanto que vía de conocimiento de la naturaleza, del lenguaje natural (como lo hizo, por ejemplo, Aristóteles) constituido semánticamente de analogías y metáforas, que son puentes conscientes o inconscientes entre el mundo externo y el sujeto. Se dirá probablemente que el lenguaje natural con sus conceptos de origen mítico y poético está lejos de ser idóneo en búsqueda de un conocimiento objetivo. Efectivamente, hay que hacer prueba de espíritu crítico para corregir los errores. Pero por otra parte no hay que olvidar que el ser humano es un sistema natural, que la imaginación y sus simbolismos tienen dimensiones naturales, que presentan las huellas de lo real, y que, en consecuencia, las imágenes y conceptos antropomórficos no deberían ser descartados sin más, por principio («El hombre. ¿No sería él la respuesta paradigmática a todos los enigmas?» Respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge).

Contrariamente a la opinión científicista, no se ve por qué todo intento de conocimiento debería inclinarse ante la ciencia empírica, ante la dictadura de la visión, así como tampoco se ve por qué habría que dejar que

la ciencia tenga el monopolio del conocimiento y de la razón. Identificar la lista de cosas que existen con la lista de cosas accesibles a nuestros métodos, es cometer lo que yo he llamado, según los casos, «la falacia de la representación» o «la falacia de la intervención», el error que consiste en confundir lo real con nuestro conocimiento o con nuestra manipulación de lo real. En su amplitud, en la riqueza de aspectos de los objetos concretos que lo componen, el mundo no equivale ni a nuestra experiencia sensible inmediata, ni a nuestras intervenciones, ni a nuestras categorías, ni a nuestros simbolismos. Lo que no quiere decir que el realismo es imposible, sino que es parcial. Cuando algo se muestra idéntico se haga lo que se haga, cuando hay invariantes, cuando algo es considerado como tal por la vida biológica (por ejemplo, el alimento que efectivamente nos nutre, las parejas mediante las cuales algunas especies aseguran su reproducción), cuando algo actúa como causa, cuando algo es afectado por causas, al menos en esos casos — evidentemente, esta lista de criterios de realidad no está completa — entonces tenemos el derecho de afirmar que hemos captado elementos de la realidad. Pero esos elementos no agotan lo real: desde nuestra perspectiva animal y humana captamos parte de lo real en sí, pero no todo lo real en sí.

Con la excepción del atomismo de Demócrito, la ausencia del concepto de forma es el defecto más grave del atomismo, y más generalmente, de la ciencia actual. Por ejemplo, existen hoy gruesos volúmenes sobre la autoorganización en los sistemas biológicos donde no aparece la forma en el índice analítico, y por supuesto la causalidad no aparece en los textos de física. Sin la causalidad en general, y sin la causa formal en particular, no queda sino el recurso al azar, al movimiento espontáneo, al choque aleatorio de las partículas, a los encuentros fortuitos de los genes, al carácter somero de la evolución o a las regularidades estadísticas — como si estos procesos, considerados arbitrarios y sin fundamento racional, fueran procesos últimos. Nótese que está de moda, en todas las escalas y en los medios científicos y filosóficos, considerar que las leyes describen sólo regularidades estadísticas. En una cosmogonía como la de Peirce, que pone el azar entre sus principios, se concibe una tendencia originaria hacia la formación de hábitos, de regularidades o de leyes, lo que encierra una contradicción patente: ¿cómo entender que esta tendencia exista por azar, y por qué milagro la tendencia que se forma por azar mantiene una cierta estabilidad en vez de disolverse rápida y espontáneamente en el azar que la vio nacer? Algunos afirman, correctamente, que la carga de la prueba recae en el causalismo, pero con una curiosa falta de lucidez y con una lógica cuyas reglas se me escapan, concluyen, como Karl Popper, que

es eso un argumento contra la causalidad, siendo que la historia enseña que la ciencia ha progresado, teórica y empíricamente, gracias precisamente a la búsqueda de causalidad. Esta búsqueda es un motor de conocimiento y de comprensión, lo que contrasta con la pereza explicativa de quien se satisface con las estadísticas, con el azar o con alguna divinidad.

Hay que pensar más bien que la causalidad es una categoría última. Por eso una teoría de la causalidad sólo puede ser rechazada en virtud de otra teoría de la causalidad, así como sólo se puede rechazar una metafísica oponiéndole otra, consciente o inconscientemente. No falta hoy la prestidigitación lógico-lingüística con la que se quiere hacer creer que la causalidad no es real. Lanzar contra la causalidad la sospecha de que es sólo una ilusión es una objeción cómoda: cuesta resistir a la tentación de tratar de ilusorio lo que resulta difícil entender. Y aunque la causalidad fuera una ilusión, habría que explicar la ilusión, y aquí se encontraría no un problema, sino una acumulación de absurdidades.

Explicar es satisfacer dos exigencias: primero, mostrar cómo lo actual emerge gracias a una materia y a un mecanismo subyacentes que imponen condiciones estrictas al desarrollo del fenómeno, pero que no lo determinan completamente; segundo, explicar es mostrar que lo que ocurre sigue algún principio, identificable con una causa formal, coherente con las condiciones impuestas por la materia y los mecanismos subyacentes, principio formal que da sentido al devenir. Este segundo aspecto de la explicación sigue el principio aristotélico según el cual la naturaleza no hace nada en vano y significa mostrar, en términos modernos, el carácter óptimo o casi óptimo del devenir en términos de búsqueda de orden, de estabilidad o de simetría.

En una palabra, explicar es tener conciencia de la necesidad, darse cuenta de que las cosas no pueden ocurrir de otra manera. Yo presento esta definición, al mismo tiempo, como criterio de científicidad. La multiplicidad de aspectos de la ciencia no permite que haya un criterio único de científicidad, pero esta condición — la búsqueda de necesidad — es la marca principal. Si se afirma que la ciencia explica, o, al contrario, que no explica, en ambos casos hay una metafísica presupuesta, y si nos parece que el mundo es explicable, entonces hay que alojar este pensamiento en una metafísica realista. Entiendo por metafísica el conjunto de principios más generales subyacentes a los fenómenos que dan cuenta de la inteligibilidad natural, y entiendo por realismo la doctrina según la cual existe una realidad independiente de nuestras facultades, realidad en sí que es, sin embargo, local y parcialmente conocible. La gran alternativa que enfrentamos al tratar el problema de la explicación es: o la

metafísica realista, en la cual se sumerge el determinismo causal, o el escepticismo en alguna de sus múltiples caras.

2. Teoría de la forma y de la causa formal

Adentrémonos ahora en la teoría de la forma. Para Aristóteles las causas son principios explicativos y por eso no son reducibles a la concepción privilegiada por los modernos según la cual sólo es causa un poder físico, una fuerza eficiente que precede al efecto. La causa eficiente o motriz satisface sólo a una de las cuatro preguntas que hay que responder para tener una comprensión satisfactoria, ¿por intermedio de qué agente se produce una cosa? Pero hay otras tres preguntas pertinentes: ¿qué es esa cosa?, ¿de qué está hecha? y ¿cuál es su finalidad? La respuesta a esta última pregunta es la causa final; lo que satisface a la pregunta ¿de qué está hecha la cosa? es la causa material, la permanencia del sustrato, y la causa formal responde a la pregunta por la esencia: ¿qué es esa cosa? La razón de la selección de estas cuatro causas es que son las principales contribuyentes a la producción de algo.

Al dar una acogida favorable a la doctrina de las cuatro causas, reconozco la raíz aristotélica de esta reflexión, pero esta inspiración es solamente parcial: comparto con Aristóteles la idea de que la materia aspira a la forma y a la finalidad, pero por otra parte, no comparto su opinión de que existe algo eterno, inmóvil y separado de lo sensible. Pienso, en efecto, que toda existencia exige un sustrato material. En una palabra, mi actitud es más natural que aquélla de Aristóteles, como lo fue aquélla de Alejandro de Afrodisia, quien se esforzó por desvincularse de las tendencias místicas y espiritualistas que en su tiempo empezaban a adquirir cada vez mayor presencia. El objeto de estas aclaraciones es subrayar el interés científico de la causa formal y luchar contra el abuso extracientífico que se hace a veces de la forma.

Mi tesis principal es que la causa formal es el primer principio de la inteligibilidad natural. Propongo inmediatamente una manera concisa de explicar esta afirmación, la cual será seguida de una justificación más elaborada. Notemos que aunque existen cuatro causas, en el sistema hilemórfico la materia es sólo potencia, una tendencia hacia la forma. Luego la causa eficiente, como la materia bruta, produciría accidentes y no tendría sentido sin la orientación de las causas formales y finales. Y la causa final, por una parte, es en muchos casos asimilada por la causa formal — lo que no es extraño porque la forma y la finalidad son dos aspectos de un mismo hecho — y por otra parte, la importancia relativa de

la causa final es desigual: es indispensable en la comprensión de la materia viva, y desdeñable en la materia inerte, lo que contrasta con el peso explicativo equilibrado de la causa formal. Ahora bien, de manera más elaborada, trataré de justificar la idea de que la causa formal es el primer principio de la inteligibilidad natural en tres tiempos: definiré primero qué son la forma y la causa formal; luego pasaré a describir el modo de presencia de la causa formal unida a la materia, y en tercer lugar, mostraré de qué manera el hilemorfismo y la ciencia pueden interactuar en beneficio mutuo.

3. Definición de la forma

La materia, para Aristóteles, no es un conjunto de átomos, aunque en la división de cada clase de cosa se llega a un mínimo más allá del cual el ser desaparece. Pero estos mínimos, indispensables para entender las relaciones que la materia tiene con la materia como se ve en química, no son todos idénticos ni tienen una existencia independiente como los átomos. La propiedad notable de la materia aristotélica es ser una potencia indeterminada de adquisición de una forma, y la forma está necesariamente en acto. Se distinguen dos conceptos de materia, la materia prima y la materia segunda. La materia prima es una potencia última, detrás de ella no hay nada. Es una realidad sumamente abstracta y neutra que, por ser continua, no resulta absurdo compararla a la extensión cartesiana, a un continuum geométrico, o al espaciotiempo. En tanto que continuum extensivo desprovisto de forma, la materia prima no es conocida. Sin forma no hay conocimiento. En cambio la materia segunda, como la madera o un metal, al estar ya actualizada por una forma, se identifica a la forma, tiene una determinación y es, por eso, conocida.

«Forma» es una de las significaciones de «Eidos», una de las palabras griegas de más rica significación, y aunque su multivocidad tiende a reducirse en los textos filosóficos, el término «forma» mantiene en Aristóteles dos de sus aspectos, el intelectual y el figurativo. La forma-figura es la expresión externa de la forma-eidos o de la forma-esencia. Como el eidos y la figura son dos aspectos de una misma cosa porque no hay esencias independientes de la figura delineada por los cambios de fase de la materia, al analizar la forma en tanto que esencia o en tanto que figura tratamos un problema único.

Cada científico o filósofo que según sus problemas, su contexto y su habilidad se ha ocupado de la forma, ha desarrollado sólo algunos de sus aspectos. La reunión de propiedades que presento a continuación está

justificada por la historia de la ciencia y permite definir la forma. Al construir esta lista, he tenido en cuenta especialmente la contribución de cada componente a la inteligibilidad de la naturaleza.

— En primer lugar, la forma es lo que determina una sustancia; es la propiedad notable descrita por la definición de la esencia de la cosa. Por ejemplo, el hombre es un animal racional.

— En segundo lugar, la forma es la geometría de la materia. La forma es una característica geométrica de los seres naturales y de los artefactos. Existe la esfericidad de una naranja, la forma de cono trunco de un volcán, y muchas veces la materia tiende a la simetría: por ejemplo la mayoría de los organismos multicelulares exhiben alguna forma de simetría, radial o bilateral.

— En tercer lugar, la forma depende de las propiedades intrínsecas del espacio en el cual está inmersa: el espacio le impone sus propiedades. Si se toma un disco de arcilla mojada y si se adelgaza su centro presionándolo con los dedos, la superficie del centro crece más rápidamente que la periferia y el disco se encorva formando un tazón.

— En cuarto lugar, la forma, concebida geométricamente en un espacio inteligible como objeto perfecto, sin materia sensible, desprovista de movimiento, se obtiene por separación intelectual, lo que muestra que hay una continuidad de la sensación al entendimiento. La esfericidad irregular de una pompa de jabón captada por los sentidos, llega a ser la esfera definida en el espacio euclídeo tridimensional.

— En quinto lugar, la forma real es estructuralmente estable. La estructura espacial del estuario creado por el Río Paraná y el Río Uruguay constituida por las fronteras entre la tierra, el agua, las riberas y el aire, estructura que le da una unidad de conexión, hace que el Río de la Plata sea reconocible a pesar de que las moléculas de agua ya no sean las mismas. Gracias a las estructuras espaciales dotadas de una cierta insensibilidad a las perturbaciones nuestro mundo no es caótico sino descriptible.

— Se sigue entonces, en sexto lugar, que la forma es un centro organizador, un principio director o formador de los elementos componentes, un otorgador de orden responsable del arreglo de las partículas, una figura de regulación de un proceso.

— En séptimo lugar, porque la forma no se agota cuando especifica algo, es un universal, una clase de equivalencia entre objetos concretos. Su existencia no depende del trozo particular de materia en que se encuentra en un momento dado. Hay una multiplicidad de naranjas y de otros objetos esféricos. Sin formas universales, no habría analogía, no habría manera de resumir las multiplicidades; en una palabra, no habría expli-

cación ni ciencia.

— En octavo lugar, en biología, y en parte como ocurre con las *matryoshkas*, las muñecas rusas, las formas pueden estar unas en otras. La forma es una especie con respecto a los seres individuales y un género con respecto a las especies, y así sucesivamente. Por ejemplo, las almejas, los caracoles y los pulpos se agrupan, junto a otras 100.000 especies vivientes, en el filo *Mollusca* al presentar un plan básico de organización común.

— En noveno lugar, la forma es una organización: esto significa que la estructura cumple una función — es su aspecto de causa final. En los seres naturales tanto vivos como inertes, entre la forma y la finalidad hay una diferencia de punto de vista solamente porque el fin no es otro que la realización de la forma y porque en ellos, tanto la finalidad como la forma, son internas. En cambio en los artefactos la distinción entre la forma y el fin es real porque mientras la forma es interna la finalidad es externa. En los seres naturales, el fin es la forma que no está aún realizada. La causa formal y la causa final son interdependientes. Una forma no sería lo que es si su finalidad fuera distinta de la finalidad vinculada a ella, y una cosa no cumpliría su finalidad si no tuviera la forma-idea y la forma-figura que tiene. Pensemos, por ejemplo, en la adaptación mutua entre la boca del recién nacido y el seno de la madre. Propongo el siguiente criterio: si hay seres que tienden hacia un estado futuro, si en un proceso hay proporciones bien tomadas, convergencia y armonía de series causales independientes aptas a la producción de ciertos efectos, entonces hay finalidad. La presencia de la forma-finalidad es evidente sobre todo en los organismos y en los órganos que componen los organismos, y por eso se trata de una teleología natural, immanente y la mayoría de las veces inconsciente.

— Finalmente, que la forma sea organización y causa final significa que la forma no es idéntica a la suma de sus partes. En un sistema organizado los componentes no son elementos estáticos mutuamente indiferentes sino que, al contrario, se toman en cuenta y establecen relaciones dinámicas, una jerarquía, una unidad en la multiplicidad que constituye un poder director. Por ejemplo, sin la idea de forma-finalidad, no se entiende la acción de los elementos que trabajan para construir el epitelio que impide al estómago autodigerirse porque sirve de protección contra las sustancias ingeridas, contra el ácido estomacal y contra las enzimas gástricas. En este género de procesos, numerosas causas motrices son coordinadas y canalizadas para obtener un sistema emergente con una función específica. Ahora bien, si esto ocurriera por combinación aleato-

ria, entonces habría que suponer lo inverosímil: que mientras por una parte múltiples causas ciegas construyeron el estómago, por otra parte una serie independiente de causas ciegas construyó el epitelio, y que luego por un azar feliz estas dos series independientes de causas terminaron canalizándose, encontrándose y poniéndose oportunamente de acuerdo, dando así nacimiento a un estómago que no se autodigiere. La alternativa salta a la vista: o el orden como resultado del desorden, o el orden como resultado de una materia que aspira a la forma y a la finalidad. Explicar por el azar o por el desorden es un oxímoron.

Probablemente esta lista de propiedades de la forma no es exhaustiva, pero da una descripción suficientemente precisa de ella.

4. Pertinencia y problemas del hilemorfismo

En lo que sigue retomo las ideas precedentes sobre la forma y las trato en conjunto con la causa formal, dándoles, como antes, un aspecto concreto.

Desde un punto de vista empírico, la física, la química y la biología molecular están entre las disciplinas más satisfactorias que existen, pero esta tradición tiene que reconocer que el ser vivo es una estructura organizada que no es completamente descriptible mediante conceptos fisicoquímicos exclusivamente. Esto es así porque la naturaleza de sus categorías actuales no les permite dar cuenta de todas las clases de fenómenos que nuestra experiencia revela. Los límites de los métodos experimentales no son los límites del mundo.

La estructura de los organismos no es una simple adición de elementos discretos y homogéneos puntualmente situados en el espacio y en el tiempo: es, como ya lo vimos, un todo formado por sistemas solidarios de tal manera que cada uno es lo que es gracias, en gran parte, a su relación con los otros. Una muestra de sangre revela el estado de toda la sangre; la sangre es, por decirlo así, una adición de muestras de sangre, pero la estructura de un animal es tal que una llama no está compuesta de pequeñas muestras de llama.

Ya en la física el átomo es una estructura con forma propia. Y surge inmediatamente la pregunta: ¿a partir de qué nivel de emergencia es legítimo afirmar que la estructura, el todo, es más que la suma de sus partes? Si el todo organizado presupone la interacción de varios elementos, se requieren al menos dos. Así un problema importante, tanto para el hilemorfismo como para el atomismo, es saber si hay, efectivamente, componentes últimos del universo mutuamente independientes. Si no los

hay, entonces la forma existe en todo nivel físico. En todo caso — y yo quisiera llamar la atención sobre este hecho — desde el punto de vista de la causa formal hay una continuidad entre lo inerte y lo vivo porque también en lo inerte la estructura es más que la suma de sus partes. Como prueba de esta afirmación doy al menos un ejemplo: hacia mediados del siglo XIX los cristalógrafos estuvieron impresionados al descubrir que un cristal privado de algunas de sus aristas, una vez sumergido en la disolución conveniente, reproduce las partes que le faltan, recupera su simetría y su integridad, como un reptil reproduce un miembro amputado. Al contribuir a la continuidad en el empleo de mecanismos, y por lo tanto a la unidad del mundo, la causa formal constituye la inteligibilidad de la naturaleza.

Que los mismos mecanismos de la causa formal actúen en los diferentes dominios naturales no sólo no impide la emergencia de nuevos sistemas con nuevos comportamientos sino que la favorece. Los fenómenos vitales y síquicos, aunque incluyen fenómenos físico-químicos, van más allá y presentan propiedades y relaciones de otro orden. Es posible que todo lo que existe esté hecho, en última instancia, de una misma materia prima o de una misma energía, pero con respecto a lo inerte los fenómenos vitales y síquicos constituyen una discontinuidad cualitativa como resultado de nuevas relaciones entre las partes. Aunque por el momento la noción de « emergencia de la complejidad » es más descriptiva que explicativa, sirve al menos para expresar un monismo natural que reconoce la variedad de sistemas existentes. Para fundar un monismo emergente se requiere una concepción sofisticada de la materia-energía que le reconozca una plasticidad y otros principios explicativos además de las causas motrices. Es éste uno de los contextos principales donde un hilemorfismo renovado aparece como un programa de investigación pertinente y de actualidad.

Uno de los problemas más difíciles es la explicación del devenir de los sistemas. Los atomistas de la antigüedad clásica propusieron resolverlo rompiendo el Ser inmutable y eterno de Parménides, obteniendo así los átomos, inalterables y eternos como el Ser parmenídeo, los que se combinan aleatoriamente en el vacío para formar nuevos seres. La solución de Aristóteles es diferente: el devenir de los sistemas se explica porque la materia, que es potencia, gradualmente adopta una forma, que es acto. La forma es la virtud de actuar. La tendencia de la materia a la forma implica que la materia, en su desarrollo hacia la realización de una forma, da pruebas de una cierta lucidez, presentable hoy de la manera siguiente: si la materia está compuesta de partículas subatómicas, enton-

ces estas partículas, cuando forman parte de objetos inertes, siguen las leyes del estrato inerte, pero cuando componen un organismo vivo, siguen también las leyes de la vida, y si constituyen un animal superior, entonces están presididas además por las leyes del estrato psicológico. Y cuando nosotros pensamos con algún formalismo, entonces las partículas están guiadas también por las estructuras lingüísticas y matemáticas. Esto último implica, de paso, que el cerebro está matemáticamente formado, aunque los materialistas dicen, erróneamente, que las matemáticas son una invención del cerebro.

Una noción aristotélica importante para la explicación del devenir es la idea de que la materia es capaz de resentir una privación de la forma. La privación de algo específico le sirve a la materia para guiarse en su desarrollo hacia la forma, como la representación de una presa guía al animal hambriento hacia su víctima. Así el devenir, el movimiento, el tiempo, pertenecen a la materia, mientras que la forma que atrae como modelo queda estable.

Quisiera mencionar ahora lo que es, a mi juicio, la pregunta más importante que se ha hecho contra la explicación hilemorfista del devenir, es decir, contra la idea de que la materia aspira a la forma: ¿De qué manera la forma, la idea global está inscrita o esbozada en las partes, en las causas motrices? Por ejemplo, múltiples causas eficaces convergen en la formación del ojo, pero como el ojo completo no está en ninguna de estas causas motrices, la idea del ojo tiene que estar de alguna manera esbozada en ellas. Estamos ante un problema sumamente interesante legado por Aristóteles.

Tal vez el recurso a la ciencia moderna ayude a interpretar de una nueva manera, si no a resolver, este problema. Hoy día algunos biólogos dirían que la respuesta a la pregunta: ¿de qué manera la forma está esbozada en las causas motrices? se encuentra en la noción de programa genético. Algunos biólogos tienden a identificar la noción de información genética con la idea de forma. Pero yo no sé qué confianza se puede tener en esta identificación porque la noción de información, tal como es usada en biología, no es clara: se trata a menudo de un empleo abusivo de una metáfora antropomórfica. En todo caso el programa genético sería un conjunto muy reducido de reglas que ordenarían la combinatoria de elementos que lleva a la forma final. La embriología actual, basada en la biología molecular — ciencia que por lo demás se presenta, curiosamente, como simplemente materialista y mecanicista — enseña cómo un individuo se desarrolla paso a paso, yendo de manera continua de lo más abstracto, donde el ser adulto existe en potencia, a lo más concreto. Recor-

demos, de paso, que la continuidad concierne lo que está en potencia: la potencia y la continuidad son dos aspectos de un mismo modo de existir. Al comienzo, en un embrión, hay sólo un eje que define la dirección del plano de simetría y una polaridad, casi todo está aún por determinarse, por diferenciarse. Luego viene la determinación, la separación de las partes y de las funciones, partes y funciones separadas que enseguida se unen para garantizar el equilibrio animal, y finalmente se constata la formación de un nuevo ser, lo que significa separación. La dificultad para entender esta secuencia de actos de separación y de unión en que se ve de qué manera la materia aspira a la forma contrasta con la observación corriente de que las explicaciones hilemórficas serían fáciles y estériles. Nada de eso es posible sin control, y al parecer los detalles de los mecanismos de control finalista no están hoy perfectamente conocidos.

5. La renovación científica de la causa formal

Está claro que algo tan central a la teoría de la forma, como lo es la explicación del modo en que el orden se establece en la materia, es tal vez el punto más difícil y controvertido de esta teoría, y por eso formulo de nuevo la pregunta: ¿cómo influye la causa formal?

Entre las leyes de la física hay una en particular que ejemplifica la manera en que la causa formal hace sentir su presencia: me refiero al principio de la mínima acción, una estructura formal que guía el comportamiento de algunos fenómenos, el cual en tanto que hipótesis ha permitido la obtención de conocimiento, desde los clásicos antiguos — Aristóteles, Euclides y Herón de Alejandría — hasta ahora. Se trata de la *lex parsimonia*, la suposición, ya mencionada, de que la naturaleza, según Aristóteles, no hace nada en vano, o que en su actuar, la naturaleza, dice Fermat, opera por los medios y las vías más fáciles y más cómodas. La acción mínima es uno de los principios de lo óptimo, de la tendencia natural a minimizar o a maximizar una extensión o una magnitud de algo, una distancia, el tiempo o la acción. La historia de esta idea está llena de avatares, de pasos en falso y de correcciones, de períodos de gloria y de rechazo, pero no ha sido abandonada completamente ni por los físicos ni por los matemáticos.

Es pertinente preguntarse si los principios de lo óptimo presiden también el comportamiento de los sistemas más sofisticados, por ejemplo los fenómenos humanos, como el acto libre. Lo que hacemos, lo hacemos consciente o inconscientemente en vistas de un fin, el que tratamos de alcanzar de la manera más eficaz. Si nosotros estamos aquí ahora, es

porque estuvimos determinados por un número infinito de causas de clases diferentes, reunidas por una causa final óptima dadas las circunstancias. Y para venir a este lugar, los que no alojamos en este hotel teníamos varios caminos posibles y varias maneras de venir, y elegimos lo óptimo, condicionados o restringidos por un determinismo causal en función de un fin.

El fin, en tanto que magnitud óptima, es una estructura matematizable que pertenece al cálculo de variaciones, y en consecuencia habría que hablar de causa formal más bien que de causa final. Esta aclaración significa solamente un cambio de énfasis en la descripción porque, como se recordará, la causa formal y la causa final son interdependientes, son dos aspectos de un mismo hecho. La causa formal, en tanto que formalismo matemático considerado como explicación de los fenómenos, asimila la finalidad y la eficacia. Los formalismos matemáticos dejan de lado el tiempo y no conservan necesariamente la dirección temporal que los modernos imponen a la causalidad. En un formalismo, y gracias a las operaciones matemáticas, es posible que ningún componente sea necesariamente anterior, simultáneo o posterior a los otros; no hay necesariamente una referencia a una causa motriz que produzca un fenómeno en función de un fin por venir.

El hecho de que una estructura matemática explicativa sea una causa formal como yo lo propongo, no significa efectuar un cambio semántico en la noción de causa formal con relación a Aristóteles porque entre los ejemplos principales de causa formal dados por el maestro están las proporciones matemáticas. Luego la consideración de que los fenómenos están matemáticamente estructurados tampoco es un desliz con respecto a Aristóteles porque para el filósofo las propiedades matemáticas de base existen primero en la naturaleza sensible antes de existir conceptualmente en el intelecto en tanto que seres ideales, o en tanto que abstracciones de abstracciones. Esencialmente las matemáticas están en la naturaleza, estructuran también nuestro cerebro y llegan a ser intelectuales gracias a la actividad del intelecto. Luego al aplicar las matemáticas al mundo sensible se completa el círculo. Por eso la aplicación de las matemáticas al mundo sensible no es un milagro ni un equipaje superfluo del cual habría que deshacerse lo antes posible, sino un hecho necesario que cabía esperar. En consecuencia, una contribución importante que el físico pudiera hacer a nuestro problema — cómo actúa la causa formal — consistiría en mostrar cómo los eventos están estructurados o modelados por formas matemáticas óptimas.

En la naturaleza abundan los ejemplos de optimización, y los ingenie-

ros se fascinan, con conocimiento de causa, al constatar que entre las formas posibles que un objeto natural puede adquirir dadas tales y cuales condiciones y tal objetivo, a menudo la forma hacia la cual se tiende es una forma óptima o subóptima. Los biólogos evolucionistas enseñan que la naturaleza, al parecer casi sin ensayo, produjo animales cuadrúpedos cuya simetría los hace estables y más o menos aptos para correr según su modo de alimentación, el cual, a su vez, está determinado por el aparato digestivo de cada especie animal. La esfera es la figura geométrica que para igual volumen presenta la superficie externa menor, y por eso no es raro que sea una de las formas naturales más corrientes. La forma de una pompa de jabón resulta de una condición de extremalidad que minimiza la superficie y por lo tanto las fuerzas de tensión superficiales. Los objetos naturales esféricos serían geoméricamente perfectos, si no fuera por la acción de la multiplicidad de causas accidentales. De las 300 variedades de naranja que se conocen hoy, algunas son más redondas que otras dependiendo de las condiciones locales de cultivo.

De entre los numerosos ejemplos que se pueden dar de la reinterpretación científica de la causa formal he elegido mencionar ahora la física relativista. Y al hacerlo no me alejo de los principios de optimización ni del principio de acción mínima. En efecto, la acción ocupa un lugar central en la teoría general de la relatividad donde, junto a la entropía, es más fundamental que la masa, la fuerza y la energía porque es invariante con respecto a las transformaciones de coordenadas y de calibración. Pero la razón principal de esta elección es lo vasto de su aplicación: la física relativista es presentable como la causa formal del universo. A favor de esta afirmación habría que mencionar, en primer lugar, el éxito en la búsqueda de maneras de mostrar la identidad de la materia con la extensión estructurada en las interacciones gravitacionales, y en segundo lugar, el hecho de que estas interacciones sean explicadas por una geometría empírica. Se muestra que la estructura tiene una influencia en el curso de los eventos físicos, y contrariamente a lo que ocurre en otras teorías de la física contemporánea, en la física relativista las matemáticas tienen un alcance real, como es el caso en la física clásica. Así la materia, al conformarse a la geometría del espaciotiempo, y tal como lo postula el hilemorfismo, no tiene necesidad de un elemento externo para ordenarse. En suma, en teoría general de la relatividad se puede afirmar, según el punto de vista, o bien que la materia se formaliza o se geometriza, o bien que la forma o la geometría se materializa puesto que la forma es inmanente a la materia y a su movimiento.

Las propiedades topológicas de la estructura del mundo tienen rela-

ciones estrechas con la materia. El movimiento de los cuerpos está determinado por la curvatura del espaciotiempo de la región que atraviesan, y a la vez la presencia de la materia influye sobre la estructura del espaciotiempo, lo que sin embargo deja invariantes las propiedades topológicas. Esta observación me permite trazar la siguiente analogía: así como en la física aristotélica la forma es la esencia inteligible, la idea que guía la actividad natural, así de acuerdo a la física relativista, la estructura del mundo ordena un vasto dominio de leyes y fenómenos, como la inercia y la propagación de las ondas.

Pero desde Mach y Einstein, la pregunta se repite: ¿es el movimiento de la materia algo secundario y derivado con respecto a la curvatura del espaciotiempo, como lo llegó a pensar Einstein, o está el espaciotiempo engendrado por la materia y la radiación, como lo pensaba Mach? (Recordemos, de paso, que en lo concerniente a la prioridad de la materia-sustancia con respecto al espacio, es Mach quien está junto a Aristóteles porque para el estagirita el espacio, en tanto que lugar, es un predicado de la sustancia). Estas observaciones sobre las determinaciones recíprocas entre el espaciotiempo y la presencia de la materia son un eco lejano, pero nítido, de la interdependencia hilemórfica de la materia y de la forma. Y el hecho de que la interrogación sobre la prioridad real entre la materia-radiación y el espacio-forma siga abierta, renueva, en una escala física y universal, un problema fundamental del hilemorfismo.

Como los antiguos que pensaban directamente el mundo teniendo confianza en nuestros símbolos, así los físicos relativistas no se dejan frenar por escrúpulos escépticos y les parece tener un atisbo de la esencia del universo, es decir, de su forma. Se presupone que la estructura del razonamiento, la jerarquía de las proposiciones refleja la estructura del mundo. De acuerdo con esta convicción, se puede progresar de la esencia a la existencia. Por eso no es raro que se vea en la teoría general de la relatividad la tentativa científica más acabada de identificación de lo real con el pensamiento: el fondo de la naturaleza sería una materia-energía de carácter algebraico-geométrico. Ante una teoría y un programa de investigación tan hermosos no quisiera ser aguafiestas, pero habría que evitar la falacia de la representación: en efecto, lo verificable se prolonga con símbolos, y así el conocimiento se transforma gradualmente en creencia.

Yo no quiero decir que la estructura matemática sea necesariamente la última palabra en cuanto a la explicación por la causa formal porque tal vez se puede iterar la pregunta: ¿por qué un fenómeno, o el mundo en su totalidad, tiene tal o cual estructura? Es aquí donde la metafísica prolonga la matemática induciendo principios últimos tales como « la natu-

raleza geometriza en todas partes », « la naturaleza no hace nada en vano », o « todo lo que existe se esfuerza por perseverar en su ser ».

Es hora de terminar. En la naturaleza hay seres vivos e inertes cuya inteligencia y belleza aumentan para nosotros en la medida en que nos damos cuenta de que la materia aspira a la forma y a la finalidad. El filósofo natural continúa utilizando la razón ahí donde el científico, el artista o el creyente, por restringir la ciencia a lo sensible y a lo calculable, adoptan muchas veces una actitud sobrenatural, poética o mística.

Breve bibliografía seleccionada

- Aristote, *Physique*, edición Les Belles Lettres, París, 1990.
Aristote, *De la génération et de la corruption*, edición Vrin, París, 2005.
Aristote, *Traité d'histoire naturelle y Traité de l'âme*, traducidos por Barthélemy Saint-Hilaire, edición Paleo, 2001.
S. Camazine, J.-L. Deneubourg, N.R. Franks, J. Sneyd, G. Theraulaz, E. Bonabeau, *Self-Organization in Biological Systems*, Princeton y Oxford, 2001.
Norma E. Emerton, *The Scientific Reinterpretation of Form*, Cornell University Press, 1984.
Miguel Espinoza, *Théorie de l'intelligibilité*, Ellipses, París, 1998.
Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*, L'Harmattan, París, 2006.
Albert Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Berche et Tralin, París, 1908.
Thomas Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1949.
Paul Janet, *Les causes finales*, Félix Alcan, París, 1901.
Jean Largeault, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, París, 1988.
Augustin Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve, 1987.
René Thom, « L'émergence des structures », in *The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology*, Princeton, 1996.

Miguel Espinoza
Département de Philosophie
Université de Strasbourg (France)
<http://miguel.espinoza.pagesperso-orange.fr>
miguel.espinoza@orange.fr

MALDITO SPINOZA: El ataque de Carl Schmitt al *Tratado teológico-político* de Baruch de Spinoza

Lucía Fernández-Flórez. UAM (Madrid)

Resumen: Se exponen los motivos ideológicos del ataque de Carl Schmitt contra la filosofía política moderna, particularmente contra Baruch de Spinoza, a partir de la respuesta que éste elaboró frente a Thomas Hobbes en el siglo XVII. El objetivo del trabajo consiste en restaurar la potencia liberal-democrática del pensamiento de Spinoza y de la filosofía política moderna, frente a las pretensiones de la teología política.

Abstract: The ideological reasons Carl Schmitt exhibited for his attack against Baruch de Spinoza, and generally against all modern political philosophy, are presented in this work in the context of the answer Spinoza gave to Thomas Hobbes in the 17th century. This work wants to restore the liberal-democratic strength of Spinoza's thought and of modern political philosophy, against the claims of political theology.

... nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce...

Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político* (1670)

El debate entre la filosofía política y la teología política goza, en los últimos tiempos, de buena salud, si bien se trata de una salud un tanto convulsa para el organismo sociopolítico. Esto se debe no sólo a la irrupción de políticas religiosas de inspiración más o menos teocrática, que desde luego ponen en entredicho el principio liberal de separación entre Iglesia y Estado, sino a la recuperación de un debate de carácter marcadamente filosófico que se inició hace décadas en torno a la cuestión tan controvertida de la filosofía política moderna y de la querrela filosófica y política contra la modernidad. Esta última razón es la que nos interesa exponer, pues se encuentra en el corazón del asunto, más amplio, de la relación entre política y religión al menos en el ámbito occidental, y por lo tanto condiciona inevitablemente las relaciones políticas de Occidente

con otras “civilizaciones”, por utilizar la expresión de Huntington de reciente fortuna. El problema de la teología política y de su relación con la filosofía política moderna atraviesa, por consiguiente, el cuerpo político en lo que concierne a su legitimidad contemporánea, es decir, a las ideas que lo han conformado desde las revoluciones democráticas del siglo XVIII y que sostienen y apoyan tanto su ordenación legal como su aprobación social por la mayor parte de los ciudadanos, eso que desde siempre ha tenido que ver con la obediencia voluntaria y que tanto Spinoza como John Locke se atrevieron a llamar consentimiento a finales del siglo XVII.

Precisamente si tomamos en cuenta la reacción filosófica contra la modernidad política, tiene todavía interés el ataque que el filósofo político y teórico del derecho Carl Schmitt dirigió en 1938, durante los años de retiro espiritual tras su turbulento compromiso nazi, al filósofo Baruch (en latín, Benedictus) de Spinoza, que en pleno siglo XVII dejó de escribir sobre cuestiones exclusivamente metafísicas para escribir un Tratado teológico-político que escandalizó a toda Europa y que le valió inmediatamente el título de “ateo Spinoza”. Si esto que escribió Spinoza en 1670, y que provocó el ataque posterior de Schmitt en 1938 (tres siglos más tarde), es todavía revelador en estos tiempos, es porque ese ataque concentra el núcleo del rechazo teológico-político a la filosofía moderna y a sus consecuencias políticas, unas consecuencias que transformaron el mundo y lo convirtieron en gran parte en lo que hoy es; o, al menos, esa es la postura que mantiene el propio Schmitt en su acusación a Spinoza, como veremos. Sin embargo, en primer lugar, tendremos que insistir en la necesidad de una distinción conceptual entre la filosofía política y la teología política, puesto que este es el punto desde el que partimos con la finalidad de iluminar la querrela antimoderna, particularmente en lo que concierne a Spinoza. Heinrich Meier señala, en su estudio sobre el problema teológico-político en Leo Strauss y en Carl Schmitt¹, que la filosofía política deriva su método y sus propuestas de la pregunta por la buena vida en la ciudad que el filósofo comparte con otros hombres, mientras que la teología política extrae, a su vez, su verdad conceptual y su receta política de la fe en la Revelación. Ambas disciplinas mantienen, entonces,

¹ Meier ha desarrollado estas ideas en tres libros: *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, y *The Lesson of Carl Schmitt*. Los dos últimos se han utilizado en este trabajo. Sobre Leo Strauss, es interesante también acudir al libro de Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*: Strauss afirmaba que “nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo o, para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología” en su ensayo “Progress or return?” (Hilb, 2005:52).

una antipatía inmediata, puesto que, en palabras de Meier, “la teología política comienza y termina con la fe en la revelación. Esto es así porque presupone la verdad de la revelación, que es una verdad de fe. Por ello no puede evitar ser enemiga de la falta de fe desde el primer momento” (Meier, 1998:66).

En efecto, según nos confirma Meier, la teología política es enemiga de la falta de fe, lo que equivale a decir que lo es de la modernidad filosófico-política, con su desafiante explosión de poder humano (encarnado en la técnica y la teoría del Estado) y de afirmación de las propias fuerzas que describió Hans Blumenberg en su obra *La legitimidad de la modernidad*. Desde este punto de vista, la teología política opone la fe a la falta de ella, situando ambas posiciones en una relación ontológico-existencial de ser frente a no-ser que es, como explicó Schmitt en *El concepto de lo político*, hostil; pero también donde el ser siempre actúa frente a su falta, no sólo como origen cargado de significado sino como articulación ahora oscurecida; en este sentido puede entenderse la irónica frase de Martin Heidegger sobre cómo “la publicidad (*die Öffentlichkeit*) oscurece todas las cosas” (Heidegger, 2003:152) que tanto le gustaba a Hannah Arendt (Arendt, 2001:11) porque describía la modernidad. Blumenberg, en concreto, disputa la ilegitimidad de la modernidad que se contiene en el teorema de la secularización, defendido por Max Weber y por el propio Schmitt, que se consideraba a sí mismo una especie de heredero de Weber. Para Schmitt, los conceptos políticos modernos no son otra cosa que conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2005:36)² que, por ello, no son nuevos (en el sentido literal del *Neuzeit*) sino que responden a una articulación del ámbito del poder secular que oculta su origen teológico, con vistas a que el poder secular se funde en sí mismo, sin recurrir a ningún poder transcendente o divino.

Tal y como explica Blumenberg, sin embargo, esta tesis teológico-política enarbolada explícitamente por Schmitt representa un ataque a la legitimidad moderna, precisamente por lo que tiene de impugnación: sólo al hablarse de la secularización de algo que es originariamente otra cosa puede sostenerse su contradicción interna – pues lo moderno no podría, en ningún caso, comprenderse a sí mismo como teológico – y puede proponerse, entonces, el retorno a lo previo, a lo originario (Blumenberg, 1999:4-5). Este proyecto teológico-político debe atribuirse no sólo a Schmitt, también al propio Heidegger y a sus alumnos Löwith y Arendt³,

² En García Alonso, 2008:201, se explican los aspectos *genético* y *sistemático* de la tesis schmittiana de la secularización.

³ La obra de Richard Wolin *Los hijos de Heidegger* ahonda precisamente en esta cuestión de la paternidad ideológica de

e incluso al mismísimo Weber. En cualquier caso, la secularización sería un concepto vacío que serviría al objetivo ideológico de invalidar el proceso de independencia de la razón respecto de la fe, es decir, que serviría a un interés anti-racionalista destinado a recuperar la dependencia de la razón respecto de la autoridad divina (Blumenberg, 1999:24-25)⁴, particularmente la eclesiástica; obstaculizando, como es evidente además, la salida de la minoría de edad culpable de la que habló Kant en su texto sobre la Ilustración (Kant, 1978:25).

Esta es la tesis de Blumenberg contra la teología política, pero ¿cuál es el papel de Baruch de Spinoza en todo esto, y por qué hemos de concederle un estatuto especial en la filosofía política moderna? Aquí se tratará, entonces, de distinguir la modernidad de Spinoza en lo que se refiere a la filosofía política, según la distinción que ya hemos mencionado, pero también de averiguar la razón de su escandalosa teología política: no podemos olvidar que el filósofo interrumpe la redacción de la *Ética* (escrita “según el orden geométrico”) y se lanza a publicar un tratado al que denomina teológico-político, que habrá de resultar escandaloso tanto para los teólogos como para los políticos de su tiempo, y al parecer también de los que vendrían más tarde.

Tanto Thomas Hobbes como Baruch de Spinoza representan, en el siglo XVII que hereda las luchas religiosas del XVI en Europa, un desafío a la filosofía política antigua, a la que acusan de especulativa y de idealista respecto a la realidad natural de los seres humanos. Así, Hobbes se sirve de la naturaleza humana para crear un hombre artificial – el Estado – mientras que Spinoza, algunos años más tarde, denuncia el idealismo de los filósofos antiguos, y su desprecio de la naturaleza humana que conocemos por la experiencia, al afirmar rotundamente que “nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella” (Spinoza, 1996:171); algo parecido afirma el propio Hobbes en *Leviatán* cuando, al hablar de la competición entre los hombres en el estado natural, dice que “ninguno de nosotros acusa [...] a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe” (Hobbes, 1979:226), es decir, un Estado que regula la convivencia humana y que convierte el pecado en un crimen. En consecuencia, ambos filósofos nuevos insisten en desligarse de los antiguos al estudiar al hombre como una parte de la naturaleza, pero también en relacionar

Heidegger respecto a sus discípulos, entre los que distingue especialmente a Arendt, Löwith, Marcuse y Jonas.

⁴ También en Rivera, 2007:69-79, se insiste en que la cuestión de la legitimidad sólo es relevante cuando es *disputada*.

ese nuevo naturalismo con la organización política en el naciente Estado. El deseo de ruptura con la filosofía anterior es evidente, aunque pueda partir de una concepción equivocada: si bien Hobbes y Spinoza dirigen sus invectivas contra Platón y Aristóteles, en verdad su rebelión es contra su autoridad dogmática en la filosofía cristiana. Así, Hobbes defiende el uso de la razón precisamente contra aquellos que “obtienen su instrucción de la autoridad de los libros, y no de su propia meditación” (Hobbes, 1979:144), del mismo modo que Spinoza anuncia, en la *Ética*, que hablará de “los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos” (Spinoza, 1996:172), siguiendo el método geométrico de la ciencia. En resumen, ambos filósofos creen estar haciendo ciencia, y la hacen distinguiéndola, a su vez, de los absurdos de los filósofos.

Esta aspiración a la ciencia de Hobbes y Spinoza tiene su correlato, como ya hemos dicho, en la aspiración a dar lugar a una ciencia del Estado y a una ciencia política que se apoyen en su conocimiento científico de la naturaleza humana. Esto es lo más importante, o lo que aquí más nos interesa, pues Hobbes y Spinoza son filósofos de lo político, tal vez los más significativos de su época; y, sin duda, su importancia ha sido destacada por los filósofos posteriores, en particular por Carl Schmitt en su obra sobre *El Leviatán y la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (1938), donde el nombre de Spinoza oportunamente se silencia en el título, no así en el texto. Para comprender la relevancia filosófico-política de Hobbes y Spinoza en la modernidad, no sólo debemos aproximarnos a la reflexión que hizo Schmitt sobre el Estado moderno en uno y en otro filósofo, aspirantes a científicos; debemos, ante todo, cuestionar la teoría del Estado que cada uno maneja a partir de su concepción de la naturaleza humana, y relacionarla con su teoría de la religión, puesto que ambos filósofos existen en una circunstancia política condicionada por las guerras religiosas – Hobbes en Inglaterra, Spinoza en Holanda – que ha provocado la Reforma protestante a partir del siglo XVI. Como es natural, su existencia influye de manera clara en su filosofía política y en su tratamiento de la religión; pero además esa condición existencial, política y religiosa, será subrayada de modo harto significativo por el Schmitt que escribe contra la modernidad del “judío Spinoza” en 1938.

Ya hemos mencionado que Hobbes procede a partir de la naturaleza humana en la construcción del Estado. Dos pasiones típica y generalmente humanas – el miedo a la muerte violenta (y a sus sucedáneos: robo, asalto, expropiación) y el ansia de poder y de gloria – nos dirigen hacia el Estado cuando hacemos uso de nuestra razón calculadora (Hobbes, 1979:149, 227). La misión del Estado consiste, entonces, en pacificar la

sociedad natural de los hombres, en la que cada individuo hace uso de su derecho natural a la defensa y al ataque. Sin embargo, aunque Hobbes hable de un pacto que los hombres mantienen entre sí y por el cual renuncian a su derecho natural en favor del Estado, lo cierto es que el pacto es algo que históricamente ya se ha producido y que ha de ser legitimado, fundado en razones comprensibles para cualquier individuo, que supriman, a su vez, otros motivos, en especial los religiosos; y esto porque dicha motivación religiosa amenaza – en los siglos XVI y XVII – con destruir la asociación política. El papel de la razón humana natural, en este caso, consiste por eso en comprender la naturaleza humana y en ayudar, mediante la comprensión y el cálculo, a consolidar el Estado y a fomentar la obediencia. Esta es la explicación de que, en *Leviatán*, se hable de dos estados naturales del ser humano, en oposición a su asociación bajo el poder del Estado: por un lado, el estado natural pre-político, del que el propio Hobbes afirma que “nunca fue generalmente así, en todo el mundo” (Hobbes, 1979:226); y por otro lado, el estado político que se está disolviendo o que degenera de nuevo en naturaleza, lo que corresponde a la situación de una guerra civil⁵. Es, por lo tanto, evidente que lo que interesa de verdad a Hobbes es la posibilidad de que los hombres apelen a su poder natural de resistencia para rebelarse contra el Estado, originando de ese modo una guerra civil.

Esto último es lo que en algunos casos se denomina la “guerra subversiva” (Rivera, 2007:181), que retoma el estado humano natural porque las fuerzas entre los hombres vuelven a igualarse. Como afirma Antonio Rivera sobre Hobbes, hay que tener en cuenta el “contexto polémico” (Rivera, 2007:180) en que tiene lugar la reflexión de Hobbes sobre el poder del Estado y la amenaza de la guerra subversiva, que, según hemos visto, pende sobre la reflexión hobbesiana de manera mucho más real debido a las circunstancias de la Inglaterra de la época, marcadas por las sucesivas rebeliones de sectas con intereses mezclados de religión y política⁶. La cuestión, para Hobbes, consiste en invalidar o en neutralizar esta amenaza, a la que Foucault se refirió en términos estratégicos más que en términos polémicos puesto que no se trataba de “un contenido del discurso que hay que refutar” sino de “una determinada estrategia teórica y

⁵ La cita completa dice: “qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico” (p. 226). *Cursivas mías.*

⁶ Una exposición esclarecedora de las ideas radicales que influyeron en la Revolución inglesa se encuentra en el libro del historiador Christopher Hill *The World Turned Upside Down*.

política que Hobbes, precisamente, quería eliminar y hacer imposible” (Foucault, 2003:86), a saber, la subversión contra todo tipo de dominación política de unos hombres sobre otros. Con dicho objetivo estratégico de neutralización en mente, Hobbes habla de una ley de naturaleza que ata a los hombres en su búsqueda racional de la paz, que les ayuda, por un lado, a comprender su naturaleza igualitaria y competitiva y que, por otro, les obliga a comprometerse

“por la paz, en la medida en que espere[n] obtenerla, y que cuando no puede[n] obtenerla, puede[n] entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos” (Hobbes, 1979:228-29).

La estrategia prioritaria consiste en buscar racionalmente la paz, pero esto, a su vez, implica que cada individuo ceda sus derechos naturales al Estado. Por consiguiente, no son los hombres los que acuerdan la paz entre ellos, con objeto de formar una sociedad, sino que se comprometen a someterse al poder del Estado, que es su creación, pero que en todo caso les trasciende.

Debemos recordar que el individuo natural descrito por Hobbes vive “una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1979:225). Strauss resumió esta famosa descripción de Hobbes de la siguiente manera: “los fundadores de la civilización no son héroes [...], sino pobres diablos desnudos y temblorosos” (Hilb, 2005:171). De este modo, la única esperanza de progreso personal – y colectivo – se encuentra en la pacificación fomentada por el Estado. Sin embargo, el Estado es también un gran hombre, una persona artificial que sobrepasa el poder de cada individuo por completo. Schmitt dirá que es la máquina de las máquinas, el primer gran invento de la era técnica del hombre (Schmitt, 1997:89). En este sentido, el Estado se caracteriza porque su poder es obra de los hombres, pero simultáneamente sobrehumano; esto da lugar al concepto de soberanía. De nuevo en palabras de Foucault, “la voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía” (Foucault, 2003:84), puesto que ésta no consiste solamente en ceder el derecho natural individual sino en transferirlo a otra persona (Hobbes, 1979:231-32), el soberano, que deja de ser un individuo entre los otros para convertirse en un gigante que representa al Estado. De este modo, en la teoría de Hobbes, el Estado se identifica con la soberanía, con el hecho histórico-natural de un poder absoluto, sobrehumano, que ya no le pertenece a los hombres que conviven en la ciudad sino que les supera en todo y que les organiza

siempre para la vida, lo que equivale a decir: para la paz. La política que sirve para fundar el Estado, que es una política que hacen los individuos cuando compiten y también cuando pactan transferir su poder, se transforma así en el ejercicio de la soberanía, una emanación del poder humano que sustituye a Dios; sin embargo, sustituye también a los hombres, que se despojan así de su libertad natural.

Podemos preguntarnos ahora por la relación que mantiene la soberanía con las guerras religiosas que, para empezar, han originado todo el movimiento filosófico-político (Foucault diría estratégico) de Hobbes. Aquí encontraremos la clave de la innovación de Spinoza en el Tratado teológico-político, además del motivo fundamental del ambiguo ataque de Schmitt en el siglo XX. En este sentido, Hobbes habla en *Leviatán* de fundar una república, así como de fundar una república cristiana (en la tercera parte de la obra). ¿Cuál es el vínculo entre la república de la segunda parte de *Leviatán*, que extrae sus conclusiones de la ciencia “del hombre” en la primera parte de la obra, y la república cristiana con la que Hobbes continúa su disquisición sobre la gran máquina estatal? Lo cierto es que la religión ha sido definida y entresacada de las relaciones naturales que mantienen los hombres; en particular, en el capítulo XI, Hobbes afirma que

“los hombres han creado en el mundo innumerables tipos de dioses. Y este miedo a las cosas invisibles es la semilla natural de aquello que cada uno llama en sí mismo religión, o superstición en aquellos que adoran o temen de otro modo ese poder” (Hobbes, 1979:207).

Esto quiere decir que la religión es un producto natural de la fantasía humana, efecto a la vez de la ignorancia y de la curiosidad. Desde este punto de vista, resulta inevitable que haya muchas religiones en el estado de naturaleza en que viven los hombres, de modo que es natural que los innumerables dioses se opongan entre sí. La existencia de muchos dioses es sólo una consecuencia obvia de la guerra de todos contra todos que mantienen los individuos naturales, o bien en ese supuesto estado natural pre-político o bien en una situación de inminente guerra civil.

Por consiguiente, el Estado tiene la función de acabar con la competencia individual entre los dioses, entre las religiones. Sin embargo, esto no se consigue sólo mediante la negación de la naturaleza humana, ignorante y curiosa, puesto que sabemos que el Estado procede de ella y la organiza para la vida. En términos positivos, el Estado tiene que fundar un orden común, donde los hombres no sólo se comprometan a la búsqueda racional de la paz sino también a reprimir, e incluso ceder, su entusiasmo religioso; esta y no otra es la fundación de la tolerancia propuesta,

algunos años más tarde, por John Locke en la Carta sobre la tolerancia, cuando se habla de ponerle freno a los “fanáticos enardecidos” (Locke, 2005:4) que son capaces de perseguir, torturar y matar a los infieles o a los creyentes de otra religión. No obstante, esto significa, todavía en Hobbes, que el Estado tiene la función de legislar y de ordenar la vida religiosa de sus súbditos, y que, por ello, no puede admitir que ningún Dios esté por encima del soberano; ni tampoco que haya una religión universal que convoque unánimemente a todos los hombres en el cumplimiento de la Ley de Dios, como persigue de hecho la Iglesia católica así como sus hijas rebeldes de la Reforma protestante, todas ellas deudoras del principio cristiano de la evangelización. Este es el transfondo de la disputa entre las Iglesias, cuyas misiones evangelizadoras de la humanidad no excluyen sino que exigen una dimensión pública y, en conclusión, una institución eclesiástica que, de una manera o de otra, medie entre los súbditos del Estado y los fieles de la Iglesia (García Alonso, 2008:165ss.)⁷. Esta actividad evangelizadora y mediadora es, precisamente, lo que el Estado de Hobbes no puede asumir en absoluto.

Los hombres no deben servir a Dios, sino que deben servirse de sí mismos en el Estado; desde esta perspectiva, Dios es sólo un símbolo que usa el Estado en su beneficio, es decir, en beneficio de la organización de toda esa materia humana. ¿Cuál es, entonces, el sentido de la república cristiana de Hobbes? Nada más y nada menos que el de un Estado que es a la vez una Iglesia: “llamada república porque está formada por hombres unidos en una persona, su soberano, e Iglesia porque está formada por hombres cristianos, unidos bajo un soberano cristiano” (Hobbes, 1979:458). Se trata de un Estado cristiano, pero su cristianismo emana de la soberanía y responde a un criterio de uniformización social y religiosa; además, se sujeta a las leyes de la república: el Estado es justo porque dicta las leyes, no porque sea cristiano y se pliegue a la Ley revelada por Dios en la Escritura. No cabe justicia más allá de la propia existencia del Estado. Justas son, explica Hobbes, sólo las leyes de la república (Hobbes, 1979:347)⁸. Este cristianismo del Estado pierde, por lo tanto, la cualidad evangélica y reguladora que es propia del cristianismo, así

⁷ En esta obra de Marta García Alonso se encuentra una exposición excelente de la actividad de Calvino como reformador en Ginebra, distinguiéndola tanto de la política eclesiástica católica como de la luterana.

⁸ Hobbes dice que “las leyes son las reglas de lo justo y lo injusto” y que “nadie puede hacer leyes sino la república, porque nuestro sometimiento es a la república exclusivamente”. Además, en la Parte Primera, Capítulo XV, Hobbes ha dejado claro que ser “naturalmente” justo consiste en cumplir el pacto cuando ya se ha producido, es decir: en obedecer al poder establecido cuando éste existe de hecho.

como de cualquier otra religión universal; pierde también el carácter de subordinación que cada individuo manifiesta en su relación con Dios, se admita o no una institución mediadora como la Iglesia: no sólo porque ésta no tiene el poder de castigar al fiel – excepto si la Iglesia es el Estado, como ya se ha mencionado arriba – sino porque tampoco el fiel tiene derecho a escuchar la voz de la conciencia, si ésta le impele a actuar en contra de las leyes estatales.

En realidad, el Estado es el instrumento con el que los hombres se gobiernan a sí mismos, aunque con él produzcan un poder que les supera; puede que este poder tome de Dios su característica absoluta y sobrehumana (Hobbes, 1979:447)⁹, pero le despoja en realidad de toda su capacidad legisladora, reveladora de la Ley. Además, ha dejado de ser inescrutable: el individuo no está legitimado a acudir ni a la Iglesia ni directamente a la Escritura (el libre examen protestante) en busca de respuestas y de órdenes, sólo al soberano, que dicta las leyes pero que se sitúa por encima de ellas (Hobbes, 1979:348). El Estado resulta aplastante para el súbdito, abominable incluso; pero en ningún momento le parece inescrutable, pues es el producto de su razón, de su cálculo, y si se para a pensar en ello descubrirá que el poder absoluto del Estado le beneficia, pues asegura “para siempre el camino de su deseo futuro” (Hobbes, 1979:199). Aunque el elemento extralegal de su poder le asemeja a Dios – ese elemento que Schmitt considerará “decisionista” (Schmitt, 2007:54)¹⁰ – no se trata de Él sino del Estado, una obra calculada por los hombres que puede, en efecto, ser destruida a manos de éstos.

Desde la teología política, se le concede una enorme importancia a la cuestión de la voluntad inescrutable de Dios, y a su negación o a su “neutralización” moderna. En este sentido, la clave del argumento moderno reside en el examen de la profecía y de los milagros llevado a cabo por Hobbes, que luego renovará Spinoza en el Tratado teológico-político. La opinión de Hobbes al respecto tiene que ver con que los profetas hacen milagros sobre la base de la religión establecida y tradicional (Hobbes, 1979:444); la insistencia en este segundo punto quiere decir que, si admitimos la posibilidad de la crítica racional de la Escritura, el propio Dios nos advierte “contra el peligro de los milagros” y los “falsos profetas” (Hobbes, 1979:445). Una vez más, el punto central del argumento se centra en la cualidad epistemológica y política de la creencia en el milagro: como en la actualidad se hace difícil reconocer un verdadero milagro –un

⁹ La cita es la siguiente: “Dios es ciertamente el soberano de soberanos”.

¹⁰ En concreto, Schmitt dice que “la decisión [...] ha nacido de la nada”.

prodigio o un hecho extraordinario mediante el cual Dios habla o se revela a los hombres— debemos plegarnos a la Sagrada Escritura y a los milagros mediante los cuales Dios se reveló a los profetas (Hobbes, 1979:446). Sin embargo, esto plantea un nuevo problema, que aparece con toda su fuerza en los capítulos XXXIII a XXXVII de la tercera parte de *Leviatán*: nada nos asegura que algo haya sido un milagro, excepto la creencia en que lo fue, es decir, en la palabra de los profetas (capítulo XXXIII), que es algo que sólo le corresponde al creyente, al fiel; en todo aquello que la razón humana natural puede interpretar como parte de la ley natural, la autoridad es evidentemente racional y no precisa de la revelación (capítulo XXXIII); por el contrario, en aquello que concierne a lo sobrenatural, como “una misma cosa puede ser un milagro para uno y no para otro” (Hobbes, 1979:499) y es mucha “la ignorancia y capacidad de error de todos los hombres en general” (Hobbes, 1979:504), sólo puede aceptarse como milagro aquello que es legislado por el Estado (capítulo XXXVII). La conclusión de Hobbes, en este aspecto, es demoledora: milagroso es aquello que el soberano quiere, por lo que la potencia revolucionaria de la religión es desactivada en favor de la constitución del Estado.

Este resorte absolutista, pero también legalista¹¹— que Hobbes se sacó de la manga contra la guerra civil religiosa, impresionó a Carl Schmitt por su crudeza y por su brillantez: “más que crear al nuevo Dios, lo invoca” (Schmitt, 1997:78). No obstante, en el argumento de Hobbes en favor del Estado se contenía, según Schmitt, el germen que acabaría destruyendo a *Leviatán*: de nuevo la guerra civil. En efecto, la potencia revolucionaria de la creencia es desactivada por Hobbes mediante la obediencia que el súbdito le debe al soberano si lo que desea — y es indudable que lo desea — es conservar su vida y estimular su deseo futuro. Pero Hobbes deja abierta una puerta a la libertad del súbdito cuando no sólo afirma que mi soberano puede “obligarme a obedecer” de obra y de palabra, pero “no a pensar de forma diferente a aquella a que mi razón me conduce” (Hobbes, 1979:443); para colmo, al final del capítulo XXXVII de *Leviatán*, Hobbes distingue entre razón pública y razón privada, aduciendo sobre esta última que “el pensar es libre” (Hobbes, 1979:506). Esta es la puerta que, en opinión de Schmitt, se traduce en una grieta en el magnífico cuerpo de *Leviatán*:

“es en este lugar, en el apogeo de la potencia del poder soberano que logra la unidad de religión y política, donde se muestra la fisura en la

¹¹ En este punto, se abre la controversia sobre la doble vertiente política a la que da nacimiento Hobbes: absolutismo, por un lado, y liberalismo normativista por el otro.

unidad, de otro modo tan cerrada e irresistible” (Schmitt, 1997:109).

El Estado, ese gigante que demuestra un poder soberano, absoluto, sobre sus creadores, se abre así a la pura impotencia del individuo que razona en privado y que cree lo que quiere.

Hasta aquí nos hemos introducido en la filosofía de Hobbes, sobre todo en lo que concierne a la relación entre política y religión, precisamente como un preámbulo al Tratado teológico-político de Spinoza. Esto es así porque el propio Schmitt considera –siguiendo para ello a Leo Strauss, autor de *La crítica de la religión de Spinoza* (1930)– que el escritor del Tratado teológico-político depende en extremo del Leviatán de Hobbes (Schmitt, 1997:49). Ahora bien, esto es cierto en un sentido indudable, y es que Spinoza aborda la lectura de Leviatán –apenas veinte años después– con un propósito científico y a la vez rompedor; es decir, sigue a Hobbes en lo que respecta a la fundación del Estado sobre la base de la naturaleza humana, pero le discute todo lo demás, especialmente aquello que tiene que ver con la constitución de la república cristiana en la tercera parte de Leviatán. Veamos en qué consiste la ruptura de Spinoza respecto a Hobbes, eso sobre lo que “cayó la mirada del primer judío liberal” (Schmitt, 1997:111) y que constituirá, ya en el siglo XX, el núcleo del ataque de la teología política contra la teoría moderna del Estado. Todo hace pensar que el ataque que Schmitt dirige a Spinoza tiene que ver con la introducción de un germen liberal en el Estado, particularmente en relación con la religión pública –el cristianismo– defendida por Hobbes en 1650. Pero esto convertiría a Locke en alguien tan culpable como Spinoza, y el ataque, en efecto, se concentra en Spinoza y en su iniciativa de carácter judío y liberal.

Spinoza comienza el Tratado teológico-político afirmando la separación entre la filosofía y la teología, así como el derecho de la primera a interpretar la Sagrada Escritura. En su defensa de la filosofía frente a la teología y de la razón frente a la fe, Spinoza no sólo habla en favor de la independencia de la luz del entendimiento, que no puede ser esclava de la credulidad y los prejuicios (Spinoza, 2008:67), sino que va más allá, como Hobbes: distingue entre la religión verdadera, accesible por la razón, y la superstición (Spinoza, 2008:63), que transforma a los hombres de racionales en brutos. Ahora bien, frente a Hobbes, su defensa del Estado no se limita a ser “decisionista” en el sentido anteriormente expuesto por Schmitt: el Estado no decide qué es un milagro para el súbdito, aunque le corresponda ser garante e intérprete no sólo “del derecho civil, sino también del religioso, [...] [con] el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío” (Spinoza, 2008:72). Hasta aquí, la

soberanía estatal reproduce la fundada por Hobbes. La justicia sólo existe en el Estado y se identifica con sus leyes; pero además, y en este punto se separan los caminos de ambos filósofos, siquiera aparentemente, el milagro es extirpado de la religión pública mantenida y erigida por el Estado, precisamente en nombre de la verdadera religión y de “la verdadera palabra de Dios” (Spinoza, 2008:70). Con esto podemos asumir que ese último vínculo que aún sostenía Hobbes con el cristianismo –la fe en “que Jesús es el Cristo” (Hobbes, 1979:634)– aunque fuera con un propósito meramente instrumental, se disuelve cuando Spinoza decide explicar y comprender la religión.

En un primer momento, la teología política articulada por Spinoza se asemeja al primer proyecto de una religión de la razón, tan criticada más adelante por los liberales (Berlin, 2001:73ss.). Sin embargo, no debemos quedarnos con el tópico, esgrimido por una de las vertientes del liberalismo contemporáneo, que reduce la razón del siglo XVII a una cuestión de fe en la propia razón. El racionalismo de Spinoza, naturalista o idealista según su influencia posterior, ha de ser examinado por sí mismo y en cada detalle. En este sentido, el propio Spinoza no aspira a que todos los hombres sean racionales y comprendan la verdadera religión –para la que el estudio de la *Ética* resulta, en realidad, imprescindible: recordemos que comienza con las definiciones de Dios– sino a que aquellos que tienden a filosofar lo hagan en libertad (Spinoza, 2008:73) en el Estado. Spinoza comprende que “es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo” (Spinoza, 2008:72); no se puede forzar a los hombres a la virtud, ni hacer de la filosofía una queja o un desprecio contra los hombres (Spinoza, 2007:141)¹². No obstante, aunque esto pudiera confundirse con un simple propósito de protección política de la filosofía – y este parece ser el propósito de la *libertas philosophandi*– lo cierto es que de fondo se está explicando filosófica y metafísicamente la política. En opinión de Leo Strauss, Spinoza intenta algo más allá de defender la superioridad de la filosofía frente a la teología, o de refutar la ortodoxia (teológica, principalmente la cristiana) sirviéndose de la razón; lo que intenta es comprenderlo y explicarlo todo, la naturaleza en general y la naturaleza humana, en particular la naturaleza política por la que los hombres viven juntos (Hilb, 2005:301ss.). Esto implica mucho más que

¹² Spinoza se queja de los filósofos que “ríen, se quejan, reprochan y, los que quieren parecer mejores, hasta maldicen. Se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho”. Así comienza el *Tratado político*, la obra póstuma e inacabada de Spinoza.

un simple desmontaje de la teología y de sus pretensiones políticas; implica que la *Ética* debe leerse junto con el Tratado teológico-político, porque “la naturaleza de Dios es cognoscible” (Hilb, 2005:302): *Deus sive natura*.

Por lo tanto, lo que hizo Spinoza cuando dejó de escribir la *Ética* para empezar el Tratado teológico-político fue mucho más revolucionario que apartar la metafísica para ponerse a hablar de política, internándose de repente, además, en la complicada situación holandesa de la época y tomando partido por Jan De Witt frente a la casa de Orange, apoyada por las sectas calvinistas. No hay un Spinoza ético que demuestra conocer a Dios y los afectos, separado de un Spinoza político que escribe contra los fanáticos de la religión, de cualquier religión violenta dominada por la ira y el odio. En efecto, el problema en el que se hunde Spinoza tiene una gravedad mayor: el “ateo Spinoza” es el filósofo que minuciosamente se empeña en demostrar que Dios no es inescrutable, que los milagros se deben a la comprensión inadecuada que los humanos tenemos de la naturaleza, y que ésta siempre se puede comprender mejor una vez disponemos del método adecuado; que, para colmo, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos, y organizarnos evidentemente mejor en el Estado. La primera parte del Tratado es, como dice el título, teológica; la segunda aborda directamente el problema político. ¿Qué dice Spinoza que no haya dicho Hobbes? De nuevo en opinión de Strauss, el prudente Spinoza es también el osado Spinoza: consciente de que debe rendirle tributo a la religión simplemente por el hecho de que ésta mantiene su función social, se atreve a hablar de la verdadera piedad en un desafío claro al cristianismo (Hilb, 2005:307). La república ya no puede ser cristiana; su poder, su verdadero poder, será democrático.

El primer capítulo está dedicado a la profecía o a la revelación: cogiendo el toro por los cuernos, Spinoza la define como “el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres”; sin embargo, el profeta no revela una cosa a todos ellos sino “a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas [de las cosas], que sólo pueden aceptarlas por simple fe” (Spinoza, 2008:75). La simple fe es aquí una versión del conocimiento que los hombres poseemos de Dios; la fe es imaginación humana, conocimiento por medio de imágenes y palabras (Spinoza, 2008:83, 85), que entretiene y divierte a la mayor parte de los hombres; es lo que hoy en día llamaríamos literatura. Aunque no todos puedan alcanzar un conocimiento cierto de las cosas, lo cierto es que todos sí poseen una luz natural que les es común, y que el acceso a la verdad natural y divina se obtiene tanto por la vía de la imaginación como por la

del entendimiento. No se trata de despreciar a la fe en favor de la razón, pues en ese caso ni siquiera tendría interés interpretar la Escritura; el meollo del asunto estriba en que tanto la fe como la razón forman parte del conocimiento de Dios y de la naturaleza, pero no a la manera de la doble verdad de los averroístas ni a la manera de la única verdad de Santo Tomás: “también nosotros percibimos [...] la mente de Dios; no obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado” (Spinoza, 2008:93) ni por el vulgo ni por los teólogos, pero sí es más cierto y mejor (Spinoza, 2008:98)¹³. Cabe pensar, en efecto, en una única verdad, y la luz natural se encarga de derribar la última barrera que nos separaba de ella: la autoridad revelada se desintegra histórica y naturalmente en todas las direcciones posibles, investigándolo todo y preguntando sus causas; hay sólo un paso de aquí al tribunal kantiano de la razón (Kant, 2005:A 739, B 767).

¿Hasta qué punto significan estas palabras del filósofo un ataque a la revelación? El alcance de la crítica es total, pero también lo es el alcance de la propia tarea de comprensión de lo real que ha emprendido Spinoza. Se trata de “la destrucción de todo lo transcendental” (Negri, 1993:89) en favor de una comprensión absoluta – Strauss diría que homogénea – de la naturaleza: nosotros somos esa naturaleza, nosotros y todo lo demás somos Dios, y como tal debemos comprenderlo. El mismo análisis se aplica al milagro: “los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas; puesto que, en realidad, todas las cosas naturales son obras de Dios y sólo existen y actúan por el poder divino” (Spinoza, 2008:88). En efecto, si todo lo natural es un milagro ya no hay ningún milagro, puesto que el milagro es tan sólo aquello cuya causa ignoramos y que nos asombra; tal es la osadía de Spinoza, que habla de preguntarnos cara a cara por las cosas, en una especie de primer mandato fenomenológico hacia “las cosas mismas”, según el famoso lema, muy posterior, de Husserl. Y así comienza la interpelación: la certeza del profeta es moral, porque Dios se adapta a su disposición personal al conocimiento (Spinoza, 2008:99ss.); esta es una manera elegante de decir que la imaginación humana trabaja de acuerdo con la época, y que cada profeta ha dicho lo que creyó que tenía que decir (“cada uno vio a Dios como solía imaginarlo”: Spinoza, 2008:103; “sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones”, “Dios se le reveló según su capacidad”: 2008:107). La conclusión es evidente: si la Escritura está adaptada a su época y a sus oyentes (los

¹³ La cita es la siguiente: “la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza”.

creyentes, los fieles), no tenemos ninguna obligación de tomarla en serio, o al menos tan en serio como para rendirnos ante ella; “fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, cada uno es libre para creer como le plazca” (Spinoza, 2008: 114; cursivas mías).

Aquí, en efecto, se halla el motivo del escándalo teológico-político. Pero ¿qué constituye el fin y la sustancia de la revelación, de los que habla Spinoza? Si el núcleo de la república cristiana de Hobbes se encontraba en el poder soberano que impone, al menos de obra y de palabra, la confesión religiosa de que Jesús es el Cristo a cada súbdito del Estado, ¿en qué consiste la revelación divina que sí tenemos la obligación, no ya como hombres sino como ciudadanos de un Estado, de reconocer? Hasta que no hayamos comprendido la profundidad de la inversión que lleva a cabo Spinoza en la teología política (que se basa en la fe en la revelación, y que acusa y le planta batalla a la falta de fe), no sabremos en realidad cuál es el motivo por el que Schmitt, en 1938, considera esencial atacar al “primer judío liberal”; ni sabremos tampoco por qué Schmitt se equivoca y por qué quiere que nosotros nos equivoquemos con Spinoza. ¿Cuál es la revelación? Esta cuestión se plantea inmediatamente con una serie de definiciones: el gobierno de Dios es “el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales”; debido a la potencia de Dios, que es el poder de cada cosa que existe,

“toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino” (Spinoza, 2008:119-120).

De esta manera, el “auxilio interno de Dios” consiste en todo aquello que el hombre puede hacer por sí mismo; mientras que el “auxilio externo” es todo aquello que la naturaleza no humana puede hacer por él.

La cadena de definiciones conduce de forma irreversible hacia una conclusión: no hay un pueblo elegido por la gracia divina (Spinoza, 2008:122)¹⁴, sino diferentes pueblos que han conocido lo suficiente de Dios y de sí mismos para conservar su existencia; es decir, hay historia humana, que es historia política e historia de las religiones. No hay ninguna sustancia mística en el pueblo elegido, ni en razón de su obediencia ni en razón de su desobediencia a Dios; ni el pueblo hebreo ni ningún otro pueblo es el elegido, simplemente porque todos son igualmente humanos, igualmente naturales. Pero cabe decir algo más, algo mucho peor: la bea-

¹⁴ Spinoza dice que “lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes por las cuales viven y son gobernadas”.

titud humana consiste en amar a Dios – lo cual significa conocerlo: es un amor intelectual de Dios – (Spinoza, 2008:140), no en seguir un mandato ante el cual sólo cabe humillarse y reconocer el pecado, la falta, la transgresión. Este amor a Dios da vértigo, una vez lo desconectamos de sus aires escolásticos o puritanos, sectarios: no se trata de contemplarlo en su gloria ni de trabajar duramente por Él. En efecto, de lo que sí se trata es de dar lugar, de fundar el mejor Estado por nuestro propio bien y en vista de nuestra propia utilidad; aquí entramos en la parte política, cuando todavía leemos sobre el Estado de los hebreos en el capítulo V del Tratado (“Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias”). ¿Qué es lo que Spinoza tiene que decir contra Hobbes a este respecto? Sobre todo, lo siguiente: la sociedad civil no es únicamente útil contra los enemigos, también los hombres se prestan ayuda mutua, colaborando unos con otros; los hombres forman sociedad, trabajan y se esfuerzan juntos, aumentando así su seguridad y su comodidad en la vida (Spinoza, 2008:158)¹⁵.

Este último punto es el que hace del filósofo, para bien y para mal, un socialista, un demócrata. No hace falta retorcer las palabras de los dos Tratados para que veamos que Spinoza piensa la división del trabajo, justificándola por un lado, anticipando su crítica (marxista) por el otro. Según el neomarxista Antonio Negri, la ideología spinozista contribuye a fundar la utopía burguesa del mercado, junto con Hobbes y Locke (esos que Strauss coloca junto a Maquiavelo y a Spinoza en la primera ola de la modernidad); pero también se funda con ella el liberal-socialismo, ese imposible que reúne la colaboración social y la libertad individual en un solo compuesto político:

“el Spinoza real, y no el de la ideología, ataca y supera propiamente las conexiones de la definición hobbesiana del poder, y recorre el análisis genético para demostrar su inconclusividad actual, la contradicción representada por un eventual cierre del sistema (efectivo en Hobbes) y la

¹⁵ Merece la pena leer la cita completa: “La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también *para tener abundancia de muchas cosas*; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida miserable y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, *no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea*” (cursivas mías).

posibilidad, por el contrario, de abrir el ritmo constitutivo a una filosofía del porvenir” (Negri, 1993:132).

Negri sitúa aquí al Estado –la unidad cerrada e irresistible que describía Schmitt– frente al poder de la sociedad, que está constituyéndose a sí misma siempre como ayuda mutua y como colaboración. En efecto, según esta visión, la soberanía estatal (Hobbes) se enfrenta abiertamente a la revolución social (Spinoza): la guerra civil tan temida por Hobbes, después anunciada por Schmitt, es aquella en la que aparece una multitud dominada por la ira y el rencor. Lo que Spinoza hizo, según la opinión tanto del revolucionario Negri como del reaccionario Schmitt, fue abrirle las puertas a la multitud: trajo la guerra y no precisamente constituyó la paz civil en el Estado.

La cosa no está tan clara, sin embargo, porque el propio Spinoza dice lo que dice respecto al Estado y a la sociedad: en primer lugar, toda sociedad debe ser democrática. En segundo lugar, las leyes deben controlar a los hombres no sólo mediante el miedo sino también mediante la esperanza de un bien que quieran conseguir (Spinoza, 2008:159) y en lo que consistirá su prosperidad y su felicidad. Finalmente, en dicho Estado democrático la autoridad se disuelve en libertad, porque “el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento” (Spinoza, 2008:160; cursivas mías). Todo esto, que Spinoza ha dicho en el capítulo V, se amplía en los capítulos XVI y XVII. El primero se dedica a los fundamentos del Estado, al derecho natural de los individuos y al derecho civil de los ciudadanos, una vez se ha formado el Estado y se ha pactado una sociedad. Sabemos, en efecto, que el fundamento del Estado es natural, pero también tenemos una idea de que el esfuerzo que conduce a su constitución está dirigido por la razón, que es una parte de la naturaleza que se comprende a sí misma y que busca la propia y mejor conservación: el conatus individual se unifica, se tensa en un esfuerzo máximo que configura “el poder y la voluntad de todos a la vez”; y es, evidentemente, la razón la que nos aconseja reunirnos y “frenar el apetito” (Spinoza, 2008:338) de imponerse a los otros.

Pero Spinoza no se engaña respecto a las pasiones que mueven a la multitud, como explica en el capítulo XVII, que dedica a demostrar (contra Hobbes) que no es posible ni necesario que los súbditos transfieran todo su poder a la suprema potestad, el Estado. La experiencia nos enseña que la multitud es cambiante según la envidia, la ambición y el descontento que siente, pero ese es el motivo, precisamente, de que sea una “tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer

un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades” (Spinoza, 2008:357). Por lo tanto, lo que Spinoza argumenta no es el recurso de la multitud a la revolución, aunque lo reconozca; al contrario, lo que argumenta es el recurso a las mejores leyes que organicen y ordenen la sociedad. Este es un orden legal que viene impuesto y conciliado por la razón humana, encargada de buscar soluciones a largo plazo para la convivencia.

Spinoza se concentra, entonces, en investigar la constitución del Estado democrático porque éste es el que mejor asegura el vínculo con nuestro poder natural (Spinoza, 2008:344)¹⁶. La razón es una parte de nuestra naturaleza que erige el Estado y sus leyes civiles sobre la naturaleza humana, a la que domina y de la que se asegura la obediencia, pero no al modo hobbesiano, únicamente preocupado por ponerle un freno súbito y absoluto a las guerras civiles: es un auxilio interno, en lenguaje de Spinoza. El Estado, en Hobbes, domina por el miedo que unos hombres sienten por otros, pero también por el miedo que el gran hombre infunde en todos los demás; en Spinoza, por el contrario, se sujeta a los súbditos por el miedo pero también por la esperanza de una vida segura y cómoda, y en último término quizá incluso feliz –alegre, provista de beatitud–; con esto, los súbditos se transforman en conciudadanos del mismo Estado al que se encuentran vinculados (Spinoza, 2008:343). Cuanto mejor se sujetan los hombres entre sí, mejor es el Estado: más útil, duradero, persistente. Pero, por el mismo motivo, la razón aconseja disolver el Estado si cesa la utilidad (Spinoza, 2008:339)¹⁷; esto suele ocurrir cuando se le pierde el miedo al poder constituido, pero también cuando se entra en la desesperación del terror. La razón auxilia internamente a los hombres y les aconseja organizarse mediante las mejores leyes; pero no puede evitar que surja la rebelión si la convivencia se ha organizado mal¹⁸. En este punto, comienzan otra vez los sudores fríos de la guerra civil, cuando se manifiesta la alternativa entre la autoridad del Estado y la anarquía de los individuos naturales. Esta es la alternativa que presentará Carl Schmitt, reivindicando tres siglos después a su Hobbes: orden o anarquía, autoridad o libertad, Hobbes o Spinoza.

Como hemos visto, nada está más lejos del propósito de Spinoza que

16 Spinoza afirma que ha especificado los fundamentos del Estado democrático “porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo”.

17 Las palabras de Spinoza al respecto son claras: “el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad”.

18 Esta idea es la que conduce a Hannah Arendt a afirmar, en su ensayo sobre el dato básico de la violencia, que “donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles” (Arendt, 1998:151).

propagar la guerra; lo que quiere es, precisamente, poner de nuevo sobre la mesa el asunto central de la obediencia, porque la obediencia hace al súbdito, no sus motivos (Spinoza, 2008:354). Con el propósito de fundar y de mantener la obediencia de los ciudadanos en la asociación política, nos encontramos con la democracia. ¿De dónde viene la combinación – revolucionaria al menos en lo que tiene de anticipación histórica – del impulso democrático y las libertades individuales, hoy denostadas por “burguesas” y “etnocéntricas”? El último capítulo del Tratado teológico-político pone en la picota la terrible combinación que, en opinión de Schmitt, destruye a Leviatán: se demuestra que “en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”. Este es el título del capítulo XX (Spinoza, 2008:412ss.). Contiene dentro de sí la totalidad de la demostración, del argumento que desarrolla el Tratado: comenzaba con la aventurada afirmación de que “la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (este es el subtítulo de la obra entera; las cursivas son mías), para terminar en este capítulo. Es evidente que lo aventurado está en la segunda afirmación: suprimir las libertades –como pretende el soberano de Hobbes– destruye la paz civil y la verdadera religión; estamos, entonces, en situación de exigir las, de reclamarlas.

Por consiguiente, cuando Spinoza dice que “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza, 2008:415), lo cierto es que funda las libertades políticas de pensar lo que se quiera, de decir lo que se piense y de enseñar lo que se juzgue apropiado, en la libertad metafísica de persistir, de conservarse en la existencia como una sociedad unida y obediente (a sí misma); es decir, en el *conatus*, el derecho natural de existir de cualquier individuo así como de cualquier grupo de hombres, y que se mantiene tanto como dura su poder físico, natural. Dos siglos más tarde, en 1869, el liberal John Stuart Mill terminará su ensayo Sobre la libertad con la advertencia espeluznante de que la civilización que no sea capaz de mantenerse civilizada y fuerte merece ser destruida por “bárbaros vigorosos” (Mill, 2005:178-179)¹⁹. Es claro que el discurso liberal del siglo XIX ha transformado la alegría spinoziana de la conservación en la melancolía –salvaje, retomando el título del libro de Antonio Negri sobre

¹⁹ La cita de Mill es la siguiente: “Para que una civilización pueda sucumbir así ante su enemigo vencido necesita haber llegado a un tal grado de degeneración que ni sus propios sacerdotes y maestros, ni nadie, tenga capacidad ni siquiera de tomarse el trabajo de defenderla. Si esto es así, cuanto antes desaparezca esa civilización, mejor. No podría ir sino de mal en peor, hasta ser destruida y regenerada (como el imperio de Occidente) por bárbaros vigorosos”.

Spinoza— de la degeneración, la catástrofe y la limpieza. En cualquier caso, una cosa sigue siendo cierta acerca de la filosofía de Spinoza: las religiones deberán adaptarse a la utilidad del Estado (Spinoza, 2008:397), pero lo harán sólo cuando los hombres, al menos los legisladores, reconozcan la verdadera piedad religiosa, fundada en el amor al prójimo (Spinoza, 2008:311)²⁰ y no en que “Jesús es el Cristo”. El escándalo de la teología política de Spinoza consiste en que no es atea ni niega a Dios, en que ni siquiera representa esa falsaria razón que, según Nietzsche, matará a Dios en su lucha contra la Iglesia; por el contrario, Spinoza afirmará que la religión no es un engaño, sino un modo en que “la sociedad da forma imaginaria a su cohesión” (García del Campo, 2008:162) en virtud de su permanencia en el tiempo; interpretándola de esta manera, la razón obtiene su última victoria sobre la religión, porque la comprende, desvistiéndola de misterios.

Esta es la inversión final de la teología política que Spinoza lleva a cabo en su Tratado de 1670: Dios no es cada cosa sino que cada cosa es Dios; se trata de aquello que Antonio Negri ha descrito como “la abundancia ontológica del modo, la potencia del mundo” (Negri, 1993:154). Negri opina, con Schmitt, que esta potencia es revolucionaria; pero es imposible ignorar el elemento crítico y positivo de la razón, que da luz a las leyes y que ordena y asume la felicidad humana en el Estado. Precisamente esto es lo que la teología política —que es fiel a la revelación en la Escritura y, por lo tanto, a la cualidad ontológica y fundadora del pecado (Schmitt, 2005:57)²¹— no puede admitir de Spinoza. Los antimodernos insistirán, hasta el límite de la distorsión, en la depravación que caracteriza naturalmente a los hombres; contra la modernidad y su naturalismo recalcitrante, opondrán una visión de la perdición humana que sólo puede contrarrestarse por medio de otra revolución — la contrarrevolución — que es a su vez un Apocalipsis (Díez, 2007:136-37; Compagnon, 2007:25ss.). Desde este punto de vista, la cuestión de la ilegitimidad de la modernidad se volverá secundaria: ya no se relaciona con que el hombre haya reemplazado la autoridad de Dios por su poder de autoconservación, sino que esta sustitución es una nueva señal de su caída, de su pecado. La modernidad no es nueva, es tan vieja como Adán (y Eva). Aquí es donde se puede retomar, entonces, el ataque de Carl

²⁰ Spinoza dice que “toda la ley [de Dios] consiste exclusivamente en el amor al prójimo; [...] nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz”.

²¹ Compagnon destaca la importancia del pecado original en el movimiento antimoderno (Compagnon, 2007:137ss.).

Schmitt a Spinoza.

El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes revisa, según su subtítulo, el significado de dicho símbolo político además de su fracaso. Hay, es evidente, una razón para la introducción de ese virus liberal en el Estado moderno: el gran hombre tiene los pies de barro, porque se concibe de la misma manera que se concibe la naturaleza en la ciencia moderna, como una máquina; para la teología política, el hombre no es una máquina sino un espíritu pecador y traicionero que a veces se arrepiente. Pero la máquina estatal admite la libertad del súbdito de pensar lo que quiera y de seguir, en privado, a su razón. En rigor, esa apertura está en el fundamento mismo del Estado: los individuos pactan en razón de su beneficio, y siempre están legitimados para pensar en su beneficio; y es su beneficio (natural y racional) el que les impide creerse cualquier cosa, incluso aunque tengan que fingir que la creen. No hay una ruptura total y completa entre la naturaleza humana y su creación; si la hubiera, de hecho, el Estado hubiera sido un buen invento, o al menos un invento que no hubiera fracasado; si el Estado hubiese sido legitimado para perseguir y para aplastar la creencia privada en que Jesús no es, después de todo, el Cristo, es probable que no hubiera fracasado y que hubiera, de hecho, reconocido su deuda tanto con la tradición como con su divino Creador (Schmitt, 1997:50)²². A pesar de todo, para la teología política el invento de Hobbes tiene grandeza, y la tiene porque se propone frenar de golpe y para siempre la capacidad de los hombres para hacer el mal (esto es, la guerra). No puede decirse lo mismo, en cambio, de los pensadores liberales que irrumpieron en el Estado legitimado por Hobbes y lo saquearon de arriba abajo: Spinoza y Locke.

Hay algo más, sin embargo, en la invectiva contra Spinoza que le sitúa frente a frente con Hobbes. Spinoza era judío, como nos recuerda Schmitt en el primer capítulo de la obra, y esto explica espiritual y culturalmente su deseo de destruir a Leviatán: “la historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros. [...] Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros” (Schmitt, 1997:46-47). Schmitt no se permite silenciar esta explicación en 1938; es natural puesto que, aunque él ya había caído en desgracia con los nazis, los judíos estaban cayendo en

²² Schmitt habla del intento de Hobbes de “restaurar la unidad originaria pagana de política y religión”. Esta unidad – originaria como es: teocracia – ha sido trastocada tanto por la Iglesia católica como por las diversas sectas, que distinguen entre un poder espiritual y un poder terrenal; pero incluso esto no obsta para que Hobbes se aprecie – en este punto – como un pensador de raigambre teológica.

una desgracia mucho mayor. Sin embargo, resulta curioso que esta explicación judía del fracaso de Leviatán no se comente hoy con profusión, hoy que la interpretación schmittiana de Hobbes está a la orden del día. La tesis de Schmitt afirma, entonces, que la existencia judía de Spinoza da al traste con Leviatán, que planea reventar a Leviatán desde dentro, haciéndolo saltar en pedazos. El pueblo judío aparece, así, como un pueblo extraño, introducido como un huésped en el cuerpo de otro pueblo que es un Volk (Zarka, 2007:54). La estrategia de purificación racial de la ciencia jurídica alemana que el propio Schmitt emprende y aconseja a sus colegas en 1936 –en el discurso “La ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”– da como resultado la calificación de Spinoza frente a Hobbes: citar siempre al judío como lo que es, designar su existencia espiritual y cultural (Zarka, 2007:16). Y de este modo lo explica Schmitt en su ataque a Spinoza, al resumir la crítica de éste a Hobbes y su ampliación de las libertades ciudadanas:

“Un pequeño movimiento conceptual perturbador –procedente de la existencia judía– y con la más simple consecuencialidad se efectuó, en un lapso de algunos años, el viraje decisivo en el destino del Leviatán” (Schmitt, 1997:113; cursivas mías excepto en “Leviatán”).

Y así el judío mató al poderoso Leviatán.

De este modo, dos elementos ideológicos son visibles en la crítica de Schmitt: su bien conocido antiliberalismo y su menos tratado antisemitismo. Por detrás de ambos, se sitúa, además, su fascinación por el poder moderno: la democracia. El propio Schmitt dedicó parte de sus esfuerzos a demostrar que la democracia era incompatible con el liberalismo, sobre todo en su obra de 1923 *Sobre el parlamentarismo* (Schmitt, 1996:3ss.). Una vez demostrada dicha incompatibilidad, el poder liberado por la modernidad –la revolución democrática– destruiría el Parlamento y daría lugar al Estado total. La democracia acaba en el fascismo, un giro que Schmitt estuvo dispuesto a apoyar al menos entre 1933 y 1936. Spinoza, en este sentido, es el “amigo” a batir: un amigo del demos porque él destruyó a Leviatán gracias a su existencia judía, como ha podido verse, pero al mismo tiempo un enemigo porque el Volk alemán tiene que desprenderse de las libertades judías, que son las libertades defendidas por los (autodestructivos) demócratas-liberales. En último término, puede hablarse de una crítica ideológica que oculta sus presupuestos y que se disfraza de teoría política y jurídica (Fijalkowski, 1966:18); queda por investigar en qué medida esos presupuestos son sólo teológicos, o comparten su autoridad con otros elementos más propiamente filosóficos,

existenciales y culturales, por no decir racistas²³. Este no es lugar para esa crítica, ya que nuestro objetivo consistía en iluminar el ataque de Schmitt a Spinoza – pasando por Hobbes – y en rescatar la filosofía de este último para los tiempos actuales, convulsos también aunque de forma, afortunadamente, muy distinta; una empresa que, sin duda, se consigue únicamente de una forma: retomando la lectura de Spinoza.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*, Traducción de Guillermo Solana, Taurus, Madrid 1998, pp. 109-200
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona 2001
- Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”. En *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Traducción de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid 2001, pp. 43-114
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, 1999
- Compagnon, Antoine, *Los antimodernos*, Traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona 2007
- Díez, Luis Gonzalo, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007
- Fijalkowski, Jürgen, *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*, Traducción de José Zamit, Tecnos, Madrid 1966
- Foucault, Michel, “Clase del 4 de febrero de 1976”. En *Hay que defender la sociedad*, Traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid 2003, pp. 77-100
- García Alonso, Marta, *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona 2008
- García del Campo, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, Montesinos, 2008
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid 2003
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Buenos Aires 2005
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escotado, Editora Nacional, Madrid 1979
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid 2005
- Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”. En *Filosofía de la historia*, Traducción de Eugenio Ímaz, FCE, México D.F. 1978, pp. 25-38

²³ Debo a Julio Quesada la insistencia en el proyecto teológico-político de una “genealogía judía”, enemiga de la cultura y la raza alemanas, por parte de Carl Schmitt, que acompaña a Werner Sombart y a Martin Heidegger en esta tríada de mandarines filonazis (Quesada, 2008:49).

- Locke, John, Carta sobre la tolerancia, Traducción de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid 2005
- Meier, Heinrich, The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy, Translated by Marcus Brainard, The University of Chicago Press, London 1998
- Meier, Heinrich, Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Translated by Marcus Brainard, Cambridge University Press, New York 2007
- Mill, John Stuart, Sobre la libertad, Traducción de Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid 2005
- Negri, Antonio, La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza, Traducción de Gerardo de Pablo, Universidad Autónoma Metropolitana, Anthropos, Barcelona 1993
- Quesada, Julio, Heidegger de camino al Holocausto, Biblioteca Nueva, Madrid 2008
- Rivera, Antonio, El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo, Almuzara, 2007
- Schmitt, Carl, La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria, Traducción de José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid 2007
- Schmitt, Carl, Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated and with an Introduction by George Schwab, The University of Chicago Press, London 2005
- Schmitt, Carl, Sobre el parlamentarismo, Traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso, Tecnos, Madrid 1996
- Schmitt, Carl, El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes, Traducción de Antonella Attili, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. 1997
- Spinoza, Baruch, Ética, Traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 1996
- Spinoza, Baruch, Tratado teológico-político, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 2008
- Spinoza, Baruch, Tratado teológico-político. Tratado político, Traducción de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid 2007
- Zarka, Yves-Charles, Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935, Traducción de Tomás Valladolid, Anthropos, 2005

Lucía Fernández-Flórez
C/ Infanta María, 7, 3º 7, 28050, Madrid
lufernandezflorez@gmail.com

CULTURA POSTFILOSÓFICA Y OPORTUNIDAD DE LA METAFÍSICA. Diagnóstico y balance.

Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra

Resumen: Este trabajo examina el significado de lo que se ha llamado el final de la filosofía, que presenta al menos dos niveles: uno filosófico y otro cultural. La creciente responsabilidad de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas en la configuración de nuestro mundo ha fomentado la idea de la inutilidad de la filosofía. Al hilo de las posturas representativas de la filosofía contemporánea y pese a la declaración del final de la metafísica y el carácter escéptico de la cultura postfilosófica, el trabajo muestra cómo la metafísica es requerida como garantía de racionalidad, capaz de reconocer formas de conocimiento y de experiencia más allá de la ciencia y de acoger las grandes cuestiones sobre el mundo y el ser humano.

Abstract: This paper analyses the meaning of that was called the end of philosophy, that presents at least two levels: one philosophical and another cultural one. The increasing responsibility of sciences and its technological applications in the configuration of our world has fomented the idea of the uselessness of the philosophy. In line with stances representative of the contemporary philosophy, and despite talk about the end of metaphysics and the skeptical character of the postphilosophical culture, the paper shows how metaphysics is required like guarantee of rationality, able to recognize forms of knowledge and experience beyond sciences and to welcome the great questions on the world and the human being.

En el peculiar enfrentamiento que mantienen la filosofía contemporánea y la ciencia experimental sin duda lleva ventaja esta última. También en términos “publicitarios”. La imagen de unidad y disciplina metódica que ofrece la comunidad de científicos -pese a la diversidad de técnicas y líneas de investigación- sirve indirectamente para consolidar la descripción del espacio filosófico como una auténtica babel, apoyada entre otras razones en la escasa capacidad de traducción y, por tanto, de conversación entre las distintas tendencias filosóficas. Esto obstaculiza no tanto el acuerdo como el ejercicio de una práctica esencial a la filosofía: la

controversia (que sólo se da donde hay realmente comunicación)¹. Como sucede con la traducción entre lenguajes, un requisito previo es la existencia de algún tipo de “universales lingüísticos”, que en el caso de la filosofía serían “universales metafísicos”, o también -reformulando a Kant- “argumentos trascendentales” (utilizo aquí estas expresiones que han pasado al acervo común del pensamiento contemporáneo). Ahora bien, ¿podemos hablar de metafísica tras la declaración de su final en la era tecnológica? La babel filosófica sería una respuesta fáctica a esa pregunta: no es posible la metafísica, todo lo más disponemos de perspectivas, cada una con sus propios patrones y reglas. Pero, la pregunta sigue abierta. En este trabajo se pretende ofrecer una respuesta filosófica.

1. La expulsión de la filosofía de la sociedad del conocimiento

Parece razonable sostener que nuestra época se caracteriza de modo radical por la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas. El dominio y manejo de la realidad natural, social e individual está de modo creciente -y en algunos ámbitos casi exclusivo- en manos de los técnicos y científicos (ingeniería-arquitectura-biotecnología/ internet-medios de comunicación-economía-urbanismo/ deporte-ocio-conocimiento). La tecnificación de todas las esferas de la vida es un hecho que experimentamos cotidianamente.

A favor del paradigma científico cuenta que, frente al escaso impacto de los conceptos de la metafísica en la cultura (insensible a los vaivenes de aquella), la ciencia moderna -reforzada por la intervención técnica- ha sido capaz de producir infinidad de entes, de cosas, algunos capaces de realizar funciones propias de seres inteligentes, o de organismos vivos, mejor y con más eficacia que estos; la ciencia y sus sofisticadas técnicas han modificado especies, creando nuevas combinaciones de información ya existente. El imaginario social y cultural de nuestro tiempo es en buena medida responsabilidad de la ciencia y sus categorías. Todo ello favorece que se identifique la idea de conocimiento con el conocimiento científico y que la verdad se reduzca a la forma de verdad de las ciencias experimentales. Pese a las repetidas denuncias a lo largo de todo el siglo XX, desde Husserl, Heidegger o Habermas, nada ha impedido que se consolidara lo que Gadamer describe como la peculiar idolatría de la ciencia en

¹ Con ironía N. Rescher comenta: “si dos personas están de acuerdo, una de ellas no es filósofo”. N. Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the ground and implication of philosophical diversity*. University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1985, p. 3.

la cultura contemporánea. La filosofía ha sido paulatinamente desplazada del olimpo de las ciencias a los márgenes de la mística o la estética literaria. La escasa resistencia que ha opuesto la filosofía a este desplazamiento guarda relación directa con la crítica kantiana a la metafísica y la preparación del giro lingüístico.

Si el pensamiento contemporáneo ha tenido que enfrentarse a la pregunta ¿tiene hoy día la filosofía alguna utilidad?, buena parte de las corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX ha respondido que la filosofía carece de utilidad y debe ser expulsada de la academia, donde se transmiten y cultivan las formas de conocimiento reconocidas. Las tendencias de moda del pensamiento también se han rendido ante la depresión de la metafísica y han defendido que la exposición racional de la ciencia ha colonizado eso que llamamos realidad hasta el punto de que ha suplantado las funciones de la metafísica, en la medida en que ofrece una estratificación y diversificación de las regiones de objetos que dan lugar a auténticas ontologías, sólo que con mayor competencia que la mostrada durante siglos por la siempre discutida y abstracta metafísica. Posiblemente Heidegger acierta cuando elige como emblema del preguntar de la ontología fundamental (lo que antes de él correspondía a la metafísica), la antigua cuestión ¿por qué hay algo y no más bien nada? En la actualidad ésta podría ser reformulada: ¿por qué hay un mundo, y no más bien nada? Pero ¿qué entendemos por mundo? La complejidad que teje eso que llamamos realidad (la red de realidades) se diferencia de otras épocas de modo destacado en que nuestra experiencia, nuestras percepciones y valoraciones están mediadas por la representación mediática, por la presencia virtual que en ocasiones está por lo real, mejor que la realidad misma.

También la praxis del conocimiento se afectada por el auge de las disciplinas científico-técnicas. Hoy día los avances de la investigación científica dependen casi por completo del desarrollo de las tecnologías y la innovación en su aplicación que permiten estudiar nuevos problemas y ensayar soluciones hasta hace poco inimaginables. Apenas se habla ya del estudio y el conocimiento que definen la praxis perfecta del que sabe; ¿quién se atreve a aspirar al conocimiento, al saber? La mayoría se contenta con investigar, descubrir y exponer resultados. El cambio de palabras no es inocuo; por eso, de modo creciente, entendemos el conocimiento como proceso y confundimos el estudio con el aprendizaje y la enseñanza con la didáctica. Los más pesimistas ven en estos cambios una pérdida irreparable, de la que no podrá salir indemne la civilización occidental, esa forma de vida y organización social que en su etapa reciente ha sido

caracterizada como la sociedad del conocimiento. No sólo se han transformado las sociedades a partir de los avances epistemológicos, es la misma concepción del conocimiento la que ha cambiado. Surgen dudas razonables acerca de si los elementos basilares de la tradición occidental todavía son válidos epistemológicamente.

La cuestión de la utilidad de la filosofía no se plantea ahora por primera vez. La novedad está en que la forma radical de escepticismo que presentan algunas tendencias filosóficas actuales se dirige contra una cultura derivada de la universal aplicación de la racionalidad científico-técnica, y su denuncia alcanza tanto a la racionalidad teórica como a la práctica. Así, la inutilidad de la filosofía no obedece tan sólo a que no ofrezca beneficios claros para la sociedad o la educación de los ciudadanos; se trata de su falsedad como conocimiento, de su aparente racionalidad².

Se cuenta que cuando Wittgenstein ingresó en el Moral Science Club de la Universidad de Cambridge en 1912, pronunció una conferencia sobre el tema “¿Qué es filosofía?”. Según el protocolo de la sesión, no necesitó más de cuatro minutos para contestar a la pregunta³. Nada extraño si se atiende a la imagen negativa de la filosofía que presenta el *Tractatus Logico-philosophicus* unos años después. Allí se dice que los enunciados filosóficos carecen de sentido, pues no describen estados de cosas ni hay, por tanto, verdades filosóficas en el sentido en que hay verdades científicas. La filosofía no es ciencia natural, ni tampoco una doctrina; es tan sólo una actividad que persigue “la clarificación lógica de los pensamientos”. Por consiguiente, el resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones⁴. En su servicio a la ciencia, la filosofía lo más que puede hacer es mostrar la estructura lógica del lenguaje. Pero también aquí topa con un límite: es imposible representar la forma lógica, ésta no puede ser objeto de figuración, ya que supone aquello que se pretende explicitar⁵. La reflexión sobre el lenguaje conduce al sinsentido. Si se puede mostrar la forma lógica del mundo y del lenguaje pero no decirla, la filosofía significará lo indecible presentando claramente lo decible: “De lo que no se puede hablar mejor es ca-

2 Sobre estas cuestiones véase mi artículo “Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI”, *Pensamiento y cultura*, (11-1) 2008, pp. 95-112.

3 Cfr. H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Península, Barcelona, 1992, p. 151.

4 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London, 1981, (en español Alianza, Madrid, 1991), 4.111, 4.112.

5 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.0312. “Lo que se puede mostrar no se puede decir”. *Ibidem*, 4.1212.

llarse”⁶.

En las Investigaciones filosóficas la filosofía recupera tan sólo su competencia terapéutica. Los problemas filosóficos aparecen cuando se da fiesta el lenguaje⁷. Es decir, no hay problemas filosóficos propiamente, sino pseudoproblemas que es mejor eliminar. Permitimos que las palabras se desvinculen de su uso real, de lo que les da significación, de modo que discurren libremente en nuestra mente dando lugar a todo tipo de semejanzas, imágenes, que acaban llevándonos a paradojas, absurdos o confusiones extremas. Al final, todo problema filosófico se reduce a la forma: estoy perdido, no sé salir del atolladero. El estado civil de la filosofía es la contradicción. No vive de resolverla, sino de describirla en su estado anterior: establecemos reglas y, al tratar de seguirlas nos enredamos en nuestras propias reglas⁸. En cualquier caso, filosofar es una práctica determinada, y el filósofo una especie de fontanero del conocimiento, sin la más mínima posibilidad de ofrecer indicaciones generales. “La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”⁹. Wittgenstein rechaza la tendencia filosófica a reducir las imágenes a algo general o a unificar el tratamiento de diferentes temas, como hace con acierto la ciencia. La filosofía no es una ciencia, no ofrece un sistema general de enunciados que expliquen hechos. “¿Cuál es tu objetivo en filosofía? –Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella”¹⁰. Si la filosofía nace de los procesos de sustantivación, de sacar los términos de su uso cotidiano y meterlos en un frasco y proceder a su explicación en tanto que piezas separadas, es preciso devolver el lenguaje a su espontaneidad.

El pathos antifilosófico de Wittgenstein no ha pasado desapercibido para el neopragmatismo americano que ha recurrido a su autoridad para rechazar “estructuras trascendentales” y exponer su visión instrumental de la verdad. Un pensador que ha denunciado la presunción de la filosofía como un conocimiento racional es Rorty; se apoya en Wittgenstein,

6 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4115.

7 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt, 1967, n. 38,

8 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 123, 125. En las notas de su diario se lee: “Al filosofar acuérdate a tiempo con qué satisfacción escuchan los niños (también la gente sencilla) que eso es el mayor puente, la torre más alta, la mayor velocidad... etc. (Los niños preguntan: “¿cuál es el número mayor?”) Un impulso así no puede sino producir todo tipo de prejuicios filosóficos, y de confusiones filosóficas”. L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios*, Pre-Textos, Valencia 2000, p. 102, &160

9 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 109. “La filosofía trata una pregunta como una enfermedad”. *Ibidem*, n. 255.

10 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 309.

Heidegger y Dewey para rechazar la filosofía como “el intento cartesiano de dar respuesta al escéptico epistemológico”. Como estos pensadores, piensa que de la filosofía se libera uno tan solo poniéndose en guardia frente a las tentaciones que ellos habían conocido en su primera etapa, las que proceden de la ambición de presentar la filosofía como una disciplina básica que proporciona fundamentos al resto de las ciencias. Como ellos, Rorty tiene una intención terapéutica en sus escritos, y no presenta un nuevo programa filosófico¹¹. Si la única utilidad de la filosofía es hacer que la conversación se mantenga, entonces tiene razón Vattimo al afirmar que es un pensamiento retórico, ni objetivo, ni descriptivo, sino más bien persuasivo¹². Todo esto unido al discurso de los primeros filósofos analíticos, deja la filosofía bajo mínimos, como una especie de praxis cultural de carácter profiláctico.

Con otras armas que proceden de Nietzsche, pero administrando la herencia heideggeriana, el pensamiento deconstructivista contrapone a la pretensión de que el discurso filosófico es verdadero las estrategias de subversión del logos, para hacer valer la duplicidad y ver la equivocidad de todo lenguaje. El pensamiento, se afirma, está cautivo en la era de onto-teología mientras aspira a un absoluto del sentido. Según Derrida, está preso en la filosofía de la presencia que es la misma filosofía, pues la filosofía “es siempre filosofía de la presencia”¹³. El discurso sobre la “incompetencia” de la filosofía ha dejado el campo libre a las prácticas de las ciencias sociales. Ahora ya con todo derecho, exige reconocimiento algo que en los ambientes intelectuales franceses funcionaba de hecho: a saber, que la verdadera información desde la que se aclara la tradición filosófica se encuentra en otra parte, por ejemplo, en la historia y la sociología. Más o menos recoge el programa que, desde comienzos de los 70, proponían algunos autores franceses: practicar bajo el nombre de filosofía una singular mezcla de ciencias sociales y literatura¹⁴. Lejos queda toda pretensión de reconocer a la filosofía como una forma conocimiento. De esa misma opinión es Deleuze; a la pregunta ¿qué es la filosofía? respon-

11 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 15.

12 G. Vattimo, Entrevista, 10/ Suplementos *Anthropos*, dic., 1988, p. 951.

13 J. Derrida, *La voix et le phénomène*. P.U.F., Paris, 1967, p. 70. “Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggerienne, il la retienne peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, dans la philosophie”. J. Derrida, *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 23-24.

14 Cfr. L. Ferry/A. Renaut, “Philosopher après la fin de la Philosophie?”, *Philosopher à dix-huit ans*, Paris, Grasset, 1999, pp. 242-3.

de: “es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”¹⁵. En rigor, la filosofía crea conceptos siempre nuevos, como bien sabía Nietzsche frente a la idea platónica de la filosofía como contemplación, reflexión o comunicación. No obstante, advierte Deleuze, en esta época de indigencia, la filosofía ha vuelto a pensar sobre los orígenes, se refugia en la reflexión. Por eso, “lo importante es, en efecto, retirar al filósofo el derecho a reflexionar sobre. El filósofo es creador no reflexivo”¹⁶. El lugar de la filosofía está entre las artes, pero no precisamente entre las bellas artes.

Si la filosofía ha muerto o ha vivido siempre de saberse moribunda, abriendo violentamente la historia para arrancarle su posibilidad contra la no-filosofía, o si tiene un porvenir, todas ellas son para Derrida cuestiones sin respuesta: “Son por nacimiento y por una vez al menos, problemas que se plantean a la filosofía como problemas que ella no puede resolver. Quizá, incluso, estas cuestiones no son filosóficas, no son ya de la filosofía. (...) Así, los que se cuestionan acerca de la posibilidad, la vida y la muerte de la filosofía están ya prendidos, sorprendidos en el diálogo de la cuestión acerca de sí misma y consigo, están ya en memoria de filosofía, inscritos en la correspondencia de la cuestión con ella misma”¹⁷. En esta misma línea, P. Sloterdijk considera que el tiempo de la filosofía ya ha pasado: “desde hace un siglo, la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente”¹⁸. Sloterdijk hace responsable de la agonía de la filosofía a la máxima “saber es poder”, con ella termina la tradición del amor a la verdad y la verdad del amor. Las herederas, las modernas ciencias y las teorías del poder político, llevan a cabo lo que la máxima inicia: penetrar en el juego del poder.

Tal vez esta larga agonía se debe a que, pese a la declaración del final

15 G. Deleuze/ F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Madrid, 1993, p. 8.

16 G. Deleuze, *Conversaciones*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1999, p. 194.

17 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 109

18 P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*. Ed. Siruela, Madrid, 2003, p. 14. “Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura vanamente bellos –Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, nada- no son nada. Sólo son sustantivos para gente joven, para marginados, clérigos, sociólogos. “Palabras, palabras... sustantivos. Sólo necesitan abrir las alas y milenios caen de su vuelo” (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich*) (...) En nuestro pensamiento no queda ni una chispa más del impulso de los conceptos y de los éxtasis del comprender. Nosotros somos ilustrados, estamos apáticos, ya no se habla de un amor a la sabiduría. Ya no hay ningún saber del que se pueda ser amigo (*philos*). Ante lo que sabemos no se nos ocurre amarlos, sino que nos preguntamos cómo nos acomodaremos a vivir con ellos sin convertirnos en estatuas de piedra”. *Ibidem*.

de la filosofía, no se ha seguido el cierre de los departamentos de filosofía ni su catalogación como simple material de archivo. Al contrario, como refiere Derrida, “Occidente ha estado dominado por un potente programa que a su vez era un contrato no rescindible entre discursos del fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía son simplemente las formas más comprensivas, macizas y compactas. (...) ¿No es verdad que todos los disensos han tomado el aspecto de un exceso de elocuencia escatológica, que cada recién llegado, más lúcido que el anterior, más vigilante y también más pródigo, añade: os lo digo yo, no es sólo el fin de esto sino también y sobre todo de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (...), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra (...) y también el fin de la literatura, el de la pintura, el arte como cosa del pasado, (...) y cuántas cosas más?. Por otro lado, cualquiera que afirmase que esta crisis no es verdadera, que el “final siempre ha existido”, etc., “también estaría formando parte, voluntaria o involuntariamente, del concierto”¹⁹. La ambivalencia de esta praxis filosófica parece que se sobrelleva mediante la ironía pues, por un lado, la tesis del fin de la verdad es auto-refutativa y, por otro, no deja de tener un aire profético y místico esa insistencia en proclamar la inevitabilidad del fin. Pero si sólo quedara deconstruir para derribar la jerarquía, a la vez que instaurar una razón irónica, la escritura doble, como dice Derrida, entonces ni siquiera quedaría eso, pues todo cambio, toda elección implica una preferencia, una jerarquía por muy mínima que sea.

Los ejes de este movimiento “planetario” de anti-filosofía son dos viejos amigos: el lenguaje y la metafísica. Las discusiones entre Sócrates y los sofistas que Platón narra en los diálogos giran en torno a cuestiones como ¿qué es algo?, y de inmediato se pasa al significado de lo que decimos cuando afirmamos esto o lo otro. En *Metafísica* IV, Aristóteles defiende la necesidad de los primeros principios con un argumento lingüístico. Si la argumentación y exposición de la filosofía son indisociables del lenguaje y su poder de significación, la captación de lo real queda inexorablemente mediada por las categorías del lenguaje. No sorprende entonces que el actual rechazo de la metafísica se apoye básicamente en su índole lingüística. La situación no es del todo nueva; la posibilidad de la metafísica requiere no ignorar su flanco más débil: la dependencia del

19 J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983. (Sobre un tono apocalíptico adaptado recientemente en filosofía. Siglo XXI Eds., México, 1994, p. 48-9).

lenguaje²⁰.

Si en los pensadores modernos, y a su manera también en Kant, la metafísica es una ciencia aún no lograda, en camino hacia sí misma, en definitiva naciente, en el siglo XX se habla ya sin ambages de la muerte de la metafísica. Para algunos filósofos contemporáneos hace tiempo que se produjo su defunción. Para otros, metafísica es el nombre de una desviación o error insalvable de la filosofía, de una enfermedad del lenguaje filosófico²¹. Por eso mismo, su curación puede venir únicamente del lenguaje. Lo paradójico es que tanto la corriente hermenéutico-existencial como la analítica tengan como tema principal la legitimidad de su postura anti-metafísica. También es significativo que ambas corrientes pongan su confianza en la capacidad terapéutica y/o productiva del lenguaje. En un caso, limitando las expresiones al tipo de enunciados de la ciencia, que refieren a entidades existentes. En otro, concediendo a las palabras y a los modos expresivos del lenguaje hablado, vivo y cargado de inexactitud, la responsabilidad de ofrecer el significado del ser.

Como se ve, la discusión en torno a la filosofía y su final no sólo plantea una *quaestio facti* sino también su *quaestio iuris*, siendo esta última la que menos acuerdo concita. La superación de la filosofía, su autorefutación, según otros, en definitiva, el final de la filosofía ha venido a ser uno de los objetos de reflexión más comunes, sobre todo, del siglo XX. Como todas las tesis escépticas, y no podría ser de otro modo, ésta es también de naturaleza ambigua: encierra una paradoja. El fin de la filosofía puede significar tanto el telos como el término, el cese de la misma. A primera vista un sentido parece excluir el otro, pero ciertamente no se puede tratar del cese de la filosofía, sin hacer filosofía, esto es, sin realizar su fin. A la paradoja del fin se refería ya Aristóteles cuando decía que para decidir no hacer filosofía es necesario siempre filosofar. Recíprocamente esto significa que la filosofía incluye también su propia negación,

²⁰ Así lo vio también Nietzsche al abordar la crítica a la metafísica desde la denuncia del lenguaje conceptual: "De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! – También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*...La 'razón' en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática". Fr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Trad. de A. Sánchez Pascual). Alianza, Madrid, 12ª reimp., 1993, p. 49.

²¹ "Cuando los filósofos usan una palabra –'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, se ha de preguntar siempre: ¿ esta palabra se usa efectivamente de este modo en el lenguaje en el que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano". L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 116.

que es una forma de saber capaz de tematizar su propio fin²².

En consecuencia, el panorama de la autocomprensión de la filosofía es cada vez más complejo. Paradójicamente (si se piensa en el surgimiento de la filosofía en Grecia) es la idea de racionalidad la que decide en contra de la posibilidad y legitimidad de la filosofía, por exceso según unos, por defecto según otros. La crisis de la filosofía sitúa en primera línea las preguntas básicas que han precipitado dicha crisis, que por lo demás son las mismas que dieron alas al escepticismo griego de los inicios. Me refiero a las preguntas acerca de si podemos seguir manteniendo conceptos como verdad o racionalidad; también si nuestro universo simbólico es sólo fruto de la habilidad de la especie humana para inventar a partir de ciertos esquemas imaginativos y lingüísticos, y si toda regularidad es ella misma contingente o hay algo trascendental que articula nuestra experiencia. Todo ello pone bajo sospecha el conocimiento metafísico y, consecuentemente, la idea de racionalidad. La sospecha se extiende también a las ciencias en la medida en que presumen de ofrecer una explicación racional de los procesos naturales.

Frente a esta cultura emancipada de la razón y, eo ipso, de la filosofía se sitúa el pensamiento de Habermas. La razón y la teoría sirvieron como medios para liberar la mente humana de las contingencias de un mundo mítico. La nueva dependencia que establecieron fue la del logos del lenguaje y del pensamiento. Lo contingente quedó apresado por las abstracciones, liberarlo era también “deseencializarlo”; para manejar lo contingente hubo que aplicar de nuevo la razón y recomponer un simple orden de cosas. “Entre tanto la razón había perdido su inocencia metafísica”: las ciencias no dejan de ser soluciones eficaces a problemas. Según Habermas, el a priori pragmático de las ciencias experimentales que defendió Peirce nos habría librado de la ilusión de una explicación racional y definitiva de la realidad²³.

Parece claro que pensar hoy día la cuestión de la filosofía como tal, requiere examinar el significado de lo que se ha llamado el final de la filosofía, que presenta al menos dos niveles: uno filosófico y otro cultural. De otro modo me he referido a esto antes: la discusión en torno a la filosofía plantea no sólo su quaestio iuris sino también su quaestio facti.

²² Cfr. F. D'Agostini, *Analíticos y continentales*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 26.

²³ J. Habermas, “El manejo de las contingencias”, *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski* (J. Niznik/J. T. Sanders, Eds.), Cátedra, Madrid, 2000, p. 17.

2. La *quaestio facti*, o la dimensión cultural del final de la metafísica.

Históricamente la tesis del final de la filosofía, de la superación de la metafísica, fue precedida por el discurso de la crisis y final de la modernidad a comienzos del siglo XX. El sujeto de la crisis es el proyecto de una comprensión y transformación racional del mundo físico y social cuyo responsable principal era la ciencia moderna. ¿Por qué se habla de crisis? Porque la racionalización ensayada en la investigación científica se ha aplicado a la sociedad dando lugar a instituciones máximamente eficientes, cuya racionalidad es al mismo tiempo una amenaza para la libertad²⁴. Surgen diversos movimientos revisionistas que intentan romper el proceso de racionalización social en que inexorablemente parece desembocar la cultura ilustrada. Para unos, la solución está en anticipar la sociedad verdaderamente moderna y acelerar su proceso de transformación; para otros, urge rescatar una racionalidad no científica que se aplique a las cuestiones morales y políticas y señale los fines que no pueden ser instrumentalizados, es decir, supeditados a intereses de la ciencia, de la economía o de la mera eficacia.

La importancia del análisis de la modernidad, o la crisis de la misma, procede no tanto de su interés sociológico y de lo acertado de sus descripciones, como del hecho de que constituye la puesta de largo, la presentación pública de los implícitos filosóficos que la Ilustración y, con ella, la misma filosofía moderna ocultaban tras el ideal de un conocimiento fundado y de una acción racional. No obstante, el desencanto de la modernidad no ha traído ni mucho menos desconfianza respecto a la epistemología científica. Por un lado, el sueño de una sociedad racional, moderna, era patrimonio de la filosofía, especialmente de la filosofía política y de la ética. Por otro, la autonomía del conocimiento científico de su antigua servidumbre a la filosofía, explica en parte que la crisis de la filosofía a lo largo del siglo XX no le afecte.

En cambio, donde el discurso de la crisis de la cultura moderna y la sospecha frente a la razón sí han hecho mella es en la pretensión universalista de la ética. La aspiración a un código moral con validez universal se alimentaba precisamente de la confianza en la capacidad racional de fundamentar normas de acción que contribuyan a la construcción de un orden social justo y definitivo. Una vez minada esa confianza, aunque éste no sea el único ni el principal factor, se impone el creciente predomi-

²⁴ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft II*. Mohr, Tübingen, 1972, p. 285, 577.

nio de lo psicológico y emocional en el discurso moral y político.

Se habla incluso de una perspectiva posmoderna de la moralidad, resultante del ya añejo proceso de autocrítica y desmantelamiento sufrido por la cultura moderna, en la que el eslogan más universal es “sin exceso” y dominan el individualismo más puro y la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia como indiferencia²⁵. Las esferas de la acción humana tradicionalmente sostenidas por el conocimiento y la racionalidad o bien están amenazadas gravemente o han sido suplantadas completamente por la respuesta emocional, espontánea o “representada”. Esas esferas son la vida moral y la organización político-institucional. Como se puede ver en las modas urbanas y en las conductas que se imponen como tendencias sociales, la ley como norma universal no forma parte del horizonte en el que las acciones humanas se exhiben, se contrastan y reconocen. Esto no se debe sin más a la vigencia de modelos éticos contrapuestos. Es una de las condiciones de lo que –siguiendo a Simmel²⁶– he llamado “la psicologización de la experiencia social”, es decir, que el mundo sea ante todo experimentado según las reacciones de nuestra vida anímica. Psicologización significa también que la vivencia individual y el sentimiento, se instituyen como el criterio definitivo de lo verdadero por auténtico y, en definitiva, la autenticidad en sinónimo de moralidad. El argumento sería el siguiente: mientras que cabe alguna sospecha ante las ideas pretendidamente universales, la respuesta emocional, la vivencia interior, no engaña, no está mediada por intereses, ni por imposiciones externas.

Basta abrir los periódicos de cualquier país occidental, escuchar las noticias o ver los programas televisivos de participación social, para comprobar que el lenguaje y las acciones que nos presentan responden en gran medida a significados emocionales, apelan a sentimientos, o identifican el sentido y valor de lo narrado de acuerdo con las emociones a favor o en contra que suscitan. Las tipologías sociales que tanto éxito tuvieron en la segunda mitad del siglo XX, hasta el punto de convertirse en categorías morales que justificaban actitudes de rechazo o de admiración (burgueses, hippies, yuppies, funcionarios, artistas bohemios, revolucionario frente al cooperante, los soldados como pacificadores o en misiones humanitarias, etc.) han dado paso a otro tipo de juicios: a juicios emocio-

25 Cfr. Z. Bauman, *Ética posmoderna*. Siglo XXI Edts., México, 2005, p. 9.

26 Georg Simmel habla de *psicologismo* como esencia de la modernidad: la experiencia e interpretación del mundo exterior desde las reacciones de nuestra psique. G. Simmel, *Philosophische Kultur, Gesamtausgabe*, 14. Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 346.

nales que no informan ni se pronuncian sobre la rectitud moral, ni sobre el bien o el perjuicio social de los actos y situaciones que se aprueban o rechazan, esto es con los que se entra en sintonía (“se empatiza”). Se trata, por tanto, de legitimaciones o condenas de conductas y personas apoyadas fundamentalmente en los sentimientos que despiertan en los observadores, o en la carga sentimental con la que los actores sociales exponen y defienden los actos. Para unos y otros, observadores y agentes sociales, lo decisivo es la respuesta emocional, la vivencia personal.

En las últimas décadas se han generalizado los signos de este cambio que ha traído un nuevo modo de socialización (la empatía emocional) y el desarrollo de un código social capaz de sustituir las reglas del juego político y moral que han caracterizado la vida urbana de las sociedades modernas. Frente a la aspiración igualitaria y universal del ideal de justicia y organización social que distinguía las ideologías de las democracias occidentales, gana posiciones una lógica individualizante, que sitúa en primera línea las demandas individuales frente a las generales o sociales.

El ocaso de los ideales sociales y de los valores políticos ha dejado el espacio libre a la búsqueda del propio interés y de la felicidad personal, al consumo como forma de entretenimiento. El bombardeo de estímulos que padece el ciudadano de las grandes ciudades, conectado continuamente a los medios de comunicación y asediado por un mercado que ha colonizado hasta el ocio, produce algo que ya G. Simmel y Paul Valery pronosticaron en las primeras décadas del siglo XX: indiferencia por exceso, por saturación. Como era de esperar, el emotivismo contemporáneo ha sido domesticado principalmente por el mercado y la cultura mediática (televisión), y disponemos ya de una amplia tipología emocional, con su lenguaje gestual y verbal, sus expresiones personales y colectivas, con sus iconos y sus santuarios. La simulación de los sentimientos, la inautenticidad de las emociones representadas según los nuevos cánones ha llevado a lo que S. Zizek llama la “necesidad de lo real”. Sólo los acontecimientos traumáticos (como el cutting: cortarse para ver correr la propia sangre) nos devuelven verdaderamente a lo real ya que, al no poder integrarlo en nuestro catálogo de representaciones, lo vemos como una pesadilla. Si antes se decía que confundimos la ficción con la realidad ahora nos ocurre al revés, concluye Zizek. “Mucho más difícil que denunciar/desenmascarar (lo que parece) la realidad como una ficción es reconocer la parte de ficción en la realidad real”²⁷. El deseo de vivir emociones auténticas explica el éxito de “los viajes a ciegas” o los deportes semiacrobáticos en los que

²⁷ S. Zizek, *Bienvenido al desierto de lo real*. Ed. Akal, Madrid, 2005, p. 21.

el riesgo extremo asegura nuevas experiencias, e igualmente de instalaciones artísticas que son ‘transgresoras’ en tanto que repulsivas (exposición de cadáveres en Berlín).

Es momento de volver a la cuestión de la crisis de la modernidad que precipita la de la filosofía. El desengaño tras el desencantamiento del mundo llevado a cabo por la racionalidad científica ha desplazado el punto de gravedad del discurso filosófico desde la teoría del conocimiento y la filosofía de la conciencia hacia la teoría de la cultura y de la historia. Lo “moderno” es visto como un problema que convoca a todas las instancias intelectuales, y genera una literatura específica hasta nuestros días. Desde hace unas décadas la reflexión filosófica se ha ocupado y se ocupa básicamente de la instalación social y cultural tanto de las teorías y modelos cognoscitivos, como de la acción y su marco normativo: la cultura resultante del proyecto moderno se sitúa en pie de igualdad con la realidad natural, en algunos casos pretende suplantarla completamente. Este estado de cosas sugiere que la época postmetafísica habría llegado no tanto por la declaración de su muerte por parte de los filósofos como por haber caído en la cuenta de la universal mediación que las categorías científicas y sus aplicaciones ejercen en nuestro trato con el mundo: la técnica parece haber sustituido a la metafísica (dándole así la razón a Heidegger).

Como he señalado, la articulación de nuestro mundo –la cosmovisión que sustenta el imaginario socio-cultural- responde básicamente a los resultados y teorías de las ciencias empíricas y sociales. Este estado de cosas sirve de argumento central para los detractores de la filosofía. Según estos, cuenta a su favor que la ciencia contemporánea (sobre todo la experimental) no sólo proporciona respuestas, sino que plantea las preguntas pertinentes. Es decir, formula los interrogantes que verdaderamente interesan y cuenta, además, con los instrumentos adecuados para su resolución. Todo ello justificaría que las expectativas epistemológicas y de avance social se concentren en el conocimiento e investigación científicos. Además, si fuera cierto que la visión científica ha sustituido completamente a las ideas filosóficas, entonces los problemas filosóficos habrían pasado a ser problemas científicos y, por tanto, lo que verdaderamente debe contar en el ámbito del conocimiento son las teorías y los resultados científicos. Incluso en las ciencias sociales (o ciencias humanas) se percibe el anhelo de conquistar la definitiva independencia de la reflexión filosófica a fuerza de avanzar en la explicación metódica de las realidades sociales. De acuerdo con este diagnóstico, la ciencia contemporánea, en sus dos grandes vertientes, la experimental y la histórico-

ideográfica, se habría apropiado de los objetos que desde siempre han ocupado a la filosofía, al mismo tiempo que la habría desacreditado como conocimiento. El filósofo americano H. Putnam describe con acierto lo paradójico de esta postura: “La idea de que la ciencia hace imposible el quehacer filosófico independiente está tan arraigada, que incluso destacados pensadores han llegado a afirmar que lo único que puede hacer ya la filosofía es tratar de prever cómo serán al final las supuestas soluciones científicas de todos los problemas metafísicos (lo cual va acompañado de la inexplicable creencia en que se puede prever tal cosa sobre la base de la ciencia actual)”²⁸.

No obstante, pese a la incontestable capacidad resolutoria de la ciencia experimental, no todos dan por perdida la filosofía, ni siquiera entre los científicos, conscientes de que la ciencia no se basta a sí misma para ilustrar su contribución a la cultura contemporánea. ¿No es toda teoría de la ciencia inevitablemente filosófica? ¿Podemos prescindir de un horizonte epistémico no experimental que dé cuenta de la forma de conocimiento científico sin poner en entredicho la validez de sus teorías? Comte afirmaba que para destruir algo lo mejor es sustituirlo. ¿Ha sustituido realmente la ciencia a la filosofía? ¿Que algunas preguntas no puedan ser resueltas mediante un procedimiento experimental permite concluir que por eso no tienen sentido o carecen de respuesta? La ciencia experimental no se libra de tener que seleccionar modelos teóricos que se acomoden mejor a los datos observados y para ello sigue criterios que no son a su vez objeto de experimento u observación, como la consistencia, la simplicidad, la comprensibilidad, etc. Esto vale mucho más para ciencias como la física o la matemática.

Todavía hoy se atribuye a la filosofía la tarea de ayudarnos a pensar por nosotros mismos y a entender el mundo que vivimos; la cuestión es si puede hacerlo con competencia sin subordinarse a la visión científica. Con frecuencia se acepta que mientras las ciencias insisten en experimentos de verificación y validación, la filosofía se ofrece como argumento, como un pensar discursivo y persuasivo. Este reparto es claramente rebatible. Popper ha mostrado el componente argumentativo que sostiene las pruebas científicas. Si todas las ciencias argumentan de un modo u otro, es porque en definitiva esto corresponde a todo proceder racional y no sólo a la filosofía. Tal vez por eso mismo la ciencia contemporánea tampoco consigue esquivar uno de los escollos clásicos del pensamiento: que las grandes preguntas generan aporías. Así pues, mientras sigamos

28 H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 28.

aspirando a alguna forma de conocimiento, no podemos prescindir de un saber sobre el saber y sus condiciones.

A modo de conclusión de lo expuesto hasta el momento cabe afirmar que el desencanto de la modernidad ha potenciado el abandono de la filosofía como forma de saber y, en consecuencia, ha dejado el campo libre a la consolidación de la ciencia experimental como paradigma de conocimiento. Prueba de ello es el pensamiento y la cultura occidental de las últimas décadas, instalados en una era posfilosófica. Así pues, todo propicia hacer balance de la modernidad filosófica que, en la mayoría de los casos, da resultados negativos. Tal vez por eso tiene tanto éxito el prefijo “post-”. Un término ambiguo en la misma proporción que extendido, hay constancia de su uso en el siglo XIX. En 1870 el artista británico John W. Chapman emplea ese vocablo. En 1917 R. Pannwitz describe el nuevo “hombre postmoderno” con rasgos muy alejados del sentido actual. Éste se forja en los años sesenta a partir de las nuevas tendencias artísticas y de la cultura audiovisual y de masas, que rompen definitivamente con esquemas tradicionales de la cultura y el arte modernos (las distinciones entre artista y público, lo elitista y lo popular, etc.)²⁹. Aunque hubo filósofos que en el siglo XIX denunciaron la racionalidad moderna sin dejar de ser modernos, como Marx o Nietzsche, sólo los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX rompen con la modernidad. Entre otros, Althusser, Lacan, Foucault y Deleuze, considerados como los padres del postmodernismo³⁰.

En las últimas décadas el pensamiento post- se ha ramificado en todas las direcciones. Las transformaciones de la era post- van más allá de la anti-filosofía, llegando a contagiar todas las formas de expresión artística y alimentando el nacimiento de nuevos cauces para la creación cultural. Si a comienzos del siglo XX el arte de vanguardia, pero mucho más la reflexión sobre el arte, parecía haber asumido buena parte del discurso filosófico, en la década de los sesenta-setenta se desarrollan las tendencias anti-arte que acogen el pathos postmoderno. Aunque las manifestaciones artísticas al uso mantienen un predominio de lo visual (instalaciones, performances, exhibiciones en los medios audiovisuales) sobre otras formas de percepción, hay un decidido empeño en dejar a un lado las

29 Cfr. A. Quevedo, *De Foucault a Derrida*. Eunsa, Pamplona, 2000, p. 15-17. En el periodo álgido de la toma de conciencia postmoderna –de 1975 a 1988– el *Arts and humanities Citation Index* registraba más de 900 ocurrencias del término en títulos de recensiones y artículos especializados. Cfr. F. Duque, “Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad”, *La filosofía hoy* (J. Muguerza/P. Cerezo, Eds.). Ed. Crítica, Barcelona, 2000, p. 214.

30 Cfr. F. Duque, “Oscura la historia y clara la pena. Informe sobre la postmodernidad”, p. 219.

aspiraciones modernas; sobre todo, la de querer entender. Quizás donde esa transformación ha sido más sorprendente por su rapidez sea en la arquitectura: se abandona el orden y jerarquía de la modernidad de los edificios funcionales y se diseña y construye sin perspectiva central, sin una orientación espacial privilegiada. Se habla de arquitectura sonora, espacios fluidos (Koolhaas). Las nuevas formas de expresión artística dibujan un panorama en el que las conocidas distinciones y regiones de objetos se han diluido; los museos y galerías de arte exhiben creaciones difícilmente clasificables según las divisiones de unas décadas antes; en sus espacios se ensayan nuevas formas de experiencia estética. Surgen categorías y objetos que a primera vista parecen invertir los esquemas fundantes de la experiencia común: lo interior y exterior; el antes y el después; lo ficticio y lo real, lo verdadero y lo simulado, etc.

Buena parte de la reciente literatura filosófica ejemplifica la creencia en que lo que despierta la reflexión no son los temas tradicionales de la filosofía, sino los suscitados por la cultura de la comunicación, del arte y la literatura o por los movimientos sociales y sus expresiones contraculturales. Pero esta diversidad de fuentes venía de atrás. Claramente del siglo XIX, como se puede advertir en la rápida maduración de una filosofía social –con Weber y Simmel– que se hace cargo del diagnóstico y crítica de la cultura moderna. Los trabajos de estos y otros pensadores hacen surgir una nueva conceptografía adecuada a la cambiante realidad social. Sus enfoques son ya temas ineludibles también para todo aquel que quiera entender filosóficamente el mundo en que vivimos. En esto no hay frivolidad alguna. Las categorías de lo social y lo político que habían servido durante siglos no son suficientes para afrontar el estudio de la modernidad social y cultural. No se trata de la mera traducción a otro lenguaje, se necesita también una percepción distinta, otra forma de experiencia, que paulatinamente modifica la tarea de la filosofía. Para algunos pensadores, como Habermas, se produce un cambio definitivo: “Hacia finales del siglo XIX, las humanidades habían tenido tanto éxito que la filosofía no sólo había perdido soberanía sobre sus territorios, sino que se vio forzada a recibir de las humanidades sus propias categorías básicas: signo/enunciado y lenguaje/comunicación proporcionaron el marco para el giro lingüístico; acción/interacción simbólica y praxis/producción dieron lugar al pragmatismo; el cuerpo vivido en su habitat natural y el yo socializado se convirtieron en señales introductorias para la antropología filosófica; y una Lebensphilosophie historicista se centró en la cultura y las formas culturales de vida, así como en la historia y el modo histórico de ser (...). En esa época, las humanidades habían reunido pruebas

abrumadoras de la naturaleza contextual de la razón, la verdad, el conocimiento y en general todas las obras de la mente humana. Sólo los medios de esta contextualización –lenguaje y acción, cultura e historia– quedaron como candidatos para el análisis filosófico de las infraestructuras”³¹.

Este dominio de las ciencias humanas sobre la filosofía en cuanto a los conceptos y objetos es indiscutible en la segunda mitad del siglo XX. De nuevo la sociología con sus nuevos campos de estudio y, de modo destacado, la incorporación de ideas tomadas del psicoanálisis al imaginario artístico-cultural contribuyen a la sugerencia de temas y al desarrollo de las tendencias filosóficas dominantes. Sería un error tomar esta mezcla por un eclecticismo poco escrupuloso; como señalaba antes, esa heterogeneidad revela una actitud básica ante el pensamiento y la cultura, ante la filosofía moderna y sus tecnicismos, en definitiva ante la propia filosofía como forma de conocimiento. La impureza en los temas, argumentos y lenguaje es buscada deliberadamente.

Otro frente bien distinto lo ofrece la cultura forjada en la tradición analítica, deudora tanto de su admiración por la episteme científica como de su tendencia a la clarificación conceptual mediante el análisis semántico y el recurso a la lógica o a los lenguajes artificiales. En las teorías surgidas en ese clima se da la paradoja de que mientras se mira con lupa cada uso del término metafísico, se habla sin reparos de nuevas ontologías, de ontología social y cultural³², consistentes (como era de esperar) en redes conceptuales. Es creciente el uso del concepto “ontología” en relación con las nuevas tecnologías y sus productos: por ejemplo la ciberontología. Según su programa, “estamos ante una nueva gramática que reelabora otra racionalización y sensibilidad artística; una gramática digital que cambia lentamente el paradigma sobre lo real, “desaparece” lo real físico poniendo en su lugar lo real virtual, conllevando a la sistemática desacralización de la realidad concreta como única fuente de conoci-

31 J. Habermas, “El manejo de las contingencias”, *Debate sobre la situación de la filosofía*, Habermas, Rorty y Kolakowski (J. Niznik/J. T. Sanders, Eds.), pp. 21-22.

32 Un caso curioso es la ontología geopolítica. Se dice que ésta proporciona un nuevo mecanismo para describir, administrar e intercambiar información geopolítica así como información geopolítica válida hasta el año en curso. La pertinencia del término se justifica en la definición de ontología como una especie de diccionario que describe la información formalmente usando conceptos y relaciones en un determinado dominio escrito en el lenguaje estándar XML (OWL- Ontology Web Language), entendido no sólo por humanos, sino también por las máquinas. La fuente principal de esta concepción de la ontología procedería de la informática. Según Mark Musen (de la Universidad de Stanford), la ontología en informática implica conseguir una representación de conceptos de manera que el usuario pueda comunicarse con el sistema, de modo que este comprenda la terminología de antemano.

miento. Cambio de gnoseología. Hacia la simulación total, donde la realidad virtual hace creíble su espacio, su movimiento y su tiempo”³³. No es más que otra variante del representacionismo moderno: sin gramática no hay experiencia ni mundo, ni siquiera el virtual. Construccinismo epistemológico y construccionismo social, es todo lo que llevamos entre manos. A la asimilación ya mencionada de todo lenguaje con el lenguaje lógico-formal se une la impronta de la crítica nietzscheana, según la cual la metafísica es el pecado original del lenguaje conceptual.

La confianza en la epistemología científica que exhiben los impulsores de estas nuevas disciplinas no es nueva. ¿Habremos aprendido algo de aquellas teorías que amparadas en la investigación científica de primera línea pronosticaron la suplantación, y posterior mejora, de la inteligencia humana por la inteligencia artificial? La idea de que el ser humano y la inteligencia pueden ser entendidos como una máquina se apoyaba en algo tan obvio como que las palabras, significados y actos que conforman su vida intelectual son limitados (por las condiciones espacio-temporales de su existencia); en tanto que universo finito puede ser descrito y fijado con parámetros físicos. Una máquina diseñada según ese conjunto finito podría simular la conducta humana y predecirla. Ahora bien, que un autómata pueda simular la conducta de un sistema físico, del “sistema físico humano” que vive en condiciones limitadas, ante un número también finito de entradas, no prueba que tal simulación sea en ningún sentido una representación clara e inteligible de la conducta del sistema. Una parte importante de la inteligencia humana es la capacidad de

33 C. Fajardo, “Hacia una estética de la cibercultura”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. http://www.ucm.es/info/especulo/numero10/est_cibe.html. En una línea semejante se sitúa la ontología cyborg. “Ésta constituye una reflexión sobre el cuerpo humano en confluencia con las nuevas tecnologías. Las biotecnologías y las tecnologías de la información han establecido un nuevo paradigma de análisis desde el cual se conforma el sujeto del nuevo milenio. Así, la ontología clásica desde la que se ha definido tradicionalmente al ser humano cede paso a otra en la que la tecnología juega un papel crucial, pues ésta ya no es un elemento externo al cuerpo, sino que actúa conformándolo en lo que ha venido en denominarse cyborg. El cyborg -acrónimo de cybernetic organism- es la actual condición ontológica posmoderna de lo que fue el cuerpo humano orgánico de la modernidad, y es también una figura liberadora para pensadoras como D. Haraway, para quien esta figura, a medio camino entre la realidad y la ficción, supone la condición subversiva, especialmente para las mujeres, del nuevo ser humano tecnológico. Esta actitud tecnófila se enfrenta a otras de carácter tecnófobo, propia de pensadores como Zerzan y activistas como Unabomber, planteando un interesante debate en torno al binomio cultura-naturaleza. Desde el ámbito tecnófilo, la filosofía transhumanista apuesta por la desaparición del cuerpo físico, algo que en cierta forma proponen también ciertas versiones de la cibercultura. Finalmente, desde el arte contemporáneo, artistas como Orlan, Stelarc y Kac trabajan sobre el concepto de cuerpo y tecnología, ofreciendo profundas reflexiones filosóficas desde ámbitos no académicos”. T. Aguilar, *Ontología Cyborg*. Gedisa, Barcelona, 2008.

aprender de experiencias, es decir, de hacer inferencias inductivas³⁴. La cuestión es cómo recoger esto en el sistema de la máquina. Si la lógica inductiva plantea numerosos problemas en el ámbito de la ciencia (cuándo es aceptable la inferencia, cuándo son suficientes las predicciones confirmadas para dar por válido el supuesto), mucho más si se trata de estadísticas de grupos sociales que aspiren a predicciones para ese tiempo y generaciones futuras, o de reconocer lo común en cosas distintas por su uso o función; o si se trata de la experiencia cotidiana ¿cuál es el umbral de semejanza que permite identificar lo múltiple y variado bajo una misma categoría?

Con estas preguntas nos situamos al comienzo de la interrogación filosófica, en las discusiones que narran los diálogos de Platón y que cobran máxima actualidad. ¿Es legítima la expulsión de la filosofía?; ¿es aceptable la tesis de que la metafísica es un saber superado?

3. La *quaestio juris*, o las razones filosóficas de la declaración del final de la metafísica

Sin duda, Heidegger es el pensador que con más empeño ha argumentado el final de la metafísica. Desde sus lecciones de los años veinte, cuando ensaya una filosofía como ciencia originaria (Ur-Wissenschaft), y destaca la indicación formal (formal Anzeige) como apercepción de lo fáctico, de lo vivo, anterior a toda categorización metafísica, pasando por Ser y tiempo y los escritos de los años treinta, Heidegger lleva a cabo un incansable ejercicio de destrucción (Abbau) de los sistemas conceptuales. La metafísica no sale bien parada: desde su fundación se ha ocupado de la manifestación del ser y ha descuidado el ser mismo. En su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensamiento”, declara que la filosofía ha realizado su íntima vocación: al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. Diluirse en las ciencias era la íntima vocación de la filosofía desde sus orígenes. Por tanto, la filosofía está cercana a su fin gracias a un desarrollo que deriva de su naturaleza. Entendida como pregunta sobre las distintas regiones del ser –el arte, el derecho, la naturaleza, la historia– ha profundizado y especificado su interrogar hasta desmembrarse en las distintas ciencias. ¿Por qué llegar a esto supone su fin? Porque las ciencias organizan-relacionan mecánicamente sus conceptos o categorías y sus objetos. Aquéllas no tienen validez ontológica. Esto

³⁴ Sobre esto véase el excelente análisis de H. Putnam en *Cómo renovar la filosofía*, p. 35-51.

es, la pregunta por el ser de la que surgen la filosofía y las ciencias ya no aparece más. El mundo de la ciencia y de la técnica está dominado por un saber instrumental, fragmentario³⁵. En el horizonte de la ciencia ni siquiera se advierte la diferencia fundamental entre ser y ente. Por esta unidad de filosofía y ciencia, de razón filosófica y razón técnica Heidegger se considera autorizado a contraponer filosofía y pensamiento. ¿Qué otras posibilidades se mantienen abiertas al pensar? Sólo un modo pre-filosófico de pensar, un pensamiento pre-filosófico inexplorado que, sin embargo, debe coincidir con la conclusión de la filosofía en ciencia y en técnica: algo diferente.

Heidegger no aclara mucho en qué consiste ese pensamiento diferente, lo que no ha impedido que su tesis penetrara el discurso filosófico de las últimas décadas. En virtud de su descuido y abandono académico, según algunos autores, la metafísica ha quedado reducida a una forma de lenguaje, técnico y autoreferencial. Una vez que carece de comunidad de hablantes capaz de generar nuevos significados y usos, es decir, como lengua muerta, puede ser destruida y reconstruida como vestigio de distintos momentos de la historia de la filosofía. Este doble movimiento es una forma de liberación, al mismo tiempo que constituye la tarea de la filosofía, fundada precisamente por la herida en que consiste la metafísica. Sin que haya una forma original que fuera devaluada en distintas versiones, la metafísica es ella misma ya derivada a partir de una caída original: la de la división sensible-inteligible, apariencia-realidad que Nietzsche sitúa en Platón; o la del descuido del ser para atender a su concreción como ente según Heidegger; la de la opción por la identidad con desprecio de la diferencia, en la variante de Deleuze o en la de Adorno; la del signo en mero significante como explica Derrida. La metafísica es el pecado original del lenguaje, del lenguaje conceptual en el que formulamos la experiencia. En esa misma medida, todo lo que decimos es y será metafísico. Como la metafísica surge en relación con la cuestión del ser, el lenguaje es en su forma básica enunciado predicativo, el es de un sujeto.

En la visión heideggeriana de la historia de la filosofía – concretamente de la metafísica– como el error y, con ello, el errar de un lado a otro (imagen ya apuntada por Kant con el vagabundeo de la razón que prepara el terreno al juicio de la filosofía crítica) a la espera de volver al hogar, al habitar del ser, en esa visión se condensa una queja, una

35 Cfr. M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", GA XIV. Klostermann, Frankfurt, 1977, p. 73.

denuncia: la metafísica y la lógica tradicionales están presas del esquema ser-no ser. Con ellas no es posible articular de modo adecuado las concepciones básicas vigentes sobre los objetos de la naturaleza ni, mucho menos, sobre los nuevos fenómenos culturales. Según Sloterdijk, las estructuras conceptuales tradicionales son incapaces de describir de modo ontológicamente adecuado fenómenos culturales, tales como instrumentos, obras, signos, creaciones artísticas, leyes, costumbres, libros, “ya que en construcciones de este tipo la separación básica de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanicismo tienen necesariamente que fallar: de hecho, todos los objetos culturales son según su constitución híbridos con un componente espiritual y otro material; y todo intento de decir lo que ellos –en el marco de una lógica bivalente y de una ontología monovalente– sean propiamente conduce sin remedio a reducciones sin salida y cercenamientos destructivos”³⁶. En este planteamiento, Sloterdijk asume sin discusión que la gramática impone unos límites, los derivados del programa platónico-aristotélico (bien son las ideas lo ente propiamente y la materia un no-ser, bien la materia se sustancializa y las ideas son epifenómenos). Todo ello es sintomático de la ruptura consumada con la idea de tradición y continuidad histórica del pensamiento que impide cualquier expectativa de futuro y deja sin solución a los conflictos de la cultura contemporánea. Esta actitud filosófica es bien descrita por dos expresiones acuñadas por O. Marquard: despedida de lo principal y apología de lo casual (*Abschied vom Prinzipiellen* y *Apologie des Zufälligen*).

Administrando igualmente la herencia heideggeriana, Vattimo -entre otros pensadores- proclama que vivimos la época hermenéutica, que la nueva koiné es precisamente la hermenéutica. Gadamer sostiene que la auténtica universalidad de la hermenéutica se reconoce cuando la era metafísica se acercó a su fin³⁷. Si el comprender tiene alcance ontológico, entonces la filosofía hermenéutica es una tipo de filosofía primera. El lenguaje es un centro en que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, añade Gadamer, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. Por su estructura especulativa, el lenguaje no es copia de algo dado con fijeza; antes bien, las cosas acceden al lenguaje: El hacerse de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo del lenguaje. Este giro (del que habla la tercera parte de *Verdad y método*, titulada *El lenguaje como hilo*

36 P. Sloterdijk, “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Silenio*, 2001, p. 82.

37 Cfr. H.-G. Gadamer, “Prólogo”, J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1998, p. 11.

conductor del giro ontológico de la hermenéutica) del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje apunta a una estructura universal-ontológica, que se resume en la tesis El ser que puede ser comprendido es lenguaje³⁸. Es decir, “es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión (...). Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción”³⁹. El significado ontológico del lenguaje es universal, es decir, según Gadamer, fuera del lenguaje no es posible la ontología. Pues del mismo modo que la palabra en su ser sensible se cancela en lo dicho, en traer lo que accede en ella, lo que accede al lenguaje no es algo dado con anterioridad al lenguaje ni independiente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación. En definitiva, se impone la experiencia de la historia del pensamiento: frente a la ingenuidad de quienes pretendían que el conocimiento es un reflejo lo más fiel posible de la realidad se alza la creatividad hermenéutica que, en la misma medida en que no toma nada por definitivo, invita a una nueva gestación del mundo. El pathos nihilista se afinca cómodamente en la hermenéutica, según ha señalado Vattimo⁴⁰.

Contra todo pronóstico tampoco ésta ha sido la última palabra sobre el final de la metafísica. La sobrevaloración del instante, de lo transitorio - tan característica de la cultura moderna- ha impulsado la transformación del nihilismo metafísico en una especie de nihilismo contracultural. La sensación de que todo es un *dejà vù*, de que las ambiciones de originalidad y novedad han sucumbido ante la fuerza del anonimato de las sociedades modernas; todo ello ha facilitado la crisis de la historicidad y la demanda de lo auténticamente original, lo real con su fuerza dramática y emocional. El pasado se ha conservado como pastiche: como imitación de algo ya muerto es una imitación aséptica, sin carga humorística. Aunque el desarrollo de las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en los años sesenta, avalara la tesis de que la era filosófica

38 Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

39 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 568.

40 “La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una “época”, y por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara “lógicamente” una cierta salida”. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 50.

había acabado y la filosofía tenía que ceder el paso a disciplinas científicas, como la sociología, o simplemente transformarse en una teoría de la cultura, pocos años después la reflexión en torno a los fenómenos de la cultura de la imagen y la comunicación ha puesto de moda conceptos de clara filiación metafísica. Las tensiones entre realidad y apariencia, imagen y representación han concitado el interés de los teóricos de la cultura. Se ha llegado a diagnosticar nuestro tiempo como una cultura del simulacro⁴¹.

Tal vez donde menos se esperaba que apareciera la metafísica era en el arte. Como ha expuesto brillantemente el filósofo hispano-alemán Fernando Inciarte, en nuestra época la metafísica se ha refugiado en el arte de vanguardia, en la misma medida en que la reflexión en torno al arte ha tomado el relevo de la filosofía moderna⁴². Esta peculiar alianza responde a que la abstracción en el arte consiste ante todo en una reflexión sobre las cuestiones centrales de la metafísica: ser y apariencia, realidad y ficción, perspectiva e ilusión, presencia y representación. En ese sentido, el arte abstracto y la metafísica se interesan por lo mismo: lo original. Para ambos no es posible la escapatoria fácil del pensamiento post-metafísico que -por la debilidad histórica heredada- renuncia a su cometido mientras reprocha al representacionismo moderno haber optado por la identidad y la suplantación, y haber descuidado la diferencia, lo irrepetible del ser. Lo malo para el pensamiento postmoderno es que no basta con cerrar los ojos para que desaparezca lo que da miedo. En toda época se precisa mostrar lo real en lo aparente, reconocer lo ficticio en la realidad real. Precisamente esto es lo que hicieron Platón y Aristóteles. Queda la duda de si quienes aceptan sin más la muerte de la metafísica realmente saben de qué cadáver están hablando. El largo recorrido de esta disciplina nuclear del pensamiento filosófico ha proporcionado enfoques variados y una amplitud de problemas que no han sido abordados con igual rigor e interés en todas sus etapas. Por eso nunca está de más detenerse en la pregunta ¿qué es metafísica?

41 Nuestro mundo parece convertido en imagen de pseudoacontecimientos o espectáculos. "A estos objetos debemos reservarles la etiqueta platónica de "simulacros": la copia idéntica de la que jamás ha existido el original. Con bastante coherencia, la cultura del simulacro se ha *materializado* en una sociedad que ha generalizado el valor de cambio hasta el punto de desvanecer todo recuerdo del valor de uso, una sociedad en la cual, según la observación espléndidamente expresada por Guy Debord, "La imagen se ha convertido en la forma final de la reificación mercantil" (*La sociedad del espectáculo*)". F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 45.
42 Cfr. F. Inciarte, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*. Eunsa, Pamplona, 2004, p. 76.

4. La actualidad de la filosofía y la oportunidad de la metafísica tras su final

En los apartados anteriores ha quedado dibujado el perfil del escepticismo contemporáneo; se trata de un escepticismo de vejez, resabiado e impasible ante la realidad que le desacredita, a diferencia del escepticismo griego, que se yergue como cautela ante la creciente confianza en la racionalidad del mundo. También se ha dejado oír la insistente reclamación de explicaciones meta-científicas, meta-físicas que se elevan desde el mundo del arte, la ciencia o la sociedad intercultural.

No podemos renunciar a tratar de responder a la pregunta cómo es el mundo, ni dejar de recurrir a modelos o patrones que cumplen aquellas cosas que encontramos como mundo. Al reconocimiento de una variedad de entidades y modos de presentarse le sigue el pensamiento sobre qué entendemos por entidad y por modo. A un mínimo desarrollo de las ciencias le corresponde un cuestionamiento filosófico. Ahora bien, ¿la renovación del pensar filosófico trae necesariamente consigo la de la metafísica?

Se ha hablado de insuficiencia teórica de las ciencias, de conflicto de modelos éticos, de fragmentación de la experiencia. Todo ello representa distintas versiones de un mismo problema: cómo superar las contradicciones, a qué podemos recurrir para reformular sistemáticamente las distintas aproximaciones o perspectivas de las ciencias, en qué se fundan las leyes y normas que entretienen la experiencia y la vida. La responsabilidad de las ciencias en la configuración de nuestro mundo hace más necesaria si cabe la reflexión sobre las formas de conocimiento, tarea ésta de la que se sigue ocupando principalmente la filosofía. Por lo demás, la transformación de los hallazgos científicos en utilidades técnicas no ha eliminado el “factor humano” en la toma de decisiones, en la administración de prioridades, o en la aceptación y condena de prácticas y métodos que se proponen como mejoras. La singularidad de la condición humana en un mundo sometido a cambios de todo tipo parece asegurar alguna forma de filosofía. En definitiva, la existencia de la filosofía está totalmente hermanada tanto con un conocimiento que se pretenda válido universalmente, como con la tensión normativa que impulsa el cambio social y cultural. Está en nuestra condición de seres racionales preguntar y buscar respuestas racionales⁴³. ¿Es esto suficiente?

43 Según N. Rescher, la racionalidad es nuestro instrumento, un asunto de nuestra particular herencia evolutiva sin el que nuestra especie no hubiera sobrevivido. Como estrategia de supervivencia, la filosofía procura las respuestas más accesibles, las óptimas racionalmente para nuestras preguntas sobre el mundo. Cfr. N. Rescher, *Philosophical reasoning*.

Aunque el panorama apenas haya sido esbozado, es momento de hacer balance. Si de la crisis y el final de la modernidad se llega fácilmente a la declaración de la superación de la metafísica es porque, lógicamente, lo que está en juego no es un suceso histórico, sino una cuestión filosófica. Para afirmar cualquier final es preciso estar más allá, más allá también de la cultura, esto es, de toda teoría o ciencia. Sea como fuere, la competencia de la filosofía, y estrictamente de la metafísica, radica en situarse en lo originario, en el origen donde nacen las ciencias, la cultura y en parte la misma forma y carácter de los sistemas filosóficos. Este deber (y derecho) de la metafísica está sin duda en la raíz de la feroz crítica a la historia de la filosofía que lleva a cabo Heidegger (de un tenor muy semejante a la de Nietzsche). Pero ni uno ni otro ven que en cierto modo el quehacer de la metafísica es despojamiento, que el error no está tanto en la articulación conceptual y lingüística de las estructuras del ser, como en darlas por sabidas, por tenidas y siempre disponibles del todo.

Aunque algunos piensan que la filosofía puede quedar sepultada por su propia historia y, saliendo en su defensa, prefieren mirar para otro lado, desconocer los problemas y planteamientos, o limitarlos a la medida de un tiempo cargado de urgencias, esto no impide que resurjan las preguntas de la metafísica. De ellas dependen distinciones conceptuales que son insoslayables incluso en la experiencia más elemental, y se hacen presentes en todos los campos y dimensiones del pensamiento. No comparto la idea de que la metafísica es una herida mortal que nos inflige el lenguaje; sí pienso, en cambio, que los conceptos metafísicos en su apropiación directa de lo real deciden las distinciones básicas del lenguaje. Como se ha apuntado ya, la metafísica se ha empleado tanto en el combate contra el escepticismo como en el rechazo de cualquier clase de naturalismo que impida reconocer el diferencial de la inteligibilidad del mundo⁴⁴. Levinas lo expresa con una bella formulación: “lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia”⁴⁵.

No cabe duda de que también en la actualidad, la oportunidad de la metafísica nace de la respuesta a las objeciones escépticas, tan numerosas y directas como para haber sostenido la declaración de su final. No cabe dar los argumentos por perdidos, ni las controversias por obturadas.

A Study in the methodology of philosophizing. Blackwell, Oxford, 2001, p. 10.

44 P. Sloterdijk presenta la metafísica como una cierta distancia del mundo que modifica la vinculación inconsciente, semi-natural anterior: la describe como *extrañamiento del mundo*. P. Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos, Valencia, 1998.

45 E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 182.

Precisamente de dialéctica sabe mucho el pensamiento contemporáneo, enfrentado de continuo con las discusiones que configuran esa especie de babel filosófica que forman las “corrientes actuales de la filosofía”. La filosofía analítica ha dado buenos maestros en el arte de la dialéctica. Dentro de esa tradición no pocos pensadores han visto cómo el análisis del lenguaje y la constitución del significado llevan inevitablemente a plantear cuestiones metafísicas. El peso de las estructuras lógico-lingüísticas en la exposición de la filosofía del ser ha facilitado el encuentro con las tesis griego-medievales. Es de justicia reconocer que la recuperación de los debates en torno a los conceptos más “metafísicos” se ha producido en gran medida en la tradición anglosajona de signo mayoritariamente empirista y logicista. Los conceptos modales, la causalidad o el problema del tiempo, realismo e identidad son solo algunos de los temas en los que se dirimen planteamientos inicialmente epistemológicos o lingüísticos cuya resolución exige recuperar la óptica de la metafísica⁴⁶. Un ejemplo notable del respeto con el que se miran los asuntos de la metafísica es el que ofrece A. Kenny, al titular su libro sobre filosofía de la mente con la expresión deliberadamente ambigua “metafísica de la mente”. En un primer momento, pensó en ponerle el título “la esencia de la mente”, como antes hiciera Ryle; y atacar así la falsa visión cartesiana. Kenny, como Aristóteles en su *Metafísica*, quiere mostrar la importancia de diferenciar los tipos de actualidad y potencialidad; en definitiva, sabe que la claridad depende de una buena metafísica⁴⁷.

Se ha indicado ya que la defensa y necesidad de la metafísica responden en gran medida al carácter aporético de los modelos epistemológicos fundacionalistas. Al menos así comparece en una parte de la literatura filosófica reciente. Si la cuestión de la fundación de la realidad sigue abierta, si el rechazo de la metafísica se apoya, como sostienen algunos, en su incapacidad para responder realmente a las preguntas que formula, es preciso dar un paso atrás, en la dirección de una meta-metafísica

46 Un elenco se encuentra en *Contemporary Debates in Metaphysics*, (Eds. T. Sider/ J. Hawthorn/ D. Zimmerman). Blackwell Publishing, Oxford, 2008.

47 “Which is metaphysical in the sense of that word in which it was made a term of abuse by positivists, namely, as isolating statements about mental life from any possibility of verification or falsification in the public world. But the book is devoted –as much of Ryle’s was– to showing the importance of distinctions between different kinds of actuality and potentiality, distinctions which were one of the major concerns of the work of Aristotle which was the first book to bear the name *Metaphysics*. This book’s purpose is to show, within the realm of the philosophy of mind, the confusion which can be generated by bad metaphysics and the clarity which is impossible without good metaphysics”. A. Kenny, *The Metaphysics of Mind*. Oxford University Press, Oxford, reprinted 2003, p. ix.

que se ocupe de la fundamentación de la metafísica⁴⁸. Sin descuidar los puntos débiles de la argumentación y exposición propias del pensar metafísico es inevitable recuperar las distinciones ontológicas que comparecen en cualquier forma de experiencia y de lenguaje. Lo que devuelve al primer plano una cuestión desatendida en algunos momentos de la historia de la filosofía: la metafísica es siempre una exposición, que se sirve del lenguaje, también para identificar problemas: ahora bien la pluralidad de exposiciones metafísicas no indica equivocidad, sino controversia que es por otro lado un rasgo esencial de la filosofía.

Con esta idea comienza el ensayo de una metafísica tras el final de la metafísica que presenta Inciarte en un libro así titulado⁴⁹. Pese a la parcialidad de toda exposición metafísica, los temas más típicamente metafísicos se puede decir que están constituidos por aquéllas nociones y proposiciones que pueden ser comprendidas con cierta independencia de su formulación lingüística, sin perjuicio de lo que se acaba de decir sobre la inseparabilidad entre la metafísica y su exposición. Como el propio Derrida sugiere en su pregunta “¿La idea de conocimiento y de teoría del conocimiento no es en sí misma metafísica?”⁵⁰, Inciarte confía la suerte de la metafísica posible al conocimiento, a la teoría del conocimiento que, por otro lado, es parte suya o al menos lo era en el planteamiento clásico. “En la metafísica –a diferencia de lo que acontece en otros campos y dimensiones del pensamiento- los conceptos gozan de primacía sobre los juicios. Por la importante razón de que los juicios representan un componente pragmático, localizado en lo que Frege llamó “fuerza asertiva”⁵¹.

La metafísica se la juega en el estrecho anudamiento de concepto y palabra, juicio y teoría, es decir, conocimiento y lenguaje. Si se descuida la ineludibilidad del lenguaje, se termina haciendo planteamientos ingenuos, e inevitablemente aporéticos: se pretende partir de un comienzo absoluto, y sin embargo se presupone ya la significación de las palabras que se utilizan para expresar tal comienzo. “El problema que se suscita es ni más ni menos que la aporía del principio o del origen del lenguaje. Ahora bien, inmediatamente se percibe que tal cuestión presenta inevitables connotaciones metafísicas. No tardamos en topár con el concepto

48 Un ejemplo de este planteamiento es el libro *Metametaphysics. New Essays on the foundation of ontology*. (Ed. by D. Chalmers/D. Manley/R. Wasserman). Clarendon Press, Oxford, 2009.

49 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*. Ed. Cristiandad, Madrid, 2007. El libro, publicado a partir de un texto inacabado, ha sido traducido y completado por A. Llano.

50 J. Derrida, *La voix et le phénomène*. Presses Universitaires de France, Paris, 1972, p. 3.

51 Cfr. F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 25.

de naturaleza o esencia”⁵². Y, como observa Wittgenstein, “la esencia queda expresada en la gramática”⁵³.

Es interesante el modo como comenta E. Anscombe esta tesis. Recuerda que la gramática de los términos (de las esencias) aplicables a cosas naturales está vinculada a la gramática de la muestra pura; es a partir de la captación inmediata de algo, de las muestras puras, anteriores a cualquier definición o determinación, como adquirimos “conocimientos acerca de propiedades del tipo de cosas que se están examinando”⁵⁴. Pero no toda esencia lo es de objetos o sustancias, pues también las matemáticas producen esencias que son expresadas en una gramática, a semejanza de la gramática del lenguaje hablado. Ahora bien, según Anscombe, decir que la gramática de la matemática es un símil, implica que aquello de lo que es un símil, no puede ser ella misma un símil. Toda la argumentación lleva a la cuestión que ocupó a buena parte de los filósofos del lenguaje del siglo XVIII⁵⁵: ¿cuál es el origen del lenguaje? La filósofa analítica reformula la pregunta en estos términos: “¿Quién o qué produjo las esencias expresadas en las gramáticas del habla, que constituye una parte importante de la vida de la humanidad? La respuesta no puede ser ‘la humanidad’, porque sin el lenguaje no puede haber humanidad –no puede haber vida humana verdadera si no existe el lenguaje humano. La respuesta, me parece, debe ser: quien o lo que produjo la humanidad. Para mucha gente hoy día, esta respuesta equivale a ‘la evolución’. Pero esto no es otra cosa que decir ‘bueno, ocurrió y ya está’. Una respuesta más racional sería: la Inteligencia, que creó al hombre y que creó otras cosas por medio del logos de su sabiduría. Aquel logos constituye una infinidad de logoi de cosas posibles y reales, también de las invenciones humanas”⁵⁶. Según Anscombe, los objetos verdaderos tienen esencias expresadas en las gramáticas de sus nombres precisamente como nombres de tipos de cosas, pero hay también palabras que no tienen una gramática, que no recogen esencias, como, por ejemplo, ‘no’, ‘alguna’, ‘aún’, etc. Sin embargo, con ellas se formulan las proposiciones⁵⁷.

Como afirma Inciarte, esta línea de solución –la que nos ofrece el len-

52 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 38.

53 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, n. 371. “Qué tipo de objeto es algo nos lo dice la gramática”. *Ibidem*, n. 373.

54 G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. (Ed. J. M. Torralba y J. Nubiola). Eunsa, Pamplona, 2005, p. 68.

55 Me refiero a Hamann, Herder, Condillac o Humboldt, por citar sólo a los más señalados.

56 G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, pp. 72-73.

57 Cfr. G. E. M. Anscombe, “La esencia humana”, p. 73.

guaje- lleva tras de sí, razonablemente, toda la metafísica⁵⁸. Por este camino son muchos los que han tropezado con ella. Quienes han decretado la inviabilidad de la metafísica arguyen que ésta se ha pretendido como sistema, por lo que deja fuera precisamente el mundo, la realidad viva. Pero, ésta no es la limitación de la metafísica. Para advertir su procedencia es preciso dar un paso más allá o más acá, según se mire. Inciarte invita a considerar que “la realidad ni está, ni ha estado nunca, ni jamás estará dada por completo, porque no es nunca por completo. Es temporal. Como la realidad, tampoco la verdad está nunca dada de antemano”⁵⁹. Esto es lo que se ha olvidado en el transcurso de la modernidad y ha precipitado el rechazo de la metafísica; a menudo porque se ve en la historicidad de la filosofía una prueba de su incapacidad de ofrecer la verdad del ser. Aunque esta dificultad haya comparecido en los últimos siglos, su rastro es tan antiguo como la misma filosofía.

He pretendido mostrar la oportunidad de la metafísica en el marco de la cultura contemporánea. Me atrevo a sostener que, si he logrado este objetivo, indefectiblemente ha quedado mostrada también su necesidad. La filosofía está siempre por hacer; cuanto más la metafísica. La forma de asumir la tradición filosófica es devolverla a su preguntar inicial. A esto mismo parece referirse Hegel cuando dice que por lo que respecta a la esencia propia de la filosofía no hay ni antecesores ni seguidores⁶⁰. En pocas palabras expresa una de las paradojas de la filosofía: aunque se ha ejercido en el marco de tradiciones y escuelas, ella misma no es ni procede sin más de una tradición.

Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es

58 Cfr. F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 39.

59 F. Inciarte/A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 362.

60 „Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger“. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1962, p. 10.

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE SØREN A. KIERKEGAARD

José García Martín¹. Universidad de Málaga

Resumen: La obra y el pensamiento de Kierkegaard se caracteriza por su complejidad y significado. Algunas claves para entenderlos son: considerarla globalmente, tener en cuenta tanto el contenido como la forma, saber valorar la relación vida-obra, y solventar el problema de los pseudónimos. La unidad de su obra se encuentra en el problema de llegar a ser cristiano, lo que significa distinguir una doble estrategia: indirecta (obras de comunicación indirecta o pseudónima); directa (obras de comunicación directa o escritas con su propio nombre). La categoría de singularidad sería el eje alrededor del cual se vertebra toda su obra.

Abstract: The work and Kierkegaard's thought is characterized by its complexity and meaning. Some keys to understand them are: consider it globally, to take into account both the content and the form, value life - work, and settle the problem of the pseudonymous ones. The unity of his work lies in the problem of becoming a Christian, what means to distinguish a double strategy: indirect (works of indirect or pseudonymous communication); direct (works of direct communication or written with his own name). The category of singularity would be the axis about which all his work revolves around.

1. Significado y características del corpus kierkegaardiano

El primer problema que hay que abordar al enfrentarse con Kierkegaard es el de la complejidad² y significado de su obra. Por ello la interpretación se hace, si cabe, más necesaria. Especialmente con respecto a la obra pseudónima³. Si uno no logra superar con éxito ese escollo, tampoco podrá obtener una aceptable comprensión de su pensamiento. De todas formas, cualquier interpretación debe ser provisional, siempre revisable y

¹ Dr. en Filosofía (Universidad de Málaga). Presidente de la *Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard* (S.H.A.K.) y Director de la revista digital *La Mirada kierkegaardiana*.

² «Kierkegaard es un autor complejo, y su complejidad fundamental reside en los múltiples niveles de intencionalidad desplegados por su pensamiento» (Binetti, 2005: 13).

³ Así lo reconoce, p. ej., Goñi Zubieta, 1993: 19 o Torralba Roselló 1993, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona, PPU, en la nota nº 7 de la p. 22.

perfeccionable⁴; quizá aún más en el caso de nuestro autor, dadas sus características. Por ello resulta ardua su comprensión, tanto por la forma como por el contenido.

La verdad es que a Kierkegaard, como a otros grandes personajes de la historia, no se le entendió en su época. Y hasta no hace mucho no se ha empezado a comprenderlo correctamente. Interpretado y a veces malinterpretado de diversas maneras, las obras pseudónimas monopolizaron la atención de los estudiosos de forma exclusiva durante mucho tiempo, descartando las de comunicación directa. Además, el conocimiento de nuestro autor ha estado mediatizado por el de otros, como J. P. Sartre y M. Heidegger, que al prescindir del significado religioso cristiano de su pensamiento y de sus categorías (“existencia”, “individuo”, “muerte”, “desesperación”, “angustia”...), prácticamente lo han desnaturalizado.

Es difícil, pues, encasillarlo; sigue siendo ese único que predicó. Sin embargo, convendría evitar los dos posibles extremos: considerarlo una figura filosófica y literaria más de su época, o transformarlo en una excepcionalidad o genio irreducible a cualquier explicación. Creo preferible prestarle oídos, dejándole ser quien es, e intentar responder a los problemas que se planteó; y siempre teniendo en cuenta su situación o contexto.

Para empezar, el corpus de Kierkegaard ha de tomarse como un todo, de forma global, y no parcialmente. Sería un error fijarse de manera exclusiva en una de sus partes, sin tener en cuenta el conjunto dentro del que cada elemento cobra su significación. Aunque eso no implica que un fragmento carezca de significado por sí mismo, sino que tal sentido remite a otro más general y determinante. Eso es lo que ocurre con la obra escrita y publicada con pseudónimos, de la que hablaré más adelante. A este respecto, nos encontramos con cierta ambigüedad en su producción y en su pensamiento. Ambigüedad que lo caracteriza y le proporciona un halo de misterio.

Y es que todo en Kierkegaard es dialéctico. Dialéctica es su obra: escritos estéticos-escritos religiosos; dialéctica es su vida: poeta y religioso; dialéctico es su método de comunicarse: comunicación indirecta-comunicación directa. Dialéctica —dicha en términos generales— que se

4 «Tentare u'ermeneutica definitiva dell'opera del pensatore danese è un'impresa non solo rischiosa ma illusoria» (Fazio, 2000: 31). De cualquier manera, la cuestión importante que convendría plantearse sería la de cuál es la clave hermenéutica de toda la obra de Kierkegaard. Sin pretender mantener una opinión completamente inamovible, estimo con Pizzuti (*Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*, p. 22) que ésta residiría en el *problema del lenguaje* o de la *comunicación*

alimenta de la misma contradicción existente en la realidad, a la vez que se muestra dialógica⁵ en lo que a la metodología se refiere. El punto de partida de Kierkegaard es el mismo que el de Sócrates: la humildad y la ironía. Pero en dicha dialéctica, a diferencia de la hegeliana, no hay un tercer momento (“Aufhebung”) que supere y resuelva los dos anteriores.

Así pues, vaguedad dialéctica de su vida y obra, que se entretajan y cruzan. ¿Hasta qué punto se explica la segunda por la primera? ¿Cuánto peso tiene lo biográfico en su producción? Ya el mismo Kierkegaard predijo que tanto su obra como su vida serían minuciosamente estudiadas (cfr. Kierkegaard: SKP: VIII 1 A 424 / NB3: 22⁶). De nuevo aquí la hermenéutica se topa con otro obstáculo. Que lo biográfico influyera creo que está claro⁷; pero no hay que reducir sus escritos a simple reflejo de su biografía. Conviene huir de cualquier reduccionismo y recoger todas las interpretaciones aceptables, como la ya mencionada biográfica-psicológica, la histórica-comparativa, la literaria o la temática; de este modo podremos acercarnos a una concepción global y lo más objetiva posible.

De todas maneras, la cuestión no es tan fácil. Pues, como afirma de forma clara Sagi en sus conclusiones metodológicas, «no existe el “método puro”»⁸. Lo cual significa que toda aproximación metodológica, implica cierta hermenéutica previa, aunque tal vez no desarrollada como tal. El mismo método es interpretativo. Pero, a la par, la interpretación es metódica.

En cualquier caso, como decía, vida y obra se hallan estrechamente unidas. Hasta el punto de que, según comenta Joakim Garff, «la realidad se hace obra y la obra se ha hecho real»⁹. La filosofía es como una dupli-

5 Se podría considerar toda la producción de Kierkegaard como expresión de tal dialógica. Incluso dentro de la misma obra pseudónima, podemos entender la dialéctica como una manera que tiene Kierkegaard de hablarnos indirectamente a través de los distintos puntos de vista presentados por los pseudónimos.

6 De los textos de Kierkegaard se dan en primer lugar la referencia a los *Søren Kierkegaards Papirer* (SKP) o bien a la tercera edición de *Samlede Værker* (SV3), seguido, cuando es posible, de la concordancia bibliográfica con la edición definitiva, y no acabada, de todos los escritos de Kierkegaard: *Søren Kierkegaard Skrifter* (NB o JJ). Por otro lado, he seguido en general el Sistema Harvard para las notas, citas y bibliografía final.

7 Lo pone de manifiesto Munnich (1986 *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*) con respecto a *Temor y Temblor* y *El concepto de angustia*. La autora lleva a cabo una interpretación psicoanalítica del sacrificio de Abraham y del pecado original, mostrando que las categorías psicológicas de Freud ya estaban presentes en Kierkegaard.

8 «But the history of hermeneutics has shown that no “pure method”» (Sagi, 200: 67).

9 «Virkelighed gøres til skrift og skrift virkeliggjort» (Garff, 1995: 13). En parecidos términos se expresa Fabro en su *Introduzione al Diario*, (1980, p.18): «Lo scrivere ha occupato tutta la vita di Kierkegaard, e la vita di lui occupa tutto il suo scrivere».

cación de su propia personalidad: en constante estudio de su vida interior, como problema para sí mismo, «Kierkegaard no cesó nunca de interrogarse y analizarse»¹⁰. No podía ser de otra manera cuando, como en el caso de Kierkegaard, se trata de un pensamiento existencial, ético-religioso. Kierkegaard mismo se encargó de enlazar los puntos de vista expuestos en sus escritos con su correspondiente modo de existencia (cfr. Kierkegaard, SV3 18: 107-119)¹¹. De ahí que sus obras estéticas se relacionen con su modo de existencia estética; y sus obras religiosas, con la existencia de este tipo.

En definitiva, hay que vivir como se piensa: esto es lo que constituye la llamada reduplicación dialéctica. Y la categoría que nos lleva a tal reduplicación es la de singular, sin la que la labor literaria carecería de sentido. Como afirma el propio Kierkegaard, «esa categoría, el hecho de haber usado esa categoría y haberla usado de forma tan personal y decisiva, es éticamente el punto definitivo. Sin esta categoría y sin el uso que se ha hecho de ella, la reduplicación faltaría en toda la actividad como escritor»¹².

En conclusión, la relación vida-obra posee, para el conocimiento del pensamiento de Kierkegaard y para su interpretación, una importancia nada desdeñable, aunque tampoco convenga exagerarla.

2. Estructura del corpus kierkegaardiano

En atención a los temas tratados, se puede dividir su producción en tres esferas: estética, filosófica o dialéctica, y religiosa. Así la clasifica el propio Kierkegaard en la primera nota a *Mi punto de vista*: «Para que los títulos de los libros puedan ser consultados fácilmente se dan a continuación. Primer grupo (obra estética): O lo uno o lo otro; Temor y Temblor; La repetición; El concepto de angustia; Prefacios; Fragmentos filosóficos; Estadios en el camino de la vida, junto con 18 Discursos edificantes que fueron publicados sucesivamente. Segundo grupo: Postscriptum no-científico conclusivo. Tercer grupo (Obras religiosas): Discursos edificantes con diverso espíritu; Las obras del amor; Discursos cristianos, y un

10 Cfr. Jolivet, 1970: 40; y en la p. 39: «toda su obra no es sino la expresión de su propia vida».

11 *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*; edición española: *Mi punto de vista*. Madrid: Aguilar, 1988; c. II, pp. 58-83.

12 «Denne Kategorie, det at have brugt denne Kategorie, derhos saa afgjørende og saa personligt, gjør, ethisk, Udslaget; uden denne Kategorie og uden den Brug af den, som der er gjort, vilde Reduplikationen af hele Forfatter-Virksomheden mangle» (Kierkegaard, SV3 18: 163; en la edición española cfr. «Ese individuo. Dos notas sobre mi labor de escritor», en *Mi punto de vista*, p. 161).

pequeño artículo estético, La crisis y una crisis en la vida de una actriz»¹³.

No obstante, parece insuficiente atender sólo al criterio temático; el contenido se presenta con una forma, un ropaje, que es muy necesario señalar. Nosotros, con la perspectiva que da el tiempo y siguiendo a Fabro en su *Introduzione al Diario de Kierkegaard*, podemos distribuir su opus en tres grupos¹⁴: a) obra pseudónima; b) obra firmada con su nombre; y c) los Papeles (Søren Kierkegaards Papirer), inéditos en vida del autor y al que pertenece el Diario. Pero si tenemos en cuenta aquella estrecha relación vida-obra, cabe también dividirla en tres ciclos, coincidiendo de nuevo con Fabro, ya que nos parece la mejor clasificación en este sentido: A) Ciclo de Regina; B) Intermedio filosófico; y C) Ciclo de la cristiandad. Se trata de un esquema que comparten la mayoría de los especialistas en la obra de Kierkegaard¹⁵. De este modo la estructura definitiva de la obra de Kierkegaard sería la siguiente (cfr. Torralba Roselló, 1992 *Dios, individuo y libertad*: 83 y 84):

Obra pseudónima (de comunicación indirecta, cfr. SKP: X 3 A 629/NB22: 17).

1. Ciclo de Regina:

- O esto o lo otro (Enten-eller, 1843) de Víctor Eremita.
- Temor y temblor (Frygt og Bæven, 1843) de Johannes de Silentio.
- La repetición (Gjentagelse, 1843) de Constantino Constantius.
- El concepto de angustia (Begrebet Angest, 1844) de Vigilius Haufniensis.
- Estadios en el camino de la vida (Stadier paa Livets vei, 1845) de

13 «For at have det ved Haanden, her Titleerne paa Bøgerne. 1ste Hold (æsthetisk Produktivitet): Enten-eller; Frygt og Bæven; Gjentagelsen; Begrebet Angest; Forord; philosophiske Smuler; Stadier paa Livets Vei samt 18 opbyggelige Taler, som kom succesive. 2det Hold: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. 3die Hold (blot religiøs Produktivitet): opbyggelige Taler i forskjellig Aand; Kjælighedens Gjæringer; christelige Taler samt en lille æsthetisk Artikel; Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv» (Kierkegaard, SV3 18: 85; en la edición española cfr. *Mi punto de vista*, p. 199).

14 Cfr. Fabro, 1980 *Introduzione al Diario de Kierkegaard*: 12 y 13. Así también los clasifica Julia Watkin en su obra *Kierkegaard* (p. 46).

15 P. ej. Suances Marcos (cf. *Søren Kierkegaard: vida de un filósofo atormentado*: 186-187); o J. Watkin (cf. *Kierkegaard*, 1998, p.46). Sin embargo, Goñi Zubieta en su libro *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard*, p. 23, no sitúa en la fase religiosa ni *Dos breves disertaciones ético-religiosas* ni *¡Juzgad por vosotros mismos!*, ya que «no parece que entraran dentro de la estrategia poética de Kierkegaard, porque los *Dos discursos ético-religiosos* fueron extraídos del *Libro sobre Adler* y publicados el 19 de mayo de 1849, y *¡Juzgad por vosotros mismos!* fue publicado por su hermano en 1876». Pienso, en cambio, que sí forman parte de la estrategia de Kierkegaard. Además, considero que Goñi se equivoca al colocar *El concepto de angustia* y *Estadios en el camino de la vida* en la fase filosófica o intermedia, porque aplica un criterio estricto y exclusivamente especulativo (cf. *ibidem*, p. 21-22).

Hilarius Bogbinder, que incluye “In vino veritas” de William Afham y ¿Culpable?-¿no culpable? (Skyldig?-Ikke skyldig?) de Frater Taciturnus.

2. Intermedio filosófico.

• Fragmentos filosóficos (Philosophiske Smuler, 1844) de Johannes Climacus.

• Apostilla no-científica conclusiva a los fragmentos filosóficos (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til Philosophiske Smuler, 1846) de J. Climacus.

• De omnibus dubitandum est (en Papirer, 1843) de J. Climacus.

• Libro sobre Adler (Bog om Adler, en Papirer, 1847) de J. Climacus.

3. Ciclo de la Cristiandad:

• La enfermedad hasta la muerte (Sygdommen til Døden, 1848), de Anticlimacus.

• Ejercitación en el cristianismo (Indøvelse i Christendom, 1850) de Anticlimacus.

• ¡Juzgad por vosotros mismos! (Dømmer selv!, 1851-52). Publicado por su hermano Pedro en 1876. De Anticlimacus.

• Las obras del amor (Kjerlighedens Gjerninger, 1847) de Anticlimacus.

• Dos breves disertaciones ético-religiosas (Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger, 1849) de Anticlimacus.

Obras de comunicación directa:

• El punto de vista sobre mi actividad de escritor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, 1848), editado por su hermano Pedro en 1859.

• Discursos (Taler) (1843-1855), publicados de manera simultánea con los escritos pseudónimos.

• Diarios (Dagbøger) (1834-1855), en Papirer. La más importante.

En efecto, el Diario constituye la obra más destacada (cfr. Torralba Roselló: o. c., p. 14)¹⁶, y el quid para entender toda la producción de Kierkegaard¹⁷. En él hallamos sus pensamientos en estado naciente; en él

16 Y en su obra *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard* (1993, p. 35), señala cómo el *Diario* acompaña toda la producción de Kierkegaard dialogando con los pseudónimos y justificando sus puntos de vista. En otra obra suya, *Punt d'inflexió*, indica que «el *Diari* acompanya, continua i aclareix els temes de les seves obres pseudònims i l'estratègia indirecta. Allí trobem textos d'incalculable valor de cara a comprendre la seva intenció última» (p. 64). Por su parte, Fazio pone de manifiesto que dichos textos son los más relevantes para conocer el pensamiento íntimo de Kierkegaard, junto con *El punto de vista sobre mi actividad de escritor* (o. c., p. 32). Sin embargo, Goñi Zubieta considera que los *Papirer* no son «la única y definitiva fuente del pensamiento kierkegaardiano, sino como el corazón que bombea la tinta de su pluma», a la vez que diferencia entre aquellos y las obras de comunicación directa (cfr. o. c. p. 26-27).

17 «Il Diario soprattutto coglie allo stato nascente i pensieri che hanno poi riempito i due gruppi precedenti [los escritos pseudónimos y los publicados con su nombre], e dovrebbe perciò fornire la chiave e il punto di raccordo per le due

expresa sus sentimientos, sus opiniones, sus quejas; en él dialoga consigo mismo y con Dios. Es, en definitiva, el texto más enriquecedor, a la par que el más polimorfo y extenso.

3. Sentido de los escritos de Kierkegaard

Tal como sugiere el propio Kierkegaard (cfr. SKP: X 2 A 281/NB14: 103), su actividad de escritor podría asemejarse a la labor del profeta San Juan: una voz que clama en el desierto (S. Mateo 3,3). En efecto, salvando las distancias, nuestro autor trata de allanar los montes de la comprensión del cristianismo, y de prepararnos como auténticos individuos cristianos. Por tanto, el cristianismo es aquello a lo que Kierkegaard se ha dedicado (cfr. SKP: IX A 171/NB6: 21). Su propósito era alumbrar el cristianismo, exponer el ideal cristiano (cfr. SKP: X 1 A 281/NB10: 200). Pero tal tarea equivale a dar a conocer el significado de la personalidad: «El hecho de darlo a conocer es poner lo cristiano en relación con una posibilidad de los seres humanos, para mostrarles cuán lejos estamos todos nosotros de ser cristianos» (SKP: X 2 A 174/NB14: 10). Por eso, tanto su obra como su existencia de autor pueden también entenderse como una exigencia (cfr. SKP: X 2 A 130/NB13: 61).

El cristianismo, que es lo que tiene que exponer, está en Kierkegaard meramente en potencia. Desea ser tanto el poeta como el héroe del cristianismo. Quiere ser lo poetizado y lo pensado en medio de la realidad. Pero es un poeta en el sentido de ser un amante infeliz que no alcanza la plenitud del ideal cristiano. No tenía fuerzas para ser un testigo de la verdad que muere por ella. A este respecto, le produce dolor reconocer humildemente que no lo es; y ello constituye la condición para la producción poética. «Igual que en una canción del poeta suena un suspiro de su propio romance infeliz, así toda mi oratoria enardecida sobre el ideal del hecho de ser cristiano sonará de este suspiro: ¡ah!, yo no soy eso, soy so-

direzioni» (Fabro, *o. c.*, p. 14). Y Pizzuti señala: «Kierkegaard no es un escritor fácil. No lo es por la complejidad de su obra; no lo es por una concreta y consciente elección. Sus obras, lo que podríamos calificar como su edición exterior, aunque perfectamente acabadas en lo que atañe a su construcción conceptual y lingüística, incluso tras la lectura más atenta dejan la impresión de esconder algo, de velar la inspiración, la idea profunda de la que han surgido. Con otras palabras: la obra kierkegaardiana remite a una clave de comprensión, que es su momento genético, su proceso de formación; en una palabra, a lo que Fabro, en la importantísima *Introduzione* a su edición del Diario, llama la edición interior, que no es otra sino el mismo *Diario*». «Se c'è una chiave dell'opera kierkegaardiana o dessa é il Diario o non ve n'è alcuna». (*Invito al pensiero di Kierkegaard*, 1995: 27). De parecida opinión es María J. Binetti: «(...) el *Diario* ostenta el privilegio de manifestar la experiencia de su autor en primera persona y de expresar sin rodeos el motivo más profundo de su pensamiento» (Binetti, 2005: 14).

lamente un poeta y pensador cristiano»¹⁸.

A Kierkegaard siempre le resultó muy incómodo hablar de sí mismo qua escritor. Experimentaba una gran intranquilidad y fatiga cuando lo intentaba (cfr. SKP: X 1 A 266/NB10: 185). En general, siente cierto pudor, como si se desnudara o se descubriera en demasía. Aunque habría que distinguir entre el hecho de referirse a su propio ser o personalidad, y lo que pueda decir de su producción literaria, o de sí mismo como autor, resulta muy difícil, por no decir imposible, separar ambos aspectos.

Lo único que en verdad puede hacer es hablar sobre su obra de escritor, aun cuando, en cierta forma, no se atreva a decir nada sobre ella, ya que piensa que no es suya propia (cfr. SKP: IX A 185/NB6: 34). Por último, hay una clave fundamental para entender todo lo dicho sobre su obra: que lo que es meramente personal y contingente, la divinidad lo dota de un significado universal y trascendente¹⁹.

Como decía al principio, la obra de Kierkegaard constituye un todo, una unidad. Y la premisa de la que parte es el cristianismo y la relación de éste con el individuo concreto²⁰. En tal sentido, se puede afirmar que el cristianismo era básicamente para Kierkegaard una comunicación o un anuncio de Dios al ser humano. Por eso, también era una comunicación de existencia, esto es, para el existente concreto.

Semejante unidad viene dada por la finalidad o intencionalidad de toda su producción, así como por el problema fundamental que se plantea, a saber, el de llegar a ser cristiano²¹ en la cristiandad: «El contenido de este pequeño escrito [Mi punto de vista] afirma, pues, lo que realmente soy como escritor: que soy y era un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de llegar a ser cristiano» (SV3 18: 81; en la edición española, cfr. Mi punto de vista: 18, y también pp. 40, 55, 56, 57, 70, 116 y 129).

Estamos ante un escritor religioso, aunque revestido al principio con los rasgos propios de un escritor estético. Esto no nos debe confundir.

18 «Som der i en Digters Sang gjenlyder et Suk fra hans egen ulykkelige Elskov, saaledes vil al min begeistrede Tale om Idealet af det at være en Christen, gjenlyde af det Suk: ak, jeg er det ikke, jeg er kun en christelig Digter og Tænker» (SKP: X 1 A 283/NB10: 202).

19 «En resumidas cuentas, este es el signo de que hay genialidad en mí, que lo que me ocupa personalmente, la Providencia lo hace algo muy importante» (SKP: IX A 185/NB6: 34).

20 «Derfor var hans problem det konkret eksisterende menneskes vanskeligheder som eksisterende, d.v.s. det eksisterende individ, til hvem kristendommen henvender sig» Kingo, *o. c.* p. 87. («Por eso su problema fue las dificultades del concreto ser humano que existe como existente, es decir, el individuo existente al cual el cristianismo se dirige»).

21 Para Fazio (*o. c.*, p. 10) dicho problema, junto con la categoría del singular, constituye la clave para una interpretación global de sus escritos.

Según se verá más adelante, la obra pseudónima constituye un “engaño” y una vía para introducir a sus coetáneos en la esfera religiosa del cristianismo. Pero no existe una evolución de lo estético a lo religioso, sino una duplicidad que mantiene simultáneas ambas perspectivas. El mismo Kierkegaard advierte que hay que rechazar aquella interpretación según la cual en la juventud fue escritor estético, y después, al llegar la madurez y vejez, escritor religioso. Esto queda probado por el hecho de que ya con los primeros escritos pseudónimos publicara también los religiosos, «y sin duda uno no ha envejecido simultáneamente»²².

“Llegar a ser cristiano” en la cristiandad implica que de alguna manera uno ya lo es, pero que se vive bajo una ilusión. Precisamente Kierkegaard se propone despertar a sus compatriotas de ese espejismo mediante la reflexión. Con sus escritos pretende describir la situación exacta de lo cristiano en el mundo (cfr. SKP: IX A 448/NB8: 73). El método, la comunicación, el mensaje, pues, está en clave reflexiva; lo cual supone la vuelta a la interioridad (cfr. SV3 18: 56-57/ Mi punto de vista, p. 129 de la traducción española).

A la vez, la obra de autor de Kierkegaard constituye su propia educación y desarrollo (cfr. SKP: X 2 A 171/NB14: 8.A; X 2 A 375/NB15: 46; X 1 A 74/NB9: 74; X 2 A 195/NB14: 30; X 4 A 85/NB23: 83). Por eso no puede hablar de forma directa sobre su actividad de escritor, porque la dificultad está en que es precisamente su misma educación. Se considera un discípulo más bien que un maestro; por sí mismo no tiene autoridad, sino que ésta proviene de que Dios le hace escribir diariamente como al dictado (Mi punto de vista, pp. 84 y 93). En definitiva, la producción del danés debe entenderse con relación al cristianismo y a la Providencia Divina (cfr. Holmes, 1992: 154).

Por consiguiente, el uso de sus escritos no puede ser sino pedagógico, educativo, formador o, como Kierkegaard afirma, edificante²³. El autor danés pretende humildemente decirnos lo que es ser educado en el cris-

22 El texto danés donde se encuentra la citada frase es el siguiente: «Den æsthetiske Frembringelse bliver et Communications-Middel, og for den, som muligt kan behøve det [...], et Beviis for, at den religieuse Frembringelse umuligt lader sig forklare af, at Forfatteren er blevet ældre; thi den er jo samtidig -og samtidig er man dog vel ikke blevet ældre». («Las obras estéticas son solamente un medio de comunicación, y para aquellos que posiblemente la necesiten [...] sirve como prueba de que es imposible explicar la producción religiosa por la creencia de que el autor se ha vuelto viejo; porque son de hecho simultáneas, y sin duda uno no ha envejecido simultáneamente»). SV3 18: 100; en la edición española: *Mi punto de vista*: 44.

23 «A palavra dinamarquesa para edificação é *bygge*, que significa também construir. Tal palavra é sempre usada juntamente com o prefixo *op*, que significa para cima. Dessa forma, a palavra *opbyggelige*, edificante ou construtivo, significa construir para cima, ou seja, a partir das fundações» (Gimenes de Paula, 2007: 63).

tianismo, algo que él mismo ha experimentado (cfr. SV3 18: 115, 126, 137 y 144; edición española: *Mi punto de vista*, pp. 94, 97, 116 y 129) y que ve muy necesario en su tiempo —y en el nuestro, cabría añadir.

Kierkegaard, pues, se propone sacar a la gente de lo estético y filosófico para llevarla al cristianismo auténtico (cfr. SV3 18: 63-64; *Mi punto de vista* p. 155 “Sobre mi labor como escritor”, en *Mi punto de vista*, p. 175). Pero la única manera es convertirla, mediante la educación y la reflexión, en individuos singulares, porque sólo como tales podemos ser cristianos ante Dios.

La metodología y la táctica también deben estar en consonancia con este propósito. En primer lugar, como ya he mencionado, Kierkegaard quería despertar a sus conciudadanos de la falsa alucinación de ser cristianos²⁴. Para ello asume sus puntos de vista equivocados, y haciéndose pasar con plena conciencia por alguien que proclama no ser cristiano en absoluto (cfr. SV3 18: 105; edición española; *Mi punto de vista*, p. 54), subrepticamente intenta obligarles a darse cuenta de su situación.

Así pues, en su búsqueda de la verdad cristiana, nuestro autor, siguiendo a su admirado Sócrates, emplea el método irónico-mayéutico²⁵. Irónicamente muestra a sus compatriotas su situación en la cristiandad, o mejor, respecto al cristianismo genuino; y de forma mayéutica trata de atraerlos, como auténticos individuos que son, a la religión cristiana. Por eso la obra estética constituye un engaño: «Pero desde el punto de vista de toda mi actividad como autor, concebida íntegramente, la obra estética es un engaño, y en eso estriba la más profunda significación del pseudónimo» (SV3 18: 104; en la edición española cfr. o. c., p. 52, parágrafo 5, “El conjunto de la obra estética, considerada en relación con el total de la obra, es un engaño; entendiéndolo, sin embargo, esta palabra en un sentido especial”).

Se trata, con todo, de una mentira bienintencionada, pues no pretende embaucar por embaucar sino por amor a Dios y al cristianismo. De este modo descubrimos una estrecha relación entre contenido y forma, entre lo que se dice y cómo se dice.

²⁴ «Kierkegaard tells us that he has the Socratic task of revising the definition of Christianity, of destroying the illusion of “Christendom”. Just as Socrates started from where the people were, so, too, Kierkegaard thinks that the effective religious writer must begin from where the writer’s contemporaries are and lead them by use of indirect communication to see truth for themselves» (Watkin, 1997: 50).

²⁵ Hay que resaltar aquí el elemento irónico en los escritos de Kierkegaard. Aspecto del que pocos estudiosos se han dado cuenta.

4. La aporética de los pseudónimos

No es gratuita y sin importancia la utilización de pseudónimos por parte de Kierkegaard; todo lo contrario: podemos decir que la pseudonimia o polinomia es una especie de juego que hay que tomarse en serio²⁶. ¿Cuál es su significado? ¿Por qué utilizó este recurso literario? ¿Qué interpretación cabe dar? ¿Proyectan las obras pseudónimas a Kierkegaard como él era realmente?²⁷

Ya el propio Kierkegaard afirma de modo rotundo que no debe atribuírsele ni una sola palabra escrita bajo pseudónimo: «Así pues, no hay en los libros pseudónimos una sola palabra mía; yo no tengo otra opinión sobre ellos que la de un tercero, ningún otro conocimiento sobre su sentido más que el del lector» (SV3 10: 286; “Una primera y última explicación”).

¿Qué quiere decir esto? Que las ideas que él expresa en esas obras no son las suyas propias, o no se corresponden con sus verdaderas intenciones. Claro está que Kierkegaard es el autor material, ya que fue él quien las escribió. Es decir, le corresponde una responsabilidad jurídica y literaria. Pero “moralmente” no puede hacerse cargo de ellas. Aquí estaría la causa de que no las firmara con su nombre.

De todas maneras, si se quiere aclarar este extremo, lo mejor es acudir a sus Diarios. En una de sus anotaciones (cfr. SKP: X 3 A 258/NB20: 5), y de forma retrospectiva, nos sugiere que podía no ser verdad la afirmación de que en los libros pseudónimos no había ni una palabra suya. La razón sería doble: por un lado, porque en aquel momento no había evolucionado completamente; y por otro, porque todavía no tenía una idea definitiva sobre la totalidad de su obra. Desde este punto de vista, Kierkegaard entiende, a mediados de 1850, que su etapa pseudónima representó el vaciamiento poético en el desarrollo de su propia vida (la comunicación poética exigía la expresión cualitativa del pseudónimo; cfr. SKP: X 2 A 184), y que el fin o significado era mayéutico. De forma más concreta, dicho significado sería el de despertar la vida personal (cfr.

26 «Il gioco della pseudonimia, accanto all'ambiguità del suo stile, all'intrinseca dialetticità dell'intera opera, è una della difficoltà più evidenti per poter penetrare nell'pensiero kierkegaardiano» (Fazio, 2000: 40).

27 Las respuestas a estas cuestiones no son nada fáciles de dilucidar, además de ser diversas. Sagi las clasifica en tres apartados: a) los investigadores que piensan que la obra pseudónima refleja “sobre todo” la preocupación del melancólico danés por él mismo (Croxall, Thompson, Malantschuk, Bykhvskii); b) aquellos otros que creen descubrir una separación de Kierkegaard respecto a su obra, y ponen al lector y al universal constituyente en el centro (Diem, Price, Mackey, Taylor, Elrod); y c) el grupo de estudiosos que defienden que las obras pseudónimas combinan las dos características anteriores (cfr. Sagi, 2000: 57).

SKP: X 3 A 226/NB19: 65). Tal planteamiento vino a dar respuesta a la situación con que se encontró Kierkegaard en su época, en la que la comunicación de la verdad llegó a ser impersonal o abstracta. Sin embargo, la condición imprescindible en toda comunicación es la personalidad.

Para entender mejor el significado de los pseudónimos no queda más remedio que tratar su teoría sobre la comunicación. Tomaremos como referencia la inacabada “Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa”²⁸, aparte de lo que ya he dicho al respecto.

Pues bien, la comunicación puede ser directa («directe Meddelelse») e indirecta («indirecte Meddelelse»). En función de si se reflexiona sobre el objeto de la comunicación o no, la comunicación directa la denomina también comunicación de saber («videns Meddelelse»), y la indirecta comunicación de poder («kunnens Meddelelse»), respectivamente (cfr. SKP: VIII 2 B 83). Se puede afirmar que la directa es una comunicación objetiva, teórica e impersonal, mientras que la indirecta sería subjetiva, práctica y existencial-personal²⁹.

Precisamente en este último caso se produce la comunicación de la verdad («Sandheden»), ya que la verdad para Kierkegaard es la verdad ético-religiosa³⁰, es decir, la verdad subjetiva frente a la objetiva. Por consiguiente, no se trata de transmitir unos conocimientos teóricos, sino una actitud, un modo de ser y de estar en la realidad.

Al hilo de lo expuesto, se comprende cómo el uso de los pseudónimos significa un tipo de comunicación ético-religiosa en la que se pretende presentar la verdad, para lo cual se requiere una comunicación indirecta, esto es, de poder (personal y existencialmente), pero no de saber. De esta manera, Kierkegaard fue capaz de superar el idealismo y el inmanentismo, poniendo la verdad en relación con la existencia, la libertad y la historicidad³¹.

28 Cfr. “Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik” (SKP: VIII 2 B 79-89). Se trata de una serie de textos que formaban parte de un plan o esquema escritos en 1847. Debo precisar que me he servido de la traducción de Torralba Roselló, cf. Tesis pp.1192-1202 y 1211-1277. Por otro lado, debemos tener en cuenta la estrecha relación que guarda dicha teoría con la concepción kierkegaardiana sobre la *verdad* (cfr. Larrañeta, 1990: 31-141, en especial pp. 125-130).

29 «La práctica de la verdad exige la vuelta a la interioridad y al individuo. La verdad no puede ser transmitida ni recibida más que por el individuo. La verdad se determina por oposición a lo abstracto, a lo fantástico, a lo impersonal, a la muchedumbre (Mængde), al público (Publikum)» (Larrañeta, 1990: 134).

30 En último término, el fundamento de toda verdad es Jesucristo mismo. El problema surge cuando se convierte al hombre en la instancia con relación a la verdad, algo característico de la modernidad.

31 «A través de la creación de los pseudónimos, Kierkegaard ha logrado de hecho repensar el hombre en su relación al ser en cuanto libertad, ofreciendo una solución al gran problema del idealismo alemán sin caer en el inmanentismo metafísico y gnoseológico; el hombre no está fijado de una vez por todas (de otro modo no sería en el tiempo de la historia) en su

Con todo, ¿cómo surgen los pseudónimos? Resulta perfectamente admisible que al principio el danés echara mano de los pseudónimos para dirigirse a Regina Olsen tras la ruptura del noviazgo, sobre todo con O esto o lo otro y Temor y temblor. Sería una forma de comunicarse con ella y de justificarse ante ella y ante sí mismo. Pero más tarde, una vez impulsado por Regina a ser escritor, se desprendería de ese influjo, a la par que de forma progresiva se tornarían más acuciantes sus preocupaciones religiosas, presentes —no hay que olvidarlo— en toda su vida y obra.

Cabría también que los textos pseudónimos fueran producto de la creación de un mundo o vida interior de alguien como Kierkegaard, que no encontraba suficiente acomodo o satisfacción en su época. O fruto de una sobreabundante imaginación, como cuando nos dice en otro texto de sus Diarios que entre su melancolía y su tú yace un mundo entero de fantasía que en parte vertió en los pseudónimos (cfr. SKP: VIII 1 A 27/NB: 41). O de alguien que necesitara intrigar (cfr. Collins, 1986: 49) y llamar la atención de sus paisanos. O bien los podemos interpretar como una necesidad vital y una «catarsis espiritual»³². Estimo que de antemano no debe rechazarse ninguna posible interpretación³³. Habría que con-

identidad, sino que se hace según una dialéctica de libertad, imprevisible e incontinente, que se expresa en el lenguaje; la diversidad de los pseudónimos, y también de su recíproca intercambiabilidad, encuentran en la pluralidad de las formas del lenguaje justificación y significado: *el hombre se hace mediante el lenguaje, en cuanto encarnación de la libertad en la historia, encarnación coincidente ella misma con la historia* (Pizzuti, 1995 *Invito al pensiero de Kierkegaard*: 71).

32 «La pseudonimia svolge così per Kierkegaard una funzione di evasione da quel che di torbido e inestricabile aveva il suo mondo interiore, operandovi altresì una catarsi spirituale: gli pseudonimi erano un mezzo per liberarsi dai mostri che egli di mano in mano andava catturando nei suoi intimi recessi» (Gigante, 1972: 46-47).

33 Una reseña de las diferentes interpretaciones se halla en Holmes, *o. c.*, pp. 161-170. Por su parte, L. Guerrero Martínez en su libro *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, (México, Sociedad Iberoamericana de estudios Kierkegaardianos) apunta como clave interpretativa de la obra kierkegaardiana los siguientes aspectos: 1º El diálogo crítico que mantuvo con: a) el idealismo inmanentista (Hegel), desde el punto de vista intelectual; b) los diversos modos de vivir la existencia a través de sus pseudónimos, en el terreno existencial; c) la tradición cristiana. 2º El diálogo interpretativo del que ha sido objeto Kierkegaard. Y 3º «la postura del propio Kierkegaard como una superación de la razón a favor de la fe, mostrando la insuficiencia de la razón» (p. 270). Podríamos apuntar la explicación de J. Watkin: Kierkegaard utiliza los pseudónimos por tres razones: 1) Como una estrategia de la comunicación indirecta con el fin de distanciarse de sus lectores; 2) la segunda razón estaría en la misma naturaleza de dicha estrategia, que los exige; y 3) como una manera de establecer los diferentes puntos de vista propuestos por Kierkegaard en su obra (cfr. *o. c.*, p. 50). También resulta interesante el pequeño artículo de L. Bejerholm “Anonymity and Pseudonymity” (cf. *Kierkegaard literary miscellany*, Bibliotheca Kierkegaardiana 9, Copenhagen, Reitzels Boghandel, 1981, pp. 18-23), en el que, incluyendo la pseudonimia en la anonimidad, sostiene que serían tres los significados de esta última en Kierkegaard: a) una estrategia técnica de la narración literaria; b) un procedimiento pensado para un predicador religioso; c) un método utilizado por Kierkegaard para no defender personalmente lo que escribe. En el primer caso, el autor considera el empleo de un pseudónimo como el uso de una anonimidad técnica; algo que entraba en las convenciones literarias entre los escritores

siderarlas todas, aunque sin concederles el mismo peso e importancia. En cualquier caso, conviene ser muy cautos³⁴, teniendo en cuenta que el propio Kierkegaard es el primer interesado en guardar su “secreto” y en mantener la ambigüedad y el enigma. Esto hace imposible encontrar una solución, sencillamente porque entonces sería un problema y no un misterio. Y según R. Poole el misterio es impenetrable porque los escritos mismos de Kierkegaard impiden resolverlo (cfr. Poole, 1993: Introducción).

Lo que nunca debería hacerse al enfrentarse con el pensamiento de Kierkegaard, es desconsiderar el problema de los pseudónimos³⁵, o adjudicarle sin más su contenido como algo suyo, ni rechazar —a no ser que se tengan suficientes y probadas razones— el punto de vista de Kierkegaard sobre su producción escrita.

A mi modo de ver, los pseudónimos son una especie de artificio, de máscaras de teatro, de puesta en escena, que representan diferentes arquetipos existenciales, en cierto modo experimentados por el propio Kierkegaard³⁶. No hay que olvidar la afición de nuestro autor por el teatro. A este respecto, «la creación de pseudónimos es una decisión que refleja

daneses de su época (así lo hace también constar J. Watkin en una nota (cfr. *o. c.*, p. 55). Aunque generalmente Kierkegaard distinguió entre firmas pseudónimas y anónimas, no siempre lo hizo. En el segundo caso, se trata de sustraer la identidad de quien predica para que el lector pueda formarse un juicio independiente sobre aquello que se predica; en este sentido, tal procedimiento tendría una función mayéutica y estaría de forma estrecha relacionado con su doctrina sobre la comunicación indirecta. Por último, en el tercer caso, y debido a su conflicto con *El Corsario*, la anonimidad empieza a adquirir un sentido peyorativo, ya que puede basarse tanto en la modestia como en el descaro o insolencia del verdadero autor. Todo lo cual lleva a Kierkegaard a una aversión hacia el abuso del anonimato al final de sus días, e incluso al rechazo de la polinomia.

34 «Cualquier toma de posición frente a la obra pseudónima es problemática y provisional. Todavía no se ha hallado la respuesta definitiva en torno a este tema». (Torralba, 1993 *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*: 34).

35 Este es el caso de C. Amorós en su libro: *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*.

36 «Podemos, pues, afirmar que a través de la sucesión de los pseudónimos —en la interioridad y en la obra del escritor danés—, se expresa la propia biografía intelectual del autor, la misma genealogía del Singular. Esto significa que Kierkegaard tiene desesperada necesidad de los pseudónimos. Justo a causa de su abismal experiencia de la libertad, de la agudísima y sufrida conciencia del carácter no objetivable e inefable de ésta, Søren no podría vivir sin aferrarse a una incluso parcial y provisional objetivización de la propia personalidad. Tiene razón cuando asegura que no se le debe identificar con los pseudónimos, y que por tanto no está dispuesto a suscribir lo que pone en boca de ellos. Pero no puede tampoco negar que cada pseudónimo es una creación suya, que en cada uno de ellos encuentra un aspecto de sí mismo. Los pseudónimos expresan sin duda posibilidades ideales, pero que se adhieren a las estructuras de su personalidad» (Pizzuti, *o. c.*, pp. 84-85). En cambio, para Fabro (cfr. *D'essere all'esistente*: 246) los pseudónimos expresan situaciones ideales de las que la vida de Kierkegaard se consideraba apartada: «Il significato degli Pseudonimi sembra abbastanza chiaro: essi esprimono situazione ideali nella sfera estetico-speculativa e nella sfera etico-religiosa dalle quali la vita dello scrittore, Soeren Kierkegaard, si riteneva lontana».

una concepción de la filosofía totalmente teatral» (Larrauri, “El teatro del devenir” en Urdanibia, 1990: 64-65).

Pero el que Kierkegaard no se identificara con sus pseudónimos³⁷ no significa que no pudiera coincidir con parte de los puntos de vista expuestos por ellos, como cualquier otro lector. Para determinar el alcance de las posibles coincidencias hemos de recurrir a las obras de comunicación directa, que, al estar firmadas con su propio nombre, se convierten en referencia obligada y discriminatoria con respecto a las ideas expuestas bajo pseudónimo. Entre ellas destacan precisamente los Diarios.

En definitiva y según mi opinión, los pseudónimos vendrían a ser diferentes concepciones sobre el significado de la existencia, diferentes actitudes ante la vida³⁸, con las que nuestro pensador pretende mostrar la inconsistencia, la falta de fundamento y de autenticidad de tales actitudes. El verdadero significado de nuestra existencia no puede ser otro que el religioso o el cristiano (lo que significa ponerse bajo la determinación espiritual; cfr. mi artículo “La espiritualidad como determinación antropológica en los Diarios de S. A. Kierkegaard”, en *Ars Brevis* n° 13 pp. 82-92). Los pseudónimos, pues, son pseudoyoes, pseudo-individuos, por lo que Kierkegaard no podía identificarse con ellos.

5. La obra de Kierkegaard con relación a la doctrina sobre el individuo

En primer lugar, el conjunto de su obra muestra un desarrollo que va del público al individuo singular³⁹. Por ello se dio a conocer como escritor estético, para de tal modo ganarse a la gente; y también por idéntica razón, su propia existencia personal —de modo reduplicativo— se manifestó estéticamente mediante una vida social y callejera⁴⁰. A la vez que un libro desarrollaba algo, llegaba a ser la individualidad que se describía (cfr. SKP: V A 34/JJ: 227). De modo que para entender de forma global su actividad de escritor, también resulta necesario comprender su existencia personal como escritor (cfr. SKP: X 1 A 146/NB10: 68). Es decir, tanto la producción literaria de Kierkegaard en su totalidad como su bio-

37 «Kierkegaard, es verdad, no se identifica con cada una de las perspectivas que presenta en las obras pseudónimas, pero sí con el conjunto, es decir, no con lo que dicen, pero sí con lo que quieren decir» (Goñi, 1993: 32).

38 «The indirect communication concerns debate about life-styles and their problems, the direct communication has to do with how the Christian life-style exhorts one to live, and assumes a Christian or religiously minded reader» (Watkin, 1997: 51).

39 «El movimiento que toda la producción literaria describe es: **del público al individuo singular**» («Bevægelsen, som hele Forfatterskabet beskriver er: **fra Publikum til den Enkelte**»). SKP: X 2 A 96/NB13: 27.

40 Cfr. *ibidem*. En SKP: VII 1 A 156 (NB: 45), Kierkegaard comenta que debía ser pseudónimo no sólo en su obra sino también en su vida exterior.

grafía, mantienen una estrecha relación con su doctrina sobre el individuo, siendo aquellas el vehículo de expresión, el espacio escénico, el teatro, donde se representa e interpreta esta. El último acto o etapa de semejante despliegue vendría dado por el creciente aislamiento y singularización del propio Kierkegaard (cfr. SV3 18: 164; *Mi punto de vista*, p. 162). Por consiguiente, el sentido último, la finalidad de sus escritos, hay que buscarla en su pensamiento sobre el individuo singular (“den Enkelte”)⁴¹.

A la vista de esa estrecha trabazón entre vida, obra y pensamiento, es fácilmente comprensible que Kierkegaard comenzara con la Categoría de Singular:

«Lo mucho que estaba influido por lo socrático, lo mucho que con todo el contenido de mi naturaleza estaba dispuesto para la Categoría “el Singular”. Cuando la utilicé por primera vez, en el prólogo a los Dos discursos edificantes (1843), tenía también para mí un significado puramente personal. La idea de que al momento la habría utilizado sin ese significado personal, no estaba para mí así de clara. Cuando por segunda vez, potencialmente, la empleé en la dedicación a los Discursos edificantes en diverso espíritu, supe que mi actuación fue puramente ideal. La ruptura de mi compromiso fue una acción puramente personal ante Dios. Solo más tarde entendí el significado de este paso para mi idea del asunto» (SKP: X 3 A 308/NB20: 51).

De modo que la doctrina sobre el individuo debe ponerse en relación con las circunstancias personales que le tocó vivir a nuestro autor. En concreto, con la ruptura de su compromiso matrimonial con Regina Olsen en 1841, y a su intento posterior de establecer algún tipo de comunicación con ella.

Por otro lado, si la tarea de Kierkegaard consistía en llamar la atención sobre el cristianismo, planteándose el problema de llegar a ser cristiano, tal labor es por lo mismo la de «llamar la atención sobre esta categoría» (cfr. SV3 18: 167; “Ese individuo. Dos notas sobre mi labor de escritor”, en *Mi punto de vista*, p. 169). De modo que lo individual está presente en toda la obra de Kierkegaard y desde el principio, aunque no de la misma manera. En los escritos estéticos el individuo es aquel que de una forma u otra destaca sobre los demás. Como afirma el escritor danés,

⁴¹ «Se trata de comunicar el mensaje de la verdad cristiana. Para ello el filósofo danés articula su obra alrededor de una categoría nueva, una categoría que Sócrates inventó y que él pretende resucitar: El Individuo (den Enkelte)» (Torralba, 1993 *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*: 47).

la categoría del singular está presente en todos sus pseudónimos⁴², siendo todos ellos a su vez individuos singulares; aún más, todas las obras pseudónimas son comentarios a dicha categoría (cfr. SKP: X 1 A 139/NB10: 61).

De otra parte, —como ya se ha indicado— sin la categoría de singular faltaría la reduplicación en su actividad de escritor (cfr. *Mi punto de vista*, p. 161), puesto que su existencia como individuo es reflejo de las ideas que sobre ella defendía; algo característico de todo pensador subjetivo⁴³.

En conclusión, la vida misma de Kierkegaard es la expresión ética de la categoría de singular, y su obra una apelación constante al individuo.

Conclusiones

1. La obra de Kierkegaard, compleja e enigmática, posee un carácter único y singular en la historia de la filosofía. El problema de la producción pseudónima no es una dificultad añadida, sino mucho más: un misterio insoluble al que, sin embargo, a la par es necesario darle una respuesta, intentando comprenderlo. Por eso, el conocimiento de sus obras de comunicación directa, especialmente de los Diarios, es fundamental y necesario, si bien no es suficiente. Sin embargo, los Diarios son imprescindibles como criterio discriminador respecto a lo que se puede considerar su pensamiento genuino o auténtico.

2. Igual que el dios Jano, Kierkegaard presenta una doble cara, tanto en su obra como en su pensamiento (lo que tanto Fabro como Pizzuti han denominado edición exterior y edición interior); aunque posee un sentido religioso que le confiere una unidad profunda: la creación pseudónima y religiosa; la comunicación directa e indirecta; el individuo ejemplar y el individuo singular (incluso dentro de éste, individuo singular en el sentido de cualquier ser humano, e individuo singular en cuanto único); el individuo singular y la multitud; el cristianismo y la cristiandad... La paradoja en el ámbito religioso del cristianismo y, en general, la dialéctica se constituyen en el modo en el que Kierkegaard trata y piensa la realidad.

3. Sobre estas bases, el problema principal de Kierkegaard es el de la comunicación (o lenguaje) y el del método. Su estrategia fue, de manera

⁴² «De este modo, cada uno de los escritos pseudónimos da vueltas alrededor de la categoría de único [singular] que hay que poner para hacerse cristiano» (Viallaneix, 1977: 135). Nota: la autora traduce “den Enkelte” por la palabra “único”.

⁴³ «Mediante la doble reflexión, el pensador subjetivo centra su interés en el hecho de existir en aquello que piensa y, por ello, aquello que piensa se refleja en su actuación» (Begonya, 1998: 176).

paralela, indirecta y directa. La primera, basada en el método socrático, se la puede entender como una propedéutica de la segunda. Más que el contenido, lo que le interesó a Kierkegaard fue la forma de la comunicación; y más que el emisor o el tema, el receptor (persona). La reflexión intelectual se transforma en re-duplicación existencial, en la que la verdad se hace verdad en el individuo. Por lo tanto, se da una estrecha relación entre el concepto de existencia y el de individuo.

Bibliografía

- Amorós, Celia 1987, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos.
- Binneti, María José 2005, *La posibilidad necesaria de la libertad*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria N° 177.
- Collins, James 1986, *El pensamiento de Kierkegaard*. México: F.C.E., 1986.
- Fabro, Cornelio 1980, *Diario-Introduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Fazio, Mario 2000, *Un sentiero nel bosco*. Roma: Armando Editore,.
- García Martín, José 2008, "La espiritualidad como determinación antropológica en los Diarios de S. A. Kierkegaard". *Revista Ars Brevis* n° 13. Barcelona: Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna; pp. 82-92.
- Gigante, Mario 1972, *Religiosità di Kierkegaard*. Nápoles: A. Morano.
- Gimenes de Paula, Marcio 2007, "As preocupações dos pagãos: um discurso de Kierkegaard". En *Søren Kierkegaard no Brasil*. Paraíba: Idéia Editora; pp. 61-82.
- Goñi Zubieta, Carlos 1993, *El valor eterno del tiempo*. Introducción a Kierkegaard. Barcelona: PPU.
- Guerrero Martínez, Luis 1993, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos,.
- Holmes Hartshorne, Marion 1992, *Kierkegaard: el divino burlador*. Traducción de Elisa Lucena Torés. Madrid: Cátedra.
- Jolivet, Régis 1962, *Las doctrinas existencialistas (desde Kierkegaard hasta J. P. Sartre)*. Traducción de Arsenio Pacios López, Madrid: Gredos.
- Kierkegaard, Søren Aabye 1980-1983, *Diario*. Traducción incompleta del danés al italiano de los Diarios (Dagbøger; grupo A de los Papeles) realizada por Cornelio Fabro. Brescia: Morcelliana, (3ª edición) en XII volúmenes.
- Kierkegaard, Søren Aabye 1993, *Diario íntimo*. Selección y traducción por Mª Angélica Bosco de la versión italiana de C. Fabro en tres tomos de 1948-1951, utilizando como texto de consulta la versión francesa de Knud Ferlov y J. J. Gateau de 1942 (París: Gallimard, 2 tomos). Barcelona: Planeta.
- Kierkegaard, Søren Aabye 1991 *Samlede Værker (SV3)*. Editado Peter P. Rohde. Copenhague: Gyldendal, 20 tomos [1962-1964] a partir de la edición de A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange (SV1, 1901-06 y SV2, 1920-36).
- Kierkegaard, Søren Aabye 1988, *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel

Velloso. Madrid: Aguilar.

-Søren Kierkegaards Papirer (SKP) 1968-1978. Segunda edición ampliada por Niels Thulstrup. Tomos I-XVI. Copenhagen: Gyldendal. [1909-1948].

-Kingo, Anders 1995, *Analogiens teologi. En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab*. Copenhagen: Gads Forlag.

-Larrañeta, Rafael 1990, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca,.

-Munnich, S. 1986, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

-Pizzuti, Giuseppe Mario 1995, *Invito al pensiero de Kierkegaard*. Milán: Mursia.

-1995, *Il problema del linguaggio nell'esistenzialismo*. Potenza: Edizioni Ermes, *Nuovi Studi Kierkegaardiani*. Pubblicazioni del Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani.

-Poole, Roger 1993, *Kierkegaard: the Indirect Communication (Studies in Religion and Culture)*. Charlottesville: University of Virginia,.

-Sàez Tajafuerze, Begonya 1998, "Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad". *Daimon. Revista de Filosofía*. Nº 16; pp. 171-178.

-Sagi, Avi 2000, *Kierkegaard, religion, and existence. The Voyage of the Self*. Amsterdam-Atlanta: Ediciones Rodopi B.V.

-Suances Marcos, Manuel Anselmo 1998, *Søren Kierkegaard: vida de un filósofo atormentado*. Madrid: UNED.

-Torrallba Roselló, Francesc 1993, *Dios, individuo y libertad*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Colección: Tesis doctorales microfichadas.

- 1993, *Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard*. Barcelona: PPU.

-Urduñibia, Javier 1990, *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos.

-Viallaneix, Nelly 1977, *Kierkegaard. El único ante Dios. Versión castellana de Juan Llopis*. Barcelona: Herder,.

-Watkin, Julia 1997, *Kierkegaard*. Londres: Geoffrey Chapman.

EL CONTENIDO COGNITIVO DE LA PERCEPCIÓN: AVICENA Y MCDOWELL*

Luis Xavier López Farjeat, Jorge F. Morales Ladrón de Guevara.
Universidad Panamericana (México)

Resumen: Uno de los problemas más discutidos en filosofía de la mente es si la percepción tiene contenido cognoscitivo, tanto en animales como en seres humanos. El objetivo de este trabajo es argumentar que sí. Nuestra intención es ponderar la postura de algunos filósofos de la mente contemporáneos con una solución ofrecida por la filosofía medieval. La discusión en torno al contenido no-conceptual de la percepción en autores como McDowell, Bermúdez, Crane, Brewer y otros, está polarizada. Creemos que hacen falta análisis matizados. Para lograr este propósito recurriremos a Avicena quien, desde nuestra óptica, ayuda a equilibrar el problema y a encontrar una posible respuesta. Como iniciador de la filosofía de la mente tal como las comprendemos hoy en día, Avicena y su teoría de la intencionalidad permiten comprender cómo desde la percepción está presente ya la cognición y sin necesidad de contenidos conceptuales.

Abstract: One of the most discussed issues in philosophy of mind is whether perception has a cognitive content, both in animals and in humans. The purpose of this paper is to defend an affirmative answer. Our intention is to weigh up the stances of some contemporary philosophers of mind with the solution offered by the medieval philosophy. The discussion around the nonconceptual content of perception in authors like McDowell, Bermúdez, Crane, Brewer and some others, is polarized. We think several nuances are required. In order to achieve this goal, we will appeal to Avicenna. From our point of view, he helps to balance the problem and to find a possible answer. As the founder of the philosophy of mind as we understand it today, Avicenna and his theory of intentionality allow to understand how cognition is already present in perception, without the aid of conceptual contents.

Uno de los problemas más discutidos en filosofía de la mente es si la percepción tiene contenido cognoscitivo, tanto en animales como en seres humanos. El debate suele establecerse en términos kantianos donde la

* Este trabajo se redactó en el marco del proyecto CONACYT J49596-H. Agradecemos los valiosos comentarios de Jörg Tellkamp y a los colegas que participaron en el Seminario de Profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, que nos ayudaron a mejorar este trabajo.

mera percepción se opone a la conceptualización. Filósofos analíticos neo-kantianos consideran que las meras percepciones no pueden ser inteligibles a menos que las operaciones conceptualizadoras estén presentes ya en las experiencias perceptivas. Los anti-kantianos, por su parte, piensan que la sola percepción es capaz de entregar contenidos cognoscitivos. Si esto último es el caso, hay al menos tres consecuencias relevantes con respecto a los procesos cognitivos de animales no humanos: a) podemos sospechar que los animales, en algún sentido, conocen, b) que el conocimiento no depende necesariamente de un aparato lingüístico-conceptual, c) que la brecha epistemológica que usualmente consideramos nos separa de los animales, puede ponerse en entredicho. Si no hay conocimiento en la percepción, la brecha entre humanos y animales sería clara. Pero ello complicaría la explicación del desarrollo cognoscitivo del ser humano: ¿cómo se explica, por ejemplo, que un recién nacido —a quien difícilmente podríamos atribuirle capacidades conceptuales— súbitamente capte significados y gradualmente los convierta en lenguaje?

En este trabajo optaremos por defender que la percepción sí tiene contenido cognoscitivo y que, por tanto, (a), (b) y (c) son ciertos. Nos concentraremos en demostrar únicamente (b), aunque (a) y (c) están implicadas. Nuestra tesis, i.e., que la percepción tiene contenido cognoscitivo, descalfica al automatismo de origen cartesiano y de veta conductista, pues resulta insuficiente para explicar el comportamiento de animales superiores y de seres humanos pre-lingüísticos. Nuestra intención es ponderar la postura de algunos filósofos de la mente contemporáneos con una solución ofrecida por la filosofía clásica. Desde nuestro punto de vista, la discusión en autores como McDowell, Searle, Bermúdez, Dretske, Dennett, Crane, Brewer y otros, está polarizada. Creemos que hacen falta análisis matizados. Para lograr este propósito recurriremos a un filósofo medieval que, desde nuestra óptica, ayuda a equilibrar el problema y a encontrar una posible respuesta. Por desconcertante que pueda parecer, nos referimos a Avicena, el iniciador de la filosofía de la mente y filosofía de la psicología tal como las comprendemos hoy en día.¹ Específicamente, es el

¹ Habitualmente suele atribuirse el inicio de la filosofía de la mente a Descartes. No obstante, creemos que en Avicena y sus intérpretes medievales y renacentistas existe ya un tratamiento de estos problemas que representa un giro significativo con respecto al paradigma clásico. Ejemplo de esto es la relación mente-cerebro, la atención que brinda a las explicaciones fisiológicas de la percepción, el desarrollo de facultades propiamente mentales (memoria, imaginación, etc.). Esta misma apreciación la comparte Henrik Lagerlund (2007a, 2007b), Deborah Black (2000) y Jari Kaukua y Taneli Kukkonen (2007). Lagerlund es contundente: “La filosofía de la mente o psicología filosófica contemporáneas remontan su origen casi exclusivamente a René Descartes. [...] Una razón de esto es que la filosofía contemporánea de la mente se ocupa casi exclusivamente del llamado problema mente-cuerpo, i.e., el problema de cómo el significado, la racionalidad y la

fundador de las teorías modernas de la intencionalidad.² Como veremos a lo largo del artículo, este concepto es clave para comprender el carácter cognoscitivo de la percepción.

Avicena es un aristotélico heterodoxo o, en otros términos, un neoplatónico aristotelizante. Es importante incluirlo en las discusiones relacionadas con la teoría de la percepción y la intencionalidad que desde hace algunos años han captado la atención de varios filósofos. Richard Sorabji (1992) y Victor Caston (1998, 2002) han discutido seriamente la teoría aristotélica de la intencionalidad. Caston crítica la conocida tesis de Brentano sostenida en su *Psychology from an Empirical Standpoint* y considera que ésta es equivocada: la intencionalidad en Aristóteles no se ubica en el nivel de la sensación sino en el de la fantasía. Y, en efecto, algo similar sostiene Avicena: la imaginación y la facultad extra que él denomina estimativa, interactúan. Ésta capta intenciones que están asociadas a la sensibilidad y a las imágenes retenidas en nuestra mente, y nos ofrece un plus significativo. En otras palabras, según Avicena las intenciones están por encima de la sensación y de la propia imaginación, como insistiremos a lo largo de este trabajo. Por su parte, en su defensa de una teoría de la intencionalidad en Aristóteles, Sorabji ha traído a colación a Donald Davidson y a Daniel Dennett (1992: 206). Simpatiza con Dennett, pues encuentra una justificación de las actitudes y conductas de los animales asociadas a la atribución de intencionalidad. Una comprensión similar —aunque con múltiples matices— podría seguirse de la filosofía de la mente aristotélica y, por supuesto, también de la avicenista.³

Evidentemente, en algún momento habrá que confrontar el punto de vista de algunos especialistas en la filosofía de Avicena, específicamente

experiencia consciente se relacionan con el mundo físico, y ellos piensan que Descartes fue el primero en formular este problema. [...] Este conjunto de problemas, o al menos algunos problemas de este conjunto, pueden remontarse a la recepción y latinización del pensamiento árabe y la filosofía aristotélica en el siglo XII". (2007a: 4) En otro trabajo, Lagerlund insiste una vez más "que hace no más de diez años hubiese sido raro referirse a la filosofía de la mente premoderna. La visión de que la filosofía de la mente comenzó en el siglo XVII, principalmente con René Descartes, era que y quizá todavía lo es, una opinión común. Pero esta visión de la historia de la filosofía está en vías de ser completamente corregida". (2007b: prólogo) A lo largo de esta compilación, se insiste en la importancia que tiene Avicena en el desarrollo de la filosofía de la mente en el siglo XIII y posteriores: representacionalismo, el lenguaje de lo mental e intencionalidad son los tópicos centrales.

² Así lo sostiene, en un artículo clásico, Spiegelberg (1936).

³ Una colección de ensayos fundamental para la comprensión del desarrollo de las teorías de la intencionalidad desde el mundo antiguo hasta el medieval, es Perler (2001).

de Dag Nikolaus Hasse, quien piensa que las distinciones en la teoría de las intenciones del filósofo persa no han sido bien rescatadas por las teorías contemporáneas de la intencionalidad, e inclusive pensará que no se puede interpretar a Avicena, en ningún sentido, como un filósofo moderno (2000: 128-36). Aunque sus razones tienen cierto peso, nada impide que se puedan establecer ciertos paralelismos en el planteamiento del problema, así como en las valoraciones contemporáneas.

I

Entre los críticos de nuestra tesis pondremos atención principalmente a la postura de John McDowell. En *Mind and World* rechaza cualquier posibilidad de que los animales puedan tener percepciones que sean en algún grado conocimiento. De hecho, niega que puedan tener experiencia externa alguna (1994: 114). Esto significa que en los animales no se da siquiera aquello que habitualmente denominamos percepción, al menos no una percepción que sirva como justificación del conocimiento. Parecería, sin embargo, que gracias a la percepción los animales tienen noticia acerca del mundo y se percatan de distintas situaciones, tanto agradables como riesgosas. Los animales y los niños pre-lingüísticos son capaces de percatarse de que, por ejemplo, la tortura está acompañada de hostilidad y agresividad. En realidad, los animales y los bebés tienen conductas complejas, las cuales son signo de experiencia e interacción con el mundo (ver Bermúdez & MacPherson 1998: 11).

Según McDowell, el entendimiento humano está “inextricablemente implicado en las entregas mismas de sensibilidad” (1994: 46) y “las capacidades conceptuales son ya operativas en la experiencia misma” (1994: 62). Esta interpretación neo-kantiana de la sensibilidad elimina la posibilidad de una percepción significativa libre de conceptos. Toda percepción deberá estar guiada por la espontaneidad o racionalidad, es decir, por la conceptualización. Las percepciones con contenido no-conceptual son ciegas desde la perspectiva de McDowell.

Así, su propuesta rechaza lo que Sellars denominara ‘El Mito de lo Dado’, según el cual el conocimiento es de naturaleza normativa: “Al caracterizar un episodio o estado como conocimiento, no estamos dando una descripción empírica de dicho episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar o ser capaz de justificar lo que uno dice”. (1956: 298-9) Con esto las nociones mismas de conocimiento empírico o contenido no-conceptual se tornan en sí mismas ininteligibles. Todo contenido mental que se precie de ser conocimiento,

por definición, debe ofrecer razones que lo justifiquen. Sin embargo, las meras percepciones, al pertenecer al espacio lógico de la naturaleza, simplemente están ahí, a diferencia del espacio lógico de las razones, donde se pueden justificar los contenidos mentales (ver McDowell 1994, xi-xxiv).

En diversos lugares (1989: 293-5; 1991: 311n29, 312-13n34; 1994: 49-50, 182), McDowell intenta desmarcarse de la terrible consecuencia que sería negarle a criaturas no-rationales las capacidades perceptivas que les permitirían tener experiencias tanto internas (dolor, placer, etc.) como externas (experiencias visuales, táctiles, auditivas, etc.). No obstante, McDowell considera que una cosa sería negarle percepciones y sensaciones a los animales, y otra cosa decir que éstas representan propiamente experiencias del mundo exterior e interior. Un perro, dice McDowell, claro que puede sentir dolor; sin embargo, esto no representa para él ningún tipo de representación de un mundo interior.

A pesar de que esta interacción con el mundo y con la propia conciencia parece evidente, McDowell alega que el acto de conocer está inextricablemente ligado a las capacidades conceptuales. En otras palabras, en los actos perceptivos deben estar ya operantes las capacidades conceptuales y, como los animales carecen de estas últimas, sus actos perceptivos estarían exentos de cualquier estructura o justificación y, por ello, no alcanzan a ser propiamente actos cognitivos: “La espontaneidad del entendimiento, el poder del pensamiento conceptual, es quien trae a la vista a la conciencia y al yo. Las criaturas sin capacidades conceptuales carecen de autoconciencia y —como parte de este mismo paquete— de experiencia de la realidad objetiva”. (1994: 114)

Lo anterior sólo puede significar una cosa: McDowell niega a los animales conciencia fenoménica y percepciones, lo cual ya es bastante más que negar simplemente que su conocimiento no está justificado. En un primer momento, así lo reconoce: “Se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de «experiencia externa» [...]. Y eso puede parecer comprometerme con la idea cartesiana de que las bestias son autómatas”. (1994: 114) En el post scriptum a la sexta conferencia, en un intento por moderar su postura, niega sostener que los animales no tienen mente. Dice estar, “comprometido a negar en el caso de los meros animales precisamente, y sólo, algo correlativo con la posesión de espontaneidad. [...] El punto es sólo que los animales mudos no tienen libertad kantiana. Esto es perfectamente compatible con reconocer que ellos pueden ser, a su manera, listos, ingeniosos, inquisitivos, amigables, etc. No sugiero que se encuentren de alguna manera «confundidos». (1994: 182)

En esta aclaración del post scriptum la posición de McDowell ya no queda clara. En la conferencia había sostenido que niños pre-lingüísticos y animales ni siquiera tenían acceso a experiencia externa, mientras que en el addendum dice que pueden hacer muchas cosas, inclusive ser inteligentes “a su manera” y no estar confundidos.

En lo que respecta a los niños pre-lingüísticos, McDowell establece claramente que “los bebés humanos son meros animales, distinguibles sólo en su potencial, y nada oculto ocurre a un ser humano durante su crianza” (1994: 123). Por lo tanto, podemos asumir que en esta etapa de su desarrollo, los bebés no tendrían espontaneidad alguna. Es de llamar la atención la manera en que, aun suponiendo que tuviera razón, McDowell desestima el problema de establecer cómo y cuándo los niños humanos adquieren o, más probablemente, desarrollan la espontaneidad. Desestima pues, en pocas líneas, todo el importante trabajo de psicología del desarrollo que se ha hecho en las últimas décadas; desde Piaget hasta Spelke.⁴

Así las cosas, la postura neo-kantiana de McDowell defiende que el contenido de la percepción está justificado y es accesible únicamente a los sujetos racionales. Esto, sin embargo, contrasta con las epistemologías de corte aristotélico. En la filosofía antigua y medieval si algo comparten los animales y los seres humanos es precisamente la percepción. Aristóteles sostuvo que aun los animales que ubicamos en la esfera más baja de la escala filogenética, la esponja por ejemplo, mantienen cierta relación con el mundo al tener al menos el sentido del tacto. Ni qué decir de los mamíferos superiores que, como sabemos hoy, comparten hasta cierto punto la estructura neurológica con los seres humanos. Aunque ello no quiere decir que los animales razonen, sí quiere decir que compartimos operaciones mentales con ellos.⁵ Si acaso por ello, Avicena, siguiendo el De

4 En años recientes Elizabeth Spelke se ha convertido en una importante figura de la psicología infantil. Entre algunos de los trabajos más recientes de Spelke y sus colaboradores se encuentran: “The development of language and abstract concepts: The case of natural number” (2008), “Thinking of Things Unseen: Infants' Use of Language to Update Mental Representations” (2007), “Conceptual precursors to language” (2004).

5 Aunque Aristóteles propiamente no habla de operaciones mentales, a lo largo del *corpus* podemos distinguir una postura ambivalente en lo que se refiere a la inteligencia animal. Por una parte, en el *De anima* (414a29-414b19) parece distinguir claramente que la percepción animal no es conocimiento en sentido propio. Por otra parte, en otros lugares del *corpus* (*Metafísica* 980a27ss., *Ética Nicomaquea* 1139a19-20, 1141a26-28) y especialmente en los tratados de los animales (*Historia Animalium* 588a30, 608a18, 612b18-33, *De Partibus Animalium* 648a3-11, *De Generatione Animalium* 731a30-33) Aristóteles parece convencido de la posibilidad del conocimiento animal e inclusive de ciertas capacidades para calcular, prever, etc. Si estas atribuciones son en sentido propio o impropio está a discusión, pero no deja de llamar la atención lo mucho que concede a los animales.

anima de Aristóteles, pensará que los animales son capaces, incluso, de captar algunos significados del mundo, cuestión que discutiremos enseñada.

II

Precisamente la postura de Avicena es la que atacaría McDowell cuando rechaza que la sensibilidad perceptiva que posee un animal es suficiente para representar al mundo. En contraste, cuando Avicena explica el proceso cognoscitivo,⁶ postula una facultad denominada estimativa (*wham*) que capta una serie de significados o atributos connotacionales:

(...) la facultad estimativa [está] localizada en la parte posterior del ventrículo medio. Percibe atributos connotacionales no perceptibles por los sentidos, y que sin embargo se encuentran en los objetos sensibles particulares, como la facultad en la oveja que juzga que este lobo es algo de lo que hay que huir y que este cordero es algo que se debe querer. Parece que opera también sobre los objetos de la imaginación combinándolos y dividiéndolos. (2007: 182)

Los atributos connotacionales están asociados a la sensibilidad y a las imágenes pero son distintos de ambas. La estimativa la poseen tanto los animales como los seres humanos⁷ y podemos decir, sin reserva alguna, que se trata de una facultad mental (tiene, incluso, una ubicación en el cerebro)⁸.

6 La epistemología avicenista podemos encontrarla sobre todo en su obra monumental *Kitāb al-Šifā'* (*Libro de la curación*) (1959) y, también en el *Kitāb al-Najāt* (*Libro de la salvación*) (1952). En resumen, Avicena nos presenta un cuadro epistemológico muy similar al que leemos en el *De anima* de Aristóteles. Tras una detallada explicación de la sensación externa, Avicena presenta su esquema general de los sentidos internos como sigue: el sentido común (*hiss al-musharak*) recibe las formas proporcionadas por los sentidos externos; la imaginación retentiva (*al-khayāl*) retiene las imágenes, la estimativa (*wham*) recibe intenciones que son retenidas por la memoria (*dhikr*); la imaginación compositiva (*mutakhayyilah*) es una facultad permanentemente activa que compone y divide tanto las formas como las intenciones.

7 Prácticamente todos los intérpretes de Avicena en el mundo latino entendieron que la estimativa era una facultad exclusivamente animal y su equivalente en el racional era la cogitativa. No obstante, en el Avicena árabe la estimativa es también una facultad humana imprescindible para explicar cuestiones como la captación de cualidades afectivas (la hostilidad, la amistad, etc.), la percepción incidental, varias de nuestras creencias éticas, la creatividad y la experiencia estética (véase Black, 1993: 219-58). No es extraño que compartamos la misma facultad con animales con los que compartimos una estructura biológica similar. Esta estructura es condición de posibilidad de los actos cognitivos que compartimos.

8 En efecto, Avicena explica que el sentido común se localiza en la parte delantera del ventrículo frontal del cerebro, que la imaginación retentiva se ubica en la parte trasera de ese mismo ventrículo, la imaginación compositiva está localizada en

Se desconoce por qué Avicena utilizó el término ‘intenciones’ (ma‘nan), que aquí hemos traducido como ‘atributos connotacionales’. No obstante, a la luz de sus obras epistemológicas podemos reconocer que le está dando al vocablo un sentido técnico: en la filosofía árabe significa una forma aprehendida que denota el objeto de cualquier facultad cognitiva (ver Black 2000: 60). Por ello, tanto las formas como las imágenes podrían ser intenciones. Pero para comprender qué son las intenciones sin recurrir a la terminología medieval, podemos prescindir de la diferencia entre formas e imágenes y conceder que las intenciones son ‘significados’ o ‘atributos connotacionales’. El término árabe ma‘nan, traducido entre los latinos como *intentio*, tiene, como ha observado acertadamente Deborah Black, un sentido similar en la filosofía contemporánea: direccionalidad de los estados mentales hacia los objetos (2000: 60). El tema es relevante en filósofos como Tim Crane, Daniel Dennett y John Searle, por mencionar algunos. Searle, por ejemplo, define la intencionalidad como “la propiedad de muchos estados y eventos mentales a través de la cual éstos están dirigidos a, o son acerca o de, objetos y estados de cosas en el mundo” (1983: 1).⁹ No queremos, en modo alguno, sostener que Searle y Avicena o Searle y sus contemporáneos mantengan posiciones idénticas. No obstante, sí creemos que el problema está pensado desde parámetros semejantes.

Avicena no nos ofrece una explicación directa de lo que entiende por intenciones. Se refiere a ellas de manera negativa:

La facultad estimativa (...) recibe las intenciones que en sí mismas son no-materiales, aunque accidentalmente se dan en la materia. Esto es porque la forma, el color, la posición, etc., son atributos que no pueden encontrarse más que en los cuerpos, pero el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable, etc., son en sí mismos entidades no-materiales y su presencia en la materia es accidental. La prueba de que no son materiales es esta: si su esencia fuera ser material, entonces el bien y el mal, lo agradable y lo desagradable serían inconcebibles como accidentes en un cuerpo. Pero algunas veces son concebidos en sí mismos a parte de la materia. Es claro que en sí mismos son no-materiales y su presencia en la materia es completamente accidental. Este es el tipo de entidades que la facultad estimativa percibe y, por tanto, percibe objetos no-materiales que abstrae

el ventrículo medio del cerebro, la estimativa en el extremo del ventrículo medio y la memoria, finalmente, en el ventrículo trasero del cerebro (1952: 31).

⁹ Las definiciones con las que inician su reflexión sobre la intencionalidad Crane (2009) y Dennett (1987) no son sustancialmente distintas.

de la materia (1952: 39-40).

Los ejemplos que utiliza para esclarecer qué son dichas propiedades, se relacionan con el apetito y el movimiento, con lo placentero y lo doloroso. A través de ellos, Avicena nos muestra que tanto los animales como los seres humanos (incluso, los humanos en estado pre-lingüístico, diríamos nosotros) somos capaces de reconocer aspectos o significados del mundo que superan la mera experiencia sensorial, que no provienen de la imaginación y que tampoco son significados precisamente conceptuales. Cabe aclarar que estos significados son captados por un aparato cognitivo común a la especie, y no a los individuos. Recordemos el famoso ejemplo de la oveja que percibe el peligro en el lobo:

El atributo connotacional (intención) es algo que el alma percibe a partir del sensible sin que los sentidos externos lo perciban previamente, por ejemplo, la oveja percibiendo el atributo connotacional de ‘enemistad’ en el lobo o el atributo connotacional de ‘temerle y huir de él’ sin que los sentidos externos lo perciban en absoluto (2007: 181).

En este ejemplo: Ninguna oveja ‘huele’ peligro ni ‘ve’ hostilidad pues, en efecto, éstos implican un significado que sobrepasa la mera experiencia sensorial. Cualquier oveja ve una masa de pelos grises y unas fauces amarillentas y huele la carne del lobo. La vista y el olfato proporcionan estímulos que, posteriormente, alguna facultad mental es capaz de “procesar” para dotarlos de significado.

En la misma sintonía que McDowell, lo visto y lo oído no tienen connotación alguna en sí mismos. A diferencia de McDowell, Avicena sugiere que cuando hay un agente con determinado aparato cognoscitivo capaz de darle significado a esos estímulos, entonces, percibimos atributos connotacionales. En contraste con McDowell, para Avicena los animales no requieren de un aparato conceptual para captar significados.

Avicena explica que esa misma capacidad para captar intenciones existe en los seres humanos, lo cual, en cierto modo, explicaría cómo es que los niños pre-lingüísticos entienden (ver 1959: 167). También los humanos poseen una facultad estimativa a la que Avicena le asigna múltiples funciones cognitivas, entre ellas, tal como se lee en el Canon de Medicina (*al-Qānūn fi'l-tibb*), el que se engendren determinadas creencias u opiniones que no son estrictamente racionales y, sin embargo, son asentadas, tal como sucede cuando reconocemos y damos por sentado que alguna persona es amistosa u hostil (ver 1999: 560-1).

Tanto los animales superiores como los seres humanos captamos intenciones que no pueden confundirse con los contenidos de la mera per-

cepción.¹⁰ No son tampoco significados que hayamos obtenido por la intervención del intelecto o algún proceso de conceptualización, pues los animales no poseen intelecto ni es fácil demostrar que son capaces de formar conceptos, al menos no conceptos complejos, y sin embargo sí captan significados (ver Povinelli 2003; Santos et al. 2006, 2007). Son, pues, percepciones que no están en lo sensible pero no pueden ser captadas sin lo sensible. La captación de atributos connotacionales interviene, a nuestro juicio, en todos nuestros actos epistémicos. Y, en cierto modo, Avicena también piensa de esta manera. Por ejemplo, según Avicena, nosotros podemos aceptar o rechazar algo por la captación de estos atributos: a una persona puede resultarle desagradable un recipiente con miel porque alguien le ha hecho notar el parecido entre la miel y la bilis.¹¹ En este caso, la sugestión de ese símil oscurece la razón y, aunque esa persona sepa que lo que está sobre la mesa es miel y no bilis, no se atreverá a probar el líquido del recipiente porque capta en la miel la intención asociada a la bilis, es decir, el asco. En síntesis, nuestras tendencias y deseos, nuestros miedos y rechazos así como nuestras preferencias y simpatías, están asociadas a una intención.

A partir de esta relación entre intenciones y deseos podemos encontrar una diferencia entre los animales superiores y los seres humanos. Avicena sabe, como es lógico, que existe esa diferencia: los animales superiores responden a las intenciones, a esa especie de instinto que les permite captar significados, i.e., el peligro que supone para la presa el acecho del cazador; los seres humanos, en cambio, poseemos además un intelecto que guarda una curiosa relación con la estimativa. En efecto, la estimativa puede hacer que el intelecto sobre-interprete y, en este sentido, lo vuelve vulnerable: podemos fallar, podemos formular juicios erróneos cuando confiamos en las intenciones. El recipiente sobre la mesa tiene miel y no bilis, y una persona ha decidido no probarla porque la percibe como algo desagradable sin serlo realmente. No obstante —y he aquí una llamada de atención ante un problema controversial—, Avicena

10 Las intenciones pueden ser tanto naturales o instintivas como aprendidas. La experiencia es importante sólo para las intenciones aprendidas: el perro no le teme al palo a menos que haya sido golpeado con uno. Si esto es así, el perro atribuirá al palo la intención de hostilidad sólo después de tener la experiencia hostil. Las naturales, en cambio, dependen sólo de la estructura cognitiva que posee ya el animal, independientemente de las experiencias previas que tenga: la oveja no tiene que ver a un lobo comerse otra oveja para temerle.

11 Éste es un ejemplo sumamente útil para explicar el problema de la percepción incidental (ver Black 1993: 7). La asociación que se lleva a cabo en estos casos, puede ser causa del error en nuestro conocimiento. Habitualmente tendemos a asociar algunos estímulos sensoriales: por ejemplo, cuando vemos un líquido de color naranja y lo asociamos 'automáticamente' con el sabor naranja.

nos dice que, en los seres humanos, puede darse también que la estimativa se vuelva casi racional o, al menos, pueda cooperar con el intelecto (una distinción más frente a los animales).¹² Por ello, los humanos podemos convertir los deseos en emociones o estados afectivos mucho más sofisticados de los que consigue un animal.

III

La teoría de las intenciones de Avicena parecería muy alejada de las teorías de la intencionalidad contemporáneas. Así lo hace notar Hasse (2000), quien mira con reservas la interpretación de Avicena desde categorías modernas. En este sentido, la nuestra le resultaría, por decir lo menos, heterodoxa. Por supuesto, en un análisis reservado exclusivamente a la comprensión de la filosofía aviceniana habría que considerar elementos tanto históricos como metafísicos e incluso religiosos que nos permitirían reconstruir las fuentes, las pretensiones y alcances del filósofo persa. Sin embargo, nuestra intención es rescatar cierto tratamiento del problema de la intencionalidad que no resulta en absoluto ajeno a los planteamientos de la filosofía analítica contemporánea. Este rescate nos permite sugerir que la teoría de Avicena no sólo puede dialogar con aquélla, sino que inclusive puede aportar algunos elementos no considerados en la discusión actual.

Hasse considera que el lector moderno de Avicena se sorprendería al encontrarse con que una característica de su teoría de las intenciones es que éstas tienen un estatuto ontológico independiente.¹³ De hecho, considera que “difícilmente se podría llamar teoría de la intencionalidad en el sentido de que tiene que ver con contenidos de actos o estados mentales”. (2000: 132) Hasse da prioridad a una interpretación de Avicena según la cual la intención es algo en el objeto y no en el sujeto que percibe. Se pre-

¹² Hay que reconocer que McDowell, en este aspecto, distingue claramente entre la percepción animal y la percepción humana, al punto de racionalizar también la percepción, aunque a un grado que, como hemos hecho notar, excede la correcta descripción de la vida mental animal. “No necesitamos decir que nosotros tenemos lo que los meros animales tienen, contenido no-conceptual, y tenemos algo más también, pues podemos conceptualizar esos contenidos y ellos no. Al contrario, podemos decir que tenemos lo que los meros animales tienen, sensibilidad perceptual de los rasgos de nuestro medio ambiente, pero la tenemos de una forma especial. Nuestra sensibilidad perceptual de nuestro medio ambiente se continúa en el ámbito de la facultad de la espontaneidad, que es la que nos distingue a nosotros de ellos”. (1994: 64)

¹³ Esta discusión requiere muchos matices dada la ambigüedad y la diversidad de enfoques que tiene el tema a lo largo del *corpus* aviceniano (especialmente en los comentarios al *De anima*, pero incluso en la *Metafísica* y en algunos tratados lógicos). Un artículo reciente en el que se abordan de manera allegada a la nuestra estos mismos problemas es el de Jari Kaukua y Taneli Kukkonen (2007).

gunta entonces si es posible que las intenciones existan independientemente del observador y es que lo dañino o malo son intenciones o atributos connotacionales que están accidentalmente en los objetos y por lo tanto, son relacionales, lo cual dificulta darles un estatuto independiente del observador. Sin embargo, Hasse cree que no debemos interpretar estas relaciones como algo mental, sino que tienen una constitución ontológica independiente. (2000: 136) El argumento de Hasse para defender esta independencia ontológica de las intenciones, es la capacidad de un tercero para percibir una intención como espectador ajeno. Por ejemplo, una niña puede percibir la simpatía de una oveja por su pastor. Este hecho hace pensar a Hasse que la intención tiene un peso ontológico que trasciende una mera relación mental con el objeto.

Nosotros optaremos por una posición intermedia entre el ontologismo de Hasse y un subjetivismo radical que considerara que toda intención es meramente una construcción mental (Hume, por ejemplo). No pensamos, por un lado, que la simpatía de la oveja por su pastor sea sólo un producto de su vida mental (como argumentarían probablemente muchos autores contemporáneos), ni tampoco, por el otro, que el pastor tenga una propiedad que lo haga objetivamente agradable (como alega Hasse). Más bien, ciertas características de los objetos provocan ciertas relaciones intencionales. En el caso de la niña, la oveja y el pastor, la simpatía de la oveja es fruto tanto del comportamiento del pastor como de la estructura mental de la propia oveja; y que la niña pueda percibir esta simpatía no convierte a esa intención en algo ontológico y, como tal, independiente de la mente de la oveja.

Si cargamos las tintas a la ontologización parecería que la mente no tiene un papel activo al captar la intención, por lo que las intenciones quedarían indiferenciadas del resto de las cualidades sensibles. Captar una intención sería como captar un dato sensible, como un color o un sonido; pero esto es justo lo que Avicena rechaza. Además, si el lobo fuera en sí mismo peligroso, esa peligrosidad debería poder ser captada por cualquiera simpliciter, es decir, no de modo relacional. Pero esto es falso porque el lobo no es peligroso para el lobato. Por otro lado, un subjetivismo extremo conduciría a la conclusión también indeseable de que no hay nada en las propiedades del mundo que no hayan sido puestas por el sujeto. Pero si este fuese el caso, las intenciones serían o bien aprendidas a través de la experiencia o bien arbitrariamente establecidas por el sujeto; ambas conclusiones rechazadas por Avicena. Además, esta opción conduciría a posturas epistemológicas muy discutibles como el escepticismo o el idealismo.

Una postura intermedia como la nuestra evitaría estos extremos de la paradoja, aunque con justa razón se podría objetar que no ofrecemos una delimitación clara de qué aporta el sujeto y cuáles son las intenciones que objetivamente están en el mundo. Esto es hasta cierto grado insalvable, pero una alternativa satisfactoria para romper con esta dificultad se halla en lo que Wittgenstein denomina visión aspectual. Y, por extraño que parezca, la explicación de Avicena coincide en algunos puntos con ella. En la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* (1953), especialmente en la sección XI, Wittgenstein analiza ampliamente la noción de ‘ver’ distinguiendo entre dos modos de emplear esta palabra. El primero es simple y directo, analogable a la mera percepción. El otro modo de ver, en cambio, arroja una información que trasciende el puro dato sensible. A este modo de ver, Wittgenstein le denomina aspectual. El ver simple o continuo se produce gracias a los sentidos externos, mientras que la percepción de un aspecto depende ya de estructuras mentales internas. El ejemplo que utiliza Wittgenstein es el de la cabeza de pato-conejo de Jastrow. Una mirada simple no arroja más que ciertos trazos, mientras que una visión aspectual nos permite ver esa figura como pato o como conejo. ¿Es realmente un pato o es realmente un conejo? ¿Somos nosotros quienes construimos esos aspectos? Wittgenstein sugiere que realmente hay dos aspectos en esa imagen, pero sólo pueden ser percibidos si se tiene el concepto adecuado de pato y de conejo.

Avicena, de modo análogo, considera que las intenciones realmente están en el mundo —aunque de manera accidental—, pero sólo pueden ser captadas por los sujetos que se relacionen con ellas de la manera requerida. El lobo realmente es peligroso para la oveja, aunque no haya una propiedad ontológica en el lobo que sea la ‘peligrosidad’, pues para que aquél sea realmente peligroso, el sujeto que se relaciona intencionalmente con él debe tener el aparato cognitivo adecuado, como es el caso de una oveja. Es oportuno aclarar que a pesar de las posibles similitudes entre estos planteamientos, Wittgenstein considera que el aparecer de los aspectos depende de experiencias previas, teorías o lenguajes que tenga el observador. Avicena, por su parte, considera que la captación de intenciones se da a la par de la experiencia y, en este sentido, a diferencia de Wittgenstein, se acerca más a una explicación de los instintos.

IV

Hasta aquí el contraste entre Avicena y McDowell es claro. Por una parte, el filósofo musulmán admite que puede darse la captación de signi-

ficados no-conceptuales. Por otra, McDowell niega incluso la atribución de percepciones externas tanto a los animales como a los humanos pre-lingüísticos. Si la percepción del mundo exterior se pone en entredicho, con mayor razón se niega la posibilidad de los significados perceptuales no-conceptuales. Frente al radicalismo conceptual de McDowell existen posturas moderadas que son más coincidentes —aunque no idénticas— con la de Avicena.

Un caso en la filosofía contemporánea es John Searle. Para una comparación pertinente entre Searle y Avicena, habría que comenzar por aclarar que las motivaciones que les llevan al problema de la intencionalidad son distintas. Una de las preocupaciones de Searle es cómo evitar que los estados conscientes tengan por objeto representaciones mentales o *sense data* pues, de ser así, el sujeto no tendría ningún conocimiento acerca del mundo y sólo tendría acceso a sus propias representaciones mentales. La intencionalidad es, entonces, para Searle, un rasgo distintivo de la conciencia que permite que ésta se encuentre dirigida al mundo y no esté, por decirlo de alguna manera, encarcelada en sí misma. Avicena, por su parte, aunque también reconoce la direccionalidad del conocimiento intencional, está tratando de explicar cómo es que los animales y los seres humanos reconocemos significados del mundo que sobrepasan las cualidades sensibles y no son todavía conceptuales. Aun con motivaciones distintas, ambos coinciden, a nuestro juicio, en los aspectos (a) y (b) que considerábamos al inicio de nuestro planteamiento, y que McDowell descalificaría: a) los animales conocen en algún sentido y b) el conocimiento no depende necesariamente de un aparato lingüístico-conceptual. Con (a) queremos decir que los animales tienen estados conscientes e intencionales que constituyen una experiencia estructurada en su relación con el mundo, aun cuando, como decimos en (b), no poseen un conocimiento conceptual al carecer de un lenguaje abstracto.

Searle afirma que los animales tienen estados intencionales o ciertos tipos de pensamiento, y con ello se refiere principalmente a creencias y deseos (1994: 62-9). La estructura mental del animal no se limita únicamente a percepciones simples de cualidades sensibles, sino a los distintos aspectos de esas percepciones. Cuando un perro doméstico observa que su dueño ha llegado a casa, no mira a un hombre cualquiera sino a aquél que usualmente lo alimenta, juega con él o lo regaña. Seguramente no lo percibe en tanto un investigador de algún departamento de filosofía o ni siquiera en tanto su dueño, pero sí tiene la creencia de que ese individuo le es amigable.

El principal argumento para negar la posibilidad de estados intencionales a animales no-humanos es la ausencia de lenguaje. Un mono, un perro o un delfín no pueden tener pensamientos del orden “pienso que x” o “creo que x”. Sin duda un delfín no puede formular la proposición x. En consecuencia, x, en tanto proposición, no puede ser el contenido de un estado mental particular.¹⁴ Una estructura mental de carácter proposicional implica la posesión de un lenguaje. Dadas estas premisas la conclusión natural es negar todo tipo de pensamiento a animales no humanos. Davidson (1973, 1975, 1982) considera que es necesario un criterio lingüístico para atribuir pensamiento a alguna criatura, y este pensamiento estará conformado por actitudes proposicionales (principalmente creencias y deseos). Sin embargo, cabe preguntarse si toda vida mental debe estar constituida sólo por actitudes proposicionales.

De acuerdo con Davidson, creer que x, en términos proposicionales, implica tener una creencia bien determinada, pues un hablante competente de una lengua conoce supuestamente el significado de x y puede distinguirlo con claridad del significado de y ó z. Este argumento es el que respalda a quienes, como Davidson, niegan una vida mental a los animales. No obstante, parece que el criterio de tener un lenguaje y distinguir claramente el significado de ciertas proposiciones es extremadamente rígido, no se diga para los animales, sino para un humano adulto. Si el criterio para legitimar nuestras creencias fuera que éstas deben estar sujetas a una claridad y distinción absolutas, aunado a que para tener una creencia hace falta, según Davidson, tener el concepto de creencia, en realidad tendríamos muy pocas creencias. Sería pretencioso, por ejemplo, exigirle a un sujeto que distinguiera con nitidez sus emociones.¹⁵

14 Al menos esa sería la intuición *prima facie*, pues los resultados de las investigaciones en este terreno son sorprendentes y difícilmente asimiladas por algunos filósofos. Por ejemplo, en Louis M. Herman dice: “La semántica y la sintaxis se consideran los atributos fundamentales de cualquier lenguaje natural humano (Pavio & Begg 1981). Nuestros estudios sobre la comprensión del lenguaje han revelado las capacidades del delfín para procesar la información tanto semántica como sintáctica (Herman *et al.* 1984; Herman 1986; Herman and Uyeyama 1999). La primera herramienta sintáctica usada en nuestros estudios lingüísticos ha sido el orden de las palabras. El delfín es capaz de entender que los cambios en el orden de las palabras cambian el significado. Éste puede responder apropiadamente, por ejemplo, a contrastes semánticos como llevar a la persona a la tabla de surf (*surfboard person fetch*) y llevar la tabla de surf a la persona (*person surfboard fetch*). En estos estudios del lenguaje, el delfín mostró una representación implícita y una comprensión de la estructura gramática del lenguaje. Por ejemplo, el delfín entrenado en el lenguaje Akeakamai fue capaz de entender espontáneamente las extensiones lógicas de reglas sintácticas (Herman *et al.* 1984) y fue capaz de extraer una secuencia semántica y sintácticamente correcta de una secuencia anómala más larga de gestos lingüísticos dados por humanos (Herman *et al.* 1993a)”. (2002: 278-9)

15 En la literatura sobre emociones, éstas suelen caracterizarse casi unívocamente como la combinación de actitudes

Un sujeto que cree estar triste tendría que ser capaz de distinguir con claridad la tristeza de la melancolía, la nostalgia, la depresión, la congoja, el pesar, la desdicha, el descontento, la aflicción o la amargura.¹⁶

V

La relación con el mundo no se da, en primera instancia, de modo lingüístico o proposicional, sino intencional. Es dentro de un campo consciente intencional que un organismo puede sostener ciertas creencias sobre el mundo. Sin la intencionalidad, el lenguaje no podría remitir a los objetos a los que de hecho remite. La intencionalidad es una propiedad de la mente que le permite dirigirse al mundo exterior y no está ligada esencial o primariamente al lenguaje. Por esta razón, es posible atribuir creencias y deseos y muchos estados mentales más a animales y niños pre-lingüísticos, sin la necesidad de que impliquen un componente lingüístico.¹⁷

Esto no significa que muchas de las creencias de los humanos lingüísticos sean no-proposicionales. Si algunas de ellas no estuvieran determinadas por el lenguaje, no sería posible explicar creencias que implicaran cuantificadores, relaciones socio-políticas complejas como nuestros sistemas legales o distintas prácticas dialógicas. No obstante, tenemos que reconocer que por lo menos algunas de nuestras creencias no requieren actitudes proposicionales determinadas. Los contenidos de las creencias no necesariamente son proposiciones, ni estructuras lingüísticas o ni siquiera algo claramente definido. Esto es, en resumen, lo que hemos venido argumentando. Es, al mismo tiempo, lo que creemos que Avicena defendió. Por ello detectamos en la teoría de las intenciones del filósofo persa aportaciones útiles para la filosofía contemporánea. En concreto:

Avicena sostiene que la percepción que compartimos los seres humanos con los animales supone una apertura al mundo exterior. Ello ya es cierto conocimiento que no se limita a la captación de cualidades sensi-

proposicionales, especialmente creencias y deseos. Como muestra de ello ver Solomon 1976, 2006 y Gordon 1987.

16 Avicena también asocia las intenciones con las emociones: la amistad o la hostilidad no se captan por ninguno de nuestros sentidos externos. Por ello, Avicena entiende, como mencionamos líneas arriba, que son intenciones o atributos connotacionales. Y lo mismo se puede sospechar de Aristóteles. (Ver Fortenbaugh 1971).

17 Para una explicación alternativa, pero que tampoco requiere de la presencia de lenguaje para la posesión de creencias y deseos ver Millikan 1998. En este artículo Millikan defiende la tesis de que los conceptos son habilidades que pueden poseer tanto niños pre-lingüísticos como animales y por lo tanto, en el caso de los niños, sirven como un marcador mental en el cual el lenguaje se ancla cuando el niño entra en edad de desarrollarlo. Algo similar sostienen MacIntyre 1999 y Taylor 2002. Este último en discusión directa con McDowell.

bles, sino a un significado de éstas que no presupone un aparato lingüístico-conceptual.

Esos significados son lo que Avicena denomina intenciones o atributos connotacionales. Dichos atributos no son propiedades de los objetos pero se perciben conjuntamente a través de ellos. Lo cual supone una direccionalidad hacia el mundo y, como tal, nos garantiza que el conocimiento que obtenemos de éste no es arbitrario. Si bien el conocimiento está condicionado por el sujeto, a la vez está limitado por los atributos connotacionales que percibimos, tanto humanos como animales. Esta comprensión relacional o co-dependiente del conocimiento funge como una barrera contra el escepticismo y el idealismo.

Avicena nos ofrece una respuesta a los incisos que planteábamos al comienzo. Nos ayuda a comprender que, en efecto, los animales conocen en algún sentido, pues los estados intencionales se dirigen al mundo. Y en su caso, tal conocimiento siempre está orientado hacia la acción. Los animales son capaces de captar rasgos no sensibles de los objetos y de las relaciones con ellos. Esto es lo que Avicena quiere decir cuando afirma que los animales son capaces de discernir, asociar e incluso comunicar determinados contenidos que, si bien no son propiedades del mundo, solamente se perciben a través de él. Cuando los animales reconocen dichas propiedades no requieren un aparato lingüístico conceptual. Ello implica que el conocimiento proposicional no es la única vía en que se puede conocer, pues la percepción intencional es ya una forma de conocimiento. La carencia del lenguaje proposicional-conceptual típico de los seres humanos no impide que los animales discernan, asocien e incluso consigan articular cierto tipo de “lenguaje intencional” con el cual logran transmitir sus propios estados mentales y estados de cosas como el peligro, el miedo, el placer, el dolor, el enojo o la alegría.

A pesar de las similitudes entre el aparato cognitivo humano y el animal, tanto Avicena como nosotros, consideramos que sigue existiendo una brecha significativa entre ambos. Avicena pensaría que la brecha es gradual, pues las facultades intelectivas propiamente humanas suponen las que sí compartimos con los animales. En los animales el pensamiento intencional es el grado máximo de conocimiento, mientras que los humanos alcanzamos otras capacidades mentales que nos permiten silogizar, conceptualizar y abstraer. En este sentido, hemos dado respuesta a las tres cuestiones que nos habíamos propuesto resolver y, además, creemos haber mostrado que Avicena es un interlocutor valioso para la filosofía contemporánea.

Referencias

- Avicenna. 1952. *Avicenna's Psychology*, F. Rahman (trans.), London: Oxford University Press.
- 1959. *Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Šifā'*, F. Rahman (ed.), London: Oxford University Press.
- 1999. *The Canon of Medicine (al-Qānūn fī'l-tibb)*, adapted by Laleh Bakhtiar, O. Cameron Gruner and Mazar H. Shah (trans.), Chicago: Great Books of the Islamic World Inc.
- 2007. "Sections on Psychology from *The Cure*", *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, McGinnis, J. & D. Reisman (trads. & eds.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Bermúdez, José Luis & Fiona MacPherson. 1998. "Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience", *Electronic Journal of Analytic Philosophy* 6: 1-33.
- Black, Deborah. 1993. "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue* XXXII: 212-58.
- 2000. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19: 59-75, (Kluwer Academic Publishers: Printed in the Netherlands).
- Caston, Victor. 1998. "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 249-98.
- 2002. "Aristotle on Consciousness", *Mind* 111: 751-815.
- Crane, Tim. 2009. "Intentionalism", en *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*, Ansgar Beckermann, Brian McLaughlin & Sven Walter (eds.), Oxford: Oxford University Press. (En prensa)
- Davidson, Donald. 1973. "Radical Interpretation", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 125-40.
- 1975. "Thought and Talk", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 155-70.
- 1982. "Rational Animals", en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Nueva York: Clarendon Press, 2001: 95-105.
- Dennett, Daniel. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fortenbaugh, W. W. 1971. "Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue", *Arethusa* 4: 137-65.
- Gordon, Robert. 1987. *The Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hasse, Dag Nikolaus. 2000. *Avicenna's DE ANIMA in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. Londres / Turín: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- Lagerlund, Henrik. 2007a. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", en *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Henrik Lagerlund (ed.), Dordrecht: Springer: 1-16.

- Lagerlund, Henrik (ed.). 2007b. "Forword", *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*. Ashgate: Hampshire.
- Kaukua, Jari & Taneli Kukkonen. 2007. "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", en *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki y Pauliina Remes (eds.), Dordrecht: Springer: 95-119.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- McDowell, John. 1989. "One Strand in the Private Language Argument", reimpresso en *Mind, Value & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998: 279-96.
- McDowell, John. 1991. "Intentionality and Interiority in Wittgenstein", reimpresso en *Mind, Value & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998: 297-321.
- McDowell, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, con una nueva introducción, 1996.
- Millikan, Ruth G. 1998. "A common structure for concepts of individuals, stuffs, and real kinds: More Mama, more milk, and more mouse", *Behavioral and Brain Sciences* 21: 55-100.
- Perler, Dominik (ed.). 2001. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill.
- Povinelli, Daniel J. 2003. "Behind the Apes Appearance: Escaping Anthropocentrism in the Study of Other Minds", *Daedalus* 133: 29-41.
- Santos, Laurie R. et al. 2007. "The origins of cognitive dissonance: Evidence from children and monkeys", *Psychological Science*, 18: 978-83.
- Santos, Laurie R. et al. 2006. "The evolution of our preferences: Evidence from capuchin monkey trading behavior", *Journal of Political Economy*, 114(3): 517-37.
- Searle, John. 1983. *Intentionality*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1994. "Animal Minds", en *Consciousness and Language*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002: 62-76.
- Sellars, Wilfrid. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Publicado originalmente en H. Feigl and M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis: 253-329.
- Solomon, Robert C. 1976. *The Passions*. New York: Doubleday.
- Solomon, Robert C. 2006. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, Richard. 1992. "Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense perception", en *Aristotle's DE ANIMA*, Martha Nussbaum & Amélie Rorty (eds.), Oxford: Clarendon Press: 195-226.
- Spiegelberg, H. 1936. "Intentionen und Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl", traducido en *The Philosophy of Franz Brentano*, Linda McAlister (ed.), Londres: Duckworth: 108-27.
- Spelke, Elizabeth S. 2004. "Conceptual precursors to language", *Nature* 430: 453-6.
- Spelke, Elizabeth S. 2007. "Thinking of Things Unseen: Infants' Use of Language

to Update Mental Representations”, *Psychological Science* 18(8): 734-9.

Spelke, Elizabeth S. 2008. “The development of language and abstract concepts: The case of natural number”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 137(1): 22-38.

Taylor, Charles. 2002. “Foundationalism and the Inner-Outer Distinction”, en Reading McDowell. *On MIND AND WORLD*, Nicholas H. Smith (ed.), Londres: Routledge.

Luis Xavier López Farjeat
Universidad Panamericana
llopez@up.edu.mx

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara
Universidad Panamericana
jorge.moralesl@up.edu.mx

HERMENÉUTICA Y FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA EN K. O. APEL

Felipe Martín Huete. Universidad de Granada

Resumen: Para Apel, la filosofía trascendental en sentido kantiano difícilmente puede ser superada por una filosofía del destino del ser. Más bien, habrá de ser ampliada y profundizada mediante una hermenéutica trascendental, es decir, mediante una filosofía trascendental que tenga en cuenta la -estructura anticipativa- del comprender en todas las formas científicas y precientíficas del conocimiento.

Abstract: For Apel, the transcendental philosophy in kantiano sensitive difficultly can to be to exceed by one philosophy of destiny of to be. More good, she duty to be use and depth by means of a transcendental hermeneutic ; that is to say, by means of a transcendental philosophy that have in account the –anticipate structure- of understand in alls the shapes scientifics and pre-scientificss knowledge.

1. La presencia de Heidegger y Gadamer en K. O. Apel

Apel reconoce a Heidegger el poner de manifiesto la estructura anticipativa del comprender, que va a permitir el superar la dicotomía cartesiana entre sujeto/objeto, así como la idea de un conocimiento meramente contemplativo y totalmente libre de intereses, que impregna la totalidad de la filosofía de Husserl. Apel también reconoce igualmente a Gadamer el mérito de haber aplicado estas ideas de Heidegger a la autocomprensión de las ciencias humanas. Pero le va a reprochar que, para hacerlo, se limite a “reconocer lo que sucede, en lugar de partir de lo que debiera o pudiera suceder”. Es decir, para Gadamer, la hermenéutica se constituye como un planteamiento ontológico sin ninguna relevancia normativa, en conexión con el pensamiento de Heidegger y su concepción de la verdad. Pero Apel no la considera aceptable. Su error, dice Apel, consiste en que “ha desarrollado la problemática de la constitución del sentido del mundo incluida en la -estructura anticipativa- del comprender, pero ha atribuido la problemática de la validez del sentido a una filosofía trascendental perteneciente a la metafísica que debe ser dejada de lado”. De este modo, ha construido una filosofía “que quiere encontrar su legitimación en el

destino aconteciente del ser”. Esto hace a Apel sospechar que la autonomía que el hombre ha alcanzado mediante la Ilustración a través de la autonomía de la razón se pierde a favor de una nueva -alineación-.

Apel pone en duda la necesidad interna de una superación de la problemática de la constitución del sentido respecto de la problemática de la validez de sentido. Cree que Heidegger “ha valorado falsamente su descubrimiento del surgimiento de sentido al identificarlo con la verdad, e interpretando ésta en el sentido de la aletheia originaria, es decir, como desocultamiento”. De este modo, “no se ha dado cuenta de que el surgimiento de sentido, que a la vez es siempre ocultación del mismo, se diferencia esencialmente de la verdad de la proposición en que esta última tiene su criterio en el en-sí del ente. En el caso de la verdad de la proposición hay una “diferencia” entre la instancia subjetiva y la objetiva que va hacer posible el acreditar o justificar mediante la cosa lo asertado”. Por tanto, “no hay razón para seguir a Heidegger en su Kehre separando la problemática de la constitución de la problemática de la justificación en sentido kantiano”.

La herencia fenomenológico-hermenéutica de Gadamer, lo que sería una hermenéutica experiencial, pervive en la propuesta filosófica de Apel, es decir, en su hermenéutica trascendental. Considera Apel que es imposible explicitar la pregunta por la posibilidad del comprender sin plantear a la vez la cuestión de su validez. Es decir, no se puede responder a la cuestión de la posibilidad del comprender señalando la estructura de un acontecer del ser.

Gadamer diría, probablemente, que una vez que se renuncia al “saber absoluto” y se acepta la finitud e historicidad de todo intérprete, hay que reconocer al interpretandum una superioridad respecto al intérprete, según el principio hermenéutico de la “anticipación de perfección”. Pero esto, para Apel, es sólo una verdad a medias: es verdad, dice Apel, que hay que aceptar la posibilidad de ser enseñado por el interpretandum, pero deducir de ello una “inferioridad de principio del intérprete respecto del que habla y da a entender” es caer en el dogmatismo. Apel critica que Gadamer siempre que rompe la supuesta neutralidad del comprender, lo haga en dirección conservadora, por ejemplo, en la rehabilitación de la autoridad. Para Apel, la suposición de la “virtual superioridad del interpretandum” debe ir acompañada de la “autopenetración reflexiva del comprender” y deducir de ella una primacía de juicio del intérprete. Cuando esto no ocurre, el intérprete no se eleva al nivel de una hermenéutica filosófica sino que se queda en una hermenéutica al servicio de un dogma.

Por tanto, tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la posible superioridad del interpretandum no obliga a abandonar la idea del idealismo alemán de que comprender es una autopenetración del espíritu, un acontecimiento en el otro. Esta idea, señala Apel, no puede abandonarse si en la comprensión ha de salvarse el elemento de reflexión sobre la validez. Así pues, según Apel, lo que la insistencia de Heidegger y Gadamer en la finitud e historicidad del comprender impone es reducir el concepto hegeliano “un principio regulativo en sentido kantiano”.

También hay que señalar la estrecha conexión entre el postulado de autorrecuperación de las ciencias reconstructivas y la defensa que hace Apel de la posibilidad y necesidad del progreso en la comprensión. El postulado de autorrecuperación puede entenderse desde esta relación como un principio articulador del progreso hermenéutico en la comprensión. De esta forma la idea de progreso se convierte en un elemento fundamental del pensamiento apeliano. En este punto la polémica sostenida con Gadamer que se centra en la posibilidad y necesidad de una hermenéutica normativa y crítica. Porque según Apel, una hermenéutica que quiera mantener al sujeto de la comprensión anclado cognitivamente en el suelo de la historia no puede ser irrelevante ni metodológica ni normativamente. Por ello, la alternativa entre la verdad y el método resulta poco plausible si se entiende como renuncia a éste para alcanzar aquélla, en la línea de considerar que “la hermenéutica des justamente arte y no un procedimiento mecánico”. La posibilidad del progreso hermenéutico viene entonces dada, para Apel, por la superioridad sólo virtual del interpretandum: pues el presupuesto de la superioridad del autor siempre ha de mantenerse mientras nos encontramos ante la tarea de comprender. Pero simultáneamente se plantea como una exigencia, que consiste en la necesidad de comprender al autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo. Por tanto, el progreso en la comprensión se basa en la idea hegeliana de auto-penetración reflexiva del espíritu, es decir, remite al carácter reflexivamente superador de la comprensión. La diferencia consistiría en que entre estas dos versiones de la comprensión y de la hermenéutica consiste en que Gadamer incorpora la dimensión crítica como elemento corrector de los prejuicios del intérprete en la fusión de horizontes de sentido, mientras que Apel defiende un proceso de autocorrecciones sucesivas y progresivamente superadoras y abarcantes de las interpretaciones temporalmente anteriores.

Apel se ha convertido, de esta forma, en uno de los administradores más productivos de la herencia gadameriana, por lo que se puede afirmar que “nos encontramos ante dos modos distintos de entender la hermenéu-

tica o ante dos modos distintos de responder filosóficamente a las exigencias de una cotidianidad desmemoriada”, tal como afirma A. Domingo, en su obra *La herencia de H. G. Gadamer en K. O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?* (1994).

Apel se ha encargado de indicar dónde están las fronteras y dónde los pasos francos con la hermenéutica de Gadamer. El resultado es la determinación de dos modos de entender la hermenéutica en “experiencial” y “trascendental”.

Una de las inquietudes básicas de Apel se encuentra en la reelaboración de la filosofía trascendental kantiana, concretamente en que es preciso transformar este radical método filosófico a la luz de las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje y la comunicación humana. Pero en esta sustitución del sujeto trascendental kantiano por el “Nosotros argumentamos” se halla una singular valoración de la fenomenología hermenéutica, es decir, esta transformación de la filosofía está forzada necesariamente a situarse con respecto a la contribución del pensamiento de Heidegger.

Pero, mientras que Apel se aproxima con la vocación del historiador del lenguaje apasionado por las tareas especulativas y a pensar el modo como el sujeto está comprometido en la historia desempeñando un protagonismo, Gadamer se aproxima con la vocación del filólogo fascinado por la fuerza conceptual y axiomática del lenguaje en el que ya siempre estamos y, el cuestionamiento cuasi-escatológico que Heidegger estaba haciendo en toda la filosofía occidental. A Gadamer no le preocupa tanto el compromiso histórico-político de los sujetos cuanto los elementos estructural-valorativos e histórico-culturales que nutren intersubjetivamente toda subjetividad.

La productividad gnoseológico-antropológica de Heidegger produjo gran fascinación en las primeras investigaciones filosóficas de Apel, y lo mismo produjo el encuentro posterior con la hermenéutica gadameriana. Así pues, la opción por el modo de pensar fenomenológico-hermenéutico, frente al modo de pensar determinado por el paradigma cientificista supondrá:

La recuperación y descubrimiento de experiencias básicas y originales del acontecer cotidiano del mundo-de-la-vida, que son condiciones de posibilidad de la comprensión, es decir, el esclarecimiento de la pre-estructura del comprender en tanto que nuevos presupuestos cuasi-trascendentales para la reflexión.

La implicación crítica de la idea de hermenéutica ontológico-existencial a la autocomprensión de las ciencias del espíritu y el consi-

guiente cuestionamiento de una concepción restringida de la comprensión, determinada por un solipsismo gnoseológico.

El reconocimiento de que el problema hermenéutico fundamental es el acuerdo con otros acerca del mundo objetivo, siempre mediado lingüísticamente. Con ello se logra determinar la comprensión desde una fuente intersubjetiva-dialógica de las relaciones sujeto-objeto.

La convergencia del problema de la comprensión con el problema de la verdad. Convergencia que conlleva un planteamiento de la verdad que corre el peligro de ser irrelevante procedimentalmente al no proporcionar un criterio para determinar el progreso en la comprensión.

La experiencia hermenéutica consiste básicamente en una “apertura de sentido”, en una “apertura al acontecer” que es el mantenimiento productivo de la tensión entre la conciencia y la sustantividad intersubjetiva por la que adquiere sentido.

Apel exige a Gadamer una claridad que no encuentra, pues, su lenguaje es un tanto equívoco y parece que el concepto de comprensión que utiliza en tanto que autopenetración reflexiva del espíritu, podría convertirse en criterio. Esta equivocidad de Gadamer queda eclipsada cuando echa por tierra uno de los cánones básicos de la hermenéutica normativa pre-fenomenológica, a saber, “comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo”. Este canon hermenéutico es sustituido por la consideración de que siempre se comprende de un modo diferente. Apel reconoce que fue este el punto el que suscitó su opción a Gadamer. A su juicio, “es fácil percatarse de que Gadamer puede mostrar para cualquier situación histórica que hay un modo de comprender diferente y que nunca puede demostrarse definitivamente que se trata de una comprensión mejor”, debido a la finitud del estar ahí humano. Por otra parte, afirma Apel, no se sigue de ello en modo alguno que en una “hermenéutica filosófica” baste con decir que se comprende de manera diferente. Por tanto, si se quiere mantener con sentido el presupuesto de que realmente comprendemos, entonces debemos mantener el postulado de que comprendemos sólo en el caso en que comprendemos mejor. La hermenéutica trascendental debe acudir a una argumentación en virtud de la cual la razón humana no sólo se piensa como finita y empíricamente condicionada, sino que puede adoptar la perspectiva de la universalidad.

Si la hermenéutica quiere conservar los logros de la ilustración europea, “tiene que conservar en la comprensión tanto el supuesto de la superioridad del interpretandum, como la exigencia básica de la autopenetración reflexiva del espíritu, y derivar de ello en principio, la primacía del juicio del interprete. Si éste no se cree con derecho a enjuiciar críticamen-

te lo que hay que comprender es que todavía no se ha situado en el punto de vista de una hermenéutica filosófica, sino que se aferra al de una hermenéutica puesta al servicio de una fe dogmática”.

2. La dimensión “hermenéutico-trascendental del lenguaje” en Apel.

En la actualidad, la hermenéutica, entendida como esa corriente filosófica radicalizada por la ontología de Heidegger y desplegada por Gadamer, parte de la radical pertenencia de la conciencia a la praxis como un proceso de “comprensión interpretativa” desde supuestos prerreflexivos del ser de lo real. Sin embargo, de la corriente fenomenológico-hermenéutica Apel conserva dos consideraciones: en primer lugar, la comprensión fenomenológica de la intencionalidad como estructura inexcusable de la “captación” de los hechos o los objetos, consideración tematizada a través de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana. En segundo lugar, el descubrimiento de la “apertura de sentido” que tiene lugar en la experiencia constituye para Apel el legado esencial del pensamiento de Heidegger. Por medio de dicha apertura, los objetos de la experiencia son interpretados “como algo”, y como algo en un modo determinado de su aparecer (sentido), a la luz de los criterios y preconcepciones de un “mundo de sentido” despejado históricamente.

Pero tales motivos fenomenológico-hermenéuticos heredados son canalizados por Apel a través de dos sustanciales transformaciones: Por un lado, la “apertura de un mundo de sentido” no basta, desde el punto de vista pragmático-trascendental, para definir la verdad de sus contenidos, sino que constituye sólo un precondition de ésta. Por otro lado, toda apertura de sentido, de acuerdo con el giro lingüístico apeliano, se opera a través del lenguaje. Con esta tesis pretende Apel desvanecer el riesgo, oculto en la hermenéutica heideggeriana, de diluir los problemas filosóficos en la invocación de “palabras originarias” y de provocar un excesivo distanciamiento entre la filosofía y las ciencias que se ocupan del lenguaje.

Aunque Apel ha intentado explicitar la dimensión hermenéutica del lenguaje haciendo uso de la ontología heideggeriana, ha considerado desde un principio a la visión heideggeriana del lenguaje como una concepción deficiente. Sin abandonar su herencia heideggeriana, Apel ha recurrido versiones filosóficas que, si bien se mantienen próximas a la concepción hermenéutica, parten de un estudio del lenguaje. De forma especial, aprovecha la concepción de la “lingüística orientada al contenido”

una concepción en la que se conjugan la “forma” del lenguaje y el contenido de cada uno de los lenguajes vivos. Dicho contenido está concebido como una “imagen del mundo” fundada pre-reflexivamente y vinculada a condiciones fácticas características de cada cultura o época.

Esto conduce a la concepción “hermenéutico-trascendental”, donde hay que destacar dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, que el uso comunicativo del lenguaje posee un rol “trascendental” en el pensamiento y el conocimiento. En segundo lugar, que el proceso comunicativo se levanta sobre la existencia y renovación de un acuerdo intersubjetivo.

La dimensión pragmática del lenguaje no puede ser concebida como una estructura abstracta, compuesta a su vez por reglas objetivables; sino como un entretrejimiento entre uso lingüístico, significado, praxis vital humana e interpretación del mundo. Partiendo de este punto de vista, se hace preciso dilatar la dimensión pragmática del lenguaje como dimensión, al mismo tiempo, hermenéutica, de la interpretación histórica del sentido, lo cual es un requerimiento coherente con el hecho de que la interpretación del significado de los términos no es pura creación de una comunidad concreta de hablantes, sino producto de una tradición. Precisamente por ello, una explicación del significado de nuestros términos lingüísticos no puede basarse exclusivamente en el estudio sistemático y atemporal de su uso, sino que abre espacio a las ciencias hermenéuticas de la comprensión, las ciencias que interpretan el pasado, transmitido sobre todo a través de textos.

A la tesis de que la dimensión pragmática y hermenéutica es una dimensión trascendental del lenguaje, hay que añadir ahora la indicación apeliana de que a la base de todo proceso comunicativo hay un acuerdo interpersonal en la interpelación de lo real. Así pues, el conocimiento y el pensamiento es público por principio: la comprensión que el hombre posee de sí mismo y de lo real se forjan en la trama de una comunidad. Tanto es así, que desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica Apel parte de la consubstancialidad entre el fenómeno de la autocomprensión (subjetiva) y el de la comprensión de las intenciones de sentido ajenas.

Por otro lado, todo acceso a lo real, toda conceptualización o interpretación de los fenómenos u objetos del mundo, se establece a través de la praxis lingüística y comunicativa. A través de la reciprocidad comunicativa pragmática y hermenéutica surgen interpretaciones que efectúan la relación de sentido entre significados lingüísticos y objetos de la realidad.

A través del acuerdo acerca del significado de los términos se establece una comprensión del objeto o fenómeno y siempre una comprensión

pragmáticamente situada. Esto significa que la ontología debe estar mediada por la filosofía del lenguaje. En definitiva: la dimensión pragmática del lenguaje se revela como dimensión hermenéutico-trascendental del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, que constituye una unidad dialéctica junto con la dimensión de la precomprensión lingüística de las cosas y del mundo.

El término “acuerdo”, reúne semánticamente el aspecto anterior del entendimiento lingüístico con su sentido activo y dinámico, pues el acuerdo no es para Apel sólo un punto de partida, sino también un punto de llegada al que aspira la dinámica comunicativa. La comunicación parte de un acuerdo heredado, establecido en la historia, de un acuerdo sobre los significados y sobre el ser de lo real. Pero la creatividad lingüística y la capacidad crítica del hombre revierten en la renovación intersubjetiva de la interpretación del sentido, efectuada siempre desde un proceso al que le impele la crítica de su validez.

3. La Hermenéutica crítica de Apel

En “Teoría de la verdad y ética del discurso”, Apel apuesta por un tipo de hermenéutica a la que llama “crítica”, la cual, surge como un rechazo y una denuncia frente a la humillación que conlleva la falta de una pretensión universalista en la hermenéutica, que era falta a su vez, del uso de la razón y de la argumentación. Todo esto conlleva el perder la iniciativa del logos como instrumento de argumentación racional, y a perder la capacidad de expresar juicios morales, y por tanto, la capacidad de argumentar y fundamentar.

Así pues, esta hermenéutica crítica apeliiana se va a situar en el marco de una hermenéutica trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento, que en definitiva, dice Apel, es la pregunta por el criterio de validez y fundamentación del conocimiento. Esta hermenéutica crítica va a postular que quien entra en un diálogo, reconoce contrafácticamente unos principios universales de la comunicación, derivando en una pragmática trascendental y en una ética, a la que Apel dedica gran parte de su reflexión, y por la que afirma ver la contribución de la filosofía, precisamente en la argumentación y en el ejercicio reflexivo.

La apuesta apeliiana en esta hermenéutica crítica necesita de instrumentos tan indispensables como lo son una fundamentación última, una pretensión universalista, criterios de racionalidad y una argumentación crítica basada en el giro hermenéutico de la mediación lingüística; todo

ello, con el fin de no caer en el dogmatismo irracional de la metafísica tradicional. Esto va a hacer posible que el individuo se convierta en parte activa de la comunidad de comunicación, gracias a una concepción a priori del sujeto del pensamiento y de conocimiento que le convierte en un Inter-sujeto (intersubjetividad); en un sujeto trascendental del pensamiento integrado en una comunidad de argumentación, interpretación y experimentación.

4. La fundamentación última en K. O. Apel

4. 1. Hacia una fundamentación última

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 reclaman esta fundamentación, es el planteamiento de K. O. Apel el que con más energía y precisión ha intentado defender la posibilidad y necesidad de una fundamentación última, 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.

La pragmática trascendental de Apel, comprometida en la empresa de una revitalización de la tradición ilustrada del pensamiento, propone desde hace más de dos décadas, una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana sobre el telón de fondo de un proyecto de fundamentación última filosófica. Este proyecto aspira a una clarificación reflexiva de presupuestos incuestionables del pensamiento válido, y culmina, no sólo en el despojamiento de un ámbito normativo de la razón que queda a salvo de la contingencia y mutabilidad de la historia, sino en el reconocimiento simultáneo de la "facticidad" histórica a la que esta sometido inevitablemente el ejercicio de la razón misma.

En un escenario filosófico fuertemente impregnado por la desconfianza en las expectativas propias de una Filosofía Primera, el proyecto apeliano de fundamentación última del saber debería comenzar manifestando las razones que sustentan su necesidad misma. A esto impele la exacerbación de la racionalidad científica en cientificismo y de la hermenéutica en crítica total a la razón.

Apel diferencia el método deductivo de fundamentación, que distingue entre premisas y conclusiones, del método pragmático-trascendental de la no-contradicción preformativa. El primero, dice, se efectúa en el plano

lógico-formal y, por el carácter mismo de la lógica, no puede asegurar la verdad de ningún contenido sin hacer intervenir el trilema de Münchhausen. El segundo, en cambio, se rige por la incongruencia interna del acto argumentativo que niega la evidencia del elemento a fundamentar. Apel aclara esta especificidad del proceder pragmático-trascendental haciendo referencia a la distinción entre “reflexión estricta”, y “reflexión teórica”. Toda reflexión teórica implica una posición distanciada con respecto al objeto y una disposición a entender la fundamentación como una “derivación” de lo fundamentado a partir de otro elemento distinto. En cambio, en la reflexión estricta el que fundamenta “descubre” autorreflexivamente el fundamento sin derivarlo de ningún otro elemento.

Inicialmente, Apel propugnó una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, inspirada en la obra de Pierce, y esta transformación le llevó a una posición más cercana a la defendida por Habermas, donde aparece tanto la idea de los intereses cognoscitivos como la de una superación de la hermenéutica por medio de las ciencias sociales críticas. Pero mientras Apel desarrollaba su pragmática trascendental en la forma de una fundamentación última, de carácter ético, de todo saber, es decir, de una rigurosa filosofía trascendental, mientras Habermas se conformará con una versión trascendental “débil” consistente en una “reconstrucción racional” de los presupuestos de toda acción comunicativa.

Apel piensa que la posibilidad y necesidad de un progreso en la comprensión puede ser derivada de la estructura anticipativa trascendental-hermenéutica del comprender a través de un postulado de “crítica trascendental del sentido”. Con ello alude Apel a la “estructura anticipativa del comprender” consistente en que “estamos condenados a priori a la concertación intersubjetiva”. La filosofía parte, por tanto, de el “a priori de una comunidad real de comunicación” que coincide con la humanidad.

Según Apel, con esto hemos alcanzado mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión el punto cartesiano de la fundamentación última de la filosofía. Pues el que participa en una argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente las condiciones expuestas como a priori de la argumentación.

Esto equivale a restaurar la visión del sentido común, según la cual el consenso fáctico es la única regla posible de comunicación, pues el consenso requerido aquí es un “consenso establecido con los medios de la argumentación filosófica. Esto quiere decir, afirma Apel, que en el conocimiento, además del interés objetivo-técnico que impulsa a las ciencias y del interés hermenéutico orientado a la concertación interpersonal en la

comunidad real, hay un tercer interés orientado al consenso libre de constreñimientos o interés emancipatorio, constitutivo de la comunidad ideal de comunicación.

Apel estudia el problema desde una perspectiva más general, preguntándose si debemos considerar superada “la pretensión husserliana de fundamentar la filosofía como ciencia rigurosa y carente de presupuestos que recurre a la evidencia apodíctica de una visión categorial o de una intuición de esencias”. Apel parte del hecho de que las corrientes de pensamiento más influyentes en la actualidad rechazan esta pretensión de la fenomenología y de que este rechazo está condicionado por dos leitmotiv de la filosofía contemporánea, que están mezclados entre sí en el “giro hermenéutico-pragmático”:

El primer leitmotiv, proveniente de la filosofía analítica, es la “orientación de la filosofía hacia la forma lógica del lenguaje” desde la cual, lejos de reconocer en la evidencia de la conciencia el último criterio de verdad, que permite que los fenómenos se den ellos mismos, no ven más que un simple sentimiento subjetivo: un sentimiento que no debe jugar ningún papel en la fundamentación de argumentos científicos.

El segundo leitmotiv, proveniente de la hermenéutica, es la conciencia de una “contextualidad de la precomprensión de los fenómenos, condicionada por el lenguaje” de la que se deriva una facticidad y contingencia que afectan al trasfondo históricamente condicionado de los mundos vividos.

Apel consigue dos criterios para caracterizar enunciados (principios) filosóficamente universales y probablemente fundamentales de forma última: el criterio de diferencia trascendental entre los enunciados empíricamente contrastables de la ciencia y aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de contrastación empírica como presuposiciones de su comprensibilidad y, por tanto, no pueden ser convertidos en objeto de una contrastación empírica.

El criterio de evitación de la autocontradicción preformativa en la argumentación, que es el único que puede funcionar como criterio para caracterizar las presuposiciones trascendentales necesarias y universales de la argumentación.

Mientras el primero de los criterios suministra una “refutación indirecta” del falibilismo irrestricto, el segundo nos da una “refutación directa”, pues caracteriza a ciertos enunciados como “enunciados que no necesitan ninguna fundamentación exterior a ellos, ya que uno no puede comprenderlos sin saber que son verdaderos”. Ésta es la razón que lleva a Habermas a reprochar a Apel haber caído en una forma de pensamiento

anterior al “giro lingüístico”. El rechazo por parte de Habermas de esta dimensión de fundamentación última le hace caer en la incoherencia lógica, pues “el recurso al mundo-de-la-vida social para aclarar la fundamentabilidad racional de estas normas tiene que aparecer como una falacia naturalista”, por eso la teoría habermasiana pierde toda la capacidad de fundamentar una teoría crítica.

4. 2. ¿Necesidad de un método de fundamentación última de la filosofía?

Apel se pregunta que si ni la ciencia empírica ni la metafísica hipotética requieren una fundamentación: ¿Por que, entonces, sí la filosofía? ¿no sería esto una especie de fundamentalismo?. Pero Apel se distancia de esta postura que ve la fundamentación como una noción religioso-metafísica de “fundamentalismo”, y de la tendencia de que algunos puedan esperar de esta fundamentación última de la filosofía en orden a reclamar la infalibilidad personal.

La fundamentación filosófica última que Apel plantea es la que asume que una noción específicamente filosófica de una fundamentación última, es completamente distinta de la noción propuesta tanto por la metafísica ontológica tradicional como por la lógica de las ciencias. Apel reafirma la necesidad de esta fundamentación última de la filosofía más bien en el ámbito de la ética, de la filosofía práctica. Y dice que el menos evidente la necesidad de esta fundamentación última en la filosofía teórica, por ejemplo en la epistemología o en la filosofía de la ciencia. Esta fundamentación última filosófica se revela como necesaria porque el discurso argumentativo, precisamente en su franqueza anti-dogmática y en su libertad de coacción, debe garantizarse como condición normativa para la posibilidad misma de la crítica y posible falsación de las hipótesis. Por tanto, de aquí se sigue que la necesidad de una fundamentación última filosófica de ningún modo se siga la de la seguridad dogmática. Más bien se sigue la de nuestro interés por garantizar el mayor alcance posible para el postulado falibilista de la ciencia moderna.

El esfuerzo de Apel por comprender correctamente la necesidad de una fundamentación última de la filosofía es inseparable de los argumentos para la posibilidad de una fundamentación tal. El método filosófico específico de la fundamentación última no puede subsumirse bajo el concepto de “fundamentación”, presupuesto en la metafísica ontológica tradicional o en la lógica de las ciencias modernas, ya que en estos casos “fundamentación” puede definirse en general como la derivación de algo

desde algo más. Esta definición parece referirse a una deducción lógica y matemática, y en términos más generales, al examen empírico de las hipótesis por inducción.

El método específicamente filosófico de fundamentación última que propone Apel nunca se encuentra en la situación de deducir algo desde algo más, de ahí que nunca se desarrolle en un regreso sin fin. Este método, sólo afirma lo que él mismo confía como un método de fundamentación; sólo afirma aquellas clases de presupuestos que no se pueden discutir si es para evitar la auto-contracción preformativa. Por tanto, no puede proporcionar ninguna explicación ontológico-cosmológica del mundo; es decir, únicamente mantiene la auto-afirmación de la razón argumentativa, hasta el punto de llevarnos a afirmaciones indiscutibles.

Apel se plantea la relevancia de una fundamentación última no-metafísica. Considera un error el creer que el problema de la fundamentación última deba reemplazarse por el de una decisión última. Puesto que primero, descansa sobre una confusión sobre el problema de la fundamentación y el de la motivación eficaz, y segundo porque obvia el hecho de que no podemos asumir que la idea de una fundamentación última reflexiva no tiene poder para motivar a una persona, al no poder determinar la forma en que cada voluntad humana debería decidir en particular.

Este método de fundamentación última de la filosofía, dice Apel, que hunde sus raíces históricas en la denominada “prueba indirecta” que encontramos en Platón y Aristóteles, así como en las antiguas refutaciones del escepticismo, y también en la era moderna en Descartes y, sobre todo, en lo que desde Kant se ha conocido como “filosofía trascendental”.

4. 3. ¿Es posible una fundamentación última pragmático-trascendental de la filosofía?

Los racionalistas críticos creen que una teoría del conocimiento falibilista y consecuente no es compatible ni con una teoría consensual de la verdad ni con cualquier forma de fundamentación filosófica última. Los pragmatistas por su parte, suponen que falibilismo y necesidad de consenso se implican mutuamente, pero ambos excluyen la necesidad y posibilidad de una fundamentación última. Y por último se encuentran los partidarios de la pragmática trascendental que piensan que la fundamentación última de la idea del consenso último no se puede conciliar con la idea del falibilismo consistente.

Según Apel, el principio metodológicamente relevante corresponde a

una teoría del consenso que explique el sentido semántico-pragmático de la verdad mediante la idea reguladora de un acuerdo último y sobre el que no se discute más, de una comunidad ilimitada de interpretes. El autor se va a decantar por la semiótica trascendental de Peirce, donde se aprecia cómo hay presupuestos de este uso del concepto acerca de los cuales no se puede dudar. Es decir, como dice Apel “baremos o condiciones normativas de posibilidad de la duda, la crítica y la refutación, en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental de la teoría del conocimiento y de la ciencia”.

Si se puede mostrar finalmente que hay presupuestos indiscutibles no sólo para la ciencia sino para toda argumentación falible y al tiempo susceptible de consenso para todo pensamiento con pretensión de validez; resulta entonces que, en general, es posible una fundamentación última pragmático-trascendental.

Apel propone el principio pragmático-trascendental de fundamentación última como respuesta a la pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de la duda válida y también de la ciencia falibilista. El autor, pues, intenta evitar los errores de tal fundamentación última remitiéndose a los siguientes puntos:

El concepto de fundamentación pragmático-trascendental es básicamente distinto del concepto tradicional de fundamentación como inferencia a partir de algo distinto (deducción o inducción).

No se trata de refutar la concepción de que los principios de la lógica no pueden ser fundamentados lógicamente, pues tal intento conduciría a un regreso al infinito.

Tampoco se trata en la fundamentación última pragmático trascendental, de una simple reproducción de concepciones aristotélicas o socrático-platónicas.

Lo que verdaderamente importa, a juicio de Apel, es evitar la perspectiva de la objetivación lógico-abstractiva de la argumentación a favor de la reflexión estricta sobre la propia argumentación y sobre sus presupuestos en el contexto del discurso. Por tanto, lo fundamental de este giro se puede clarificar a través de la pregunta ¿Por qué hay que ser racional?. En el sentido del concepto usual de fundamentación objetivo-apodíctica no puede haber ninguna respuesta racional para la cuestión que se ha planteado. No existe alternativa a este irracionalismo, mientras el concepto de racionalidad se oriente hacia el modelo abstracto de la lógica apodíctica, hacía un modelo que no permite las pretensiones de validez de los que argumentan. Esto ocurre de otra manera cuando la reflexión pragmático-trascendental sobre la situación de los que argu-

mentan se admite como rasgo característico en el juego lingüístico de la fundamentación racional. Ahora se formula la pregunta ¿Por qué ser verdaderamente racional?, que quiere decir que, en tanto que individuo que argumenta seriamente, ha reconocido como presupuestos necesariamente demostrables del argumentar el principio de no autocontradicción preformativa. Así pues, él no llega a estar en la situación de tener que derivar lógicamente desde algo distinto este principio y también el ser racional. En esta toma de conciencia el principio de no autocontradicción preformativa le sirve a Apel como criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última.

4. 4. La posición de Apel frente al racionalismo crítico de H. Albert: Posibilidad/imposibilidad de la fundamentación última

De entre todas las concepciones que han rechazado las pretensiones filosóficas de Apel, ninguna se ha presentado de forma tan expresa como la de H. Albert. sus argumentos están expuestos precisamente en torno a tesis completamente opuestas a las apelianas: una fundamentación última filosófica es imposible por principio, además de resultar innecesaria para el conocimiento y la ética. El “proyecto de fundamentación última” vale para la pragmática trascendental como expresión adecuada de la inspiración inherente a toda la historia de la filosofía.

Mientras para Apel la aspiración aludida (fundamentación última) es legítima y es un rasgo ineludible del logos, según Albert ha constituido una fe engañosa y dogmática. Las dos concepciones equiparan “fundamentación última” con “justificación definitiva” y “autoevidencia”, y comparten la convicción de que un juicio acerca de su posibilidad y necesidad ha de determinar el carácter del nuevo paradigma de racionalidad. En tanto que la pragmática trascendental se concibe a sí misma como el modelo más consecuente capaz de hacer justicia a esta tradición, el racionalismo crítico pone en entredicho el sentido total de ésta y se presenta como el sustituto consecuente del proyecto, al que considera fracasado. Son respuestas divergentes a una misma cuestión.

Según Albert, la filosofía tuvo la pretensión de ofrecer una orientación unitaria, global, ante el mundo. Pero en la historia se ha ido produciendo un proceso de especialización entre diferentes ámbitos de la cultura. A pesar de la parcialidad a la que nos condena la copertenencia entre pensamiento y compromiso práctico, el racionalismo crítico parte de la idea de un realismo crítico, que no abandona la antigua pretensión del pensamiento filosófico, al tomar como hipótesis metafísica inicial la conside-

ración de que existe una realidad unitaria.

Según Albert, un falibilismo consecuente implica que la filosofía no puede ni abandonar la crítica a la pura descripción, ni sucumbir a la tentación del fundamentalismo. Ha de resolver, más bien, como objetivo principal problemas de conexión y haciéndolos fructíferos críticamente.

En este contexto filosófico, Albert ha tratado de mostrar que una fundamentación última es imposible. Sus argumentos invitan a la percepción de la contradicción entre las aspiraciones del principio racional leibniziano, al que rendiría homenaje todo el pensamiento fundamentalista moderno, y las posibilidades reales de una justificación filosófica. Dicho principio requiere un “monismo racional” y un completo universalismo (pues ha de pedir para todo una fundamentación, incluso para los fundamentos ya alcanzados). Sin embargo, piensa Albert, esta ambición rebasa los límites de la lógica formal, pues, una deducción argumentativa permite únicamente transmitir la verdad pero no permite, en cambio, asegurar la verdad misma de un determinado contenido.

Este análisis descubre, conforme al racionalismo crítico, tres posibilidades a las que está abocado el intento de fundamentación, las cuales revelan absurda la esperanza de alcanzar un saber último y a las que llama, trilema de Münchhausen: un regreso al infinito, surgido de la necesidad de retrotraerse siempre a la búsqueda de fundamentos de fundamentos, y que resulta prácticamente inalcanzable.

-un círculo vicioso lógico en la deducción, pues volveremos a tomar enunciados que precisaron anteriormente fundamentación, procedimiento lógicamente defectuoso.

-una interrupción del procedimiento en un punto determinado, que implica una interrupción arbitraria del principio.

La primera y más directa crítica de Apel al desafío formulado por Albert en el trilema de Münchhausen consiste en diferenciar el criterio lógico-matemático de fundamentación y el pragmático-trascendental. El primero de ellos se basa en el principio lógico-formal de la contradicción lógica estable; el segundo, en la contradicción pragmática entre las partes proposicional y preformativa de un acto de habla argumentativo (autocontradicción preformativa).

La prueba pragmático-trascendental apeliana de que existen ciertos compromisos hermenéuticos y normativos inherentes a la racionalidad (presupuestos) se incluye en un contexto comunicativo. Así pues, “consistencia pragmática” y “refutación dialógica” están vinculados internamente en el método pragmático y trascendental de fundamentación última.

Este método apeliano parece escapar del trilema de Münchhausen. Pues, el regreso al infinitum (primer miembro del trilema) puede detenerse en un momento determinado sin dogmatismo, a juicio de Apel, en un presupuesto que no pueda negarse sin incurrir en autocontradicción preformativa, en palabras del propio Apel: “la formulación muestra sobradamente que la explicación (...) del sentido de los presupuestos de la argumentación puede poseer el carácter de una proposición que no podemos comprender sin saber que es verdadera”.

Sin embargo, para el racionalista crítico, el procedimiento trascendental, entendido como un procedimiento de “derivación” abocaría en el fracaso, puesto que no estaría en condiciones de desviar la sospecha de que el “paso” de la instancia por justificar a la instancia garante constituye una apuesta de contenido teórico, para la cual habría que admitir un carácter hipotético hasta tanto en cuanto su validez no fuese justificada; esta sospecha podría realizarse con sentido una y otra vez hasta el infinito.

Apel reformula entonces el sentido de su prueba pragmático-trascendental, distinguiéndola, no del método particular de la deducción lógica, sino del paradigma, más amplio de la “derivación de aquello que hay que fundamentar a partir de algo distinto”. Esta aclaración se realiza a partir de una acusación según la cual las reglas de la fundamentación pragmático-trascendental no han sido, ellas mismas, fundamentadas, por lo que se haría necesaria una “superfundamentación”.

5. Referencias bibliográficas

- Apel K.O. Teoría de la verdad y ética del discurso, Ediciones Piados, Barcelona. 1991.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder, Barcelona. 1992.
- 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.
- Sáez Rueda, L. La reelustración 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.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

Felipe Martín Huete
C/ Puerta de los Guzmanes 5, 4º 1ª
18011 (Granada)
felipem35@hotmail.es

HELMUTH PLESSNER: ANTROPOLOGÍA Y BIO-FILOSOFÍA A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Tommaso Menegazzi. Universidad Autónoma de Madrid

Resumen. En este trabajo nos proponemos despertar el interés por el planteamiento antropológico-filosófico de Helmuth Plessner (1892-1985), filósofo alemán cuya obra se considera hoy en día decisiva con vistas a una posible auto-comprensión del ser humano, en una época que se caracteriza por conectar cada vez más el discurso filosófico con el científico y en la que no podemos desconocer la importancia que el tema de la vida (bíos) viene cobrando en el ámbito ético y, sobre todo, en el político.

Abstract. The aim of this paper is to arouse interest in the anthropological-philosophical view of Helmuth Plessner (1892-1985), a german philosopher whose work is today considered as a masterpiece for self-comprehension of human being, in a cultural age in which philosophical and scientific approaches are strongly connected and in which we can recognize the outstanding role that life (bíos) is now playing in ethics and, especially, in politics.

1. Metodología del discurso antropológico

El conjunto de la obra de Helmuth Plessner, filósofo, antropólogo y sociólogo nacido en Wiesbaden el 4 de septiembre de 1892¹, se refleja perfectamente en el afán de encontrar un lugar y una situación para el hombre en el mundo. A pesar de algunas habladurías académicas que han

1 Para un bosquejo biográfico-intelectual del autor, cf. K. SCHLUSSER, *Eine intellektuelle Biographie*, Berlin-Wien 2000. En lengua española no se dispone de una rica bibliografía sobre la trayectoria filosófica de Plessner: en los últimos años, de hecho, sólo ha sido publicada la introducción de Lluís Duch, *Introducción a la edición española*, en H. PLESSNER, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941), en *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, trad. esp. de L. García Ortega, *La risa y el llanto. Investigaciones sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid 2007, págs. 9-26. Para un análisis general (pero conciso) de su filosofía, véase H. U. ASEMISSSEN, *Helmuth Plessner: die exzentrische Position des Menschen*, in J. SPECK (hrsg. von), *Grundprobleme des großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1991, págs. 146-180.

ocultado durante varias décadas la originalidad de su pensamiento², Plessner puede ser considerado como el verdadero fundador de la antropología filosófica del siglo XX, cuya implicación con el discurso político de la contemporaneidad es hoy en día cada vez más evidente³. Antes de centrarnos en sus textos de los años '30, en los que se hace más patente la autonomía y la novedad de su propuesta antropológica, nos parece útil enfocar algunos aspectos generales de su pensamiento, que, además de otorgar una rigurosa fundamentación metodológica al discurso antropológico, nos permitirán apreciar la carga ineludible de seriedad y responsabilidad del hombre frente a sí mismo – es decir, frente al tribunal de la historia – que Plessner reconoce como el elemento esencial del filosofar.

Después de una época que luchó por desarticular bajo los golpes de la filosofía de la sospecha todas las formas principales de auto-comprensión del hombre («Al cabo de diez mil años de historia –decía Max Scheler– es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente “problemático”; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe⁴), Plessner considera necesario asumir la vulnerabilidad política e ideológica del concepto de humanitas, puesto en cuestión por los resultados de la labor historiográfica (pues ya no existía el Hombre, sino hombres plurales) y, sobre todo, por la crítica impetuosa a la idea de un ser humano

2 Nos referimos a la diatriba que Max Scheler emprendió contra su “presunto” discípulo Plessner. Este último asistió a las cursos de Scheler en Köln y bajo su dirección (junto a la de Hans Driesch) consiguió la habilitación para la libre docencia en 1920, con la siguiente disertación: *Die Krisis der Transzendentalen Wahrheit im Anfang* (ahora en *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, págs. 143-310). Ahora bien, fue precisamente Scheler quien, antes de la publicación de la obra de mayor envergadura de Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*), impuso que se cambiase su subtítulo, acusándola de ser una mera herencia de sus investigaciones en campo antropológico, que todavía no habían sido publicadas. De esa manera, Plessner se vio obligado, por no lograr convencer a su “presunto” maestro de la independencia conceptual de su enfoque, a sustituir *Grundlegung* (fundación) con un más modesto *Einleitung* (introducción) - in *die philosophische Anthropologie*. Véase H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), en ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Hrsg. von G. Dux [et al.], Frankfurt am Main 1981, p. 14, y también ID., *Selbstdarstellung*, en *Gesammelte Schriften* (de ahora en adelante: *GS*), Bd. 10, p. 329.

3 Véase N. RICHTER, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt am Main-New York 2005. Cf. también R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, trad. esp. *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2005, en particular el cap. III: “*Compensatio*”.

4 M. SCHELER, *Mensch und Geschichte* (1926), en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, págs. 120-45, trad. esp. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires 1972, p. 10.

volcado hacia un progreso tecnológico infinito y hacia una completa armonía micro-cósmica, dentro de un mundo perfectamente racional y cognoscible. Frente a la conciencia del riesgo intrínseco y a la falta total de fundamento para el hombre, sostiene Plessner, «debemos considerar el ser humano en su mayor riqueza posible, en su pluralidad ineludible y en su real estar en peligro»⁵. Esto implica que el riesgo conceptual implícito en cualquier intento de hallar la esencia del hombre debe llevar a una asunción de plena responsabilidad frente a la historia. Toda acción y decisión humana implica así unas consecuencias ineludibles en la existencia misma del hombre, el cual nunca actúa y decide únicamente para sí mismo: la vida humana, y toda decisión posible sobre su comprensión e interpretación, nunca puede ser neutra. Por eso la necesidad de una antropología filosófica estriba precisamente en la toma de conciencia de un estado de crisis permanente, de modo que, atento a la situación histórica de la vida humana, ese peculiar saber en torno a la esencia del hombre no debería en modo alguno desconocer el carácter arriesgado de toda decisión posible acerca del ser humano. Plessner se expresa así: «En la disolución de un mundo determinado por el cristianismo y por la tradición, el hombre, ahora abandonado del todo por Dios, contra la amenaza de hundirse en la animalidad, se plantea nuevamente la cuestión acerca de la esencia y la finalidad del ser hombre»⁶. Como podemos ver, ante todo en virtud de esa alusión a la finalidad (Ziel) del ser hombre, la preocupación plessneriana radica en la coyuntura propia de una época en la que hasta el género humano – la humanitas – se torna en un problema de carácter moral, algo que ya no tiene nada que ver con el espíritu positivista de los siglos de la razón (XVIII) y de la evolución (XIX)⁷. Lo que la filosofía debe

5 H. PLESSNER., *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie* (1937), en *GS*, Bd. 8, págs. 33-51, p. 36, trad. esp. mía.

6 *Ivi*, p. 35, trad. esp. mía.

7 Plessner, en las primeras líneas de *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (de ahora en adelante: *Stufen*), anota que «cada época encuentra su propia palabra redentora. La terminología del siglo XVIII culmina en el concepto de Razón, la del XIX en el concepto de Evolución, la actual en el concepto de Vida». Esta anotación merece ser analizada y comentada con atención no tanto en el sentido de su precisión historiográfica, sino por seguir teniendo plena vigencia en relación al debate actual acerca de la *naturaleza* humana, pues el corazón de la propuesta antropológico-filosófica de Plessner se instala precisamente en una actitud teórica frente a lo que, en la actualidad, se insiste en llamar *bíos*, y frente a la *vida humana* en particular, una actitud que puede todavía tener algún interés para la discusión contemporánea. De hecho, una vez asumido que el hombre en cuanto ser cultural no consigue explicarlo todo, la cuestión de su *naturaleza* (y de la *vida* en general en cuanto hecho simplemente *biológico*) ha recobrado relevancia y centralidad en el debate filosófico-antropológico: cf. H. JONAS,

asumir, por tanto, es el ser humano mismo en cuanto problema o cuestión abierta (*offene Frage*), de manera tal que a la pregunta «¿Qué significa y cómo es posible ser hombre?»⁸, conteste una antropología filosófica que, renovada en sus componentes teóricos y prácticos, ha de mantener siempre abierto, en la medida de lo posible, el escándalo del pensar⁹. El *quid* literalmente “escandaloso” (*skándalon*: molestia o incluso trampa, es decir algo que, en su esencia, obliga a plantear cuestiones) del que se hace cargo un filosofar atento al ser del hombre, en efecto, deriva de su operar con enigmas indecibles, más que con problemas que pueden resolverse mediante una averiguación definitiva y concluyente, propia de las ciencias modernas de la naturaleza y del espíritu.

En todas las cuestiones relativas a la esencia del hombre han de evitarse perspectivas unilaterales y todo tipo de presunción teórica definitiva. El mismo Plessner declara su afinidad con el intento crítico kantiano, precisando, sin embargo, que ya no se trata de refutar aquellas pretensiones metafísicas que aspiraban a demostrar algo en el campo de la libertad humana y de la existencia de Dios; lo que hoy reclama con urgencia una crítica urgente y vigilante, es el poner un límite (tanto teórico como práctico-político) a la auto-deificación de un hombre que desconoce el riesgo contra sí mismo de un potencial técnico-científico enormemente acrecido. Emerge así de manera evidente, sostiene Plessner, la necesidad de «poner un límite a la capacidad (*Können*) del hombre para jugar con su propio destino»¹⁰, pues una vez abatidas todas las auctoritates extramundanas y todas las estructuras espirituales que, mediante sus dispositivos éticos, concedían sentido y unidad a lo humano, el último residuo a disposición del hombre parece ser la base natural de su existencia: sin

Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischer Biologie, Frankfurt a.M. 1994, trad. esp. de J. Mardomingo, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid 1999; J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer Liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001, trad. esp. de R. S. Carbó, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenética liberal?*, Barcelona 2002; S. PINKER, *The blank slate. The modern denial of human nature* (2002), trad. esp. de R. F. Escolà, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona 2003; R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino 2004, trad. esp. De C. R. Molinari Marotto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires 2006; J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, Madrid 2006; L. CASTRO NOGUEIRA, M. A. CASTRO NOGUEIRA, *¿Quién teme a la naturaleza humana? “Homo suadens” y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid 2008.

8 H. PLESSNER, *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 43, trad. esp. mía.

9 Cf. ID., *Das Ärgernis des Denkens. Zum Thema: Schuld und Aufgabe der Philosophie* (1955), en *GS*, Bd. 9, págs. 320-24.

10 ID., *Die Aufgabe der philosophische Anthropologie*, p. 39, trad. esp. mía.

embargo, advierte Plessner, precisamente esto representaría el mayor peligro de la época del crepúsculo de los dioses. La base bio-lógica de la existencia humana, en efecto, no ofrece vinculación alguna a la responsabilidad y seriedad intrínsecas a cualquier pretensión de afirmar una humanitas. Plessner, ya a partir de los años '20, insistió con vehemencia en denunciar el peligro que, especialmente en relación a los nacionalismos recién surgidos, la cultura europea iba a correr al identificar el valor del pueblo (la Volksgemeinschaft, tanto de sangre como de espíritu) con la máxima exclusiva de la acción política. Ese nuevo fantasma que recorría Europa, escribía Plessner en 1937 (desgraciadamente la historia tuvo que darle razón) «llega incluso a considerar algunas características raciales y biológicas, o asumidas como biológicas, junto a su reproducción selectiva [Züchtung], como requisito y sentido de la existencia humana»¹¹. A partir de los años de la decepción post-weimariana, en efecto, se propagó en Alemania la convicción de que sólo una coincidencia absoluta entre comunidad (Gemeinschaft) y etnia podía configurar una resolución “auténtica” respecto a la esencia del hombre, a pesar de que semejante configuración fuera llevada a cabo mediante una manipulación ideológica (en ningún caso filosófico-científica) de una pseudo-biología y de una pseudo-genética como fundamento de la política¹². Es esta la mayor amenaza de una antropología que intente fijar definitivamente la esencia del ser humano en un sentido irrevocable y es a fin de eludir ese riesgo que la metodología crítica que prelude a la antropología filosófica debe hallar, según Plessner, unos principios que postulan una obscuridad radical del hombre respecto a sí mismo. Veámoslos.

En 1931, Plessner publicó una obra que no logró influir en el debate político, pues el clima intelectual y social no dejaba espacio alguno para un cuestionamiento del Zeitgeist que venía avanzando. (Entre los intelectuales que no se oponían a las corrientes dominantes, de hecho, se produjeron varias “acomodaciones” al clima intelectual de la época: el caso de Martin Heidegger es sólo el más conocido). La obra es *Macht und menschliche Natur*¹³, un breve ensayo dedicado a la fundación de una antropología política que reconoce la exigencia de una visión histórica del mundo

¹¹ Ivi, p. 42.

¹² Véase ID., *Über einige Motive der philosophischen Anthropologie* (1956), en GS, Bd. VIII, págs. 117-35, p. 129-30, y sobre todo ID., *Grenzen der Gemeinschaft*, op. cit., especialmente el cap. III: “*Blut und sache: Möglichkeiten der Gemeinschaft*” (Sangre e impersonalidad: posibilidades de la comunidad).

¹³ ID., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), en GS, Bd. 5, págs. 135-234.

(Eine geschichtliche Weltansicht) y que responsabiliza al hombre frente a sí mismo. En ella se delinean las dos directrices metodológicas de las que hablamos antes, a saber: la imposibilidad de fundamentar (Unergründlichkeit¹⁴) de manera definitiva las cuestiones relativas a la esencia del hombre, y la consecuente imposibilidad para este último de una decisión definitiva (Unentscheidbarkeit) sobre sí mismo. Ahora bien, dicha imposibilidad no es un simple principio moral que habría que observar, pues lo que se afirma es que precisamente en las raíces de lo que permite al hombre ser cabalmente tal, es decir su facultad (única en el reino animal) de tener un cuerpo físico y ser un cuerpo, a partir de aquel punto inobjetable que es la persona, se hallaría una indeterminación originaria que impide cualquier pretensión de fijación definitiva de su esencia. En *Grenzen der Gemeinschaft*, una crítica breve, pero muy intensa, al radicalismo social de cualquier color, se argumenta que, en torno a las decisiones y acciones humanas, es imposible lograr la misma determinación y precisión que pueden ser obtenidas en relación a los objetos físicos: por eso, hay que hablar de un carácter fundador (Urgrundcharakter) y a la vez sin fundamento (Ungrundcharakter) de la humanitas. El material humano, escribe Plessner, «no consiente una valoración definitiva, sino que se protege de cualquier determinación y formulación de su esencia individual», pues «detrás de cada determinación de nuestro, ser descansan las posibilidades inefables de ser-otro [Anders-sein]»¹⁵. En este sentido, se puede hablar efectivamente de una ambigüedad y vaguedad inherente al ser humano, pues si es verdad que este último siempre procura autodeterminarse, al mismo tiempo también hay que rehuir de cualquier consolidación definitiva acerca de su esencia, puesto que su existencia misma se realiza en una oscilación constitutiva entre potencialidad y actualidad.

La cuestión central de *Macht und menschliche Natur* es el cuestionamiento radical de la posibilidad (que es, ante todo, un peligro) de abandonar tout court la decisión sobre la esencia del hombre en mano de una «definición neutral de una estructura neutral»¹⁶. Teniendo en cuenta las aportaciones de la revolución historicista implicadas en el concepto de *Weltanschauung* de Dilthey¹⁷, el autor intenta enlazar de manera esen-

14 Esa expresión puede traducirse también con *imperscrutabilidad* o *insondabilidad*.

15 ID., *Grenzen der Gemeinschaft*, op. cit., p. 63, trad. esp. mía.

16 ID., *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 187, trad. esp. mía.

17 Un estudio puntual sobre la relación entre la obra de Plessner y su conexión con el planteamiento de Dilthey es el siguiente: S. GIAMMUSSO, «*Der ganze Mensch*». *Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen*

cial toda decisión acerca de la condición humana con el “tribunal de la historia”. Sólo de esa manera, explica, resultaría posible salvaguardar el esencial fundamento potestativo que alude al poder-ser del hombre: el término alemán empleado es *Macht* y puede traducirse con poder, pero considerando que aquí la etimología latina nos puede ayudar a resolver la posible anfibología que surge al considerar el poder a través de las categorías políticas modernas, en el sentido de legitimación de una soberanía. De hecho, el término latín *potestas*, en sintonía con la propuesta de traducción al italiano de B. Accarino¹⁸, nos parece la opción que mejor se adecúa al contexto semántico y conceptual dibujado por Plessner, que no tiene nada que ver con el apoderamiento político-institucional, sino que se refiere esencialmente al *Macht* y al *Können* propios del hombre, como aquella apertura, incertidumbre y riesgo de la condición humana, privada de cualquier soporte trascendental y por eso literalmente abandonada en una presión situacional que se resuelve en cada momento (y – nota bene – nunca definitivamente) mediante decisiones y acciones de carácter ineludiblemente público-político. En lugar de una afirmación conclusiva que universalice una de las decisiones posibles, Plessner apuesta entonces por «dejar a los hechos históricos su carga originaria de decisiones acerca de la esencia del hombre. Así –comenta el autor– se logra despojar la historia del carácter de mera empiría que, por lo que al conocimiento de lo esencial se refiere, no lleva a ningún lado»¹⁹. Dicho de otra manera, la operación teórica que subyace al planteamiento plessneriano estriba, por así decir, en una renuncia fructosa: si es necesario renunciar a cualquier determinación definitiva (tanto en sentido material, como formal) de la esencia del hombre, al mismo tiempo también se obtiene una universalidad del campo visual – en ella se basa la mirada hacia la esencia (*Wesensschau*) – a partir de la que resulta posible asegurar la legitimidad de las diferentes realizaciones actuales del *Macht* del hombre, sin cometer el error de declarar a priori la autenticidad y originalidad de una respecto a todas las demás. El hombre, dice Plessner,

bei Dilthey und Plessner, “Dilthey Jahrbuch”, 7 (1990), págs. 112-138, o también la monografía que el mismo autor dedica a la cuestión: ID., *Potere e comprendere. La questione dell’esperienza storica e l’opera di Helmuth Plessner*, Milano 1995.

18 Véase H. PLESSNER., *Potere e natura umana*, Roma 2006, p. 7. En italiano, algunas veces se ha considerado oportuno traducir *Macht* con *potere* otras con *potenza*; de todas formas ambos términos guardan una relación etimológica y conceptual con el fundamento *potestativo* de la acción y decisión humana.

19 ID., *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 162, trad. esp. mía.

vive sólo conduciendo de alguna manera una existencia²⁰. Por consiguiente, queda excluida también cualquier posibilidad de una interpretación natural, inmediata o auténtica, ya que la condición humana está empapada de mediatez y conciliación, es decir de lucha para afirmarse en cada momento en una dirección y en un sentido determinado y para hacerse cargo de un mundo o, mejor dicho, para cumplir de manera pública (frente al tribunal de la historia) ese papel del «sujeto histórico de imputación de un mundo»²¹ que su misma naturaleza le otorga. Además, como veremos más adelante, el hombre, en virtud de su excentricidad, es un ser necesariamente a-tópico (ortlos), de lo que se deduce que no puede darse ningún orden preestablecido que logre satisfacer definitivamente su afán para concederse un equilibrio y una esfera de familiaridad. Lo universal-esencial, en este sentido, correspondería más al poder humano de otorgarse una forma determinada, más que al decidir de manera conclusiva e irrevocable por esta o aquella forma, y la historia (según una concepción que no se limite únicamente a registrar la sucesión de los hechos, como si la historia fuera «una gran mascarada de accidentalidad detrás de la que se escondiera el rostro inmóvil de la humanidad»²², sino que busque en ellos su verdadero significado práctico-político de imputación de un mundo) representaría el lugar en el que el hombre asume la responsabilidad histórica implicada en cada una de sus distintas auto-comprensiones²³.

20 De la misma opinión es también Arnold Gehlen, el cual, por otro lado, no compartía en modo alguno la diagnosis y la prognosis político-social propuestas por Plessner. Sobre la cuestión de la existencia humana como *conducta*, véase A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978 (1a ed. 1940), trad. esp. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca 1980, p. 21.

21 H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 147, trad. esp. mía.

22 *Ivi*, p. 191, trad. esp. mía.

23 Para apoyar textualmente nuestra interpretación de los fundamentos de la antropología plessneriana, nos basamos en la lectura de Asemissen, quien afirma que «hay que ver históricamente también la antropología filosófica misma. Como la auto-comprensión humana, ella está con su objeto – el hombre y sus posibilidades de comprensión de sí mismo – en una misma línea; la historicidad del hombre, por tanto, funda la de la antropología». Véase H. U. ASEMISSEN, *Helmuth Plessner: die exzentrische Position des Menschen*, op. cit., p. 149, trad. esp. mía. En general, sólo los estudios que tienen en cuenta también los aspectos práctico-políticos de la antropología plessneriana, en nuestra opinión, consiguen hallar la íntima conexión que el autor establece entre filosofía, antropología e historia, es decir entre el análisis fenomenológico de las bases vitales-existenciales del hombre y sus ineludibles corolarios en ámbito social y político. Véase también G. ARLT, *Anthropologie und Politik. Eine Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners*, München 1996. Sobre ese enfoque histórico-político de la antropología plessneriana, la única referencia en lengua española es J. P. MIRANDA, *La antropología política de Helmuth Plessner y la cuestión de la esencia humana*, en “Pensamiento” (1982), n. 152, págs. 401-424.

Esa concepción de lo universal concierne a la función de inmanencia abierta asumida por el lugar de emersión (*Stelle des Hervorgangs*) de las estructuras que otorgan un sentido a la existencia humana y que no atesoran ningún contenido específico vinculante, pues de lo contrario no se podría garantizar la legitimidad de cada una de las posibles estructuras de sentido. En definitiva, lo que Plessner parece proponer es una nueva forma de relación entre el conocimiento a priori (es decir, universal) de la esencia y la experiencia a posteriori, esta última capaz de atestar el porvenir del *ethos* diltheyano de la imprevisibilidad, en virtud de la fuerza creadora generada por el lugar de emersión de las múltiples posibilidades de ser-hombre. Anticipando la cuestión final de la bio-filosofía plessneriana, asumimos que el juego que aquí hemos descrito no es sino el juego entre la vida (la dimensión potestativa del *Macht*, pura posibilidad) y lo humano (la decisión de una individuación histórica real²⁴, que el hombre logra afanosamente extraer del fondo de su poder). La cuestión, como veremos, se centrará en ver en qué medida el *bíos* contempla entre sus posibilidades la realización de la existencia humana: en esto, en último término, consiste, también en nuestra opinión, la tarea de una antropología filosófica actual.

2. La posicionalidad ex-céntrica del ser humano

Con el puesto particular que, según Plessner, la naturaleza asigna al hombre, se llega al grado más complicado de aquella realización-ejecución (*Vollzug*) de la relación entre organismo y ambiente-circundante (*Umwelt*), que nuestro autor reconoce como la caracterización principal de todo ser viviente, definido también como un ser posicional, en cuanto puesto (*gesetzt*) en sí mismo²⁵. La bio-filosofía individua

²⁴ Este juego entre “nuda” posibilidad vital y realización histórica no es sino la peculiar forma de realización (*Vollzug*) y complicación que, como veremos más adelante, el ser humano alcanza en virtud de su posicionalidad ex-céntrica. Es decir, únicamente porque el hombre consigue ex-traerse de sí mismo, le es otorgada la posibilidad (necesidad) de emprender una realización histórica, que a los demás animales no es permitida, pues su *Vollzug*, como se explicará en breve, no alcanza el nivel posicional del hombre.

²⁵ Es importante subrayar la importancia teórica de la *Positionalität*, pues en nuestra opinión, Plessner, mediante el concepto de “estar puesto” en sí mismo propio de todo ser viviente, íntimamente relacionado con el espacio conceptual de la *pasividad*, quiere alejarse de manera radical de aquella actitud antropocéntrica e idealista que sostiene que la interioridad del hombre (su *lógos*, intelecto o alma) es condición de posibilidad de lo real (ese Yo que se *pone* a sí mismo y que también *pone* lo otro, el no-yo), actitud que ha permitido una exaltación sin límites de la interioridad y de su identificación con el lugar de la verdad. Dicha exaltación, sostiene Plessner,

ante todo las condiciones mínimas de vitalidad (¿Qué es lo que se dice vivo?), para después centrar su atención en la estructura fundamental del hombre mediante la fundamentación filosófica de la posibilidad de la no separación entre la vida en general y la existencia humana²⁶. Si la planta (primer grado de lo orgánico en el esquema conceptual que Plessner delinea en *Die Stufen des Organischen und der Mensch*) forma un unum ideal con su propio entorno a causa de su inserción inmediata en el campo posicional, el animal (segundo grado de lo orgánico) posee una organización centralizada únicamente reactiva (en la planta ni siquiera se puede hablar de re-acción, pues nunca se da una verdadera acción mediata por un centro). Dicho en otro modo, el animal se organiza a partir de un centro (desde un punto de vista material, el sistema nervioso) y llega a ser un verdadero sujeto activo en el campo posicional, que en su caso se da como algo contra-puesto a su vivencia doble como Körper (cuerpo físico), y Leib (corporalidad o vivencia interior). Ahora bien, el hombre, según Plessner, no puede ser entendido mediante las determinaciones posicionales que lo preceden, sino que resulta necesario establecer una nueva categoría vital, una nueva forma de realización posicional: el ser humano, en efecto, no sólo vive a partir de su centro (tiene un Körper, como todos los seres vivientes) y en su centro (es su Leib, como los demás animales), sino que también vive en cuanto centro. El ser humano entra en relación con su propia existencia, «le es dado el centro de su posicionalidad, surgiendo del cual vive y en virtud del cual hace experiencias y actúa»²⁷, de modo que ese centro posicional consigue guardar una distan-

se afirma en la filosofía moderna bajo el signo de la célebre máxima de Agustín de Hipona, “*Noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*”, y puede desmentirse sólo a través de una labor conceptual que enfatice el juego entre actividad y pasividad, a priori y a posteriori, naturaleza y cultura.

²⁶ A este propósito señalamos que Plessner, en su prólogo a la segunda edición de los *Stufen*, reconoce Karl Löwith como uno de los primeros filósofos que admitieron la necesidad de cuestionar radicalmente la tendencia antropocéntrica occidental que separa mundo viviente y hombre, para colocar al este último en el aislamiento total e ineludible de una existencia supuestamente inconciliable con la naturaleza. Cf. K. LÖWITH, *Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, en “*Zeitschrift für Theologie und Kirche*”, 1930. Véase también ID., *Gott, Mensch und Welt in der Methaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), en *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Stuttgart 1986, en particular los capítulos dedicados a Nietzsche (VIII) y a Spinoza (IX).

²⁷ *Stufen*, p. 361. Señalamos que, por lo que se refiere a los dos primeros apartados del capítulo VII de esta obra (titulado “La esfera del hombre”), es disponible una traducción al español, a la que nos referiremos si es necesario; de todas formas, donde no quede expresamente especificado, la traducción sigue siendo mía. Véase H. PLESSNER, *Los grados de lo orgánico y el hombre*, en “*Clínica y pensamiento*”, n. 2 (2003), págs. 7-26, trad. esp. de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

cia respecto a sí mismo. Esa distancia, argumenta Plessner, es la condición necesaria para alcanzar la reflexividad completa del sistema vital: el hombre, por tanto, advierte una diferenciación respecto al punto ocular de la visión y al punto propulsor de la acción (el sistema nervioso, la conciencia). Al alcanzar ese grado, el ser humano sigue viviendo en el *hic et nunc* de su propio centro, pero ahora también es consciente del hecho mismo de que él es el sujeto activo de su existencia: se tiene a sí mismo, sabe de sí, y percibe objetivamente tanto los datos procedentes del exterior, como sus acciones y movimientos, que llegan a ser independientes de su estructura vital. De ese modo, explica Plessner, el carácter posicional del ser humano, sin dejar de ser céntrico, se configura también, y sobre todo, como ex-céntrico, pues su determinación esencial coincide precisamente con la posibilidad de distanciarse de su propio centro y de experimentar una separación respecto a este último. «La vida del hombre, que no puede acabar con la centralidad y que, al mismo tiempo, está arrojada hacia fuera, se dice excéntrica». El hombre se caracteriza por tanto como un yo (*Ich*), como aquel «punto de fuga de su propia interioridad situado “detrás de sí mismo” [hinter sich] que, abstrayéndose en cada momento de las acciones que la vida ejecuta a partir de su propio centro, constituye el espectador que contempla el campo interior como un escenario, el polo subjetivo que ya no podrá ser objetivado y colocado en posición de objeto»²⁸. Sin embargo, el hecho de guardar una distancia desde el centro de ejecución (*Vollzug*) vital y el hecho de establecer una diferenciación respecto al punto de origen de la conciencia no implican en modo alguno una ulterior presencia sustancial que se coloque más allá del núcleo subjetivo interior (*Leib*), en una suerte de ulterioridad ocular que acredita la existencia de un “detrás de” o a un “dentro de” efectivamente presentes. A este propósito Plessner es muy claro: «si existe el aquí-ahora como un punto absoluto, centro posicional de un ser vivo, entonces es absurdo suponer que “cerca” de él, detrás o delante, antes o después, pudiera existir otra vez ese mismo punto»²⁹. El hombre, en último término, no es sino ese «yo que no pertenece a la esfera de la que, sin embargo, constituye el centro»³⁰ y así logra observar su propia relación centro-

²⁸ *Stufen*, p. 370.

²⁹ *Ivi*, p. 361.

³⁰ *Ivi*, p. 374. Es aquí innegable la sensación de estar contemplando una cierta afinidad con la teoría del yo como límite del mundo que se encuentra en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein. En efecto, nos vienen a la mente las preposiciones 5.632 y 5.633 del *Tractatus*: «Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt» y «Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich

medium a partir de un punto que se sitúa fuera del centro de ejecución de los actos. Por tanto, argumenta Plessner, su existencia «se encuentra más acá y más allá del abismo, vinculada al cuerpo, vinculada a la psique, pero a la vez puesta en ninguna parte, sin lugar y sin nada que la vincule al espacio y al tiempo, y así es hombre», es decir una cosa viva que siente y vive en primera persona el inmediato brotar de sus acciones, y que por tanto también se considera (al observarse en tercera persona, desde fuera) el autós de su misma existencia. El ser humano es y al mismo tiempo sabe de sí y así su existencia se realiza en la fractura misma entre el tener un cuerpo, el ser su propio cuerpo y el ser al mismo tiempo «la unidad psico-físicamente neutral de estas dos esferas»³¹. De ese modo, podemos entender mejor la triple determinación de la existencia humana, procedente de la escisión intrínseca que se produce en ella: el hombre es cuerpo, está en el cuerpo (como vivencia interior o psique) y está fuera de sí, como el punto de vista desde el que resulta ambas cosas, radicándose en la fractura ineludible que las separa y las une.

3. Leyes antropológicas fundamentales

Hemos podido ver cómo el punto excéntrico del yo permite al ser humano extraerse de su condición existencial doble como Körper (cosa corpórea) y Leib (vivencia interior), para observarse desde el punto de fuga del yo. Pues bien, considerando el cómo de su presentación en la intuición (y no el porqué, es decir sus causas materiales), intentamos

hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts am *Gesichtsfeld* läßt darauf schliessen, daß es von einem Auge gesehen wird» [versión y trad. esp. de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid 2005]. Ahora bien, tanto para Wittgenstein como para Plessner, en nuestra opinión, vale el principio según el cual, si cabe un sujeto, esto no puede ser sino el punto focal del mundo, ese punto excéntrico “detrás de uno mismo” del que habla Plessner y que no puede ser traslado a su vez en posición de objeto, como cualquier acto psíquico, porque de la esfera psíquica aquél es la condición de posibilidad misma; además, como sabemos, el centro posicional, incluso en el caso del ser humano, existe sólo *en* la realización: es decir, nunca puede ser identificado en una substancia o en una presencia *en* el mundo. Lo mismo se puede decir de Wittgenstein: el yo, ni cuerpo ni alma (aquí en el sentido plessneriano de vivencia interior), es un yo filosófico, no pertenece al mundo, sino que se sitúa en sus límites, porque del mundo es condición de posibilidad. Para ambos filósofos, en último término, no es posible aislar el sujeto (el yo). La proposición 5.641 del *Tractatus* lo afirma claramente: «Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt [el límite –no una parte del mundo]».

³¹ *Stufen*, p. 365.

ahora dar una descripción dinámica de la peculiar realización posicional del hombre, mediante el análisis de su modo de relacionarse consigo mismo y con el mundo. Los productos de dicha relacionalidad, tradicionalmente, caen bajo la definición general de cultura, que recoge la totalidad de los comportamientos humanos respecto a sí mismo y a lo otro: lo que aquí se hace patente, entonces, es la necesidad de entender desde un punto de vista fenomenológico el cómo del devenir cultural de lo que en el hombre no deja de ser biológico, es decir relacionado con la peculiar complicación de su bíos, porque siempre de eso se trata, y nunca de una superación de lo natural hacia lo cultural. En realidad, la comprensión (que es, en cierto sentido, también una complicidad) de dicha complicación, según Plessner, no es sino la tarea intemporal de toda filosofía, pues ésta se instaure precisamente en la fractura en la que el ser humano reside desde siempre en virtud de su excentricidad y que «ninguna época de la humanidad, por ingenua, natural, íntegra, feliz y vinculada a la tradición que sea, podría eliminar»³². La complicación-complicidad, por tanto, resulta insuperable: en contraposición a lo que declara la filosofía a partir del cristianismo y de su radicación metafísica en el dogma moderno de la interioridad, suponer que el hombre pueda prescindir de su lado corporal, exterior, biológico no tiene justificación filosófica alguna, sino sólo metafísica. La bio-filosofía plessneriana, en este sentido, intenta precisamente no romper con la dinámica de la complicación dentro-fuera (interno-externo) que representa la condición básica para la individuación de la vitalidad, incluso en el momento en que se alcanza el nivel posicional del ser humano: Plessner enuncia entonces tres leyes antropológicas fundamentales, mediante las cuales pretende salvaguardar, y aclarar desde el punto de vista de su peculiar realización existencial, la “bi-frontalidad” (Janushaftigkeit) del ser humano.

La primera ley antropológica afirma la “artificialidad natural” (natürliche Künstlichkeit) del ser humano, según la que este último no sólo cumple lo que es, sintiéndose así un unicum con su realización, sino que desde siempre está obligado a hacerse y convertirse en aquello que ya es; dicho de otra manera, el hombre, en virtud de su posicionamiento transversal y autoconsciente en la fractura existencial que funde el ser un cuerpo y el tener un cuerpo, siempre debe «dirigir [führen] la vida que vive»³³. La existencia humana, por tanto, nunca está dada de una vez por todas, como ocurre en las formas posicionales anteriores, disueltas in toto

³² *Ivi*, p. 383.

³³ *Ivi*, p. 384.

en el ciclo vital (la planta) o en el punto central desde el que el animal se vive, sino todo lo contrario: para el hombre resulta imprescindible mediar artificialmente lo que, para los demás seres vivientes, se presenta con los caracteres de la naturalidad y la inmediatez. En efecto, afirma Plessner, aquéllos «existen directamente, sin saber de ellos mismos y de las cosas, no ven su propia desnudez»³⁴; en cambio, el hombre, a causa del saber de sí mismo, perdiendo la inmediatez, observa constantemente su propia desnudez, se avergüenza de ella, y por tanto ha de vivir indirectamente, basándose en medios artificiales (formas lingüísticas, costumbres, en general todo lo que es conforme a la ficcionalidad del *theatrum mundi* que viene a ser la existencia humana). Sin embargo, en cuanto ser viviente, también debe procurarse una estabilidad que pueda compensar la falta constitutiva de equilibrio propia de un ser excéntrico sin lugar y sin tiempo, «eternamente desarraigado»³⁵ y privado de una casa propia (*heimatlos*). En esta desnudez originaria que – nota bene – nunca es concebida en un sentido meramente psicológico, hay que buscar entonces el *modus* del conjunto de compensaciones y complementos artificiales a los que el hombre ineludiblemente recurre para llevar a cabo su existencia doble y transversal (excéntrica). El ser humano, escribe Plessner, «quiere dejarse atrás la insoportable excentricidad de su ser, quiere compensar el carácter inacabado [*Hälftenhaftig*] de su forma de vida, y esto lo puede hacer sólo a través de cosas que sean suficientemente pesadas como para poder equilibrar el peso de su existencia»³⁶. Lo cultural, en este sentido,

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ H. PLESSNER, *Mensch und Tier* (1946), en *GS*, Bd. 8, págs. 52-66, p. 63, trad. esp. mía. El individuo sin raíces que colma ese vacío a través de acciones *compensatorias* es parte de la teoría actual de Odo Marquard sobre el *homo compensator*. De hecho, según este autor, precisamente a partir de la antropología filosófica de Plessner y Gehlen, se puede hablar de una verdadera “filosofía de la compensación”, por la que el ser humano es «alguien que escapa de sus deficiencias, que sólo es capaz de existir gracias a las compensaciones» (cf. O. MARQUARD, *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, 1999, trad. esp. de M. Tafalla, *Filosofía de la compensación*, en ID., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona 2001., p. 17); sin embargo, hemos de señalar que, siendo la compensación el elemento central de las antropologías modernas, la justificación filosófica de ese atributo se lleva a cabo de maneras sumamente diferentes entre Plessner y Gehlen: sólo para el segundo, en efecto, la carencia humana es compensada gracias a las descargas, según el esquema meramente bio-lógico del *bonum-por-malum*. Plessner, en cambio, reconoce al hombre una diferente realización posicional-vital, que se escapa de una concepción *tout court* biológica del ser humano, según la que la compensación misma se encontraría en un nivel empírico (es útil recordar que Plessner sostiene que la experiencia no puede fundar la experiencia misma).

³⁶ *Stufen*, p. 385.

no representa en modo alguno una contraposición a lo natural, sino el complemento necesario de la existencia humana para intentar recuperar, mediante acciones compensatorias, el equilibrio que la forma excéntrica niega al hombre; con ello, sin embargo, no se quiere afirmar que lo cultural simplemente deriva (como consecuencia) del lado natural del ser humano, como en aquellos años proponía la solución darwinista: el origen del afán de compensación no estriba ni en una caracterización orgánica carente (Herder y Gehlen), ni en un supuesto espíritu del que sólo el hombre dispondría (Scheler y, en general, los metafísicos tradicionales), sino más bien en su artificialidad natural, en la forma en la que la vida humana, en virtud de la complicación-complicidad alcanzado por su excentricidad, se relaciona consigo misma. Esto significa que la cultura (la artificialidad) humana no es una mera super-compensación debida a una inferioridad biológico-existencial, sino una necesidad absolutamente prepsicológica y extra-empírica: se trata, en efecto, de una consecuencia del grado de complicación que alcanza el repliegue sobre sí mismo del bíos humano, un repliegue observado y analizado con el instrumento fenomenológico de la *Wesensschau*. En definitiva, podemos afirmar que la situación vital de un ser excéntrico como el hombre consiste en una ulterioridad ineludible: el estar-en-el-medio, la duplicidad, la parcialidad y la escasez. De ahí que el hombre no pueda simplemente vivir, sino que también tiene que dirigir su vida y mediar en cada momento para buscar la inmediatez: él debe hacer para ser. La artificialidad misma es, en último término, su naturaleza, la manera en que el ser humano vive naturaliter, pues no puede haber contraposición entre la una y la otra: «Privada de lugar y tiempo, fundada en la nada, la forma de vida excéntrica se procura la propia base [...]. La artificialidad en la acción, en el pensar y en el soñar es el medio interior a través del cual el hombre, en cuanto ser viviente natural, está en acuerdo consigo mismo»³⁷.

Con la segunda ley antropológica se enuncia la “inmediatez mediata” (*vermittelten Unmittelbarkeit*), de la cual procede también la expresividad en cuanto *modus vital* del hombre. En virtud de su excentricidad, el sujeto viviente guarda una relación a la vez directa e indirecta tanto consigo mismo (mundo interno), como con el entorno (mundo externo); la definición formal de semejante relación es la siguiente: «Se dice relación indirectamente directa aquella forma de conexión en la cual el elemento intermedio es necesario para originar y garantizar la inmediatez de la

³⁷ *Ivi*, p. 391.

conexión»³⁸. En realidad, la estructura de la inmediatez mediata es propia de todo ser vivo, pues procede del estar puesto en sí de un organismo, de la peculiar realización del propio límite (Grenze)³⁹ y de la auto-mediación de la unidad del cuerpo viviente a través de sus partes. Sin embargo, en el ser humano dicha relación alcanza una complicación cualitativamente más elevada: está claro, en efecto, que también al hombre le es garantizada la inmediatez de la mediación entre sí mismo y el mundo externo, pues hemos visto que el hombre experimenta una escisión en sí mismo, es decir un movimiento centrífugo que, desvelándole el sujeto central que él es, lo descompone en un Zentrum y un ex-Zentrum: su destino, entonces, parece corresponder a la mediatez de una relación necesariamente indirecta. En efecto, el ser humano nunca está ocultado a sí mismo, porque sabe de sí y reconoce que, aún separándose de sí, coincide con el objeto de ese saber; dicho de otra manera, el sujeto que se observa desde fuera (Ich) sabe ser idéntico al sujeto que está en el centro (Selbst). Ahora bien, todo esto significa también que el hombre es capaz de concentrar en sí todas las relaciones que a él se refieren, en virtud de ese autós de la auto-referencia que es el yo. Tanto interna como externamente, por tanto, cada vez es el hombre mismo quien cumple la auto-relación, la mediación entre la cosa real del mundo externo (o el estado psíquico del mundo interno) y el punto de fuga excéntrico de la relación. Entonces, todo resulta ser fenómeno inmediato del mundo (externo o interno), pues el yo, en el acto mismo de la auto-relación «se vuelve pura realización, puro traspaso [Hindurch]» y por eso Plessner puede afirmar que «la mediación aquí implicada anula el hombre; en cuanto sujeto mediador que está detrás de sí, él se olvida de sí mismo»⁴⁰. La mediación, en este sentido, resulta ser condición de posibilidad del carácter inmediato de la relación del hombre con los objetos (cosas y estados del alma) del

38 Ivi, p. 400.

39 La noción de *límite* es parte fundamental de la *bio-filosofía* plessneriana, pues la relación que un cuerpo guarda con su límite permite diferenciar entre lo orgánico y lo inorgánico: en este último, el límite coincide con la mera delimitación (*Begrenzung*) física que separa el cuerpo del *medium* en que se encuentra. En cambio, para todo ser viviente el límite no es simplemente el “entre” (*Zwischen*) virtual que establece dónde inicia y dónde termina desde un punto de vista espacial, sino que es precisamente el lugar de *apertura*, la zona de contacto entre el cuerpo puesto en sí mismo y el entorno en el que se encuentra situado, en una continua relación de intercambio y traspaso. El límite del ente orgánico, entonces, «no sólo garantiza a sus contornos la transición [*Übergang*] al *medium* adyacente, sino que también la realiza [*vollzieht*] en su delimitación y él mismo [el ser viviente, *ndt*] es este pasaje», *Stufen*, p. 154.

40 Ivi, p. 404-5.

mundo; él sabe que «su situación es la inmanencia de la conciencia» y que su saber siempre se presenta como una perspectiva inmediata, mediata desde el ex-centro: «en la perspectiva del saber [...], la relación cognoscitiva debe ser inmediata, directa. En este momento el hombre no puede sino reconocer la cosa en su nuda inmediatez. Precisamente porque es para él, la cosa es en sí»⁴¹. Plessner, como se puede intuir, no distingue ontológicamente entre presencia en la conciencia (fenómeno) y una supuesta realidad en sí a la que el sujeto no podría acceder: esto ocurriría, en cambio, si se considerasen como sustancias el objeto y el Ich, que en realidad no son sino el punto de origen y el punto final de la relacionalidad que los une ineludiblemente. Si para el hombre sólo pueden darse fenómenos, entonces no tiene algún sentido filosófico preguntarse si puede darse algo fuera de la relación entre el ex-centro y el mundo externo e interno, pues en ella el hombre se agota, o mejor dicho, desvanece. Lo que aquí queda patente es «la situación de inmanencia del sujeto como condición imprescindible para su contacto con la realidad»⁴². Plessner, de hecho, insiste con vehemencia en que al hombre «no le es dada una apertura al mundo sin limitaciones [...]. Al contrario, nuestro mundo está dado en las apariencias, en las que lo real se manifiesta refractado a través del medium de nuestros modos de percibir las cosas y de nuestras acciones»⁴³. Y es precisamente esa refracción la que garantiza la inmediatez del contacto, pues «el ojo, mientras ve, necesariamente se olvida de sí»⁴⁴.

El mundo, por tanto, sólo existe como campo de inspección del hombre, es decir, como un espacio desde siempre antropológicamente configurado en el que las cosas, en general, están en relación al hombre, y nunca subsisten en sí como realidades autónomas; sin embargo, también el hombre sólo puede existir en virtud de su relación con las cosas, ya que desde siempre mora en ellas. Todo esto se traduce en la expresividad ineludible del ser humano, consecuencia primaria de la ley de la inmediatez mediata. «Sólo el encuentro originario del hombre con el mundo, que no es concertado previamente –escribe Plessner– [...], puede decirse ver-

41 *Ivi*, p. 404.

42 *Ivi*, p. 407.

43 H. PLESSNER, *Die Frage nach der Conditio Humana* (1961), en *GS*, Bd. 8, págs. 136-217, p. 188, trad. esp. mía.

44 *Stufen*, p. 406. Como se puede ver, Plessner utiliza muy a menudo la misma metáfora visual empleada también por Wittgenstein: notamos entonces, por lo menos en este caso, una afinidad – tal vez implícita – con la sensibilidad teórica del autor del *Tractatus*.

dadera realización»⁴⁵; la excentricidad, por consiguiente, siempre supone una alusión-a, un referirse-a y, en general, una escisión hacia lo otro, y por eso se puede afirmar que la expresividad coincide precisamente con el ex-traerse de uno mismo y que en ella no sólo se expresa una cosa, sino también el relacionarse con ella, el tomar posición respecto a ella. La expresividad, en otras palabras, es la posibilidad que la excentricidad otorga al hombre – una suerte de compensación, pero nunca definitiva – para colmar la distancia que desde siempre lo separa de las cosas y de sí mismo. Todo tipo de impulso vital que se halla en la acción humana, en el lenguaje o en la mímica, resulta entonces esencialmente ex-presivo, a saber: dice de una presión hacia fuera que obliga al hombre a realizarse y actuarse en cada momento. Además, en virtud de su movimiento necesariamente expresivo, «el hombre es un ser que se empuja a sí mismo, con intención continuamente alimentada, hacia realizaciones siempre diferentes, dejándose atrás una historia»⁴⁶; de ahí que Plessner reconozca que es precisamente en la expresividad donde puede hallarse el *movens originario* del carácter histórico de la existencia humana. «Porque el hombre, para el hombre, anhela siempre lo mismo, siempre se transforma en algo diferente»: el ser humano se configura como la totalidad de los intentos (que nunca pueden otorgar un equilibrio definitivo) de convertirse en lo que él ya es: «a fin de cuentas, los hombres no saben lo que hacen, sino que lo experimentan sólo a través de la historia»⁴⁷.

La última ley antropológica afirma la posición utópica (*utopische Standort*) del hombre y trata de fundamentar la tensión ineludible que empuja al ser humano hacia la búsqueda de un principio absoluto a partir del cual compensar de manera definitiva la nada y el vacío en que se encuentra; Plessner, conectando el carácter esencialmente infundado de la existencia humana al anhelo de un *definitivum* que rescate la falta de sentido de aquélla, intenta fundamentar antropológicamente el núcleo apriorístico del fenómeno del religioso y del abandono en un Absoluto. La argumentación plessneriana parte de la situación excéntrica de la vida humana, que se ha caracterizado como una contradicción que no puede encontrar una resolución definitiva. En efecto, el hombre, «puesto en su excentricidad, está donde está y, al mismo tiempo, donde no está [...]. Él ocupa el aquí-ahora absoluto y, al mismo tiempo, no lo ocupa»⁴⁸. Esta

⁴⁵ *Ivi*, p. 413.

⁴⁶ *Ivi*, p. 416.

⁴⁷ *Ivi*, p. 419.

⁴⁸ *Ivi*, p. 420.

condición existencial representa una contradicción insoluble, una paradoja existencial que, sin embargo, el hombre realiza continuamente, colocándose siempre más allá de sí mismo; él no puede ser el fundamento de su existencia (ni siquiera de su mundo), precisamente porque nunca se da una determinación positiva de la esencia humana, pues ésta es mera actuación y realización de eventos que producen el contenido histórico de su existencia, pero ningún evento (ningún producto de la cultura) puede auto-concederse una fundación originaria y definitiva. En la vida del hombre, paradójicamente, el único elemento constante es la falta inevitable de un centro y la afirmación consecuente de un ex-centro sin lugar ni tiempo; dicho de otra manera, la constante del ser humano no es sino la necesidad (esa sí, “natural” y originaria) de compensación y artificialidad – pero nunca puede serlo una compensación o realización particular entre las demás. Lo que le falta al hombre, por tanto, es una identidad definitiva (tanto individual como colectiva), un contrapeso ilusorio que le permita otorgarse una autorización absoluta que garantice la unicidad y legitimidad de sus objetivaciones, normas y acciones. Y es precisamente esto, argumenta Plessner, lo que toda religión aseguraría: «Una cosa es característica de la religiosidad: establece un definitivum. Lo que la naturaleza y el espíritu no pueden dar al hombre, la cosa última [Das Letzte]. El vínculo último y el orden, el lugar de su vida y de su muerte, la seguridad, la conciliación con el destino, la interpretación de la realidad, una patria: todo esto lo dona sólo la religión»⁴⁹. Gracias a la religión, entonces, el carácter intrínsecamente negativo e inacabado de la existencia humana se transformaría positivamente, encontrando un lugar propio dentro de un Todo armónicamente establecido (Kósmos) y alcanzando una coincidencia definitiva y estable entre centro y ex-centro. La posición del hombre, de esa manera, dejaría de ser utópica, para conseguir un equilibrio sustancial y último. Sin embargo, como afirma la tercera ley antropológica, esto no es posible, pues de lo contrario se revocaría la excentricidad y, con ella, también la insuperable ulterioridad que caracteriza al hombre en cuanto tal. En efecto, la excentricidad de su forma de vida, su no poder establecerse en ningún lugar, lo obligan a dudar hasta de la existencia divina y del fundamento del mundo: «si se diera una prueba ontológica de la existencia de Dios, el hombre, por su propia naturaleza, no renunciaría a ningún medio con tal de invalidarla»⁵⁰. El ser humano no sólo es un ser esencialmente precario, sino también un ser

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 424.

capaz de otorgar precariedad a cualquier realidad en que se encuentra situado. La contradicción representada por la excentricidad, como decíamos, resulta en cada momento insoluble, hasta el punto que el ser humano intenta negar incluso lo que podría garantizarle una compensación definitiva (la religión), por lo que Plessner llega a afirmar que «entre ella y la cultura, no obstante todas las conciliaciones históricas [...], existe una enemistad absoluta»⁵¹. La tarea de una antropología filosófica, en definitiva, consiste en recordar al hombre que nunca puede alcanzar un *ubi consistam* último y definitivo, pues su misma forma de vida (excentrica) no prevé semejante posibilidad⁵². Está claro que «si tiene fe, el hombre siempre “regresa a su casa” y experimenta «el regreso de las cosas de su absoluto ser-otro»⁵³, pero «quien, en cambio, se entrega al espíritu, no vuelve atrás»⁵⁴. Por un lado, Plessner reconoce (antropológicamente) que la posibilidad de aceptar el *phármakon* de la eternidad circular que ofrece la religión es constitutiva del ser humano, pero al mismo tiempo considera necesario reconocer también que ese fármaco nunca consigue curar y revocar del todo la excentricidad de la condición humana, que no deja de envolver al hombre en un circuito constante de alternancia de sentido y falta de sentido, estabilidad y desequilibrio, centro y ex-centro. El único fundamento que el hombre puede alcanzar, paradójicamente, es ese lugar utópico que le impone una eternidad lineal infinita y una superación constante (como única permanencia posible) de sí mismo, su mundo y de las cosas.

4. *De homine*, o la diferencia antropológica

Intentamos ahora proponer una breve reflexión sobre la relevancia filosófica que pueden tener algunos de los conceptos hasta aquí encontrados, con vistas a un posible replanteamiento en el debate actual de las categorías mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo. En

⁵¹ *Ivi*, p. 420.

⁵² A este propósito, Pietrowicz habla de una metafísica negativa implícita y una correlación esencial entre lo humano y lo divino que, sin embargo, se resuelve en una imposibilidad de establecer definitivamente cuáles deben ser los caracteres concretos de semejante correlación, que se caracterizaría por tanto como un ulterior ejemplo de la condición contradictoria de la excentricidad humana: posibilidad y al mismo tiempo imposibilidad de llegar a un *definitivum* absoluto, por lo que cabría hablar precisamente de una negatividad ineludible. Véase S. PIETROWICZ, *Helmuth Plessner*, op. cit., p. 476.

⁵³ *Stufen*, p. 425.

⁵⁴ *Ivi*, p. 420.

primer lugar, notamos que la operación teórica y metodológica plessneriana resulta muy alejada de las corrientes filosóficas del siglo XX más consolidadas, que, como recuerda el mismo autor en el prólogo a la segunda edición de los *Stufen* (1965)⁵⁵, «actuaron de manera inhibitoria»⁵⁶ respecto al intento de introducir en la agenda filosófica del tiempo una conciliación (considerada anacrónica, incluso reaccionaria) de ciencias del espíritu y ciencias naturales, ofreciendo una visión unitaria – pero no reduccionista – del ser humano. En cambio, a partir de los años '90 (poco después de la publicación de los *Gesammelte Schriften* de Plessner) se asiste a una verdadera Plessner-Reinassance en ámbito alemán, italiano, polaco y norteamericano⁵⁷, gracias a la reconsideración de algunas de las categorías principales de su pensamiento, como la posicionalidad, la excentricidad, la diferencia entre Leib sein y Körper haben, y en general en virtud de la atención filosófica que Plessner dedica al bíos, tradicionalmente excluido del campo de aplicación de la filosofía, porque considerado mero epifenómeno (como decía Heidegger: nur lebenden) de lo esencial. A este propósito, no cabe duda de que Plessner efectivamente pretendió llevar a cabo una indagación ontológica radical que no ha dejado ningún espacio ni a la metafísica ni a un discurso que, descartando la dimensión fáctico-corporal de las cosas (y del hombre) porque inauténtica o no originaria, se convierte en una filosofía de la existencia basada en la soledad del individuo, en «decisiones puras frente a la muerte, la finitud y la autonomía individual» y que defiende la máxima propia de la filosofía moderna, según la cual «mediante la naturaleza no se da el ser humano»⁵⁸. Ahora bien, el esfuerzo teórico plessneriano rompe con esa interpretación privativa de la vida, por la que sería necesario distinguir entre óntico y ontológico, privilegiando filosóficamente el segundo en cuanto

⁵⁵ La edición de 1965, publicada por el editor W. de Gruyter, contiene un segundo prólogo y también un apartado conclusivo donde Plessner intenta aclarar algunas de las cuestiones que quedaban algo pendientes. De todas formas, la edición que hemos utilizado (*Gesammelte Schriften*, Bd. 4) contiene ambas añadiduras.

⁵⁶ *Stufen*, p. 14.

⁵⁷ Nos limitamos a señalar los estudios críticos más relevantes que han sido publicados en esta última década: H. KÄMPF, *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf 2001; H. H.HOLZ, *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld 2003; C. DEJUNG, *Helmuth Plessner. Ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich 2003; ID., *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*, Nordhausen 200; O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Napoli 2000; M. RUSSO, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e il problema di un'antropologia filosofica*, Napoli 2000.

⁵⁸ *Stufen*, págs. 17-8.

dominio específico del hombre y dejando el primero (el ente simplemente-presente – vorhanden) en mano de las ciencias particulares. Plessner, de ese modo, quiere denunciar el equívoco conceptual (cartesiano) de una naturaleza supuestamente doble del ser humano y de su consecuente separación ontológica entre materia y espíritu, res extensa y res cogitans, para afirmar, en cambio, la necesidad de considerar al ser humano como una unidad orgánica que conserva (birgt) entre sus posibilidades la realización de su específica modalidad existencial⁵⁹. En lugar de alentar el mysterium disiunctionis – y coniunctionis – al cual se han dedicado los metafísicos tradicionales⁶⁰, Plessner intenta recolocar al hombre en la totalidad de la vida, buscando en primer lugar las condiciones de posibilidad lógico-dialécticas del ente orgánico y después también de la vida humana. Por eso, se argumenta en el prólogo a la primera edición de los *Stufen*, «no podemos aceptar el principio fundamental de Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927), según el cual la indagación en torno al ser extra-humano debe ser precedida necesariamente por una analítica existencial del hombre»⁶¹. La opción teórica plessneriana, en efecto, se contrapone tout court al Leitmotiv heideggeriano de *Ser y tiempo* y se basa en la convicción ontológica de que el ser humano «no es ni el más próximo ni el más lejano de sí mismo»⁶². Dicho de otro modo, Plessner no identifica excentricidad y trascendencia: el hombre no es en modo alguno el principium originarium de la realidad exterior, como en cambio postula todo tipo de trascendentalismo (incluso el de corte ek-sistencial), llegando a negar que pueda darse un orden interno al mundo cuyo fundamento sea la naturaleza misma y con el que el hombre pueda coordinarse. De ese modo, Plessner intenta alejarse de todas aquellas metafísicas de la voluntad y de la subjetividad que, operando a partir de la radicalización ontológica de Descartes, no pueden sino reafirmar el repliegue agustiniano del mundo exterior en la interioridad («in interiore homine habitat veritas»), a partir del cual el mundo físico se reduce a la idea (matemática en época moderna y ek-sistencial en la filosofía heideggeriana) mediante la que el yo piensa el gran Otro: la naturaleza viviente.

59 Cf. H. PLESSNER, *Der Aussagenwert einer philosophischer Anthropologie* (1973), en ID., *Mit anderen augen. Aspekte einer philosophischen anthropologie*, Stuttgart 1982, p. 134.

60 A este propósito, cf. la sugestiva genealogía de la fractura ontológica intrínseca al pensamiento occidental que ha llevado a cabo el filósofo italiano Giorgio Agamben en G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, trad. esp. de A. G. Cuspinera, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia 2005.

61 *Stufen*, p. 12.

62 *Ibidem*.

La tarea que Plessner reconoce a la antropología filosófica corresponde así a un intento de repensar el sujeto sin caer en tentaciones subjetivistas, es decir, sin ocultar su relación íntima y constitutiva con el mundo y con el conjunto de todas las cosas vivas. En este sentido, la categoría de la excentricidad actúa como una especificación de dicha relación, que se determina (como para los demás seres vivientes) a partir de la modalidad de interacción del cuerpo consigo mismo y con el entorno. El punto (consciente en los animales y autoconsciente en el hombre) a partir del cual el sujeto se vive, entonces, no es nada sustancial, sino esencialmente relacional: trámite mismo de una continua mediación. La posición especial del ser humano, de ese modo, se da en virtud de su conectarse de manera ex-céntrica con el mundo y mediante su capacidad para distanciarse de sí mismo y de las cosas que lo rodean. La distancia, como hemos visto, es una de las categorías principales del grado de lo orgánico ocupado por el hombre, único ser vivo que se observa a sí mismo desde el punto inespacial e intemporal del yo. El intento plessneriano, por tanto, poco tiene que ver con la que Heidegger definía como una ontología regional⁶³, con una mera descripción de lo que el hombre es y hace; por el contrario, la suya es una verdadera fundación ontológico-filosófica – y a fortiori también antropológica.

En un contexto así delineado, la posicionalidad excéntrica se contrapone polémicamente a la tradición metafísico-trascendental de la época moderna, que sigue siendo activa incluso en la supuesta revolución de la filosofía de la existencia: «El giro kantiano hacia la conciencia como el horizonte dentro del cual se constituyen los objetos, renovado por Husserl en relación al ámbito general de toda intencionalidad posible, no es sino reforzado por la tesis de la primacía metodológica de la existencia»⁶⁴. El principio que rige todo tipo de trascendentalismo, denuncia Plessner, no parece haber cambiado: *noli foras ire*; es decir, fuera del hombre (y de su interioridad a la que accede únicamente mediante una *inspectio sui* de carácter trascendental) no se da verdad. A este propósito, es suficiente recordar que Heidegger, dándole la vuelta (*Kehre*) a su perspectiva teórica y denunciando así la ineficacia de una analítica existencial de corte trascendental, todavía insiste en rechazar categóricamente cualquier intento de hallar la esencia del hombre mediante una disciplina – la an-

63 Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), en *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1991, trad. esp. de G. Ibscher Roth, revisión de C. Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, México 1981, 38.

64 *Stufen*, p. 21.

tropología – que, apoyándose en las aportaciones de diferentes ciencias particulares y en general en la observación del fenómeno “hombre”, busca respuestas concretas. La tesis heideggeriana se basa en el reconocimiento de la antropología como «una presa de los descendientes de la Metafísica»⁶⁵ (biología y psicología) y como una indagación que presupone la interpretación del ente (nivel óntico) y que olvida el cuestionamiento del ser (nivel ontológico): «A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico»⁶⁶. La antropología representaría en este caso la incapacidad de ver las cosas fundamentales y de reconocer el abismo desde el cual surge el filosofar: este último, dice el filósofo de Meßkirch, se encuentra en la interrogación misma, y nunca en el hombre o en las cosas “simplemente presentes”.

A pesar del freno cultural e ideológico que representó ese rechazo de la antropología, Plessner nunca dejó de contrastar el dominio de lo trascendental y de la interioridad en la escena cultural europea, luchando por una reactivación del interés filosófico por la zona intermedia entre superficie y profundidad, empírico y ontológico – la única, sostiene Plessner, que pueda mostrar «la concatenación ineludible entre la modalidad humana de ser y el organismo del hombre»⁶⁷. Dicho de otra manera, no es la simple vida que necesita una fundación ontológica en la ek-sistencia, sino todo lo contrario: esta última puede entenderse únicamente mediante la consideración de la cosa corpórea dentro y fuera de la cual el hombre (excéntricamente) vive. Esto, sin embargo, no implica que hay que interpretar el ser humano a partir de la animalitas, sino que hay que reconocer la posibilidad de la concatenación de diferentes aspectos, reconociendo que en lo que sólo vive está en realidad incluido desde siempre un sentido, que puede ser hasta intrínsecamente caótico (excéntrico, inestable), pero del que no se excluye a priori la inteligibilidad. En la perspectiva plessneriana, por tanto, no se pretende eliminar el análisis de la modalidad específica de la existencia humana (piénsese en la tres leyes antropológicas fundamentales), sino que se rechaza su carácter fundacional respecto a la totalidad de la interrogación filosófica. Está claro que la

65 M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946), ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, trad. esp. de E. Barjau, *Superación de la metafísica*, en ID., *Conferencias y artículos*, Barcelona 1994, p. 102.

66 ID., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 54.

67 H. PLESSNER, *Diesseits der Utopie*, Düsseldorf-Köln 1966, trad. esp. *Más acá de la utopía*, Buenos Aires 1978, p. 202.

superación moderna del antropocentrismo bíblico, según el cual el hombre es un microcosmos armónico alojado en un macrocosmos ordenado y perfectamente inteligible, ha conducido con éxito a la historización de las diferentes concepciones de la naturaleza humana; sin embargo, como argumenta Plessner, dicha superación ha llegado hasta el punto que la isla de la razón humana, supuestamente autónoma y separada lo que “sólo vive”, amenaza con hundirse en los mares desde los que surge. Pues bien, en la tesis plessneriana según la cual “existe sólo lo que vive”, lo que se busca no es una reducción de las preguntas filosóficas al quid biológico-material del ser viviente: no se trata de una subordinación frente al avance tecnológico de las ciencias particulares (cuyos resultados, de todas formas, no se rechazan a priori). Tampoco se afirma la necesidad de buscar aquel metá que, en el hombre, permite superar la phýsis animal en dirección de la verdadera humanitas, siguiendo el hilo de lo que se ha definido como el “pensamiento de la conjunción-disyunción”. Lo que Plessner propone, en cambio, es una reconsideración filosófica de la problematicidad y del vínculo ineludible que une vida y existencia, físico y psíquico, bíos y lógos, en una suerte de equilibrio originario entre naturaleza (el orden empírico al que el hombre se encuentra sometido) y sentido (la explicación a través de medios conceptuales de por qué en general es posible un orden).

En conclusión, nos parece útil señalar que, a principios del siglo pasado, la difusión de la antropología filosófica no encontró dificultades sólo a causa del diktat de la filosofía existencialista, sino también por el ambiente cultural alemán de matriz neo-humanista⁶⁸ que durante varias décadas (por lo menos hasta los años '80), se expresó rotundamente a favor de una expulsión inapelable de la cuestión de la naturaleza humana de la agenda filosófica del tiempo, pues dicha cuestión – según la clásica objeción – corría el riesgo de ocultar el problema más originario de la destinación histórica del hombre. En nuestra opinión, es esta una crítica bastante débil, sobre todo si consideramos que ya en *Macht und menschliche Natur* Plessner rechaza cualquier antropología empírica o apriorística que no reconociese la necesidad de una visión histórica (*geschichtliche Ansicht*) de la relación hombre-mundo⁶⁹. Lo que ocurrió fue

68 Véase, por ejemplo, las *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) de Horkheimer, contenidas en M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt am Main 1968, trad. esp. de E. Albizu y C. Luis, *Observaciones sobre la antropología filosofía*, en *Teoría crítica*, Buenos Aires 1998. Véase también la crítica muy dura contenida en J. HABERMAS, *Anthropologie*, en *Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt 1958.

69 Cf. H. PLESSNER, *Macht und menschliche Natur*, op. cit., págs. 151-54.

que la “impaciencia revolucionaria” de las filosofías de la historia, basadas en el esquema conceptual que establece un principium (inocencia, identidad), un peccatum (caída, decadencia, extrañación) y una restitutio ad integrum (vuelta a la identidad, redención, salvación – Heilung) impidió a la antropología filosófica introducir en el debate cultural la posibilidad de abolición de ese mismo esquema típicamente cristiano-hegeliano, y acabó así con los conceptos de excentricidad humana, inmediatez mediata y distanciamiento inacabable del hombre de sí mismo, tachándolos de reaccionarios. Así que, en general, puede decirse que la antropología plessneriana, al afirmar la importancia conceptual de la artificialidad natural, la mediación y el papel social, es decir el hecho de ser uno mismo y a la vez otro, presenta las categorías de la auto-extrañación (*Selbstentfremdung*) y de la distancia como determinaciones positivas del ser humano. El hombre, sostiene Plessner, no debe emanciparse y buscar una identidad frente a lo *unheimlich* que está en frente o fuera de él, porque en realidad la *Unheimlichkeit* coincide con la condición humana misma, así como la extrañación, en cuanto inmediatez necesariamente mediata y naturaleza necesariamente artificial⁷⁰. Tanto la identidad y la familiaridad como la alteridad y la hostilidad no pueden establecerse fuera de la historia de una manera conclusiva, sino que siempre resultan ser categorías móviles e inestables, ambas, por así decir, presentes dentro del hombre mismo y fruto de decisiones nunca irrevocables; estas últimas, por tanto, en cada momento se integran en una dimensión público-política de imputación de un mundo, que configura un tiempo kairo-lógico repleto de decisiones imposibles de fundamentar de modo absoluto, pero imprescindibles para la realización de la vida humana. El hombre, efectivamente, es el único ser viviente que existe ineludiblemente en cuanto *Doppelgänger* que intenta encontrar un equilibrio precario (que la naturaleza le niega) desde el punto de vista excéntrico del yo, pero sin poder conseguirlo de manera definitiva. Es esta, en último término, la verdadera diferencia antropológica, cuyas raíces, como sostiene Plessner, en ningún sentido pueden decirse ajenas al bíos del ser humano.

⁷⁰ Esto fue reconocido también por P. Sloterdijk, quien afirmó que en los trabajos de H. Plessner, A. Gehlen y – desde un enfoque más sociológico – N. Luhmann es posible hallar un rechazo firme de la idea de una naturaleza *lapsa*, es decir errática, a partir de la que el ser humano procuraría buscar un camino hacia la salvación. Los tres autores, dicho de otro modo, confluirían en el intento de una meta-crítica a la crítica de la *Selbstentfremdung* que, por lo menos a partir de Hegel y Marx, constituía un paradigma conceptual muy consolidado en la filosofía europea de la mitad del siglo pasado. Cf. P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a-M. 2001, págs. 82-90.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

Tommaso Menegazzi
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid
tommaso.menegazzi@uam.es

ACERCA DE LA FILOSOFÍA

Las posibilidades radicales de un antiguo modo de ejercer el pensamiento

Rubén Muñoz Martínez. Sevilla.

Resumen: Este texto ofrece una visión de conjunto de lo que es la filosofía. Se busca una exposición de los puntos fundamentales que definen esta actividad, atendiendo a los aspectos constitutivos de la misma. Desde la propia filosofía, se lleva a cabo una exposición de sus contenidos fundamentales y de la manera de tratarlos. En resumidas cuentas, este texto es una respuesta para todos aquellos profanos en la materia, que preguntan al estudiante o al experto en filosofía “¿Qué es la filosofía?”

Abstract: This text shows a general vision about what philosophy is. It tries to present an exhibition of the fundamental points that define this activity, attending to the constitutive aspects and the way to treat them. In summary, this text is an answer to those non-expert people in the subject who always have the same question for the philosophy student or the expert in philosophy “What is the philosophy?”

1. Desarrollo histórico-conceptual de la filosofía

Como es sobradamente conocido, históricamente la “filo-sofía” (etimológicamente, “amor a la sabiduría”) nace en Grecia. Los presocráticos y la clásica tríada formada por Sócrates, Platón y Aristóteles conforman los cimientos de esta manera de ejercer el pensamiento. Todo lo que ha venido después han sido puntualizaciones, no por ello carentes de una suma importancia, a lo pensado por estos colosos.

Los presocráticos, con su preguntar, inauguran un nuevo modo de situarse ante lo real. Su pregunta fundamental -el arché- busca el origen inicial, aquello de donde emergen las cosas. Sócrates, desde una vivencia auténtica y envidiablemente filosófica, con su ejemplo prepara el genio de Platón para modular esta forma de pensamiento. Definitivamente, Aristóteles fijará de una forma sistemática y rigurosa los conceptos de esta “ciencia admirable”. A partir de entonces, nuestra manera de admi-

rar el mundo será otra.

Esta nueva manera de comprender el mundo está englobada históricamente en cuatro grandes períodos, que abarcan los más de veinticinco siglos de historia de la filosofía acaecidos hasta el momento. En primer lugar encontramos la ya mencionada filosofía griega Antigua, donde resaltan cuatro ideas fundamentales: la pregunta presocrática por el arché, la idea platónica del bien, la areté socrática y la sustancia aristotélica. Todo este conglomerado de ideas, puede subsumirse bajo la noción general de *phýsis*. Posteriormente en la medievalidad, el mundo pasa a ser asumido desde la noción de creación -*creatio*-, en un preguntar que manifiesta claramente la íntima unión existente entre filosofía y teología, cuyo culmen histórico se concretiza en la obra de Tomás de Aquino. Ya en la modernidad, desde Descartes, el filósofo asume la realidad escindiéndola artificialmente en un sujeto *cognoscente*, que pretende acceder a la supuesta objetividad del mundo. Esta escisión traerá consigo muchos problemas anexos. Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant o Hegel son algunos de los grandes espíritus modernos, que se enfrentan a esta ruptura conceptual de lo real, que tiene su origen en el cogito francés. Finalmente, en el siglo XX surgen una serie de grandes pensadores, que desde un ejercicio radical del pensamiento, adoptan “una actitud totalmente distinta” ante lo real. Así, encontramos los casos de Bergson, Ortega, Heidegger, Zubiri, o el creador de la fenomenología, Edmund Husserl, entre otros, cuyos esfuerzos se centran en intentar replantear nuestra situación “en-el-mundo”. Así es como a lo largo de estos cuatro períodos, se ha ido forjando el concepto y la historia de la filosofía.

Respecto a la comprensión interna del concepto “filosofía”, propiamente dicho, y a su ubicación entre las distintas disciplinas sapienciales, desde la modernidad se acentúa de forma destacada una agria polémica, que en cierta manera se genera por la propia naturaleza de la filosofía misma: la posibilidad o no de la filosofía como ciencia. Ésta es una de las grandes disputas, que más ha dado que hablar en el ámbito de la filosofía en los últimos siglos.

Al igual que el desconocimiento histórico nos puede hacer caer en el error, el conocimiento histórico nos conduce inevitablemente a la evidencia. No se trata de que la filosofía sea o no sea ciencia. Si atendemos a este debate desde el conocimiento histórico, entenderemos desde un primer momento que este asunto carece de sentido¹. Antes de que existiera

¹ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara. 1999, p. 7, en “Prólogo de la primera edición”: “Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este

lo que hoy se denomina mayoritariamente como “ciencia”, es decir las ciencias positivas, la filosofía ya era la ciencia. La ciencia nació como filosofía, y precisamente fueron los filósofos, los que se encargaron de modular dicho concepto².

Antes de la aparición de la filosofía, la mitología era el modo de conocimiento con el que se vivía en la antigüedad, y desde el que se interpretaba el mundo. Sin embargo, los pensadores griegos desarrollaron la filosofía como un nuevo modo de conocimiento, sujeto a una serie de restricciones racionales muy concretas. Desde la filosofía ha de pensarse atendiendo a una serie de principios (de identidad, de no contradicción o de causalidad, entre otros), que nos aseguran un modo de entender lo real fundamentado sobre la noción de verdad. Este nuevo modo de admirar lo real se denominará igualmente “ciencia”. Como se puede observar, la identidad conceptual entre filosofía y ciencia, surge con el acaecer de la propia reflexión filosófica, y dicho producto se toma desde el principio, sin ningún tipo de discusión o confusión, como algo evidente. Se trata de una identidad conceptual tan clara y unánime, como la que existía entre la propia filosofía y la metafísica. Desde el reconocimiento interno del origen conceptual de nuestra materia, se hace accesible el hecho de que efectivamente la filosofía es ciencia, así como la filosofía es metafísica. Nos encontramos ante una tríada conceptual fundamentada en el mismo origen. Son tres conceptos en uno. Por todo ello caemos en un grave error, si consideramos que la filosofía no es ciencia o ha dejado de serlo. Las ciencias han nacido de la filosofía, de hecho los primeros “físicos” (filósofos de la naturaleza) se consideraban a sí mismos filósofos³. ¿Cómo puede afirmarse entonces que la filosofía queda fuera del conocimiento científico?

Nuestro interés no está en otorgarle gratuitamente a la filosofía, la cualidad de ser una disciplina científica, tal y como sucede unánimemente en el caso de la física o la química. Nosotros ya aceptamos ese hecho

honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar todo su desprecio.”

² Para comprobar este hecho histórico tan sólo hay que ojear obras como el *Teeteto* de Platón, donde ya se habla de ciencia en lo que eran inicios del pensar epistémico occidental. Ver al respecto *Teeteto* (151 E, 158 E, 187 C y 201 D). En textos como éstos, se puede comprobar fehacientemente que el concepto de ciencia nace, se modula y se fundamenta desde la reflexión filosófica de estos pensadores, y no porque la ciencia sea filosofía o esté supeditada a ella, sino porque en su origen conceptual ciencia y filosofía designaban lo mismo. Filosofía y ciencia, estaban fundamentadas en una unidad conceptual sin ningún tipo de distinción. Así, se hablaba de filosofía y ciencia indistintamente, como *episteme*.

³ Para comprobar este hecho tan sólo hay que ojear los títulos de algunas de sus obras, como por ejemplo, *Los principios matemáticos de la filosofía natural*, de Newton.

como algo evidente, atendiendo a la propia historia y a la comprensión interna de la propia filosofía. Pero en honor a la verdad, y respondiendo a nuestra intención de pensar la filosofía desde ella misma, lo que más nos interesa mostrar es que el empeño por dejar a la filosofía fuera del ámbito de sentido de la ciencia, responde al intento de designar a esta manera de ejercer el pensamiento, como un conocimiento carente de fundamento y sin sentido, cuando precisamente la filosofía responde a ese intento en su forma más rigurosa, como atestigua una y otra vez el desarrollo de la propia filosofía. Este asunto y no otro es el que verdaderamente nos preocupa.

La filosofía no puede ser considerada como un conocimiento carente de sentido o de verdad, debido al mero hecho de que sus planteamientos tengan que ser desarrollados de una manera distinta, a como son desarrollados en el terreno de las ciencias positivas. Las ciencias positivas lo tienen algo más “fácil”. Sus objetos de estudio pueden ser sometidos a experimentación, o cuando menos son susceptibles de ser cuantificados y calculados. La filosofía trata de aquello que no puede ser ni cuantificado, ni medido, ni sometido a experimentación. Sin embargo se atreve con esas realidades. Por ello, es por lo que podríamos hablar de la filosofía como “ciencia de lo cualitativo”.

2. La búsqueda de la verdad

La búsqueda de la verdad en su aspecto más profundo y desde una perspectiva trascendental, y entendiendo “trascendental” en sentido estrictamente filosófico⁴, caracteriza el quehacer del filósofo desde su raíz más originaria. No es posible hacer filosofía si no se pretende la verdad. Hegel nos advierte sobre esta condición ineludible para todo filósofo, al inicio de sus lecciones sobre historia de la filosofía:

“El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía.”⁵

Las dificultades insalvables que conlleva el camino hacia la verdad, son de una peculiaridad históricamente conocida. La finitud del hombre

⁴ Empleamos aquí la palabra “trascendental” en el sentido estrictamente filosófico, que designa el acto intelectual de “superar” la naturaleza empírica de las cosas, elevándonos sobre ellas para atender a *aquello* que no encontramos en lo sensible, y que sin embargo define el ser de las cosas desde su naturaleza más íntima.

⁵ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México. F. C. E. 1996, p. 5.

particular, incardinado en su momento histórico concreto, hace que sea del todo imposible alcanzar la verdad con mayúsculas. Sin embargo, la modesta tarea del hombre concreto que se dirige honestamente hacia la verdad, posibilita el avance de la comunidad filosófica hacia la misma. En el siglo X, obviamente, no se gozaba de la riqueza filosófica del siglo XV, ni en el XVIII se poseía la riqueza reflexiva del XX. Esta situación histórica es producida por la sucesión de los diversos esfuerzos filosóficos acaecidos en el tiempo, los cuales nos han hecho avanzar progresivamente en nuestro conocimiento filosófico del mundo.

En líneas generales, la verdad es el objetivo impulsor de todas las actividades creadoras humanas. El químico se dedica a indagar la esencia de las cosas desde su disciplina, para llegar a conocer el funcionamiento interno de las mismas, el pintor pretende mostrarnos en su tarea la plenitud de lo real, desde la categoría artística de lo bello, así como el matemático busca la verdad de lo real en las formas matemáticas. Todos estos ejemplos apuntan en una misma dirección: la verdad.

En sus *Investigaciones Lógicas* Husserl lleva a cabo una fuerte defensa de la verdad, arremetiendo contra el relativismo. En el desarrollo de la cuestión, el filósofo alemán nos ilumina sobre aspectos diversos en torno a dicho asunto⁶.

En resumidas cuentas, pues, hemos de decir que la verdad se presenta como el fundamento esencial de la existencia, que en su aprehensión aproxima al hombre a su cumplimiento total como persona. Así, la vida del ser humano en general y del filósofo en particular, debe entenderse y asumirse como un intento permanente de búsqueda hacia la verdad, si se quiere alcanzar una vida plena y filosóficamente auténtica.

3. Pensar la Filosofía. Aspectos constitutivos del saber filosófico

El intento de hacer filosofía significa ya por sí solo y de una manera explícita, caer en el hecho de pensar la filosofía misma. La complejidad de esta tarea conduce irremisiblemente a una reflexión circular que nos dirige, queramos o no, al cuestionamiento radical de esta manera de pensar. Es decir, el intento de hacer filosofía nos hace preguntarnos qué sea la filosofía misma.

⁶ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas I*. Madrid. Alianza. 1999, p. 114: "Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero "en sí". La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio."

Así, en un primer momento, al pararnos a reflexionar sobre la esencia de la filosofía, nos topamos de frente con tres aspectos constitutivos fundamentales de la misma, sin los cuales la filosofía no es posible: el hecho ontológico de “pensar por sí mismo”; el “pensar-en-tradición” y la intencionalidad radical de “ir a las cosas mismas”.

“Pensar por sí mismo” es un aspecto ineludible del saber filosófico. No es posible hacer filosofía, si el filósofo no parte del intento de pensar por sí mismo. El hecho de “pensar por sí mismo”, puede describirse como un acto intencional, que pretende abrirse reflexivamente a las cosas, con una actitud radical de búsqueda humilde y paciente, que en su quehacer contempla lo real desde una posición propia. Esta actitud radical de búsqueda originaria, no pretende la genialidad banal o la simple ocurrencia. Se trata de construir una reflexión personal propia desde la honestidad intelectual. No hay que ir tras lo original, sino tras lo originario.

El que intenta pensar por sí mismo es el que desde lo ya sabido -la tradición-, y siempre en clara referencia a la verdad, procura abrir nuevas vías originarias de indagación, que nos ofrezcan nuevas opciones para el pensamiento. Así “pensar por sí mismo”, designa el hecho de dejar caer sobre uno mismo, la enorme responsabilidad de enfrentarse a la realidad de una manera originaria y propia, asumiendo al mismo tiempo que “pensar por sí mismo” es un intento cuya pretensión, debido a la dificultad de la propia tarea, no garantiza su éxito.

“Pensar por sí mismo” es el primer desideratum que el filósofo debe asumir como inexcusable, en el momento de emprender su tarea, pero esta imposición debe ser asumida desde lo ya pensado. Por ello el “pensar-en-tradición”, se muestra como otro de los aspectos ineludiblemente constitutivos del pensar filosófico. Si no pensamos “en tradición” no pensamos originariamente, ya que la tradición es la que nos sitúa “en-camino-a-la-verdad”, y nos ofrece la posibilidad de alcanzar nuevas metas.

Los grandes autores son aquéllos que han sabido “pensar por sí mismos” “en tradición”, y precisamente gracias a ello han realizado nuevos avances con sus descubrimientos. Así, por ejemplo, además de por su poderosa fuerza creadora, Aristóteles no sería el Aristóteles que nosotros conocemos si Platón no hubiera existido, al igual que Hegel no sería Hegel sin Kant, ni Heidegger sería el mismo sin Husserl. Estas referencias históricas son claros ejemplos de la necesidad del “pensar en tradición”. Sin el apoyo en “lo pensado” en el pasado, nunca habríamos llegado al punto en el que hoy nos encontramos. Los grandes creadores nos abren nuevos caminos, que deben ser explorados desde el diálogo fructífero con

ellos mismos, y por ello debemos “re-conocer” y conocer sus obras, y no caer en una mortal ignorancia del pasado que nos constituye.

“Pensar-en-tradición” significa entablar una conversación con el pasado, en donde nuestra búsqueda se mueve en lo “conversado” por nuestro interlocutor con autores anteriores, estableciendo así una concomitancia interna dentro de la propia historia de la filosofía, en la que cada autor aporta su propio pensamiento de una manera creadora, produciendo un avance general en la investigación de la comunidad filosófica, tal y como nos enseña el magistral texto del medieval Bernardo de Chartres:

“Somos como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas; pero no por la penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca.”⁷

La tarea de “pensar por sí mismo” y la obligación de “pensar-en-tradición”, se completan con el acto intencional de “ir a las cosas mismas”. “Las cosas” aportan la referencia concreta al pensamiento. No se puede pensar en abstracto, sin más. Efectivamente hay que “pensar por sí mismo”, pero hay que pensar “algo”, y este “algo” para un filósofo es “la cosa misma”. “La cosa misma” aporta el norte hacia el que el filósofo debe dirigirse. Con la expresión “la cosa misma”, referimos en nuestra materia el objeto del filosofar. Dicha expresión puede designar el amor, la libertad o el pensar mismo, es decir, el asunto que ocupa al filosofar en cada momento. Y por otro lado, el acto de ir designa el ejercicio propio del filósofo, ésa es su labor, “ir-hacia-la-cosa”. Después cada pensador desarrolla y depura de una manera particular, su propio modo de acercarse a la cosa. Así, por ejemplo, Platón se aproximó a “la cosa” a través del diálogo y Descartes lo hizo mediante la duda metódica.

Fue el filósofo alemán Edmund Husserl quien popularizó con su fenomenología esta expresión, tan citada y conocida hoy día: “a las cosas mismas” (“zu den Sachen selbst”), aunque la sentencia ya puede ser encontrada en Platón. Esta expresión es la bandera capital de la fenomenología, ya que sin la asunción de este mandato inicial no es posible hacer fenomenología. Esto no quiere decir que fuera Husserl el primer autor en

⁷ Gilson, E. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid. Gredos. 1995, p. 255. Estas palabras pertenecen a Bernardo de Chartres y están tomadas del *Metalogicon* de Juan de Salisbury, ya que sólo conocemos a Bernardo de Chartres a través de Juan de Salisbury al no poseer documentos directos del pensador de Chartres.

toda la historia de la filosofía, que se percatara de la importancia que tenía asumir este precepto a la hora de ponerse a filosofar, pero no es menos cierto que realmente sí fue él quien lo tematizó de la manera más explícita.

Con esta referencia a estos tres aspectos inexcusables del pensar filosófico, hemos querido delinear los tres momentos más elementales de nuestra tarea, si pretendemos ejercerla de una manera auténticamente creadora y rigurosa.

4. Los grandes temas: hombre, mundo y Dios

La reflexión y la actividad creadora que el ser humano ha acumulado a lo largo de su historia, se resumen en tres grandes temas que aglutinan en su seno, toda la riqueza de la realidad: hombre, mundo y Dios. Estas cuestiones son los núcleos elementales, que reúnen las máximas preocupaciones para todo ser humano. Todas las disciplinas se centran de una u otra manera y según sus parámetros propios de indagación, en estos tres grandes temas. Probablemente fue Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura*, uno de los que expresó este hecho de forma más clara y definitiva. Pero obviamente esta situación no es exclusiva de la filosofía.

Si atendemos, por ejemplo, al campo del arte observaremos cómo las grandes obras producidas a lo largo de los siglos, nos hablan desde la visión particular de sus autores sobre cada uno de estos temas. Cada artista, a su manera, con su creación “des-vela” nuevos aspectos acerca del hombre, del mundo y de Dios. Así en la Antigüedad, los grandes templos griegos fueron erigidos para honrar a los dioses y mostrar respeto hacia los mismos, al igual que la música de Bach en el siglo XVIII se construyó como toda un teología musical, con la finalidad principal de alabar a Dios. Del mismo modo en filosofía encontramos casos como el de Hegel, donde se desarrolla una concepción global del universo, en donde hombre, mundo y Dios son tratados simultáneamente en un despliegue dialéctico, que interrelaciona incansablemente a las tres figuras. En el mundo de la literatura hallamos esta misma situación desde otra perspectiva, como muestran de una manera excepcional *La Divina Comedia* de Dante o *el Fausto* de Goethe. Esta situación se repite una y otra vez, en los diversos ámbitos de reflexión y creación más propios del ser humano: filosofía, música, física, arquitectura, teología, política, derecho...

En lo que respecta al tema del hombre, de una manera sintética podemos decir que el hombre, “ente-existente” en constante relación dia-

lógica⁸ con el mundo y por lo tanto con la verdad, se presenta a sí mismo como un enigma, sobre el que reflexionar desde sus propias limitaciones. Las facultades humanas hacen que el hombre se plantee diversas interrogantes sobre sí mismo y sobre el mundo, que a su vez son imposibles de resolver de una manera completa desde dichas facultades. Todos los grandes creadores se han interrogado por el sentido de la existencia humana, en un sentido concreto y en un sentido general.

¿Cuál es el sentido de la existencia humana?, ¿tiene la vida alguna finalidad?, ¿hacia dónde va dirigida la humanidad?, etc., todas estas cuestiones en las más diversas formas, han sido planteadas por los grandes pensadores, habiendo propuestas que han destacado especialmente por la profundidad de su análisis. Se pueden destacar, entre otras, la concepción agustiniana del hombre como “abismo”, plasmada por Agustín de Hipona en las Confesiones, la definición aristotélica de hombre como “animal racional”, o la esbozada por Boecio, que nos habla de “supuesto individual de naturaleza racional”. Sea como fuere, parece ser que tal y como sentenció Kant, la pregunta “¿Qué es el hombre?” contiene a todas las demás.

En resumidas cuentas, la reflexión del hombre sobre la posición que él mismo ocupa en el universo y sobre el sentido de su existencia, asalta de una manera inmediata su propio pensamiento, en el mismo momento en el que se detiene a reflexionar sobre lo que le rodea y le constituye. Por ello, plantear la cuestión del hombre y llevar a cabo serias investigaciones en torno a sí mismo, se presenta como el primer paso ineludible en nuestra indagación del universo.

Por otra parte, respecto al tema del mundo debemos comenzar aclarando el hecho que indica que hoy día, desde la organización actual del saber científico, se tiende casi intuitivamente a entender el mundo, como un asunto que pertenece en exclusiva al ámbito de las ciencias positivas, tales como la física. Pero desde una comprensión filosófica, el mundo jamás puede ser reducido al conjunto de fenómenos físicos que en él se manifiestan. El mundo es mucho más que eso. Como ya hemos explicado anteriormente, la filosofía asume el mundo desde una comprensión cualitativa del mismo. Así el mundo es mucho más que el espacio, la veloci-

⁸ Con el término “dialógica” nos referimos a la relación ontológica entendida como *diálogo*, en el sentido originario de “diálogo” (“a través de la razón”), que se da entre el hombre y el mundo de una manera significativa, para que el hombre pueda existir con sentido en búsqueda de su plenitud. Así, el hombre y el mundo tienen que vivir y “con-vivir” en un diálogo continuo, donde las posiciones de habla y escucha se vuelven fundamentales, aunque quizá esto sea tema para otro análisis más pormenorizado, que habrá de tener lugar en otra ocasión.

dad, el tiempo en su interpretación físico-matemática o la localización geográfica de las diversas partes que lo componen. El mundo no puede quedar encerrado en una fórmula matemática, o en un mapa físico-político.

Cada modo de saber, a su manera y desde sus posibilidades epistémicas, desvela distintos aspectos del mundo y del universo. Estas averiguaciones consiguen que gradualmente, vayamos alcanzando un conocimiento cada vez más profundo del mismo. Pero precisamente por esto, no podemos descartar ningún modo de conocimiento epistémico como “no válido”.

Como decimos, el pensamiento filosófico no se detiene en la investigación de aquello que se nos muestra empíricamente, sino que la reflexión del filósofo indaga el horizonte “trascendental”, en el sentido filosófico anteriormente delimitado, que constituye al mundo y configura la constitución ontológica del hombre. Desde estas pautas, los filósofos han presentado las más diversas propuestas de lo que es el mundo, y del sentido que éste tiene para el hombre.

En el mundo griego clásico, Platón desarrolló toda una interpretación filosófica del mundo, que influyó decisivamente en la conformación cultural de occidente, y en su manera de intentar acceder al sentido de las cosas. Como es sabido, influido por su maestro Sócrates, Platón se acercó al mundo desde una perspectiva de marcado carácter metafísico, en donde el mundo no es asumido simplemente como “aquello” que se aparece a nuestros sentidos. El maestro griego nos enseñó que si somos capaces de contemplar ese aparecer con otros “ojos”, alcanzaremos con el intelecto mucho “más” de lo que nuestros sentidos nos transmiten. Desde este planteamiento de base, Platón elaboró su teoría del mundo y explicó que esta totalidad se nos ofrece en dos ámbitos distintos, pero unidos, a los cuales él denominó “mundo sensible” y “mundo inteligible”. El primero sería aquél que percibimos a través de los sentidos, y el segundo aquél al que podemos acceder gracias al pensamiento. La importancia decisiva del mundo inteligible sobre el mundo sensible, radica en el hecho ontológico que hace que el primero constituya al segundo en su ser más íntimo.

Obviamente desde esta perspectiva, el mundo no se comprende solamente como un conglomerado de cuerpos, movimientos o fuerzas, sino que Platón nos enseña que si somos capaces de contemplar de “otra manera”, podremos percibir intelectualmente realidades tales como la “mundanidad” o el ser, realidades que tan sólo son alcanzables por el pensamiento, pero que sin embargo nos constituyen de la manera más íntima y raigal.

De manera parecida pero más de veinte siglos después, en 1927 Martin Heidegger reinterpreta el planteamiento platónico, y desde “el apoyo en la tradición” de lo acontecido, en estos más de dos mil años de reflexión humana y filosófica, nos habla del “Ser-en-el-mundo”. Heidegger define el “Ser-en-el-mundo”, como la primera determinación fundamental de la existencia, a partir de la cual debe plantearse el sentido del hombre. Con esta expresión el pensador alemán se refiere al “hecho ontológico”, que nos muestra que la existencia humana no se puede concebir sino por una relación con el mundo. Gracias a que hay “algo absolutamente exterior a nosotros” que llamamos “mundo”, hay “yo”. Es decir, con la expresión “Ser-en-el-mundo” se quiere expresar la situación de la existencia del hombre, en la cual sucede que éste existe en relación a un mundo, que a su vez existe también en relación al hombre; no hay uno sin otro. No hay ningún momento en el cual se pueda decir, que la existencia humana aún no está en el mundo. El “Ser-en-el-mundo” constituye fundamental e irreductiblemente, el ser mismo de nuestra existencia. No hay hombre sin mundo ni mundo sin hombre, de ahí los guiones en la expresión “Ser-en-el-mundo”, los cuales indican esa inherencia recíproca que hay entre ambas estructuras.

Con los ejemplos de Platón y Heidegger, hemos querido ofrecer dos planteamientos filosóficos que hayan tratado de manera explícita, la cuestión del mundo desde una perspectiva estrictamente filosófica. Ahora nos queda el tema de Dios.

Finalizamos nuestra señalización de los tres grandes temas con el asunto de Dios, una cuestión especialmente compleja, debido a las múltiples y diversas implicaciones que la misma conlleva en su tratamiento. Para muchos autores, el asunto de Dios es el gran asunto para el hombre. Desde este planteamiento de prioridad absoluta, Dios y lo divino se ofrecen a los pensadores como el último gran telón de fondo, sobre el que recae todo el peso de la existencia humana. Muchos han sido los autores que han intentado acercarse a este tema, buscando algún intento de comprensión profunda del mismo.

Primero y ante todo, hay que tener en cuenta que cuando en filosofía se habla de Dios, no se está hablando del Dios de la religión, que se sustenta en la fe de cada hombre particular. “El Dios de los filósofos”, en expresión de Pascal, alude a la última realidad “explicativa-trascendental” de todo lo que hay. El Dios de la filosofía no se sustenta en la fe, sino en la experiencia trascendental del pensamiento. Es decir, el Dios de la filosofía se da y se nos ofrece como “sustento” de todo lo demás, no como un ser personal, incardinado en la fe de cada persona creyente

en un “más allá”, después de la muerte. Así mientras que el Dios de la religión, sustentado en la fe, remite a la actitud personal de cada creyente; el Dios de la filosofía, sustentado en la percepción intelectual del mismo como experiencia trascendental, remite al modo de comprensión de la filosofía como ciencia trascendental. Este Dios no tiene nada que ver con la fe, ni puede ser pensado en filosofía desde la fe. Este Dios es asumido por los filósofos, como la “causa primera” o “lo absoluto”.

Desde esta concepción, cada filósofo ha desarrollado su manera particular de entender a Dios. Así los modos de conceptualización al respecto, y las aportaciones de cada obra filosófica son múltiples y variadas. Aristóteles nos habla en sus escritos del “Primer Motor”, Descartes busca la fundamentación última de su sistema filosófico en la figura de Dios, Spinoza trata la cuestión desde su intento moderno, de derivar todas las cosas “al modo geométrico” desde la sustancia primera y Heidegger intenta eludir el tema de manera explícita, así como Sartre habla del mismo desde la negación radical (ateísmo).

En este tema, hemos de destacar las aportaciones que el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz realizó en su Teodicea, donde justifica racionalmente la existencia de este mundo, a partir de la libre voluntad de Dios, sustentada en su infinita bondad y sabiduría. De entre todas las posibilidades existentes, Dios elige este mundo como “el mejor posible”.

5. Maneras de hacer filosofía

Para alcanzar una visión más completa de la filosofía, parece más que oportuno concluir este texto, esbozando una mínima indicación sobre algunos de los modos de expresión, utilizados por los grandes filósofos a lo largo de la historia.

Comenzaremos este recorrido por el aforismo, ya que fue el modo de expresión en que nos han llegado los pensamientos de los primeros filósofos, los presocráticos. En el aforismo se condensa enérgicamente la fuerza de un pensamiento concreto, que en su referencia a lo universal, nos puede señalar profundamente en múltiples sentidos. El aforismo tiene la ventaja de concentrar toda una plenitud de sentido, en un espacio lingüístico muy reducido, pero al mismo tiempo tiene el inconveniente de que al exponer un pensamiento a la manera de un “martillazo”, como sostenía Nietzsche, en múltiples ocasiones deja al lector, en un estado de incompreensión sin ningún otro referente al que poder agarrarse. En el aforismo todo queda concentrado en un “golpe expresivo” muy breve y sin más desarrollo, no sucede como en otros modos de expresión, donde al

lector o estudioso se le ofrece la posibilidad de asumir más adelante, lo que no haya podido comprender en las explicaciones anteriores. En muchas ocasiones, esta situación provoca un exceso de interpretación, que acaba por perderse en su propia y autónoma reflexión, llegando incluso a dejar a un lado el pensamiento que realmente expresa el aforismo. En el aforismo no hay desarrollo, como hemos mencionado todo se dice en un mismo golpe de expresión. Ahí radica su efecto y su defecto.

Otra forma de expresión utilizada por muchos filósofos a lo largo de la historia es el diálogo, destacando por encima de todos los ejemplos que podamos encontrar, el de Platón. El diálogo es el modo expresivo en el que nos ha llegado toda la obra de Platón, excepto sus cartas, y en estos diálogos se halla concentrada de la forma más impresionante que podamos imaginar, la esencia toda de la filosofía.

El diálogo tiene la viveza de la conversación, dos personajes interactúan con planteamientos distintos, preguntas y respuestas, en búsqueda de una solución a un problema que está siendo debatido. El diálogo aporta la pluralidad de valoraciones que nos pueden ofrecer dos o más interlocutores, mientras que cuando es una sola voz la que nos habla siempre desde un único y exclusivo punto de vista, la perspectiva es siempre la misma. Sin embargo, el tratamiento y profundización de conceptos que podemos encontrar en una obra sistemática, a la manera de un tratado, es difícil encontrarlo en un diálogo. Aunque bien es cierto que tenemos claros ejemplos históricos, en donde esta profundización es llevada a cabo desde el diálogo, aunque no es menos cierto que el desglose sucesivo en capítulos, apartados, párrafos, etc. propios del tratado, parece mostrar de una manera más clara para la mente científica, la indagación de una cuestión epistémica. Aunque ya el espíritu moderno de Leibniz, nos mostró magistralmente en sus diálogos (ver Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano), cómo es posible tratar rigurosamente una cuestión científica a través del diálogo.

Por otro lado, en la historia de la filosofía podemos encontrar fácilmente, multitud de Tratados que han pasado al reino de “los clásicos”. Para muchos, el género del Tratado es el modo más adecuado para expresar los pensamientos filosóficos, a la vez que la expresión arquetípica y más clásica del sistema⁹. Probablemente la característica más pronunciada del Tratado, sea el intento de explicitación desarrollado y ordenado de todo lo que allí se dice. El Tratado puede expresar exactamente “lo

⁹ Ver al respecto la *Crítica de la razón pura*, de Kant o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel, por citar tan solo dos de las grandes cumbres del saber filosófico en lo que a expresión sistemática se refiere.

mismo” que un breve aforismo de una línea, pero mientras el aforismo lleva a cabo esta labor de una manera ágil y breve, apostando por la capacidad de intelección intuitiva del lector, el Tratado no se conforma con esta opción y va mucho más allá en los desarrollos de su planteamiento. Recordemos el ejemplo de la *Metafísica* de Aristóteles o de las *Investigaciones Lógicas*, de Husserl.

El Tratado clásico siempre estará formado por páginas, páginas y más páginas, llegando en ocasiones a la extenuación de las posibilidades más agudizadas de desarrollo del pensamiento humano. El autor de un Tratado siempre intentará amarrar todas las ideas y conceptos, desarrollar todas las intuiciones, medir todas las posibilidades de las sentencias emitidas, cerrar el alcance de las significaciones tratadas, calibrar todo aquello que se tiene que pensar y lo que la obra misma puede dar que pensar... pero a pesar de todo, siempre quedará un “algo” más.

La autobiografía ha sido otro modo de expresión tradicional de algunos grandes pensadores. Si bien es cierto que algunos filósofos han utilizado la autobiografía para mostrar sus pensamientos, no es menos cierto que estos mismos autores también han trazado otras grandes obras de carácter más sistemático, donde han expuesto sus pensamientos de una manera más rigurosa y detallada. Pero por ello no debemos caer en el error de dejar a un lado sus autobiografías, como exposición de meros momentos anecdóticos de su vida personal. Una de las autobiografías más impresionantes y con más contenido filosófico que podemos encontrar, son las *Confesiones* de San Agustín, donde el autor de Hipona esboza pensamientos filosóficos de una densidad admirable, a través del relato de ciertos momentos puntuales de su existencia. En las *Confesiones* son narradas filosóficamente, algunas de las reflexiones agustinianas más profundas. De entre los muchos ejemplos que podríamos citar, por sus repercusiones históricas se hace indispensable *El discurso del método* de René Descartes, donde el francés delinea los pasos fundamentales para llevar a cabo la búsqueda de la verdad universal, a través del discurso autobiográfico.

La autobiografía carece de la pulcritud y rigurosidad metodológicas propias del Tratado, pero gana en la viveza que otorga a los conceptos el relato de los actos ordinarios de la vida de un pensador. Como en el caso del aforismo, con la autobiografía se gana en viveza y agilidad y se pierde en penetración y meticulosidad.

Con lo dicho, hemos recorrido a modo de muestreo, algunos de los géneros expresivos más utilizados habitualmente en filosofía. Las opciones mencionadas son tan dispares como excelentes, aunque ninguna, se

utilice el camino que se utilice, puede dejarlo todo dicho.

Podríamos seguir recorriendo otros modos de expresión tradicionalmente utilizados en filosofía, tales como el ensayo, con una apertura mayor hacia la dimensión subjetiva del autor; las cartas, con un carácter más personal en la exposición de sus contenidos; o dentro de los géneros más utilizados en el mundo académico, podríamos haber hablado de las lecciones, las conferencias o los discursos. Pero consideramos que con la exposición que hemos llevado a cabo, ya nos hemos acercado suficientemente a los géneros tradicionalmente más significativos en nuestro ámbito, con lo que dejamos abierta la consideración hacia otras modalidades de expresión para otro momento y lugar.

Rubén Muñoz Martínez
C/ Plátano de Indias, 24
Almensilla 41111 (Sevilla)
montesofia@eresmas.com

EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA MODERNA EN SUS RASGOS ESENCIALES

Leopoldo Prieto López LC. Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma) / Instituto Superior Estudios Teológicos San Ildefonso (Toledo)

Resumen: Este artículo pretende poner de manifiesto del modo más unitario posible cuáles son los grandes principios de los que procede la filosofía moderna. Después de considerar en general los puntos posibles de partida de la filosofía (mundo, yo, Dios), se constata que la filosofía moderna ha elegido como principios desde los que comenzar su andadura el yo (sobre todo en Descartes) y el absoluto (especialmente en Spinoza y el idealismo). Posteriormente el artículo se dedica al análisis detallado de cada uno de los aspectos contenidos por estos principios que han configurado el pensamiento moderno como una reflexión antropocéntrica, mecanicista y deísta.

Abstract: This article tries to show, in the most clear and unitary way, the great principles which modern philosophy proceeds from. After first considering the great points of departure for philosophy (World, I and God), it is revealed, that modern philosophy has chosen from these themes the "I", as foundation from which it begins its course (evident in Descartes) as well as the absolute (in Spinoza and Idealism). As next step a detailed analysis is undergone of all the aspects contained in these principles, to reach to the conclusion, that modern thought is anthropocentric in the way that it confronts the problem of the "I", mechanistic in its vision of nature and deistic in its explanation of God.

Las grandes áreas de la realidad de las que la filosofía se hace cargo son tres: el mundo (o la naturaleza física), el hombre y Dios. Kant estudia estas áreas (que considera no como objetos reales, sino como ideas de la razón) dentro del análisis crítico de la metafísica realizado en la Dialéctica trascendental, que constituye la segunda parte de la Lógica trascendental de la Crítica de la razón pura. Esta clasificación de los objetos de la filosofía no es original de Kant. Aparece ya en 1719 en una obra alemana de Wolff, titulada Pensamientos racionales sobre Dios, el Mun-

do y el alma de los hombres¹. Algunos años después el mismo autor lleva a cabo una sistematización de las ciencias en su *Lógica*² de acuerdo al triple objeto de la filosofía. Precedida por la lógica, como ciencia propedéutica, la filosofía se divide en teórica y práctica. La práctica se refiere al estudio de las acciones libres del hombre. La filosofía teórica se compone de ontología o metafísica general (que estudia las cosas en general) y de metafísica especial, que, a su vez, está constituida por la psicología (estudio del alma), la cosmología (el estudio del mundo) y la teología racional (referida al estudio de Dios y sus atributos).

Admitido, pues, que la filosofía especulativa se integra por estos tres objetos, hay que considerar ahora el hecho de que en la filosofía moderna cada uno de ellos ha sido empleado como punto de partida de la reflexión filosófica. De la elección de uno u otro de estos objetos como punto de partida de la filosofía dependen en gran medida las profundas diferencias que se encuentran en la mayor parte de las escuelas y corrientes del pensamiento moderno.

1. El punto de partida de la filosofía: una caracterización previa de las diversas escuelas de pensamiento

Los sucesores de Tomás de Aquino (o si se prefiere los seguidores de la filosofía inspirada en Aristóteles), considerando que el primer objeto de conocimiento humano es el ente sensible, comienzan el estudio de la filosofía a partir del mundo (que no es otra cosa que el conjunto de los entes sensibles). Sólo en un segundo momento estudian al hombre, en cuanto éste toma conciencia de sí mismo reflejamente, al conocer las cosas físicas. Estos autores admiten, por tanto, que el conocimiento humano del ente sensible es condición necesaria para el conocimiento propio, de manera que sin aquél no tiene lugar éste. Ulteriormente, como causa incausada (o causa absoluta) tanto del ente sensible como de sí mismo, se conoce la existencia de Dios y algunos de sus atributos racionalmente accesibles. Así pues, el iter del proceso cognoscitivo del hombre tiene exactamente la siguiente dirección: comienza en el mundo (conocido directamente), prosigue en el propio yo (conocido reflejamente) y se concluye con Dios (conocido causalmente). Éste, en realidad, es un modo de pensar

¹ El título original completo de la obra es *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt-Leipzig 1719.

² Cf. *Philosophia rationalis sive Logica metodo scientifica pertractata*, Frankfurt 1728.

característico de la filosofía clásica³, pero no ha dejado de tener seguidores en todas las épocas, incluida la edad moderna, aunque en ella no haya sido el predominante. El caso de F. Bacon, un autor ya moderno, que hace suya esta doctrina, lo indica claramente⁴.

La gran mayoría de los autores modernos, en cambio, incluyendo en este grupo tanto a los racionalistas como a los empiristas, estiman que el conocimiento se inicia a partir del yo mismo. El yo se aprehende a sí mismo en primer lugar, antes de venir en conocimiento de las cosas. Posteriormente el yo descubre en su interior bien ideas (cogitata), bien impresiones sensibles procedentes del exterior. Estas ideas e impresiones indican una realidad cuya existencia no puede ser afirmada inicialmente más que de un modo problemático, porque una cosa son las ideas (o impresiones) y otra bien distinta son las cosas (con las que aquéllas deberán guardar alguna relación, aunque todavía no se sepa qué tipo preciso de relación). De ahí que una de las tareas más arduas del filósofo moderno (o más exactamente, del filósofo que acepta como punto de partida de la filosofía la conciencia) consiste en demostrar la existencia de las cosas. ¡Demostrar la existencia de las cosas! He aquí uno de los motivos de escándalo de la filosofía moderna. Nadie antes de Descartes había pretendido demostrar la existencia de aquello que se conoce directamente con evidencia. La necesidad de demostrar la existencia de las cosas físicas es la contrapartida que el idealismo debe pagar cuando previamente “niega la realidad o declara imposible la existencia de los objetos [...] fuera de nosotros”⁵. En definitiva, en palabras de Kant, “no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros sino por fe” es “el escándalo de la filosofía y de la razón universal humana”⁶. Naturalmente el cambio profundo de espíritu introducido por Descartes en la filosofía ha trastocado

³ Entiendo aquí por *filosofía clásica*, para los fines de este artículo, la síntesis filosófica sustentada en el patrimonio perenne de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino.

⁴ Es significativa a este propósito la doctrina contenida en su obra, *De dignitate et augmentis scientiarum*, III, 1: “Philosophia autem Objectum triplex est: Deus, Natura, Homo. Et triplex itidem *Radius Rerum*. *Natura* enim percipit intellectum *Radio directo*; *Deus* autem, propter medium inaequale (Creaturas scilicet) *Radio refracto*; *Homo* vero, sibi monstratus & exhibitus, *Radio reflexo*. Convenit igitur partiri Philosophiam in Doctrinas tres: Doctrinam de Numine, Doctrinam de Natura; Doctrinam de Homine”.

⁵ *KrV*, B 274.

⁶ Cf. *KrV*, B, *Vorrede*, XXXIX: “Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer *ein Skandal der Philosophie* und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben, annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genughthuenden Beweis entgegenstellen zu können”.

desde entonces el significado de nociones tan fundamentales para la filosofía como son: evidencia, certeza, mostración y demostración, pensamiento, realidad, etc. Estos cambios tienen su origen en la elección de un nuevo punto de partida para la filosofía: el cogito. Léase, si no, la sexta Meditación para confirmar cuanto se ha dicho sobre este radical cambio de orientación filosófica⁷, que, es como muy bien se ha dicho, la “revolución copernicana de Kant” antes de Kant⁸. Y si es posible, léase igualmente la Primera Introducción a la doctrina de la ciencia de Fichte: se advertirá que la llamada por éste deducción de la conciencia no es sino el intento cartesiano, debidamente puesto al día, de demostrar (o, en sentido kantiano, de justificar) la existencia del mundo a partir del yo⁹.

Lo importante, en cualquier caso, es advertir que con este tipo de filosofía el centro de gravedad se ha desplazado del mundo a la conciencia. Es lo que Kant, ciento cincuenta años después de Descartes, llamará, como se ha indicado ya, el “giro copernicano” de la filosofía, es decir, aquella transformación consistente en hacer depender de la conciencia la constitución de los objetos¹⁰ y no al revés, como indica el sentido común. Descartes y Locke, los más autorizados representantes de esta segunda manera de entender el inicio y el iter de la filosofía, se diferencian en diversos aspectos, pero coinciden en que en sus respectivas filosofías el punto de inicio es puesto en un hecho de conciencia. En Locke, por ejemplo, la defensa del “principio de inmanencia” (que es la consecuencia resultante de poner en la conciencia el punto de partida de la filosofía) adquiere las dimensiones de una confusión colosal: los términos idea y cosa se intercambian perfectamente como sinónimos. La filosofía moderna, pues, como heredera de estos grandes autores, puede ser caracterizada como una filosofía de las representaciones de un cogito, sean éstas de naturaleza intelectual (ideas) o sensible (impresiones). Racionalismo y empirismo son más afines entre sí de lo que prima facie puede parecer. Autores como Locke y Hume, filósofos pertenecientes a la escuela empirista, dan buena prueba de ello. Con Berkeley esta escuela llega a unas cotas insospechadas: todo lo que existe en la realidad son ideas pensadas y espíritus (divino y creado) pensantes. El mundo desaparece y se trans-

7 R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, A.T., VII, 71-90.

8 Cf. H. J. DE VLEESCHAUWER, *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*, en *Kant-Studien* 54 (1963), 351-368.

9 Cf. J.G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *J.G. Fichtes sämtliche Werke* (hrsg. I.H. Fichte), Bd. I, 417-449.

10 Kant, que es cauto y no quiere provocar las sospechas de sostener el idealismo radical, como algunos años después se le reprochará, dice *objetos* (inmanentes a la conciencia) y no *cosas* (transcendentes, y en cuanto tales, incognoscibles).

forma en ideas. El mundo es ya únicamente mundo pensado.

Finalmente, una tercera escuela, el idealismo propiamente dicho, partiendo de lo afirmado por Descartes y Locke, avanza ulteriormente y profundiza en sus exigencias. El yo es inicialmente sólo conciencia de sí mismo. Pero, encontrando en su interior determinados contenidos de conciencia, se debe explicar causalmente su procedencia. Si Descartes (en el libro sexto de las *Meditationes de prima philosophia*) y Locke (en el libro IV del *Essay of Human Understanding*) consiguen tras un fatigoso esfuerzo reconquistar demostrativamente (en sentido inverso de la causalidad real) la realidad del mundo exterior como fundamento de las representaciones, el idealismo en cambio adscribe este origen a la acción (desconocida por el sujeto empírico, pero que se puede descubrir por análisis filosófico) del yo sobre sí mismo. Ahora bien, este yo, filosóficamente descubierto como causa de las representaciones (tanto intelectuales como sensibles), no se escribe ya con minúscula. Es el Yo absoluto o simplemente el Absoluto, con el que el hombre guarda una afinidad tal que no llegaría a constituirse en Absoluto si faltase la mediación humana. En definitiva, el idealismo, siguiendo los pasos de Spinoza, inicia la andadura de la reflexión filosófica partiendo de Dios, descubriendo después al hombre y finalmente la naturaleza. Se atribuye a Spinoza la siguiente afirmación, que expresa muy bien lo que acabamos de decir: “Los escolásticos empezaron a filosofar a partir de las cosas; Descartes, del yo; yo, en cambio, de Dios”.

Así pues, llamando a las tres escuelas vistas filosofía realista, filosofía de la conciencia y filosofía idealista, tenemos que: 1) la filosofía realista parte del conocimiento del mundo, concomitantemente al cual descubre al yo por reflexión y posteriormente alcanza demostrativamente la existencia de Dios; 2) la filosofía de la conciencia, partiendo de la aprehensión inmediata del yo, demuestra ulteriormente la existencia de Dios y del mundo a partir de las correspondientes ideas que halla en su interior; 3) finalmente, la filosofía idealista, en continuidad con la filosofía de la conciencia, postula (por medio del concepto de acción) un origen inmanente al propio espíritu de la realidad conocida, que es *in re* la misma realidad del espíritu, que se va adueñando de sí mismo paso a paso, hasta llegar a identificarse (en el Absoluto) ser y pensar. Presentamos estas ideas en el siguiente cuadro:

Filosofía clásica	—————	Mundo – Yo – Dios
Filosofía de la conciencia (racionalismo y empirismo)	—————	Yo – Dios – Mundo
Filosofía del idealismo (an- ticipada por Spinoza)	—————	Dios – Yo – Mundo

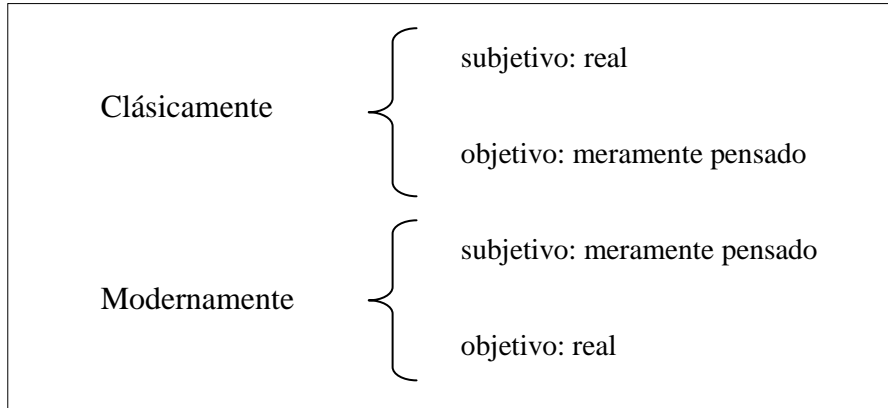
Partiendo de esta caracterización inicial, retornemos ahora a la división tripartita de los objetos fundamentales de la filosofía para estudiar los rasgos esenciales de la filosofía moderna en su historia.

2. La nueva visión del hombre: el antropocentrismo

1) En la filosofía moderna destaca con claridad el carácter preponderante que se otorga al hombre. En este sentido se puede hablar de un desplazamiento del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno.

2) El hombre es concebido en el plano gnoseológico como fundamento de las cosas, por encima incluso de Dios, a quien corresponde solamente la misión de garante de la verdad del conocimiento. Este planteamiento es consecuente con el punto de inicio de la filosofía moderna: admitido que el cogito es —en palabras del propio Descartes— el fundamentum inconcussum de la realidad, las cosas (transformadas en ideas) deberán por necesidad reposar sobre este fundamento. Como en la filosofía de Aristóteles no hay accidentes sin sustancia, así también en la filosofía de Descartes no hay un cogitatum sin cogito. Si en la filosofía clásica el fundamento de lo real era el hypokeimenon, es decir, el subjectum o la substantia, ahora en los tiempos modernos la función de fundamento es transferida de la sustancia en sentido real al pensamiento. De ahí el cambio profundo de sentido operado por la modernidad en los vocablos subjetivo y objetivo. Lo que antiguamente era llamado subjetivo, que venía a significar lo real en el sentido de cosa o sustancia fuera del pensamiento (*res in natura*), se muda en la época moderna en objetivo, término que ahora pasa a significar lo verdadero o lo realmente acaecido,

en lugar de aquello que, en cuanto ligado al sujeto, no subsiste sin él.



3) Así pues, rasgo esencial de la filosofía moderna es la primacía del sujeto pensante, nuevo fundamento inconcuso de la realidad de las cosas y fuente exclusiva de toda certeza. De ahí, la confianza depositada en la razón y su consiguiente epílogo: el racionalismo, tanto en sentido gnoseológico como teológico.

4) De otro lado, la razón adopta en la modernidad una característica dinámica reflexiva, que la empuja no a conocer las cosas, sino más bien a conocerse sí misma. Esto es propiamente lo que Kant entiende por filosofía trascendental: “Llamo trascendental a aquel conocimiento que no se ocupa de objetos, sino de nuestro modo de conocer los objetos”¹¹. De este modo la razón moderna afirma la consiguiente autorreferencialidad del sujeto.

5) Ahora bien, la lógica consecuencia de una razón cuya dinámica propia es la reflexividad, o sea, el estar vuelta hacia sí (en lugar del movimiento intencional hacia algo distinto de sí misma), es la afirmación de la autonomía como carácter distintivo tanto del conocimiento como del obrar. Un conocimiento autónomo (de la realidad) es lo que preconiza el idealismo. La autonomía refuerza la independencia del sujeto, haciéndolo

¹¹ *KrV*, B 25: „Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“.

libre en el plano moral y dominador y capaz de explotar todas las cosas en su provecho en el plano técnico. Es la autonomía o carácter autolegis-lador de la razón práctica (de Kant) y la afirmación del ser humano como “señor y poseedor de todas las cosas” (de Descartes).

6) La primera cosa por someter y de la cual apoderarse es la naturaleza en su conjunto. El vínculo entre el hombre moderno y naturaleza deja de ser la quieta contemplación y adopta el carácter activo del dominio. El apetito, la avidez de mundo, que según Hegel caracteriza el advenimiento de los tiempos modernos, se pone de manifiesto sobre todo en la explotación de la naturaleza a través de la nueva ciencia experimental y la técnica. La modernidad es la época del homo faber, nuevo demiurgo, activo y potente transformador de la naturaleza.

3. La nueva visión de la naturaleza: el mecanicismo

7) Hemos dicho que en la edad moderna la contemplación pierde la dignidad que la caracterizaba en el pensamiento clásico. A ello concurre, además del aspecto predominantemente práctico o activo del pensamiento moderno, un elemento añadido. No es sólo que el filósofo moderno esté ocupado en otras cosas. Es que no se ve qué se puede contemplar. La naturaleza, a los ojos del filósofo moderno, se ha vuelto muda. La mudez de la naturaleza consiste en que se ha extinguido (o más bien se ha ofuscado) la palabra, el verbum del que era portadora. Porque la palabra, el verbum es una realidad de índole no material sino formal. No es la materialidad de la palabra (lo que san Agustín llama la voz) lo que cuenta, sino el significado de la palabra; o dicho más claramente, no es la dimensión empírica de las cosas, sino sus dimensiones ontológicas lo que dan profundidad al conocimiento, y ahora, en la modernidad, se ha perdido todo aspecto de lo real que no sea de índole cuantitativa. Por eso se desvanece el significado de las cosas. El libro de la naturaleza de los medievales, lleno de un elocuente lenguaje, pierde ahora su significación y la capacidad de reenviar a algo distinto de sí. Convertida en una realidad opaca, la naturaleza deja de hablar y de remitir a Dios, aquella realidad transcendente, de quien la naturaleza es palabra.

8) Desde finales de la Edad media comienza a emerger en el ámbito de la escuela ockhamista una nueva ciencia de la naturaleza, que en simbiosis con el nuevo platonismo, siempre atento a los aspectos matemáticos de la naturaleza (y por tanto materiales y cuantitativos), deja de lado las dimensiones ontológicas no matematizables de las cosas, como son la forma, la cualidad y la finalidad. Esta nueva perspectiva teórica sobre la

naturaleza recibe el nombre de mecanicismo.

9) Además, esta nueva ciencia de la naturaleza, que se consolida en el siglo XVII, llamado el siglo de la “revolución científica”, se presenta como el paradigma de la auténtica ciencia. Todo otro saber que no posea las características de este conocimiento se considerará opinión o fe, es decir, un conocimiento subjetivo (en sentido moderno), que carece de la dignidad de la auténtica ciencia. No hay más ciencia –se dice– que aquel saber riguroso que versa sobre los aspectos cuantitativos y mensurables de la naturaleza física. La noción clásica de ciencia (epistémé como saber cierto por causas) se ve así fuertemente reducida en su extensión. Ciencia pasa a significar ciencia experimental.

10) En esta dirección avanza Galileo al mantener tres principios de gran importancia en la constitución del mecanicismo: la estructura geométrica del universo¹², la incognoscibilidad de la esencia de los cuerpos¹³ y la subjetividad de las cualidades, llamadas por el mecanicismo cualidades secundarias¹⁴. En este sentido Galileo es un pensador de gran importancia para el nacimiento del pensamiento moderno. Descartes y Locke dirigirán su pensamiento por la vía abierta por él. Posteriormente, Newton, encuadrando en una visión de conjunto los logros precedentes de la física, ejercerá un influjo profundo sobre Kant, para el que no es concebible una ciencia cuyo método no se inscriba dentro de los cánones del mecanicismo newtoniano. En este sentido Kant afirma que “en un saber tanto hay de científico cuanto en él hay de matemático”¹⁵. Heredero también de Galileo, mantendrá Kant la incognoscibilidad de la esencia, que

12 Cf. *Il Saggiatore*, en A. Favaro, Edizione Nazionale delle Opere, VI, 232: “La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos –me refiero al universo–, pero no puede entenderse si antes no se aprende la lengua y se conocen los caracteres en que está escrito. Pues este libro está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres no son otros que triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin las cuales es humanamente imposible entender palabra y un vano dar vueltas por un oscuro laberinto”.

13 Cf. *Tercera carta a Markus Welser sobre las manchas solares*, en A. Favaro, o.c., V, 187: “Puesto que o intentamos penetrar en la esencia verdadera e intrínseca de las cosas naturales o aceptamos el contentarnos con llegar a conocer algunas de sus afecciones. *Buscar la esencia* lo tengo por empresa imposible y por práctica no menos vana, tanto en las sustancias elementales de cada día como en aquellas remotísimas y celestes [...] Pero si queremos conformarnos con aprehender *ciertas afecciones*, no me parece que sea imposible el conseguirlo tanto en los cuerpos lejanísimos como en los más próximos.

14 Cf. *Il Saggiatore*, en A. Favaro, o.c., VI, 348: “Por lo que pensando que estos sabores, olores, colores, etc. por parte del sujeto en el que parece que residen, no son otra cosa que puros nombres y tienen solamente su residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que, removido el animal, resultan eliminadas y aniquiladas todas estas cualidades”.

15 I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede*, IV, 470: „[...] in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniß a priori befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann“. La cursiva es mía.

contrapuesta al accidente (fenómeno), es ahora llamada noumeno. Naturalmente, estos planteamientos hacen imposible de antemano la metafísica como ciencia verdadera, ya que no es ésta un saber sobre la cantidad ni sobre el movimiento, sino sobre los principios primeros de la realidad, tomada ésta en toda su amplitud y profundidad. Por eso la metafísica será rebajada primero de su antigua dignidad de regina scientiarum y finalmente quedará excluida del concierto de las ciencias.

11) En realidad la filosofía moderna propende a pensar que la ciencia no puede ser más que única: una única ciencia que comprende en su interior todas las ramas del saber humano riguroso. La imagen del “árbol de la ciencia”, propuesta por Bacon y Descartes, es ilustrativa a este propósito. Como un árbol es uno, aunque lo compongan diversas partes (raíces, tronco y ramas), así también la ciencia es una única ciencia, a pesar de que esté compuesta de diversas partes. La unidad de la ciencia procede, ante todo, de que es uno el sujeto cognoscente (y éste, no se olvide, es el fundamento de la realidad) y sus facultades de conocimiento. Pero, sobre todo, la unidad de la ciencia descansa sobre el hecho de que el método es único. A diferencia de Aristóteles, para quien el objeto determina el método (de manera que hay tantos métodos como objetos diversos), Descartes y Kant sostienen que el método precede al objeto. Pero hay que preguntarse por qué el método de la ciencia debe ser único. La razón de fondo de la unidad del método es que no hay una verdadera diversidad en los objetos que componen la naturaleza, visto que las sustancias físicas se reducen según la interpretación mecanicista a materia y a movimiento. Toda pretendida diversidad de objetos es reconducida por el mecanicismo a diversas configuraciones de una única materia por obra del movimiento.

12) En la filosofía moderna se habla mucho de método. El método no es tanto un camino de acceso o una vía de conocimiento a las cosas, sino la clave que revela la estructura misma de la realidad y del pensamiento. El método no es otra cosa que la síntesis del pensamiento (de naturaleza deductiva) y de la realidad (de estructura matemática). Por eso el método no puede ser otro que la *mathesis universalis* o, lo que es lo mismo, el método *more geometrico*. Éste, particularmente en la filosofía racionalista, pero no únicamente, comporta por sí solo el logro de la verdad. Así, Spinoza dirá que la verdadera idea es idea verdadera. Entiende con ello Spinoza que la corrección lógica del pensamiento (la verdadera idea) asegura por sí misma la verdad del mismo (la idea verdadera). De manera semejante piensa Descartes cuando establece que la verdad se determina no por la adecuación del pensamiento a la cosa, sino por la claridad y

distinción con que la conciencia aprehende la intrínseca verdad de una afirmación.

13) El ideal filosófico moderno de una ciencia única y omnicomprensiva, lejana de los vínculos de la tradición y de la autoridad, basada exclusivamente sobre los datos del sentido y sobre las operaciones de la razón, forja su proyecto más audaz con el Diccionario enciclopédico del saber universal, al que no debe escapar aspecto alguno de la realidad. Este es el tipo de saber al cual aspira el hombre ilustrado. Naturalmente la pretensión de un saber tal no se compagina bien con el sentido de la admiración, que es un saber humilde que reconoce sus propios límites. Pero como el sentido de la profundidad y del misterio desaparecen en esta época de las luces, la admiración dejará de ser la virtud intelectual propia del sabio y pasará a indicar más bien el vicio de la ignorancia y de falta de instrucción. Los ilustrados, que desean vivamente vencer la superstición y el fanatismo del pueblo, exigen de los príncipes y de los gobernantes planes de instrucción, fundaciones de academias y sociedades científicas. La pedagogía, cultivada por Comenius, Locke, Kant y Pestalozzi, hace su aparición en esta época.

14) Pero la pretensión de constituir una ciencia única se revelará un fracaso, como demuestran bien los dualismos cartesiano (de la *res cogitans* y *res extensa*) y kantiano (de naturaleza y libertad). Con el dualismo moderno lo real queda escindido en dos grandes regiones del todo heterogéneas e inconexas, separadas por un abismo infranqueable: la materia mecánicamente determinada y el espíritu libre. El intento de reintroducir la unidad en esta realidad escindida representa la cruz del Kant tardío, que habla de ella como de su “dolor tantálico” (*ein tantalisches Schmerz*)¹⁶. La razón íntima de ser de la tercera y última crítica kantiana, la Crítica del juicio, es justamente ésta: unificar, “remendar” las dos regiones (de naturaleza y libertad) de lo real, declaradas inconexas por las respectivas críticas anteriores (la Crítica de la razón pura, respecto de la naturaleza, y la Crítica de la razón práctica, sobre la libertad).

4. La nueva visión de Dios: el deísmo

15) En la explicación de la naturaleza ya nos hemos referido al mecanicismo. El mecanicismo conlleva, entre otras cosas, la exclusión de la finalidad en la naturaleza, que se estima un antropomorfismo proyectado sobre la naturaleza. La esencia de la cosa acaba por identificarse con la

¹⁶ Cf. Carta a Christian Garve (21 septiembre 1798), Ak XII, 257.

idea o “concepto objetivo” del sujeto; y con la esencia, también las cualidades sensibles son adscritas a los actos de sensación de la experiencia del sujeto. Así, del cuadro clásico de las cuatro causas no quedan sino dos: la causa material y la causa eficiente, es decir, materia y movimiento (entendido éste como únicamente como movimiento local o translación). Ahora bien, un mundo donde la causalidad es exclusivamente eficiente es un mundo cerrado, un mundo en el que las cosas no tienden a nada sino tan sólo a conservar una cantidad determinada de movimiento en términos generales. Es un mundo regulado autónomamente por las leyes necesarias e invariables de la física matemática. Ahora bien, si las leyes del universo son invariables, el milagro resulta, como poco, difícil de admitir¹⁷. Un Dios que obrara milagros resultaría, además de inconstante, un ingeniero de dudosa calidad, porque su obra exigiría continuas reparaciones. Resulta evidente entonces que el mundo no refleja ya —o al menos lo hace en un modo mucho más oscuro— la magnificencia del Creador. El mundo del mecanicismo, pues, se desliza poco a poco hacia el deísmo, que considera a Dios únicamente como el gran Arquitecto del universo. Una “espiritualidad matemática” se adueña de los corazones en los siglos XVII y XVIII¹⁸. Privado de su vida íntima, Dios es considerado solamente como Causa del mundo y como Causa eficiente, o por mejor decir, mecánica. Una vez creada la materia con una precisa cantidad de movimiento local, no teniendo más que hacer, deja y abandona el mundo a sí mismo, sin interferir ulteriormente en su curso, suficientemente asegurado por las leyes de la geometría y la física.

16) El deísmo es una de las raíces de la secularización moderna. La secularización no debe ser entendida aquí en el sentido de desvinculación de la filosofía de la actividad de los clérigos, y consecuentemente de las Universidades, vinculadas desde su nacimiento a la Iglesia. Se trata de algo más profundo, de una secularización entendida (y querida) como la progresiva eliminación de la cuestión de Dios en las modernas imágenes del mundo y del hombre. Es innegable que buena parte del pensamiento moderno se ha ido alejando progresivamente de Dios hasta llegar a las posiciones del panteísmo spinoziano, del deísmo empirista, del agnosti-

17 Cf. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, II, 36: “Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur: adeo ut, iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne qua inde inconstantia in ipso arguatur”. Más explícitas serán las afirmaciones de Locke y Hume contra la posibilidad del milagro.

18 Cf. R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1943.

cismo kantiano, del libertinismo (una suerte de ateísmo por motivos de índole moral) de los siglos XVII y XVIII y del ateísmo militante y “postulativo” de algunas figuras de la filosofía de los siglos XIX y XX.

17) No se puede sin embargo decir que el camino hacia estos resultados finales haya sido unidireccional. En este movimiento de progresiva secularización no faltan los motivos cristianos, como se ve en las grandes ideas morales y políticas de la modernidad, como son la participación democrática, la tolerancia, etc. El lema de la Revolución francesa: *liberté, égalité, fraternité*, es el eco de ideas cristianas, pero privadas de su dimensión sobrenatural. La secularización moderna se debe más bien a la progresiva exaltación del hombre, dando erróneamente por supuesto, como si hubiera un antagonismo entre Dios y el hombre, que la exaltación de éste no sería posible sin la humillación de Aquél. La apoteosis del hombre ha tenido lugar sobre todo en la moral y en la política. Pero sus fundamentos escondidos son una nueva metafísica y antropología.

18) En realidad, la idea de Absoluto, que desarrolla un papel de primera importancia en este panorama filosófico, no sólo no ha sido borrada en la modernidad, sino que se ha intensificado notablemente, pero transfiriéndose de sujeto titular: de Dios al hombre. En este sentido Descartes, retomando motivos anselmianos, cree descubrir en el cogito el revelarse de lo infinito. Y Spinoza lo atribuye plenamente al hombre, en el que Dios piensa y se ama a sí mismo. De modo parecido opina Hegel, según el cual el Absoluto se expresa y se constituye en las actividades superiores que realiza el hombre, especialmente en la razón y en la filosofía. Esta transferencia del absoluto es –en opinión de Zubiri– una de las razones más poderosas que han movido hacia el ateísmo, o, quizás más exactamente, al endiosamiento del hombre. No se trata tanto de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es Dios. Pero, desde luego, si se afirma que, dado este traslado, el hombre se basta totalmente a sí mismo, la cuestión está ya decidida¹⁹.

19) En cierto sentido la filosofía moderna nace en el siglo XIV con Ockham, con su característico acercamiento nominalista a la realidad y a Dios. El Dios del nominalismo es, sobre todo, Omnipotencia y libertad infinitas (hasta el punto de llegar a ser arbitraria). La voluntad de Dios no está medida por su esencia. Se produce así una ruptura entre el bien y la verdad del Ser que se reflejará después a lo largo de la edad moderna en la teoría del conocimiento, la antropología y la ética. Por otro lado, la libertad infinita de Dios en su obrar es la causa de la dificultad del acceso

¹⁹ Cf. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987, 393-394.

racional a Dios, que Ockham pone en tela de juicio e incluso niega. Por eso, a falta de conocimiento racional de Dios, no queda más vía de acceso a Él que la fe. Pero esto es el fideísmo. Libertad infinita de Dios, desvinculada de su esencia, y fe del hombre que no tiene la capacidad de conocer Dios racionalmente: he aquí dos postulados típicamente modernos, en los que vienen a coincidir Ockham, Lutero, Descartes y Kant. El nominalismo es también el origen histórico del voluntarismo moderno, según el cual, al ser negada la posibilidad de penetrar racionalmente en la esencia de las cosas (como Kant afirma continuamente en la primera Crítica), la acción moral queda privada de fundamento y guía racional (cosa igualmente afirmada por Kant en la segunda Crítica). El voluntarismo viene así a ser sinónimo de repudio de la importante virtud de la prudencia, verdadero gozne de articulación de la vida teórica y práctica, última de las virtudes especulativas y primera de las virtudes morales.

20) Obligado el Dios cristiano a batirse en retirada por obra del antropocentrismo dominante, dejando tras de sí como despojos sus propios atributos, no sólo el atributo divino de la infinitud o absoluto será trasladado al hombre. La insistencia de la filosofía moderna en la idea de progreso, revelada por otro lado en el siglo XX profundamente lábil, tiene este mismo sentido. El Progreso tiende a ocupar el puesto antes reservado a la Providencia en su tarea de conducir la historia hacia su cumplimiento y su consumación. Una suerte de escatología natural o secularizada se hace presente en la ideología del progreso. La filosofía misma, en este proceso de transferencia de lo divino a lo humano, no carecerá de parecidas atribuciones, volviéndose en algunos filósofos un saber de salvación. Como saber de salvación, le correspondería el lugar más alto entre los saberes. La filosofía, saber de lo absoluto, se convierte en una fe, que no necesita referencias externas ni se relaciona con la trascendencia. Así han opinado Spinoza y los idealistas. La filosofía se muestra entonces como un saber intramundano e intrahistórico sin más fundamentos que los que encuentra en el hombre.

21) Impulsada por la secularización y el voluntarismo modernos, la política se desvincula de la moral, convirtiéndose en una técnica para la conservación y aumento del poder sobre los hombres. Éste es el verdadero fundamento de la teoría política moderna que, desde Marsilio de Padua, pasando por Machiavelli y Hobbes hasta Rousseau, se elabora a partir de idénticos principios.

22) Finalmente, también la religión olvida su relación constitutiva con el Dios viviente y tiende a convertirse en una religión natural, o lo que es igual, en una religión racional y filosófica, en un cristianismo sin miste-

rios ni milagros, ni Escritura divinamente inspirada. Es, como dice Kant, siempre preciso, un cristianismo dentro de los límites de la mera razón, un cristianismo racional. Esta razón dentro de la cual debe quedar circunscrito el cristianismo es la razón práctica. En esta perspectiva cristianismo y moral son una y la misma cosa. El cristianismo es razonable – dice Locke– porque se identifica con los mandatos de la razón y de la ley natural²⁰. A partir de estas premisas el contraste entre pensamiento moderno y religión revelada se hace inevitable. La fe cristiana es consciente de tener un origen y un contenido sobrenaturales, garantizados en última instancia por la Encarnación del Verbo en el hombre-Dios, Jesucristo. Y es justamente esta conciencia la que el iluminismo tratará de oscurecer, como se ve de un modo particularmente claro en Lessing.

Leopoldo Prieto López LC
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma) / Instituto Superior Estudios Teológicos San Ildefonso (Toledo)
Plaza de san Andrés 3
45002 Toledo
lprieto7@gmail.com

²⁰ Cf. J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity, delivered in the Scriptures*.

TRES CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD: RACIONALISMO, VOLUNTARISMO/EXISTENCIALISMO Y NATURALISMO

Sergi Rosell. Universitat de València

Resumen: Este artículo combina tres objetivos. En primer lugar, trata de caracterizar tres modelos generales (racionalista, existencialista/voluntarista y naturalista) desde los cuales es posible conceptualizar la libertad humana. En segundo lugar, para motivar estos modelos se recurre a ciertas citas procedentes de los Apuntes del subsuelo de Dostoyevski, a la vez que se sugiere una interpretación de las posiciones en liza que se vislumbran en las palabras del “hombre del subsuelo”. Y, en tercer lugar, se defiende el modelo naturalista sobre los otros dos. Finalmente, se discuten y remedian ciertos problemas de la noción de “necesidades volitivas”, fundamentales para este modelo.

Abstract: This paper has three aims. Firstly, I characterize three distinctive general models or conceptions (i.e., rationalist, existentialist/voluntarist and naturalist) from which human freedom can be accounted for. Secondly, I motivate these models by appealing to some quotes from Dostoevsky’s *Notes from Underground*, as well as suggest an interpretation of the views present in the words of “the man from underground”. And, thirdly, I argue for the naturalist conception and, eventually, some problems for the key notion of “volitive necessities” are addressed and overcome.

En los Apuntes del subsuelo (obra publicada en 1864), Fiódor Dostoyevski crea una nueva voz, una voz que grita y protesta, una voz que surge de lo más hondo del ser del hombre, una voz que responde a las inquietudes humanas más profundas. Como ha afirmado Walter Kauffman: “El tono es nuevo, la protesta tensa, la preocupación por el propio yo. [...] Lo que percibimos es una inaudita canción de canciones sobre la individualidad; que no es clásica, ni bíblica, ni mucho menos romántica. Una individualidad, ni retocada, ni idealizada, ni sacralizada; desgraciada y repugnante, y aún, por todo su misterio, el más alto bien.”¹

En este artículo se presentan y contrastan tres concepciones generales de la libertad o capacidad de acción humana. Para distinguir, por lo me-

¹ Walter Kauffman (ed.) *From Dostoevski to Sartre*, p. 12.

nos, entre las dos primeras concepciones tomaré como guía el extraordinario monólogo interior² de la primera parte de los Apuntes del subsuelo. Las palabras del “hombre del subsuelo” constituyen una queja airada, un ataque visceral, contra la tradición, o contra la que llamaré concepción racionalista de la libertad humana. Mucho más arduo resultará caracterizar positivamente la posición defendida por el narrador. En principio, la suya parece ser llanamente el reverso de la postura atacada, una especie de irracionalismo vehemente; sin embargo, si nos limitáramos a esta lectura seguramente nos perderíamos algo importante. Mi hipótesis interpretativa será la de que en las palabras ciertamente vehementes del “hombre del subsuelo”, además de la posición atacada, pueden distinguirse elementos que, una vez desentrelazados, constituirán la materia prima de dos concepciones bien distintas de la capacidad humana de actuar libremente. La postura que principalmente se desprende de las palabras del hombre del subsuelo cabría ser encuadrada, a mi juicio, en lo que caracterizaré como modelo existencialista (o voluntarista); si bien es plausible afirmar que contiene también algunos elementos del tercer modelo, que será el que finalmente vindique, y al que me referiré como modelo naturalista.

No puedo más que confesar, desde ya, que me identifico con el hombre del subsuelo, aunque sólo sea parcialmente. Concretamente, me atrae su rechazo del modelo racionalista, así como los (escasos) elementos naturalistas que pueden descubrirse en su discurso; por el contrario, no me siento tan persuadido por los elementos de raigambre existencialista, que son los más.

En concreto, empezaré describiendo los modelos racionalista (sección 1) y existencialista (sección 2), para pasar a plantear algunas objeciones e introducir la idea de necesidades volitivas, fundamental para el tercer modelo (sección 3). A continuación, presentaré el modelo naturalista —mi propuesta— y lo defenderé sobre los otros dos (sección 4). Finalmente, pondré de relieve cierta dificultad para la noción de “necesidades volitivas”, que trataré de remediar (sección 5).

Cabe notar que estos tres modelos o concepciones se presentan como caracterizaciones generales de las líneas básicas de tres maneras distintas de concebir la libertad humana. No es de extrañar, pues, que su caracterización resultará inevitablemente esquemática; lo cual, sin duda,

² Cabe precisar que, aún siendo formalmente un monólogo interior, en ningún caso estamos ante un discurso monológico. Para observar la estructura plural y dialógica del discurso del narrador en primera persona, véase por ejemplo la primera cita que viene más adelante.

puede ser decepcionante para algunos lectores. Sin embargo, esta generalidad es necesaria para meta de este artículo. Así, si bien se presentarán las posiciones de ciertos filósofos como ejemplares o prototípicas de cada uno de los modelos —en particular, Platón, Kant o los utilitaristas, para caracterizar el modelo racionalista; Kierkegaard o Sartre, para el modelo existencialista/voluntarista; y Aristóteles, Schopenhauer o Frankfurt, para el modelo naturalista—, ello no debe entenderse como el compromiso ineludible de cada modelo con ulteriores precisiones de las teorías de cada uno de ellos. Por otro lado, entiendo estos tres modelos como exhaustivos; lo que significa que toda concepción de la libertad se adscribirá principalmente a uno de estos modelos, si bien las variaciones son potencialmente infinitas.

Quiero dejar claro, además, que mi objetivo no es ofrecer una interpretación, más o menos sofisticada o innovadora, de la citada obra de Dostoyevski, sino intentar caracterizar y confrontar los tres modelos propuestos con la meta de entrever lo que de particular y poderoso hay en cada uno de ellos. En este sentido, este artículo no es un estudio erudito o crítico de dicha obra, ni quiere serlo. En realidad, las palabras del “hombre del subsuelo” nos servirán, más bien, para plantear el problema cuestión y sugerir diferentes maneras de abordarlo. Finalmente, mi defensa del modelo el naturalista, por encima de los otros dos, no conlleva que éste modelo contenga todos los elementos relevantes para una correcta concepción de la libertad personal; sino, más bien, cuál de ellos caracteriza más adecuadamente lo fundamental de lo que es ser un agente humano libre.

1. La concepción racionalista

Para introducir la primera concepción, empecemos atendiendo al siguiente pasaje de la primera parte de los Apuntes del subsuelo:

Díganme, señores, quién fue el primero que declaró, el primero que proclamó, que el hombre hace granujadas sólo porque desconoce sus verdaderos intereses, y que si se le instruyera como es debido, haciéndole ver sus intereses genuinos y normales dejaría al punto de hacer granujadas y se volvería bueno y noble; y [...] vería que su auténtico interés radica en hacer el bien...³

Pues bien, parece que el primero que declaró algo así fue Sócrates, en

³ F. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo* (traducción de Juan López-Morillas), p. 34.

el Protágoras de Platón, al afirmar que “nadie hace el mal voluntariamente” (352 a). A esto se le ha dado en llamar la doctrina del intelectualismo moral, y históricamente ha formado parte de la primera —y más popular entre los filósofos— concepción de la libertad a que quiero referirme aquí: la concepción racionalista.

El racionalista, a este respecto, considera que ser libre es fundamentalmente someter o ajustar la propia voluntad al Bien o a la ley de la razón. Si bien una versión menos cruda que la platónica —la formalista kantiana— identifica esencialmente la libertad con la autonomía. Para esta concepción, una persona es autónoma en tanto que su conducta es determinada por la razón práctica. El querer racional conlleva derivar cada acción de un principio o ley, que es constitutivo de la misma idea de voluntad. En particular, Kant afirma que la autonomía es la propiedad de la voluntad (Wille) de “ser una ley para sí misma”; es decir, en tanto que autónoma, la voluntad acepta limitaciones racionales, con independencia de cualquier deseo u otra influencia externa.⁴ Así, la razón práctica sitúa a todo sujeto bajo las mismas leyes universales; con lo que la voluntad —voluntad pura— queda completamente libre de cualquier rasgo psicológico contingente.

De este modo, el racionalista no tiene que aceptar necesariamente la versión más literal del intelectualismo moral. Le basta con defender que la acción humana sólo es verdaderamente libre (autónoma) si responde correctamente a los dictados de la razón práctica. Obviamente, las personas actúan a menudo al margen de los dictados de la razón, pero entonces esta actuación es fruto de un ‘error deliberativo’, causado por un déficit de racionalidad práctica. En este sentido, el modelo racionalista funde la autonomía (esto es, la autorregulación, la autodirección) con, lo que podemos llamar, la ortonomía, o ideal de regulación correcta. Piénsese, en particular, en la reciprocidad entre libertad de la voluntad y ley moral en Kant.⁵ Esto nos conduce, además, a una visión asimétrica de la acción libre: pues si actuar libremente significa en último término actuar de acuerdo con el Bien, o lo correcto, o universalizable; resultará que nadie puede actuar libremente, autónomamente, de manera malvada o inco-

⁴ Ver su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esp. Parte III. Quiero remarcar que el modelo racionalista que trato de describir desborda las particularidades de la propuesta kantiana, por lo que sus detalles no son esenciales para mi caracterización.

⁵ Para un interesante examen y defensa de esta tesis, véase Henry E. Allison, “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”.

recta.⁶ De ello parece desprenderse que el agente idealmente racional no podrá más que actuar correctamente.

Por supuesto, el racionalista, que exalta la universalidad de la razón, desconfía de la psicología humana particular y, en concreto, de las pasiones. En otras palabras, lo racional sólo imperfectamente se implementa en la mente humana. Las emociones, los deseos, etc. tuercen a menudo la voluntad racional del sujeto, encaminándolo hacia la irracionalidad. Las pasiones aparecen así como un obstáculo al autocontrol y a la autonomía. Por bien que con cierta pericia uno puede llegar a someterlas, hasta el punto de neutralizarlas e incluso de conseguir usarlas en favor de la propia razón. La imagen sería aquí la de un capitán —la razón— que ha de gobernar a su tripulación —las pasiones—, la cual puede ser más o menos dócil.

Ante esto, el “hombre del subsuelo” espeta:

¡Vaya angelito! ¡Vaya rorro puro e inocente! Pero, como primera providencia, ¿cuándo se ha visto que en todos estos miles de años el hombre haya obrado solamente de conformidad con sus genuinos intereses?

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefiere hacer lo que le da la gana a lo que le aconseja la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés, y a veces es absolutamente imperativo que lo haga (a mi modo de ver). Su propia, libre y franca, voluntad, sus propios caprichos por bestiales que sean, su propia fantasía exacerbada a veces hasta la demencia [...] ¿Cómo se les ocurre pensar [a los sabios] que el hombre necesita inevitablemente lo racional y lo provechoso? Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una voluntad independiente, le cueste lo que le cueste y le lleve donde le lleve.⁷

De esta manera, el “hombre del subsuelo” se revuelve contra la con-

⁶ Para una destacada defensa de la asimetría entre obrar bien y obrar mal, ver Susan Wolf, *Freedom within Reason*. Su posición es, a grandes rasgos, ésta: la falta de analogía entre actuar bien y mal reside en el hecho de que un agente que actúa correctamente puede haber sido irresistiblemente impelido a aceptar buenos valores como resultado del ejercicio de la (buena) razón, mientras que no puede nunca decirse esto del agente que actúa incorrectamente, pues no existe nada que sea la *mala* razón. Pero esto sólo puede sostenerse identificando, quizá injustificadamente, el buen ejercicio de la razón con el bien mismo.

⁷ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 34-5.

cepción racionalista imperante. Pero no sólo contra la kantiana, también contra la utilitarista, centrada en el cálculo racional de preferencias o intereses. Como afirma más adelante: “¿Qué clase de voluntad será ésa cuando todo se reduzca a tablas matemáticas y aritmética, cuando lo único que importe sea que dos y dos son cuatro? Porque dos y dos son cuatro con independencia de mi voluntad.”⁸ En concreto, parece que estamos ante una réplica de raigambre existencialista (voluntarista); esto es, ante unas palabras que podría haber suscrito el mismo Kierkegaard.⁹ Llegamos así a la segunda concepción general de la libertad.

2. La concepción existencialista/voluntarista¹⁰

En *Temor y temblor* Kierkegaard lanza un alegato contra la idea de que la vida deviene significativa cuando uno se “entrega a lo universal”, situando sus deseos e inclinaciones (naturales) inmediatos bajo la ley moral, que representa lo que uno debe hacer.¹¹ Pues resulta que de esta manera se pierde justamente la individualidad, la subjetividad —ya que la ley vale igual para todos. Así, no hay nada más antagónico a la libertad, para el existencialista, que el sometimiento a una ley universal. Someterse o adaptarse a la razón universal es ahora una forma más de

⁸ *Ibid.*, I, 8; p. 46. Mis cursivas.

⁹ En concreto, Walter Kauffman ha afirmado lo siguiente: “En los apuntes del subsuelo de Dostoyevski ninguna sociedad buena puede acabar con la depravación del hombre: el libro es entre otras cosas una polémica contra Rousseau y toda la tradición de filosofía social desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes y Locke, hasta Bentham, Hegel y John Stuart Mill. El hombre que Dostoyevski ha creado en este libro amplía el tema de lo que la tradición cristiana ha llamado depravación; pero éste no cree ya ni en el pecado original ni en Dios, y para él el libre albedrío humano no es depravación; es sólo perverso desde el punto de vista de los racionalistas y otros que valoran ordenados esquemas por encima de la textura de la individualidad.” Kauffman, *op. cit.*, p. 13; mi traducción.

¹⁰ No paso por alto que la misma etiqueta de “existencialismo” es controvertida y, de hecho, muchos de los más destacados existencialistas la rechazaron explícitamente. La expresión no engloba, en realidad, a una escuela/filosofía, sino a un conjunto de posiciones diversas, que comparten algunos rasgos generales, como la revuelta contra la filosofía tradicional, contra el objetivismo, el absolutismo hegeliano, etc. En general, todos ellos parecen compartir una especie de *individualismo vehemente*. Para los propósitos de este artículo, la etiqueta debe entenderse de un modo todavía más general; de hecho, esta segunda concepción podría llamarse, quizás de más aceptadamente, concepción *voluntarista*.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*.

alienación. En otras palabras, el existencialista se ahoga bajo la idea del Imperativo Categórico universalista. En cambio, para esta concepción, la acción va inevitablemente unida a una subjetividad individual, a una existencia particular.

Aunque resulte paradójico, ya se hallaban en Kant los temas que serán centrales en el existencialismo: la autonomía, la libertad y la subjetividad trascendental, el reconocimiento, el respeto y la alienación. No obstante, la noción favorita de los existencialistas es, además de la de subjetividad, la de autenticidad. Como leíamos antes: “Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una voluntad independiente, le cueste lo que le cueste y le lleve donde le lleve.” La autenticidad es una actitud, la actitud con que yo me relaciono con mis proyectos en tanto que míos. Hacer algo *auténticamente* supone hacerlo porque uno mismo lo elige. Así, la voluntad es libre cuando es auténtica, esto es, cuando es propia e independiente a la de los demás. Quiero tomar mi propia decisión, con independencia, y más allá, de las razones existentes (o no) a favor de esa decisión.

La libertad aparece, así, identificada con actos de pura decisión, que pueden incluso ir contra las propias razones (intereses) del sujeto. Así, el habitante del subsuelo se atreve a afirmar que es un hombre enfermo y que, sin embargo, no sabe nada de su dolencia ni quiere saber de qué padece:

No estoy en tratamiento ni nunca lo he estado, aunque siento respeto por los médicos y la medicina. [...] sé perfectamente que no puedo ‘jorobar’ a los médicos por el hecho de no consultar con ellos; sé mejor que nadie que el único perjudicado en esto soy yo y sólo yo. En todo caso, si no me pongo en tratamiento es por despecho. ¿Qué mi hígado está mal? ¡Bueno, pues que se ponga peor!¹²

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefiere hacer lo que le da la gana a lo que le aconsejan la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés [...].¹³

Y aún se defiende de la esperable réplica racionalista del siguiente modo:

Ustedes me gritarán... que, a fin de cuentas, nadie trata de arreba-

¹² Dostoyevski, *op. cit.*, I, 1; p. 17.

¹³ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 40.

tarme mi voluntad; que lo único que se intenta es arreglar las cosas de tal manera que mi voluntad coincida por sí misma, por su propia voluntad, con mis intereses normales, con las leyes de la naturaleza y la aritmética.

¡Ah, señores! ¿Qué clase de voluntad será ésa cuando todo se reduzca a tablas matemáticas y aritmética, cuando lo único que importe sea que dos y dos son cuatro? Porque dos y dos son cuatro con independencia de mi voluntad.¹⁴

Para el existencialista, ya no estamos ante un sujeto cartesiano o nouménico, que reflexiona, delibera y decide en el vacío de la racionalidad universal, sino que estamos ante un ser incorporado en el mundo, alguien que se hace a sí mismo dentro del mundo. Por lo que sus elecciones no sólo no pueden depender de una razón universal, sino tampoco puede hacerlo de un carácter fijado y estable. Comúnmente se entiende que una persona es auténtica si sus acciones expresan verdaderamente sus disposiciones, emociones, deseos y convicciones.¹⁵ Sin embargo, estas disposiciones, emociones, deseos y convicciones, que constituyen el carácter del agente, han de ser asimismo fruto de su elección. La autenticidad aparece, así, como una condición de la autoformación: o consigo hacerme a mí mismo, o quien soy será meramente una función de los roles en que me encuentro. Ser auténtico puede tomarse como una manera de ser autónomo; pero la autenticidad no establece un modo específico de vida,

¹⁴ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 8; p. 46.

¹⁵ La noción de autenticidad ha sido tematizada por muy variados filósofos. En concreto, ya J.J. Rousseau incidió en la importancia de la virtud de la autenticidad, cuyo valor residiría en darnos acceso a la voz interna de la conciencia moral, que nos guía en cómo debemos actuar. Por otro lado, una concepción más cercana a la de los llamados filósofos existencialistas es la de Herder, para quien que cada persona tiene su modo distintivo de ser humano. (Cabe notar que la noción herderiana de autenticidad está precisamente a la base de la caracterización de Charles Taylor: “Hay una determinada manera de ser humano que es *mi* manera. Se me pide que viva la vida de esta manera, y no imitando la manera de otro. Pero esto concede una nueva significación al hecho de ser fiel a mí mismo. Si no lo soy, me pierdo mi vida, me pierdo lo que es ser humano para *mí*”. *The Ethics of Authenticity*, p. 28-9.) Por supuesto, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre han elaborado influyentes y distintivas teorizaciones de la noción de autenticidad. Mi caracterización se centra principalmente en la concepción sartriana; véase Sartre, *El ser y la nada*, esp. sec. “Mi muerte”.

no distingue entre los proyectos que puedo elegir.¹⁶ Sino que regula la manera en que me comprometo con ese proyecto. Soy auténtico si hago mío mi proyecto, con independencia de cuál sea éste.

En particular, el siguiente pasaje posee una clara evocación sartriana, *avant la lettre*:

[...] el hombre es un animal primordialmente creador, condenado a la persecución consciente de un objetivo y aficionado [...] a abrirse eterna e incesantemente un camino hacia cualquier sitio. [...] está condenado a abrírselo [...] pensará a veces que ese camino no conduce a ninguna parte, y que lo importante no es adónde conduce, sino que conduce a alguna parte [...]¹⁷

Recordemos la insistencia del autor del *El ser y la nada* en que el hombre está condenado a decidir, a escoger, o lo que es lo mismo, a ser libre. Y está condenado a ser libre porque para lo único que no es libre es para dejar de ser libre; “una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.”¹⁸ Este estado, esta condena, es sin duda angustiosa. Decidir conlleva un riesgo, especialmente dado que nuestro destino, el destino de cada uno, depende de las decisiones de cada uno de nosotros. Sartre nos dice que nuestras decisiones son decisiones entre el Todo y la Nada. Mediante cada una de nuestras elecciones nos elegimos a nosotros mismos desde la nada y por completo.¹⁹ Si esto es así, la incertidumbre que experimentamos ante cada decisión es inevitable. Sin embargo, no podemos dejar de decidir; esta es la condición humana. En general, las nociones de elección y decisión tienen una importancia capital para todos los autores de raigambre existencialista. La idea de decisión, como mecanismo por el cual el sujeto asume su propio destino, está presente en Heidegger, bajo el nombre de “la Decisión Resoluta”, en Kierkegaard, como “Repetición”, o en el consentimiento activo del eterno retorno en Nietzsche.²⁰

Esta primacía de la voluntad, del querer, como decisión, la lleva Sar-

16 Para un interesante contraste entre las concepciones de la libertad y la moralidad de Sartre y Kant, véase Celia Amorós, “Sartre, crítico de Kant”.

17 Dostoyevski, *op. cit.*, I, 9; p. 47.

18 J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*.

19 Véase también Sartre, *El ser y la nada*, IV, cap. I, “Ser y Hacer: La Libertad”.

20 Véase Jean Wahl, *Petite histoire de 'l'existentialism'*.

tre al límite, afirmando que las mismas emociones responden a la voluntad del sujeto. Las emociones guían conductas “cuyo sentido y forma son objeto de una intención de la consciencia que apunta a alcanzar un fin particular por medios particulares”. Así, por ejemplo, estar asustado constituye una estrategia de la consciencia del sujeto mediante la que pretende transformar mágicamente el mundo. El desvanecimiento, en el miedo, apunta a suprimir el peligro suprimiendo la consciencia del peligro. “Hay intención —dice Sartre— de perder el conocimiento para abolir el mundo temible en que está comprometida la consciencia y que viene al ser por medio de ésta.” Cuando todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar, sólo nos quedan las emociones para esquivar los obstáculos hacia nuestro fin, arremetiendo contra el mundo.²¹ Para esta concepción parece que las emociones no son ya ajenas al verdadero yo, como lo eran para el racionalista; sino que constituyen elecciones estratégicas, cuyo fin es la protección y la mejora del amor propio.

3. Contrastes, y apertura de una tercera vía

La protesta descrita del existencialista/voluntarista al modelo racionalista, esto es, que deja fuera de la caracterización de la libertad humana a la subjetividad individual, me parece del todo justificada. Por el momento, daré por buena, sin más argumentación, esta protesta. Sin embargo, la alternativa planteada, que parece darle la vuelta por completo, no está tampoco libre de dificultades. Las ideas de elección radical y de espontaneidad o arbitrariedad de la voluntad no resultan tampoco del todo satisfactorias a la hora de caracterizar la libertad. Veamos esto con mayor detenimiento.

La tesis de Sartre de que mediante una “elección radical” uno se elige a sí mismo completamente, como creándose a sí mismo desde la nada, es del todo exagerada. Charles Taylor criticaba con acierto esta posición con el mismísimo ejemplo sartriano —el más famoso— del joven que ha de decidir entre permanecer con su madre o unirse a la Resistencia.²² Para Taylor se trata de un verdadero dilema moral, sí. Pero si es un verdadero dilema moral, lo es porque el joven tiene poderosas razones morales a favor de cada alternativa, y éstas provienen del hecho de que hay en el agente fuertes compromisos previos con ambos cursos de acción —con los valores que cada acción representa, que se el agente concibe como igual-

²¹ Sartre, *op. cit.*, pp. 550-1. Ver también, J.P. Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

²² El ejemplo aparece en *L'existentialism est un humanisme*.

mente necesarios.²³ Así, la elección radical no se lleva a cabo en el vacío, sino sobre la base de un carácter previo, comprometido con ambos cursos de acción. Obviamente, podemos retroceder a momentos del pasado del agente, a decisiones previas donde su carácter estaba menos formado (menos determinado), pero conforme vamos retrayéndonos, más y más, en su pasado, el control del agente sobre sus propias decisiones se vuelve más y más precario. Esto nos lleva a la segunda idea.

La misma noción de espontaneidad no parece reforzar la libertad humana, más bien al contrario. Uno puede empeñarse en decir que, bueno, si bien cabe reconocer estos compromisos evaluativos previos y el propio carácter del agente con el que llega al momento de decisión, aún entonces éstos no determinan lo que decide y finalmente hace. Sino que hay un instante de indeterminación que permite que uno haga una cosa u otra. Es decir, cuando tenemos motivos tanto para hacer A como para hacer B, siendo A y B acciones alternativas, y damos igual peso a ambos motivos, entonces está en nuestra mano tanto hacer A como hacer B. Cualquier cosa que hagamos en esos casos, será lo que queríamos hacer, responderá a nuestro motivo, pero sin que hubiese una alternativa que fuera la que teníamos que realizar.²⁴ Pero si este empate entre motivos diversos no hace más que simplemente añadir un factor de aleatoriedad, parece que nada ganamos en verdadera libertad; en realidad, esta aleatoriedad no aumenta, sino que más bien disminuye nuestro control sobre qué acción acabamos llevando a cabo.

De este modo, cabe afirmar que el modelo existencialista (voluntarista) tiene también sus problemas. Podemos resumir las ventajas y desventajas de las dos concepciones expuestas hasta el momento del siguiente modo.

Vimos que donde los racionalistas pedían autonomía, los existencialistas insistían en la autenticidad. En concreto, la posición existencialista parece ser una forma extrema de voluntarismo: la libertad es igual a una decisión incondicionada; lo importante es ser el origen absoluto de tus deseos, intenciones, voluntad, decisiones y acciones: seguir los dictados de la razón es en realidad una forma más de esclavitud, del mismo modo

²³ Charles Taylor, "Responsibility for Self", pp. 293-4.

²⁴ Robert Kane ha sofisticado esta posición exigiendo el *control voluntario plural* del agente sobre el conjunto de las opciones alternativas disponibles: el agente podía causar ambas opciones voluntariamente, intencionalmente (con conocimiento) y racionalmente (teniendo razones para ello). *Cfr.* Kane, *The significance of Free Will*, pp. 126ss.

que lo es seguir los dictados de otro o estar sometido a un tirano. Por su lado, el racionalista tiene a su favor la distinción entre una forma buena de sumisión y una forma mala: lo importante no es tanto ser el origen último de los propios estados mentales y acciones, sino que éstos respondan correctamente a la Razón —o a las razones que hay, dependiendo del grado del racionalismo profesado. A este respecto, el existencialista está en desventaja, pues pasa por alto la importante distinción entre decisiones informadas y desinformadas, razonadas o no razonadas, responsables e irresponsables.²⁵ Resumiendo, la controversia se sitúa en la tensión que se da entre concebir la libertad como determinación de la voluntad por la ley universal de la razón (como deliberación racional) y concebirla como expresión de la propia voluntad individual y subjetiva, lo cual se parece mucho a la mera decisión arbitraria. No obstante, hay una tercera vía, que trataré de caracterizar y defender a continuación.

Como avancé, mi hipótesis es que en las ideas vehementemente voceadas por el narrador de *Apuntes del subsuelo* no sólo aparece dos concepciones de la acción humana libres: la atacada, esto es, la racionalista, y la defendida, que supuestamente sería la existencialista; sino que también hay elementos, materiales, para intentar construir una tercera posición: la naturalista.²⁶

Para empezar a vislumbrar qué sería esto de la concepción naturalista, podemos reparar en un caso muy debatido, que tiene por protagonista a Martín Lutero. Ante el tribunal eclesiástico que le juzgó en Worms, y tras defender su postura, Lutero afirmó: “esta es mi posición; no puedo actuar de otro modo”. De esta frase caben, al menos, dos lecturas. Por un lado, Lutero podía estar refiriéndose a sus razones; esto es, dadas sus razones, la única opción que tenía era actuar como actuó y nada más que

25 Resulta paradigmática a este respecto la posición de Kierkegaard. El filósofo danés denuncia el subterfugio que supone esconderse tras la razón para evitar tener que decidir: la tradición ha tratado de ignorar este hecho, refugiándose en la contemplación de la verdad. Pero el énfasis en este punto, hace que Kierkegaard desatienda la también importante distinción entre diferentes tipos de decisiones. (Para Kierkegaard la tradición se ha empeñado en hacer ver que todo va bien, autoengañándose, esforzándose por ocultar las decisiones cruciales que hacemos y tenemos que hacer tras una red de demostraciones completamente secundarias y, a veces, incluso inválidas. Ver Kauffman, *op. cit.* De nuevo, vemos prefigurarse en Kierkegaard una noción que se hará mucho más explícita en existencialistas posteriores; en concreto, me refiero a la noción sartriana de *mala fe.*)

26 Quiero recalcar que pretendo afirmar que éste fuese el propósito de Dostoyevski. Por otro lado, también la etiqueta de *naturalista* me resulta algo insatisfactoria; pero no he encontrado una mejor.

actuar como actuó. Estas razones pueden, asimismo, entenderse o como la conclusión de un proceso de deliberación racional (un especie de necesidad normativa), o meramente como la suma del conjunto de razones que el agente posee (necesidad psicológica). O bien, por otro lado, intentaba expresar algo sobre sí mismo, sobre su propia naturaleza: que no pudo evitar seguir las consideraciones que apoyaban la posición que siguió, que le movieron irresistiblemente a actuar, con independencia de su valor lógico y moral objetivo. Esta última parece ser la opción defendida por Harry Frankfurt en su interpretación de este caso. En concreto, esto es lo que dice al respecto:

Con independencia de lo que Lutero quiso decir, hay con toda seguridad casos en los que a las personas les resulta imposible llevar a cabo ciertos actos volitivos. Para algunas personas, hay proposiciones a las cuales no pueden asentir sin importar lo determinante que consideren los fundamentos para asentir; o hay elecciones o decisiones que no pueden realizar sin importar su completo reconocimiento de la obligación o lo deseable que sería hacerlo. Va contra su naturaleza, como a menudo decimos, llevar a cabo esos actos volitivos particulares. El hecho de que no consigan realizar esos actos significa que sus voluntades están limitadas. Que están sujetos a una clase de necesidad volitiva, en virtud de la cual hay actos de la voluntad concebibles que no pueden realizar. Esta necesidad limita su voluntad. Pero, dado que la necesidad se funda en la propia naturaleza de la persona, la libertad de la voluntad de la persona no queda deteriorada.²⁷

Esta idea, que aparece en muchos lugares de la obra de Frankfurt, es la idea de necesidades volitivas. Así pues, el tercer modelo se basará en la idea de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con la necesidad que impone la propia naturaleza, realizando del propio carácter. Y, como dije, esta posición puede también entreverse en algunas palabras del “hombre del subsuelo”. Oigamos de nuevo estas palabras, que antes sonaban claramente existencialistas, pero que ahora podemos releer como expresión la idea de necesidad volitiva:

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefie-

²⁷“Freedom and limits of the will”, p. 81; traducción y subrayados míos. Los casos Lutero han sido discutidos, entre otros, por Daniel Dennett, en *Elbow Room*; Bernard Williams, “Moral Incapacity”; y Robert Kane, *op. cit.*

re hacer lo que le da la gana a lo que le aconseja la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés, y a veces es absolutamente imperativo que lo haga [...].²⁸

Me interesa particularmente este “absolutamente imperativo”. En la siguiente sección, propondré una articulación de esta tercera concepción y la contrapondré a las dos anteriores.

4. La concepción naturalista

La idea fundamental que guía el tercer modelo, la llamada concepción naturalista, es la de que ser libre es poder realizar la propia naturaleza individual —lo cual no presupone una naturaleza fija e inmutable, pero sí cierto grado de estabilidad (veremos hasta qué punto, en la sección siguiente). Entre los grandes filósofos que podríamos adherir a esta concepción, cabe destacar a Aristóteles o a Schopenhauer. Este último afirma que “para su existencia, [el hombre] necesita una esencia, esto es, propiedades radicales que constituyen su carácter y que no requieren más que la provocación exterior para manifestarse.”²⁹ El contraste con el modelo existencialista resulta claro.

Para ir de lo más básico a lo más complejo, cabe empezar con algunas cosas obvias. Nuestro yo está anclado en una mente, y esta mente está anclada en un cuerpo, con una naturaleza y una historia particulares. Nuestras decisiones y acciones están, asimismo, irremediabilmente marcadas por todos estos elementos; pero esto no es sólo irremediable, sino que así es el único modo en que es posible decidir y actuar. Sin todos estos anclajes del yo, por así decir, perderíamos el mismo yo. Nuestra identidad está constituida por todo el conjunto de nuestras propiedades y rasgos físicos y psíquicos (y sociales).

Además, esto parece estar de acuerdo con los últimos resultados experimentales en neurociencia, si hemos de creer a Antonio Damasio. Su Hipótesis de los Marcadores Somáticos viene a defender que emociones y sentimientos proporcionan el puente entre los procesos racionales y los

²⁸ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 40.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*, p. 109; traducción de Eugenio Ímaz. Schopenhauer añade, en lo que parece una réplica, *avant la lettre*, a Sartre, que “[l]a voluntad libre [de indiferencia], si bien se mira, significa una existencia sin esencia, lo cual quiere decir que algo es y a la vez es nada, esto es, que no es, lo cual es un contrasentido.” *Ibid.*

no racionales, entre las estructuras corticales y las subcorticales. Los marcadores somáticos se adquieren con la experiencia, bajo el control de un sistema de preferencia interno y bajo la influencia de una serie de circunstancias externas que incluyen no sólo las entidades y acontecimientos con los que el organismo interactúa, sino también convenciones sociales y normas morales. La base neural para el sistema de preferencia interno consta de disposiciones reguladoras formuladas para asegurar la supervivencia del organismo. Éstas son en su mayoría innatas. Sin embargo, la acumulación de estímulos marcados somáticamente constituye un proceso de aprendizaje continuo a lo largo de toda la vida; aunque, como es obvio, el conjunto crítico, formativo, de estímulos con parejas somáticas se adquiere en la infancia y la adolescencia.³⁰ De este modo, establecemos categorizaciones contingentes en virtud de nuestra experiencia vital individual, que son las que posibilitan que podamos tomar nuestras decisiones. En otras palabras, para decidir necesitamos elementos en nosotros que preseleccionen, de entre las infinitas posibilidades, las opciones a considerar, y que impriman un peso particular, personal, a las razones y consideraciones disponibles, anclando y cortando los procesos deliberativos. Considérese el siguiente ejemplo.

Imaginemos a un estudiante, cuyo presupuesto es limitado, y que además está ahorrando dinero para realizar una compra importante. El joven tiene también una gran afición por los libros y, en concreto, por comprar libros (para leerlos, pero también poseerlos). Se encuentra en una gran librería y ya ha visto muchos libros que le encantaría adquirir, pero siendo consciente de sus límites presupuestarios se autoimpone sólo elegir un par de ellos para su compra. No obstante, mientras se dirige a la caja, ve el nuevo disco del grupo favorito de su novia. Comprar el disco destrozaría sus cuentas; sabe también que algún amigo podría grabárselo gratis. Pero, finalmente, siente el deseo de sorprender a su novia cuando se encuentre con ella en unas horas. Compra, pues, el disco, aun en contra de las consideraciones anteriores. La idea es que, sin ser irrazonable o irracional ninguna de las opciones, ambos cursos de acción responden a —lo que podemos llamar— diferentes influencias afectivas; pero sólo mediante la intervención de influencias afectivas puede uno tomar sus decisiones. De otro modo, parece que el agente debería continuar deliberando, considerando alternativas, eternamente. Además, resulta erróneo suponer que, en último término, hay aquí una única elección racionalmente correcta, que finalmente tomaría un sujeto ideal omnisciente. Por

³⁰ Antonio Damasio, *El error de Descartes*, pp. 210-2.

el contrario, emociones y sentimientos desempeñan un papel crucial en la toma de decisiones. En términos de Damasio, podría decirse que sin emociones no hay anclaje somático de las razones en el sistema mental del sujeto.

El naturalista puede dar así un papel protagonista a emociones y deseos, situándolos al mismo nivel que las creencias, de un modo que el racionalista no puede. Bajo esta caracterización no hay yo un control central; retomando una imagen que introduce más arriba, no hay ya un capitán que da órdenes a su tripulación, sino un conjunto de ciudadanos que deben ponerse de acuerdo para alcanzar decisiones y realizar acciones. Por otro lado, esta integración de las emociones no tiene que ser tampoco al precio de convertirlas en elementos que el agente intencionalmente controla, como pretendía Sartre —lo cual debe también hacerlos reparar en el hecho de que sólo una pequeña proporción de nuestra conducta resulta de procesos deliberativos y decisiones explícitas.

Recordemos que para el racionalista la acción libre era aquella que es resultado de la deliberación racional, mientras que para el existencialista la acción libre era la que es fruto de una decisión radical. Pero ambos coincidían en que la acción libre por excelencia es producida intencionalmente y responde al control directo del agente. Se comprometen con el esquema básico deliberación-decisión-acción, que aplican a la vida entera. Sin embargo, el modelo naturalista puede confiar mucho más en la expresión del carácter del sujeto en actividades no deliberativas —algo que podemos llamar control pasivo o indirecto. Como enfatizó Bernard Williams, hay situaciones en las que acciones correctas espontáneas pueden ser más meritorias que acciones premeditadas: una persona de buen carácter vería simplemente lo que es apropiado hacer sin necesidad de deliberar sobre ello.³¹ Aunque esto no significa, por supuesto, que la persona de buen carácter sepa responder espontáneamente a todo tipo de situaciones, incluso a las moralmente más exigentes, sin recurrir a la deliberación.

Contra esto, vimos que el existencialista despreciaba el mismo carácter del agente como base para sus decisiones, o como locus del juicio moral que éste nos merece, pues el carácter constituye un elemento (contingentemente) fijo y estable que constriñe la libertad del sujeto. Sartre nos diría, además, que un agente que explica sus acciones por referencia a su naturaleza (que le determina a actuar de ese modo), es culpable de mala

³¹ Bernard Williams, "Persons, Character, and Morality". Esta idea forma parte de la versión de la ética aristotélica de las virtudes defendida por Williams.

fe.³² Por ejemplo, una persona que olvida continuamente los cumpleaños de sus seres queridos y que se excusa diciendo que es una persona olvidadiza, actúa de mala fe, según Sartre, pues usa este rasgo suyo para intentar evadir de la responsabilidad por su conducta. De este modo, continua el argumento, si bien un agente puede experimentar toda una serie de motivos que le llevan a actuar de cierto modo, estos motivos no determinan su acción. El agente siempre puede apartarse de ellos y elegir hacer otra cosa. Sin embargo, esta descripción resulta algo tramposa, a mi entender. En realidad, Sartre está identificando como motivos sólo una parte del conjunto total de los motivos del agente, para a continuación añadir una decisión, que aparece como independiente de los motivos en cuestión, quedando así fuera de la descripción esos motivos extra que, junto con el resto, mueven al agente a tomar finalmente la decisión que tomó y a actuar de la manera en que actuó. En realidad, estos últimos son también motivos suyos.

Por otro lado, la posición racionalista, según la cual es la agencia deliberativa la que manifiesta de manera más genuina el carácter del sujeto, desatiende situaciones cotidianas de nuestra experiencia en las que no siempre el resultado de la deliberación se corresponde con la verdadera voluntad del agente (sobretudo, cuando el resultado de la deliberación es una intención a largo plazo). En muchos casos el control pasivo puede ser mucho más revelador a este respecto que el control activo: podemos descubrir qué queremos, qué deseamos o con qué nos identificamos, simplemente observando nuestras acciones o descubriéndonos queriendo, deseando o emocionándonos por algo. Es relevador a este respecto un pasaje de la segunda parte de los Apuntes del subsuelo en el que el protagonista descubre su estado de ánimo y actitud reales tras verse reflejado en un espejo: “Por casualidad me vi en un espejo. Mi rostro, agitado, me pareció extremadamente repulsivo: pálido, vicioso, ruin, con el pelo enmarañado.”³³

Para terminar, examinaré con más detenimiento la noción de necesidades volitivas introducida en la sección anterior y que parece ser fundamental para el modelo naturalista —criticaré algunas particularidades de la caracterización de Frankfurt.

³² Véase Sartre, *El ser y la nada*, I, cap. 2, “Mala fe”. Éste es el lugar clásico sobre el tema; si bien, en los escritos póstumos *Cahiers pour une morale* (París, Gallimard, 1983), Sartre desarrolla de una manera novedosa la noción de mala fe.

³³ Dostoyevski, *op. cit.*, II, 5; p. 102.

5. ¿Necesidades volitivas?

Para el modelo naturalista, el tipo de deliberación central para la libertad está constreñido por “necesidades volitivas”. Afirma Harry Frankfurt:

A menos que una persona tome sus decisiones dentro de restricciones de las que no puede escapar mediante la mera decisión de hacerlo, la noción de auto-dirección, de autonomía, no puede encontrar un asidero. Alguien libre de toda restricción de este tipo carece de tal manera de tendencias y constricciones volitivas estables e identificables que no puede deliberar o tomar decisiones de un modo concienzudo.³⁴

Uno de los ejemplos más citados de Frankfurt es el del amor de un padre por su hijo, un amor al cual no está bajo su control voluntario directo renunciar.³⁵ No obstante, su discusión de qué conlleva exactamente la necesidad volitiva es compleja. Pero vale la pena destacar su insistencia en que no se trata únicamente de una incapacidad de la voluntad, sino que implica también una falta de voluntad por cambiar esta incapacidad.³⁶

Es esencial reparar en que no estamos ante un tipo de impedimento psíquico, del tipo de una fobia, por ejemplo. Cualquier concepción de la libertad que pretenda ser mínimamente plausible ha de excluir los casos de incapacidades psíquicas; lo cual no significa que no puedan existir cosas que el agente no está capacitado ni para llevar a cabo, ni para querer o desear, ni siquiera para considerar. Ciertas cosas están fuera de consideración, son impensables, para ese agente.

Por otro lado, no se trata tampoco de una necesidad de tipo normativo, de constricciones impuestas por la razón práctica, como descartamos ya en el ejemplo de Lutero, pues en tal caso el modelo naturalista se identificaría con el racionalista. Consideremos el caso de una mujer que cree

³⁴ Harry Frankfurt, “On the Necessity of Ideals”, p. 110; mi traducción. Ver también “The Importance of What We Care About”. Los últimos trabajos de Frankfurt, que destacan la importancia de las necesidades volitivas, contrastan con su anterior interés en la noción de *identificación*. Ver, por ejemplo, “The Faintest Passion”.

³⁵ Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, p. 136.

³⁶ Frankfurt, “The Importance of What We Care About”, p. 87; y “On the Necessity of Ideals”, p. 111-112.

que debe entregar a su hijo en adopción, y que esto sería, a fin de cuentas, lo mejor para el niño, pero que es incapaz de hacerlo; con lo que descubre que su voluntad está limitada a este respecto.³⁷ Para el racionalista, si la mujer no logra entregar al niño, se produce un claro fallo en su agencia, pues sus convicciones, sus juicios evaluativos, son superados por otras consideraciones que —en la comprensión racionalista— no son parte del núcleo de su condición de agente. El naturalista, sin embargo, puede reconocer que el descubrimiento de tal incapacidad muestra a la mujer aquello que realmente le importa, le revela lo que más genuinamente quiere. Y esto puede ser experimentado por ella como una liberación.

Sin embargo, una conexión tan estrecha entre las necesidades volitivas de un agente y su identidad plantea una seria dificultad. Frankfurt afirma que las necesidades volitivas definen la propia identidad personal del agente. De este modo, cada sujeto se definiría por los límites de su voluntad, por aquello que no es capaz de hacer. Contra esto, David Velleman ha defendido que uno puede traicionar sus más profundos compromisos evaluativos o volitivos sin dejar de ser quien es. Si esto es posible, es decir, si podemos ser infieles a estos compromisos, parece que no tendremos nada semejante a esencias volitivas —pues de tenerlas, no podríamos traicionarlas. Sin embargo, a esto se puede responder, desde Frankfurt, que hay un sentido por el cual, si modificamos nuestras necesidades volitivas, ya no seguiremos siendo la misma persona. Veamos el ejemplo de Agamenón:

Así, Agamenón en *Áulide* quedó destruido por un conflicto ineludible entre dos aspectos igualmente definatorios de su naturaleza: su amor por su hija y su devoción por el bienestar de sus hombres. Al ser forzado a sacrificar una de estas cosas, tiene que traicionarse a sí mismo. Rara vez, si alguna, las tragedias de este cariz producen secuelas. Puesto que la unidad volitiva del héroe trágico ha sido irreparablemente quebrada, hay un sentido en el que la persona no existe por más tiempo. Por lo tanto, no puede haber ninguna continuación de esta historia.³⁸

³⁷ Mis comentarios a esta cuestión se basan parcialmente en la discusión de Gary Watson en “Volitional Necessities”. Ver la respuesta de Frankfurt, “Reply to Gary Watson”.

³⁸ Para la conexión en general, ver Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, p. 139, n. 8. Para la objeción descrita, ver Velleman, “Identification and Identity”; y la réplica de Frankfurt, “Reply to J. David Velleman”.

Con ello, las necesidades volitivas siguen definiendo a la identidad de la persona. Si cambian, la persona cambia. Sin embargo, parece claro que sí hubo secuelas para Agamenón: precisamente, el sacrificio de su hija le permitió llegar a Troya, dirigir a los griegos en la guerra y vencer a los troyanos; y, aún, ser asesinado por su esposa a su vuelta a casa, precisamente, a causa del sacrificio de su hija. Como acertadamente afirma Velleman, la leyenda perdería mucha de su fuerza narrativa si aceptásemos que el autor de aquella decisión tan dolorosa no siguió existiendo para acarrear las consecuencias de su decisión. Con todo, parece que parte de la discusión entre ambos se debe a la ambigüedad con que nuestro lenguaje se refiere a este tipo de cuestiones —lenguaje que Frankfurt fuerza al máximo, con expresiones del tipo: “destruido” o “no existir ya más”.³⁹ En todo caso, la objeción de Velleman es importante y debería conducir a una elaboración más precisa y matizada de la noción de necesidades volitivas, si bien creo que no hace peligrar la intuición naturalista subyacente.

En particular, mi posición al respecto es que deberíamos distinguir la noción de necesidades volitivas, de la idea —semejante, pero más fuerte— de esencias volitivas; de modo que las necesidades volitivas de un agente puedan modificarse o evolucionar sin que se vea comprometida la continuidad de su identidad personal. Para mostrar este punto propongo que consideremos el caso de Bazárov, el protagonista de *Padres e hijos* de Turguéniev —con ligeras modificaciones. Bazárov es un joven radical, comprometido con el nihilismo como ideología total, que afecta tanto a la política, la organización social, como la ética individual; y que, a su vez, desprecia profundamente el romanticismo y toda actitud afectada ante la vida. Convengamos que sus ideas nihilistas se siguen del conjunto de razones que considera correctas, con sus pesos y anclajes particulares. Y, obviamente, estas ideas son compatibles con el desprecio de la vida afectada; de hecho, este desprecio es consecuencia de aquellas ideas. Además, traicionar estos valores (que son sus valores) es algo impensable para él. Sin embargo, un día conoce a Anna Serguéievna y su trato continuado acaba haciendo que se enamore de ella. Bazárov comienza a despegarse progresivamente de sus ideas nihilistas y a comportarse más y más románticamente. Siente, entonces, una tensión entre sus ideas y su sentir más profundo, y se torna incapaz de evitar este nuevo comportamiento, que le revela algo que genuinamente quiere. Bazárov podría incluso

³⁹ Véase Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue*, p. 134-5, para la cuestión del uso ambiguo de este tipo de metáforas y su repercusión en la falta de claridad de estos debates.

seguir creyendo que el nihilismo es la conclusión correcta de sus razones, que es la posición que debe mantener; sin embargo, ya no es algo que sienta como importante para él, ya no puede dirigir su vida sobre la base de sus consignas, incluso aunque cuando reflexione o discuta de política y ética con otras personas se siga mostrando todavía como un gran defensor del ideal nihilista. En realidad, el hecho de dejar de experimentar estas ideas como algo por lo que se siente realmente preocupado, como el proyecto que guía y da sentido a su vida, es muy probable que conlleve una debilitación progresiva de su consideración de ellas como necesarias, como concluyentes. Aquello por lo que Bazárov se siente cada vez más preocupado es por Anna Serguéievna —quizá, en contra de la misma voluntad de ésta.

Respecto a lo que nos interesa, creo que no puede decirse que estemos claramente ante el descubrimiento de algo que ya estaba en él pero que ignoraba, algo que el sujeto descubre acerca de su verdadero yo, es decir, el descubrimiento de unas esencias volitivas intemporales. Sino que se trata, más bien, de una conversión, en la que se da un proceso de reajuste (emocionalmente conducido) que crea unas nuevas necesidades volitivas. Su amor por Anna, que es capaz de hacerle abandonar sus mismos ideales previos, es algo nuevo que ha surgido en él. En realidad, estos procesos de conversión, en un sentido lato del término, no son cosas excepcionales, literarias, sino que abundan en nuestras vidas, y a su vez resulta muy implausible decir que en estos casos el sujeto cambia de identidad personal. La evolución permanente que supone nuestra historia vital nos lleva en muchas ocasiones a evolucionar o variar en cuanto a aquello por lo que nos vemos preocupados. Creo que la importancia de este cambio —que no tiene por qué comprometer la identidad personal del sujeto— es algo que Frankfurt no ve, o no acierta a caracterizar adecuadamente, debido a la misma perspectiva estática o sincrónica con que éste suele abordar estos problemas.

Sin duda, esta disputa tiene como trasfondo la cuestión de la rigidez requerida por la idea de necesidades volitivas, y a las que, como vimos, el existencialista era tan contrario. Para éste, las necesidades volitivas no realizan la libertad del sujeto, sino que, por el contrario, la constriñen. Sin embargo, a partir de las consideraciones precedentes, el naturalista —ahora moderado, en relación a la estabilidad temporal del carácter— está en mejor posición para hacerle frente. Esta moderación conlleva, sin duda, apartarse de la idea schopenhaueriana de que el carácter de una

persona es inmutable a lo largo de toda su vida.⁴⁰

En todo caso, y resumiendo, a lo que el naturalista no puede renunciar es a la idea de que la libertad de cada persona se funda en su propia naturaleza particular, más allá de la variabilidad temporal o no de ésta. Es sólo actuando dentro de los límites impuestos por el propio carácter, expresión de la propia identidad, que un agente puede ser libre; pues la deliberación y toma de decisiones concienzudas sólo es posible sobre la base de anclajes, esto es, de restricciones volitivas estables e identificables particulares —si bien mediadas por las circunstancias. Además, estas restricciones volitivas pueden mutar sin que por ello se vea necesariamente resentida la identidad personal del agente.

6. Conclusiones

Como dije al principio, mi meta no era la de determinar qué modelo contiene todos los elementos relevantes para una correcta concepción de la libertad; sino cuál es el modelo que caracteriza o recoge lo esencial, lo fundamental, de lo que es ser un agente humano libre. A su vez, he defendido que los tres modelos son exhaustivos, lo que significa que toda concepción de la libertad se adscribirá principalmente a uno de ellos, si bien las variaciones son potencialmente infinitas.

Por otro lado, no he pretendido concluir que el “hombre del subsuelo” sea un naturalista en mi sentido. Más bien, mi propósito ha sido intentar mostrar que, más allá de la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo arbitrario, hay una tercera opción que merece la pena explorar.

Podríamos decir que la angustia existencialista se cura con necesidades volitivas, más que con obediencia a la Razón; si bien, las necesidades volitivas tienen que ser refinadas por consideraciones racionales. En todo caso, privilegiar el modelo naturalista supone desligar la libertad de la razón práctica. El núcleo de la libertad no tiene tanto que ver con la moralidad; sino, más bien, con la realización de las propias necesidades volitivas, que expresan aquello por lo que uno se siente concernido. La moralidad es algo que viene después.⁴¹

⁴⁰ Véase Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 99ss para la defensa de esta idea. Schopenhauer afirma, además, que el carácter es congénito o “ingénito, no obra del arte o de las circunstancias fortuitas, sino obra de la Naturaleza.” *Ibid.*, p. 102.

⁴¹ Una versión previa de este artículo fue leída en el II Encuentro Internacional “Cultura y

Bibliografía

- Allison, Henry E., "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", en Paul Guyer, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Nueva York, Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1998.
- Amorós, Celia, "Sartre, crítico de Kant", *Daimon* vol. 32, 2002, pp. 25-40.
- Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue*, Oxford University Press, 2003.
- Buss, Sarah y Lee Overton, eds., *Contours of Agency*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2002.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Dennett, Daniel, *Elbow Room*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.
- Dostoyevski, Fiódor, *Apuntes del subsuelo*, trad. Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Frankfurt, Harry, "Reply to Gary Watson", en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 160-4.
- "Reply to J. David Velleman", en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 124-8.
- *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, 1999.
- "Autonomy, Necessity, and Love", en *Necessity, Volition, and Love*, pp. 129-141.
- "Freedom and limits of the will", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "On the Necessity of Ideals", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "The Faintest Passion", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "The Importance of What We Care About", en *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1988, pp. 80-94.
- Kane, Robert, *The significance of Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, varias ediciones.
- Kauffman, Walter (ed.), *From Dostoevski to Sartre*, New American Library, 1975.
- Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Sartre, Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1973.
- *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1948.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la libertad de la voluntad*, Madrid, Alianza, 2007.
- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Civilización: Sentido y Sinsentido" (Valencia, marzo de 2007). Agradezco a los participantes sus comentarios y críticas.

- “Responsibility for Self”, en A.O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976, pp. 281-99.
- Velleman, David, “Identification and Identity”, en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency* p. 91-123.
- Wahl, Jean, *Petite histoire de “l’existentialism”* (trad. inglesa: *A short history of existentialism*, Westpoint, Conn., Greenwood Press, 1971).
- Watson, Gary, “Volitional Necessities”, en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 129-159.
- Williams, Bernard, “Moral Incapacity”, en *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995.
- “Persons, Character, and Morality”, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1982.
- Wolf, Susan, *Freedom within Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

Sergi Rosell. Universitat de València
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Facultat de Filosofia i Ciències de l’Educació
Universitat de València
Av. Blasco Ibáñez, 30, 5º piso
46010 Valencia - España
sergi.rosell@uv.es

DE LA BIOLOGÍA A LA COSMOLOGÍA: ¿ES EL PRIMER MOTOR UN ALMA?

Alberto Ross. Universidad Panamericana. México

Resumen: La interpretación tradicional de la metafísica aristotélica afirma que el Primer Motor mueve directamente al primer cielo y causa el movimiento eternamente en la medida que es objeto de amor o deseo. La actividad de dicho principio es contemplar y el movimiento de la primera esfera es precisamente la imitación de esa actividad. Sin embargo, algunos comentaristas contemporáneos han objetado esta interpretación. Algunos de ellos sugieren, incluso, que el Primer motor es un alma. El propósito de este artículo es mostrar que esto no es posible en la explicación aristotélica.

Abstract: The traditional interpretation of Aristotle's metaphysics, says that the Prime Mover moves directly the first heaven and it causes eternal motion by being an object of love or desire. The activity of the Unmoved Mover consists in pure contemplation and the movement of the first sphere takes place because it imitates this activity. The soul of the first sphere, as an expression of love, gives rise to a physical image of eternal contemplation, where the physical image is the eternal movement of the sphere. In spite of this fact, some scholars have offered reasons in order to reject this account. Some of them suggest that the Prime Mover is a soul. The aim of this paper is to show that it is not possible in the Aristotelian account.

1.- Relecturas de *Fís.* VIII y *Met.* XII

La teoría aristotélica del Primer Motor ha sido sometida a una minuciosa revisión en los últimos años. A raíz de un artículo publicado por Sarah Broadie hace más de una década, *Que fait le premier moteur d'Aristote?*, la discusión sobre el tipo de causalidad que debe atribuirse al dios aristotélico ha sido incesante entre los estudiosos del corpus¹. Dicho debate, como es de suponer, ha suscitado una revisión a fondo de otros aspectos de la teoría, lo cual ha dado a lugar a distintas versiones del tipo

¹ Cf. Broadie (1993), 375 y 411.

de principio y substancia que se reconoce en el Primer Motor².

Una de las relecturas más interesantes del corpus es, sin duda, la de Ayreh Kosman, quien sugiere un acercamiento fuerte entre la descripción del Primer Motor que aparece en la Física y en la Metafísica, con el principio de movimiento descrito en el libro *Acerca del Cielo*³. De acuerdo con esta interpretación habría una cercanía notable entre el alma del primer cielo descrita en DC I-II y el Primer Motor expuesto en Fís. VII-VIII y Met. XII. A partir del señalamiento de que para Aristóteles el cielo es una entidad animada, i.e. que tiene un principio de automovimiento⁴, Kosman busca resaltar aquellos puntos de conexión entre los textos mencionados, en aras de una lectura del corpus lo más económica posible⁵. Si la lectura de Kosman es correcta, el modelo cosmológico de Aristóteles podría decirse biologicista en el sentido más fuerte.

Es bien sabido que, a partir de la idea de que debemos conocer lo menos evidente a partir de lo que nos resulta más familiar, los filósofos antiguos buscaron una explicación del funcionamiento del cosmos como un todo, a partir de los modelos explicativos que tenían a la mano. Así, Empédocles recurrió a la metáfora del amor y del odio para explicar los ciclos del universo, y Tales de Mileto se remitió al ciclo del agua para explicar el funcionamiento de la naturaleza, como el mismo Aristóteles nos testimonia⁶. Por su parte, autores como Platón y el mismo Aristóteles apelaron a explicaciones de tipo biológico para los mismos fines. Para Platón, el cosmos es un animal compuesto de cuerpo y alma con características muy particulares. En el *Timeo* encontramos una descripción detallada de dichos principios. Mientras el cuerpo está constituido armónicamente por los cuatro elementos, es siempre joven, esférico, sin sentidos externos, pero con traslación circular, el alma del mundo es anterior al cuerpo, gobernante, armónica, extendida desde el centro del cuerpo hasta los extremos y con una doble relación hacia lo corpóreo y las ideas⁷. El alma del mundo tiene claramente una función cosmonómica en este cuadro explicativo, y el modelo, como es evidente, está tomado de la biología. La pregunta que ahora debemos resolver es si el primer principio aristotélico, i.e. el Motor Inmóvil, juega un papel análogo al de dicha al-

² En otro lugar he intentado ofrecer una actualización del estado de esta cuestión, cf. Ross (2007), 192-200.

³ Cf. Kosman (1994), 139.

⁴ Cf. DC 285a27-31.

⁵ Cf. Kosman (1994), 151-153.

⁶ Cf. Fís. 250b24-251a8 y Met. 983b30-984a5.

⁷ Cf. *Timeo* 31b4-37e5.

ma en la explicación del cosmos. Algunos autores, como ya se dijo, piensan que sí.

Desde luego, no podemos olvidar que para Aristóteles el Primer Motor tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida y él es acto.⁸ No obstante ello, esto no implica la concesión inmediata de un modelo biologicista para el cosmos, sino simplemente la afirmación de que ese principio es un viviente eterno nobilísimo y que su vida es continua y eterna⁹.

La discusión, como puede verse, no carece de interés para los historiadores de la filosofía antigua. Si el Primer Motor fuera un alma, dicha conclusión acercaría la propuesta de Aristóteles a la filosofía de Platón o, por lo menos, a una cierta interpretación de la posición de este último. Es bien sabido que el estatuto del dios platónico es controvertido, pero no son pocos los intentos por articular una lectura no literal de los Diálogos que arroje una visión unitaria de la teología platónica, sobre todo, en lo que se refiere al recuento que encontramos en el *Timeo* y el libro X de las *Leyes*¹⁰. El estatuto del demiurgo platónico en el *Timeo* ha sido discutido ampliamente en la tradición de intérpretes de Platón, pero no cabe duda que hay buenas razones para identificar a dicho principio con el alma del mundo que se describe en ese libro y que reaparece en *Leyes X*¹¹.

De ser cierta la interpretación de Kosman, podríamos acercar notablemente la postura de Aristóteles a esta interpretación de la filosofía platónica. Sin embargo, quisiera proponer algunas razones por las cuales podría cuestionarse la propuesta de Kosman a la luz de ciertos pasajes de *Física VIII* que presentaré a continuación.

2. ¿Es el dios de Aristóteles un alma?

La descripción de la naturaleza del Primer Motor que encontramos en *Met. XII* y, sobre todo, en *Fís. VIII* está en función de la explicación de la eternidad del movimiento. Los atributos con los que es descrito están en relación directa con dicha exigencia explicativa: “dado que el movimiento debe existir siempre y no debe interrumpirse, es necesario que exista algo eterno que mueva en sentido prioritario, sea uno o múltiple; y este

8 Cf. *Met.* 1072b20ss.

9 Cf. *Met.* 1072b26-30.

10 Cf. Carone (1991), 35-68.

11 Cf. Carone (1991), 71-108. Sobre el tema del alma del mundo en particular cf. *Timeo* 36d8-37c5, *Leyes X* 896a-898-d y *XII* 966e-968a.

primer motor debe ser inmóvil”¹². La idea de que la causa debe ser de naturaleza distinta al efecto, está detrás de esta descripción, como puede advertirse.

En Fís. VIII 5 encontramos un primer señalamiento del carácter absolutamente inmóvil del Primer Motor. Dicho principio mueve sin ser movido, porque si esto no fuera el caso, sería posible que en algún momento nada estuviera en movimiento¹³. Esto es, si el Primer Motor se mueve, aunque sea de modo accidental –como sucede en el caso del alma de un viviente–, es posible que el movimiento no sea eterno. La justificación de este condicional es que “lo accidental no es necesario sino que puede no ser”¹⁴. Si el Primer Motor no está libre de componentes potenciales, no puede dar razón de la eternidad del cambio.

Esto puede tomarse como un pequeño adelanto de la idea desarrollada de Met. XII, según la cual la ousía del Primer Motor es enérgeia, pues el supuesto fundamental del argumento de la Física es que algo que implique potencia es incapaz de causar el movimiento eternamente¹⁵. El alma la implicaría, en la medida que está unida a un cuerpo, aunque ella misma no sea un cuerpo.

En la explicación aristotélica del cambio, el movido debe estar necesariamente en movimiento, y el intermediario debe mover y ser movido. El motor, por su parte, no necesita de ello¹⁶. De ahí una mención positiva a Anaxágoras en Fís. VIII, que parece apoyar una lectura no inmanentista acerca del Primer Motor. Dice Aristóteles:

Y dado que observamos el término extremo “de la serie de movimientos” –que puede ser movido pero no tiene el principio del movimiento– y observamos aquello que es movido no por otro motor sino por sí mismo, es razonable –por no decir necesario– que exista también un tercer término que mueva siendo inmóvil. Esta es la razón por la cual incluso Anaxágoras se expresa con corrección cuando afirma que el Intelecto es impassible y sin mezcla, ya que al menos hace que él sea principio del movimiento. En efecto, únicamente así podría mover, si es inmóvil, y podría gobernar, si es sin mezcla.¹⁷

¹² Fís. 258b10-11.

¹³ Cf. Fís. 256b 7-9.

¹⁴ Cf. Fís. 256b9-10.

¹⁵ Cf. Met. 1071b17-20.

¹⁶ Cf. Fís. 256b 15-20.

¹⁷ Cf. Fís. 256b20-27.

La presente referencia a Anaxágoras es interesante en la medida que hace referencia a dos características del Primer Motor, ser impassible (*apathés*) y sin mezcla (*amigés*), lo cual hace mucho más razonable suponer que se trata de un principio trascendente y no de un alma en sentido estricto. En el pasaje recién citado, es claro que Aristóteles toma favorablemente la manera de expresarse de Anaxágoras, según la cual el intelecto produce el movimiento, siendo el mismo impassible y sin mezcla, lo cual le permite mover y gobernar.

En esa misma línea, *Fís.* VIII 6 presenta un intento por probar que el Primer Motor debe ser absolutamente inmóvil, es decir, se busca dejar cancelada la posibilidad de que el Primer Motor experimente, siquiera, movimiento en sentido accidental. Esto desde luego, para explicar la eternidad del cambio, como ya se dijo. Para ello, Aristóteles examina dos posibles candidatos para dar razón de ello. Primero, el conjunto de las almas, en tanto que principios inmóviles y, segundo, una sola alma, que presumiblemente podría ser una especie de forma cósmica.

El argumento con el que Aristóteles rechaza la posibilidad de que un conjunto de las almas sea lo que dé razón de la eternidad del cambio, aparece en el siguiente pasaje:

Admítase, pues, si se quiere, que en el caso de ciertas cosas es posible que ellas en un momento sean y en otro no, y que esto suceda sin generación ni corrupción. En efecto, si algo carente de partes existe en un momento y en otro no, tal vez sea necesario que todo lo que es de esa índole exista en un momento pero no en otro sin padecer cambio alguno. Admítase como posible también que algunos principios inmóviles –que, sin embargo, son capaces de impartir movimiento– a veces sean y a veces no.¹⁸

A partir de estas suposiciones, Aristóteles intenta probar que es necesaria la postulación de una causa eterna que sea distinta de estos principios inmóviles. El conjunto de las almas tiene las siguientes características: (i) pueden ser en un momento y en otro no, sin generación y corrupción, (ii) carecen de partes y (iii) producen movimiento. Ahora bien, parece ser que entidades como las descritas son incapaces de dar razón del proceso eterno y continuo de generación y corrupción, porque: “es manifiesto que de las cosas que se mueven a sí mismas hay una causa de que

¹⁸ *Fís.* 258b16-22.

en un momento sean, pero en otro momento no sean”¹⁹. Cada alma, en particular, explica por qué el viviente se mueve, pero no la sucesión eterna de ellos.

Las almas no siempre son, de modo que no pueden ser causa de que haya generación de ciertas cosas y no de otras, ni tampoco pueden ser causas de que este proceso se dé sin interrupción²⁰. Si el proceso de ser y no ser es continuo, su causa también lo será, pues debe haber afinidad entre causa y causado. Estos motores inmóviles, en cambio, no pueden ser causa de lo eterno y lo continuo ni tomados individualmente, ni tomados en una serie sucesiva. Las almas en su conjunto no existen simultáneamente, sino sólo sucesivamente, así que la continuidad del proceso no se puede explicar a partir de ellas²¹.

La conclusión a partir de la suposición inicial es la siguiente:

Se pone de manifiesto, entonces, que (i) aunque algunos motores inmóviles y muchas de las cosas que se mueven a sí mismas perezcan innumerables veces, y otras sobrevengan “después de ellas”, y aunque (ii) esto imparte movimiento a esto otro siendo inmóvil, y esto otro a esto otro, existe, no obstante, algo que en no menor medida las contiene “a todas ellas”, y que, al estar al margen de cada una de ellas, es la causa de que algunas cosas sean pero no otras, así como del cambio continuo. Y ello es “la causa” del movimiento para estos “motores” y estos “motores”, a su vez, son causas del movimiento de otras cosas.²²

Aristóteles está pensando que, dada la afinidad, más no identidad, que hay entre el explanans y el explanandum, debe haber algo que contenga (έστιν τι hò periékhei) a los motores inmóviles que perecen y que sea causa de que algunas cosas sean, pero no otras y, lo mismo, del cambio continuo. Esta causa, según el texto, está al margen de aquello que explica, de manera que lo que contiene al mundo de esta forma sería la explicación última de la eterna sucesión de generaciones y corrupciones. Así concluye el argumento: “entonces, si en realidad el movimiento es eterno, el Primer Motor –si es uno–, también será eterno”²³. A favor de que, en efecto, es uno sólo el motor, Aristóteles da dos argumentos. El

19 *Fis.* 258b23-24.

20 Cf. *Fis.* 258b26-29.

21 Cf. *Fis.* 258b29-32.

22 Cf. *Fis.* 258b32-259a6.

23 *Fis.* 259a6.

primero en el siguiente texto:

A partir de esta “explicación” también resulta evidente la necesidad de que el Primer Motor sea algo único y eterno, pues se ha mostrado que es forzoso que el movimiento exista siempre; y si existe siempre, debe ser continuo ya que lo que es siempre también es continuo, en tanto que lo sucesivo no lo es. Pero, por cierto que si “el movimiento” es continuo, es uno. Y el movimiento es uno por ser uno solo el Motor y uno solo el objeto movido. Ciertamente, si “el motor” moviera una cosa tras otra “y no como una unidad”, el movimiento total no será continuo sino sucesivo²⁴.

El argumento contenido se puede formular en los siguientes términos:

Si el movimiento es eterno, debe ser continuo (ya que lo que es siempre también es continuo, en tanto que lo sucesivo no lo es).

Si el movimiento es continuo, es uno.

Si el movimiento es uno, debe ser uno solo el Motor y uno solo el objeto movido.

Si el movimiento es eterno, debe ser uno solo el Motor y uno solo el objeto movido (de 1, 2, y 3)

El movimiento es eterno.

El Primer Motor debe ser algo único y eterno (de 4 y 5).

La tesis más controvertida sería la implicación (3). Aristóteles la justifica en el texto diciendo que si el motor moviera una cosa tras otra, y no como una unidad, el movimiento total no sería continuo sino sucesivo. Esto es incompatible con la eternidad del movimiento concebido como algo continuo, sin embargo, la articulación de los niveles de la realidad es armónica. Al movimiento sucesivo del mundo sublunar precede un movimiento continuo y eterno que explica al primero y que, a su vez, es explicado por algo único y eterno.

Un argumento más a favor de la tesis de que el Primer Motor es uno solo, sería recurrir a una especie de principio de economía explicativa. Aristóteles lo expresa de la siguiente forma: “Si los resultados “de nuestra suposición” son los mismos, hay que admitir siempre preferentemente cosas finitas (en lo que es por naturaleza lo finito y lo mejor debe estar presente más que “lo infinito y lo peor”, siempre y cuando sea posible). Basta con suponer un solo “motor”, el primero entre los “motores” inmóviles, que, al ser eterno, será principio de movimiento para los demás “mo-

²⁴ *Fis.* 259a13-20.

tores”.²⁵ El principio de economía que está funcionando a la base de este argumento, tiene fuertes compromisos ontológicos. La razón por la que es mejor sostener un principio que varios o finitos en vez de infinitos es que en la naturaleza, de ser posible, debe estar presente lo mejor y lo peor. La explicación de por qué esto es el caso se encuentra en el hecho de que Aristóteles piensa la naturaleza en términos teleológicos. La naturaleza obra por un fin y ese fin es el criterio que permite una explicación orgánica del orden natural.

En el mismo capítulo 6 del libro VIII pueden encontrarse otras vías de acceso a la postulación del Primer Motor: “no sólo a partir de estas argumentaciones podríamos tener la convicción de que hay un Primer Motor Inmóvil, sino también si volvemos a poner atención en los principios de los motores”²⁶. El nuevo argumento se encuentra en el siguiente texto:

Por lo tanto, dado que es necesario que el movimiento exista en forma continua, debe existir un Primer Motor que sea inmóvil, incluso accidentalmente, si, como dijimos, en las cosas existentes ha de haber un movimiento incesante e inmortal, y si lo existente va a permanecer idéntico en sí mismo y en el mismo estado. Porque si el principio es permanente, también el universo debe ser permanente, por ser continuo respecto del principio.²⁷

El argumento podría formularse de la siguiente forma:

- (1) El Primer Motor es (a) absolutamente inmóvil o (b) es inmóvil y se mueve de un modo accidental.
- (2) Si el Primer Motor es inmóvil y experimenta movimiento de un modo accidental, no es posible que pueda producir un movimiento eterno (continuo, incesante e inmortal).
- (3) El movimiento es eterno (según Fís. VIII 1 y 2).
- (4) Por lo tanto el Primer Motor no puede ser inmóvil y experimentar movimiento de un modo accidental (de 2 y 3).
- (5) Por lo tanto, el Primer Motor es absolutamente inmóvil (de 1 y 4)

La parte medular del argumento es la implicación (2). ¿Por qué si el Primer Motor fuera inmóvil, pero tuviera un movimiento accidental, no podría producir un movimiento continuo? Aristóteles justifica esta creencia examinando el movimiento de los animales, que son seres automo-

²⁵ Fís. 259a6-13.

²⁶ Fís. 259a20-22.

²⁷ Fís. 259b20-31.

vientes y cuyo movimiento es producido por un primer motor inmóvil –i.e. el alma, que se mueve accidentalmente con el cuerpo–. Estos seres, dice Aristóteles, se mueven a sí mismos en términos de traslación, pero también experimentan otros movimientos naturales que ellos no efectúan por sí mismos como el crecimiento, decrecimiento y respiración, incluso cuando están en reposo²⁸. La causa de este tipo de movimientos es, dice Aristóteles, “el entorno y multiplicidad de cosas que penetran en él”²⁹.

Aristóteles está pensando en el caso del alimento: “cuando éste está siendo digerido los animales se adormecen y Cuando se ha asimilado se despiertan y se mueven a sí mismos, porque el primer principio de este movimiento procede del exterior”³⁰. De ahí infiere que “por esa razón, los animales no siempre se mueven por sí mismos en forma continua, pues lo que los pone en movimiento es otra cosa que está en movimiento y cambia con relación a cada una de las cosas que se mueven a sí mismas”³¹. El argumento resulta interesante, en la medida que se presenta como un caso en el que el poder causal del alma, como motor primero, se ve afectado y, por tanto, no puede causar de forma continua, con lo cual se muestra que el alma no puede ser la explicación última para la eternidad del cambio en contra de lo que pensaba su maestro Platón, al menos, en la interpretación ya referida.

A la postulación del Primer Motor le siguen pues, la atribución de algunas características: la eternidad, la inmovilidad y la unicidad, además de ser considerado como impasible, sin mezcla y, de alguna forma, continente del mundo, pero no como un alma. De este modo, Aristóteles intenta desembarzarse de un modelo biologicista, sin excluir la posibilidad de que el motor inmóvil tenga vida.

3. *Física VIII y De Caelo I-II*

La posibilidad de que el Primer Motor se identifique con el alma del primer cielo es, sin duda, una teoría más económica que la que se sigue de la interpretación clásica. Si bien Aristóteles dice explícitamente, como ya vimos, que el Primer Motor no puede experimentar movimiento accidental y ese es el caso de las almas en el contexto de la filosofía aristotélica, los defensores de esta posición ponen el énfasis en el hecho de que el

28 Cf. *Fis.* 259b6-11.

29 *Fis.* 259b 11-12.

30 *Fis.* 259b 12-14.

31 *Fis.* 259b14-16.

alma del primer cielo sería un caso peculiar de alma que no tendría, propiamente, un entorno (periéxon) que lo afectara o bien hacia el cual pudiera moverse³². Las resonancias del *Timeo* son claras en esta explicación. En efecto, la ausencia de tal medio circundante cancelaría la posibilidad de que el cuerpo en el cual se diera pudiese trasladarse hacia otro lugar. Por tanto, no podría experimentar movimiento accidentalmente, ni verse afectada por el influjo del medio que le rodea.

No obstante este señalamiento, me parece que se pueden dar algunas razones por las cuales esa lectura no procedería en la línea de lo que ya dijimos en el capítulo anterior. En primer lugar, es claro que Aristóteles dice, tanto en *Fís.* VIII como en *Met.* XII, que el Primer Motor es separado y sin mezcla. Un alma, en cambio, debe entrar en composición con un cuerpo, si nos atenemos a la definición de *DA* II 1, i.e. como acto primero de un cuerpo³³. Por tanto, el Primer Motor no puede ser un alma, a menos que se diga que es un tipo peculiar de alma que no entra en composición con algo corpóreo, lo cual sería bastante cuestionable a la luz de la biología y la psicología aristotélica.

En segundo lugar, la identificación del Primer Motor con el alma también sería problemática, porque cuando Aristóteles muestra la imposibilidad de que un motor inmóvil que experimenta movimiento accidental dé razón de la eternidad del cambio, no sólo presenta como un problema lo que sucede fuera del cuerpo, i.e. el influjo externo al que se ve sometido, sino que también ve como un obstáculo lo que sucede dentro de él. De acuerdo a *Fís.* VIII, los animales sólo se mueven a sí mismos con un tipo de movimiento –el local–, pero hay otros que se dan dentro del animal y que impiden que el principio motriz actúe permanentemente³⁴. De manera que aún en el caso de que no haya un medio circundante al cielo, eso no bastaría para que el alma fuera el principio explicativo último del alma, de acuerdo a lo que el mismo Aristóteles argumenta en la *Física*. En el tratado *Acerca del Movimiento de los Animales*, que es una obra todavía más tardía, continúa apareciendo la distinción entre lo que es movido por un motor eterno y lo que es movido por un alma, como dos tipos de causalidad diferentes entre sí³⁵.

En tercer lugar, para esa interpretación parece problemático el hecho de que la inmovilidad del Primer Motor –en virtud de la cual puede expli-

32 Cf. *DC* 279a24, 278b23 y 284a7 y *Fís.* 258b13-16, 259b7-37.

33 Cf. *DA* 412a27-28.

34 Cf. *Fís.* 259b6-20.

35 Cf. *MA* 700b4-11 y 700b29-32.

car la eternidad del cambio—, sería algo que dependería de un factor distinto a él, i.e. a la ausencia de un entorno. Si esto es así, habría que decir que el poder causal del Primer Motor en sí mismo considerado podría ser afectado, aunque eso no suceda de hecho debido a una circunstancia particular y casual, a saber, la ausencia de un lugar hacia el cual moverse o de un entorno que lo afecte. Por tanto, parece que la identificación del Primer Motor con un alma no es procedente y, más bien, podemos leer los argumentos de Fís. VIII como una reacción en contra de lo dicho por Platón en el Timeo y Leyes X.

En suma, podríamos decir que hay buenas razones para no identificar al Primer Motor con el alma del primer cielo y, con ello, descartar la interpretación de la teología aristotélica que remite a una especie de alma cósmica como primer principio del cambio. Así se cancela el modelo biologicista más fuerte. En la propuesta de Fís. VIII, Met XII y DC I-II, el factor decisivo para llegar a esta conclusión no es el simple hecho del movimiento, sino la eternidad del mismo. Los argumentos ofrecidos por Aristóteles apuntan hacia un principio de naturaleza tal que sea impensable la posibilidad de que deje de mover. En Met. XII, como es bien sabido, tal principio toma la forma de una substancia cuya única actividad es pensarse a sí mismo y en ello radica su vida³⁶. De esta forma, Aristóteles intenta garantizar la explicación del cambio inmortal e incesante, que tanta controversia causará en la tradición de comentaristas posteriores.

Bibliografía

- Aristóteles: *Acerca del Alma*. Trad. por Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1998.
_____: *Acerca del Cielo*. Trad. por Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.
_____: *Acerca del Movimiento de los Animales*. Trad. por Elvira Jiménez y Almudena Alonso. Madrid: Gredos, 2000.
_____: *Física VII-VIII*. Trad. por Marcelo Boeri. Buenos Aires: Biblos, 2003.
_____: *Metafísica*. Trad. por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
Broadie, Sarah (1993): “Que fait le premier moteur d’Aristote?” en *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 183, 375-411.
Carone, Gabriela (1991): *La noción de Dios en el Timeo de Platón*. Buenos Aires: R.E.S. Editor.
Gill, M.L. y Lennox, J.G. (ed.) (1994): *Self motion: from Aristotle to Newton*. Princeton.
Kosman, Ayreh (1994): “Aristotle’s Prime Mover”, en Gill- Lennox (1994), 135-153.

³⁶ Cf. *Met.* 1072b14ss.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

Platón: Diálogos:Filebo, Timeo y Critias. Trad. por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1996.

_____: Diálogos:Leyes (VII-XII). Trad. por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

Ross, Alberto (2007): Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles. Pamplona: EUNSA.

Alberto Ross
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
Augusto Rodín 498, col. Insurgentes Mixcoac
Del. Benito Juárez, México D.F.
jaross@up.edu.mx

‘EL LÓGOS DEBE SER VERDADERO’.

Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles¹

Andrés Santa-María. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen: A partir de la relación entre el llamado modelo del ‘silogismo práctico’ y el pasaje en el que Aristóteles introduce el concepto de ‘verdad práctica’, se procederá a mostrar cómo –según el Estagirita– la razón no cumple sólo el papel de determinar los medios conducentes al fin de la acción intencional, sino que se encuentra también directamente involucrada en el establecimiento del fin de la misma.

Abstract: From the relation between the model of the so-called ‘practical syllogism’ and the passage in which Aristotle introduces the concept of ‘practical truth’, I will proceed to show how – according to him – reason does not play only the role of determining the means towards the end of the intentional action, but it is also directly involved in the setting of its very end.

1. Razón, deseo y ‘verdad práctica’

Pese a que, como pretendo mostrar en este artículo, el concepto de ‘verdad práctica’ desempeña un papel de vital importancia en la filosofía aristotélica de la acción, no deja de llamar la atención que éste aparezca explícitamente mencionado en un sólo pasaje del corpus aristotelicum. Sin embargo, si se revisa con detención, se pueden establecer numerosas referencias más o menos implícitas, a este concepto acuñado por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139a22-31. Por lo pronto, ya el análisis de

¹ Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto FIL 003-02 del Fondo de Investigación Científica de la Universidad de los Andes, a cargo del prof. Dr. Marcelo D. Boeri, a quien expreso mi agradecimiento por su invitación a participar en el proyecto, por el apoyo que brindó a mi investigación y por poner a mi disposición numerosas traducciones, la mayoría inéditas, de los textos de Aristóteles. Una versión preliminar de este trabajo fue leída en el Congreso Internacional “La filosofía práctica de Aristóteles”, realizado en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, el 28 de mayo de 2008. Agradezco también al prof. Dr. Fabio Morales, de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) por sus valiosos comentarios, que me permitieron evitar ciertos errores y fortalecer algunos argumentos.

ese texto puede revelar aspectos muy relevantes de su teoría de la acción:

“Así pues, dado que la virtud del carácter es una disposición habitual electiva (héxis proairetiké), y dado que la elección es un deseo deliberado (órexis bouleutiké), por eso la razón tiene que ser verdadera (tòn lógon alethé) y el deseo recto (tèn órexin orthén), si es que, precisamente la elección es buena y va a ser lo mismo (tà autà) lo que la razón afirme y lo que el deseo persiga. Consiguientemente, este tipo de pensamiento y de verdad son prácticos (haúte mèn oûn he diánoia kai he alétheia praktiké). El bien y el mal del pensamiento teórico, y no del práctico ni del productivo, son la verdad y la falsedad “respectivamente”, pues ésa es la función de todo lo relacionado con el pensamiento. “El bien” de lo que es práctico e intelectual (toû dè praktikoû kai dianoetikoû), en cambio, es la verdad que está de acuerdo (homológos échousa) con el deseo recto” (Trad. M.D. Boeri; las cursivas son mías).

Este breve pasaje que introduce el análisis de las virtudes intelectuales en *Ética a Nicómaco* bien podría considerarse como una suerte de resumen condensado de la teoría de la acción de Aristóteles, pues abre el camino para su explicación de la concurrencia de los distintos aspectos que desencadenan la acción intencional. Por ahora, me interesa fijarme, en primer lugar, en lo que este texto manifiesta acerca de la psicología moral de Aristóteles (más ampliamente expuesta en *De Anima* y *Retórica*²). Podemos notar la clara distinción entre dos partes del alma directamente involucradas en la acción intencional en la medida en que están vinculadas con los distintos tipos de deseo, a saber, la parte racional (correspondiente, lógicamente, a la razón o lógos) y la irracional (correspondiente al deseo). Hilando un poco más fino, sería más exacto señalar que el deseo (órexis) propiamente es uno y que, siendo en sí mismo irracional (álogon), puede, sin embargo, obedecer a la razón.³ Recordemos que para Aristóteles los deseos no constituyen una ‘facultad’ distinta de las partes racional e irracional del alma, sino que atraviesan todo su esquema psicológico bipartito, y por eso, según sea que el deseo acompañe a una u otra parte del alma (la racional o la irracional), así obrará finalmente el agente de praxis, vale decir, ya racional (motivado por el deseo racional o boulesis) ya irracionalmente (motivado por el apetito concupiscible [epithymía] o el irascible [thymós]). Esta aclaración es importante en la filo-

² Cf. p.ej. *De Anima* 432b2-7; *Retórica* 1368b11-1369a7.

³ Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* VII 1145b9-14.

sofía aristotélica de la acción, por cuanto Aristóteles indica en varios pasajes que lo único que mueve al agente a actuar es la parte irracional, mientras que la razón, en sí misma, no puede moverlo.⁴ Por lo tanto, el único modo en que la razón puede tener una injerencia en la acción es, por así decirlo, a través del deseo, o sea, si ese deseo se adecua a lo que la razón afirma, haciéndose así un deseo racional o boulesis.⁵ De esta manera, dicho sea de paso, es que Aristóteles puede ‘salvar’ la existencia de una racionalidad práctica y, con ello, la consiguiente posibilidad de una ciencia práctica.

En este contexto, Aristóteles introduce la noción de ‘verdad práctica’ como el objeto propio del uso práctico de la facultad intelectual. No se trata, por tanto, de una verdad acerca de la acción, sino de la verdad de la acción,⁶ que requiere, de acuerdo con el pasaje ya citado, que

- 1) la razón (lógos) sea verdadera,
- 2) el deseo sea recto (orthé) y
- 3) el deseo persiga lo que la razón afirma

Es decir, así como definimos la ‘verdad teórica’ como una adecuación entre el intelecto y las cosas,⁷ así también, podemos referirnos a la ‘verdad práctica’ como una adecuación entre la razón y el deseo, que como tal sólo puede darse en la acción intencional. Para que esta adecuación sea efectiva es fundamental el papel que cumplen las disposiciones habituales (héxeis) que van configurando el carácter del agente, especialmente la phrónesis, que le permite conectar satisfactoriamente la correcta repre-

⁴ Cf. p. ej. *De motu animalium* 701a7-8; *De Anima* 433a17-21.

⁵ Para un intento más completo de reconstrucción de la psicología moral de Aristóteles, con especial atención a la relación entre la razón y el deseo, remito a Santa-María, A., “Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles”, en *Philosophica* 32, Sem. II, 2007 (p. 75-103), p. 80-85.

⁶ El sentido y alcance exacto del concepto mismo de ‘verdad práctica’ amerita un tratamiento aparte, que no es posible llevar a cabo aquí. Especialmente me refiero al problema de si con esta noción Aristóteles está dando cuenta de una verdad *acerca de la acción* o de una verdad *de la acción*. Para no apartarme de mi argumentación, simplemente parto de la base de que estamos hablando de la ‘verdad práctica’ en el segundo sentido, es decir, como el modo en que el intelecto, en su función práctica, ‘está en la verdad’ (*altheúei*). Se trata, por tanto, de una verdad que se alcanza no en la actividad judicativa de la razón, sino en la acción misma. Me parece que la alternativa interpretativa según la cual la ‘verdad práctica’ sería una verdad *acerca o sobre* la acción reduce este concepto simplemente a una forma particular de verdad teórica aplicada a predicados relativos al ámbito de la acción, y con eso, hace de la verdad práctica una noción bastante pobre desde el punto de vista explicativo de la estructura de la acción. Para una discusión más completa sobre este asunto puede verse, por ejemplo, Anscombe, G.E.M., “Thought and Action in Aristotle. What is ‘Practical Truth’?”, Anscombe *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe. Vol. One: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell (p. 66-77), p. 77 y Vigo, A.G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, *Philosophica* 24-25, 2001-2002 (p. 365-407), p. 378-388.

⁷ Cf. p.ej. *Metafísica* IX 10, 1051b6-9

sentación del 'bien real' relevante para él, con el ámbito de lo particular, que es donde se encuentran sus eventuales objetos de deseo.⁸

2. El componente cognitivo en la representación del fin de la acción

Para sistematizar mejor el sentido y alcance de los tres requerimientos de la 'verdad práctica' ya enumerados y, con eso, aclarar el modo en el que interactúan la razón y el deseo en la acción, resultará iluminador establecer algunas conexiones entre dichos requerimientos y las premisas del llamado 'silogismo práctico', expuesto en *Ética a Nicómaco* VII 3, *De motu animalium* 7 y *De Anima* III 11.⁹ Si en ese modelo, la premisa menor describe el estado de cosas que propiamente constituye el ámbito de lo deseable o rehuible en un determinado contexto de acción, no debería haber problema en sostener que ella es, por lo pronto, un buen candidato

8 *Ética a Nicómaco* VI 1141b14-16; 1142a13-16, donde Aristóteles identifica los aspectos universal y particular del conocimiento del *phrónimos*, que parece guardar estrecha relación a su vez con su doble influjo en los fines y medios de la acción. Para eso, puede verse Moya "La *phrónesis* ¿Se vincula principalmente a los medios o a los fines?", en Padrón, H.J. (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza, 1996), Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1998 (p. 67-74), p. 70-71. *Vid.*, también, Gottlieb, P. "Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues", *Phronesis*, XXXIX/3, 1994 (p. 275-290), p. 278-280.

9 El sólo análisis del silogismo práctico aristotélico da para un estudio aparte, de modo que no es posible abordarlo aquí sin apartarnos del tema. En todo caso, baste por ahora con señalar que entiendo por 'silogismo práctico' un modelo explicativo que apunta a describir formalmente el mecanismo motivacional de las acciones y el razonamiento que realizamos –más o menos explícitamente– cuando obramos de una determinada manera. Este modelo consiste básicamente en que, a partir de dos premisas que expresan determinados estados de creencia –a saber, una premisa mayor universal que expresa el fin o contenido motivacional de la acción y una premisa menor particular que enuncia el o los medios para conseguir dicho fin–, se sigue no otra creencia expresable sin más de un modo proposicional, sino una acción concreta. Así, por ejemplo, si, por un lado, considero que debo comer frutas para mantener una dieta equilibrada (premisa mayor, formulable también en términos de 'es bueno comer frutas') y, por otro lado, constato que *esto* que tengo delante de mí son frutas (premisa menor), al punto (*euthýs*, *Cf.* p.ej. *De motu animalium* 701a15; 17; 22) actúo en consecuencia, comiendo la fruta. Este último punto, es decir, el contenido de la conclusión, es quizá el más debatido entre los estudiosos, pues la toma de posición por parte de una u otra lectura acarrea importantes consecuencias para la comprensión de la teoría aristotélica de la acción en general y para la del concepto de 'verdad práctica' en particular. Para ello remito a Nussbaum, M.C. *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985, p. 184-210, donde se plantea el estado de la cuestión y se defiende la interpretación de la 'verdad práctica' como verdad *de la acción* a la luz del modelo del silogismo práctico de *De motu animalium* y *Ética a Nicómaco*. *Cf.* también Mele, Mele, A.R., *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press, 1987, p. 9-10; Vigo (2001-2002), *op. cit.*, p. 366-367; Anscombe, *op. cit.*, p. 73. Y para estudiar alguna interpretación de corte deductivista, donde se intenta asimilar más el 'silogismo práctico' al 'silogismo teórico', puede verse también Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 219-225.

para ser aquello en lo que Aristóteles estaba pensando cuando señala, como un requerimiento de la ‘verdad práctica’, que el lógos debe ser verdadero.¹⁰ De hecho, en la medida en que el contenido de esta premisa es un juicio teórico-constatativo acerca de los medios para conseguir el fin buscado, es necesario que sea un juicio verdadero para que el agente no cometa un error práctico, como es el caso, por ejemplo, del llamado ‘error trágico’, en el que el agente yerra motivado por un desconocimiento acerca del verdadero contenido del ámbito de su praxis, tal que lo que él considera como conducente a un fin bueno termina encaminándolo hacia la desgracia.¹¹ Por lo general, la referencia del requerimiento de la verdad del lógos a esta premisa del silogismo es algo aceptado por los estudiosos.

Con respecto a la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, es decir, la que expresa el contenido del deseo, existe un mayor disenso. La interpretación predominante de la ‘verdad práctica’ conecta el requerimiento de la verdad del lógos exclusivamente con la premisa menor del silogismo práctico, y el de la rectitud del deseo, consecuentemente, con la premisa mayor. Sin embargo, no creo que Aristóteles hubiese establecido tal conexión biunívoca entre las premisas del silogismo práctico y los requerimientos de la verdad práctica¹². Por el contrario, considero que, si bien la premisa mayor se encuentra vinculada principalmente con el requerimiento de la rectitud del deseo, eso no quita que deba involucrar también

10 Entre las facultades cognoscitivas que “constatan” en un nivel puramente teórico el estado de cosas Aristóteles incluye el intelecto (*noûs, nóesis*), la senso-percepción (*aísthesis*) y representación (*phantasia*), Véase *De motu animalium* 701a35-37.

11 Entiendo como error trágico el tipo de error cognoscitivo correspondiente, en el modelo de silogismo práctico, a la premisa menor. Se trata del error que habitualmente desencadena los sucesos horribles que acaecen a los personajes de la tragedia griega, cuyo caso paradigmático podríamos encontrar en *Edipo Rey*, de Sófocles, donde el personaje cae en desgracia justamente al *desconocer* que Layo, a quien mató, era su padre y que Yocasta, con quien se casó, era su madre, como había predicho el oráculo. Cf. *Poética* 1455a17-22. Para un análisis acucioso de la *hamartía* trágica, con una detallada presentación del estado actual de la cuestión, puede verse Trueba, C., *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 104-122, esp. p. 113, donde se propone una lectura del problema del error trágico a la luz del modelo del silogismo práctico.

12 Es, p.ej., la posición defendida por Vigo, A.G. “La verdad práctica” en Padrón, H.J. (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza, 1996), Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1998 (p. 118-132), esp. p. 123-125. Cabe señalar, sin embargo, que, en primer lugar, no obstante la íntima conexión existente entre las estructuras formal y material de la ‘verdad práctica’, las dos explicaciones son introducidas en contextos distintos, adecuados obviamente a niveles de análisis diferentes; además de que en los pasajes correspondientes no hay mayores claves textuales que nos puedan llevar a suponer que Aristóteles pensaba en una correspondencia tan exacta entre los requerimientos y las premisas. Por el contrario, me parece que, especialmente en lo que se refiere al requerimiento (1), es decir, el de la verdad del lógos, el texto es demasiado vago como para ver en él un alcance tan acotado.

un lógos verdadero.

En la medida en que la premisa mayor señala el bien o fin perseguido en la acción, ésta puede ser formulada tanto en términos de la expresión ‘hay que hacer x’, ‘debo hacer x’, como también ‘x es bueno’.¹³ Es decir, formula el contenido del deseo de un modo susceptible de ser descrito proposicionalmente y que, por lo tanto, incluye también una actividad del lógos que, como tal, debe ser verdadero. Probablemente, Aristóteles está, entre otras cosas, pensando en aclarar el criterio de rectitud de ese lógos cuando emprende el desafío de exponer el contenido de su sistema moral en sus escritos éticos. Por lo mismo, creo que un correcto análisis de la premisa mayor del silogismo práctico puede dar claves interesantes para aclarar de qué modo interactúan la razón y el deseo como elementos de la praxis y, con eso, qué papel desempeña la concepción del bien en general en el agente como contenido de su representación de la eudaimonía que persigue.

Con respecto al aspecto desiderativo presente en la génesis de la acción, Aristóteles claramente enfatiza el papel de los deseos como condición de posibilidad de cualquier movimiento voluntario en el hombre.¹⁴

¹³ Es decir, al tratarse de un juicio de carácter evaluativo, y por el mismo hecho de que se trata de un juicio, debe hacer referencia a él el requerimiento de la ‘verdad práctica’ que indica que el *lógos* debe ser verdadero, además, por cierto, del otro requerimiento de la rectitud del deseo, deseo que, a su vez, debe acompañar al juicio evaluativo para que éste efectivamente mueva. No podría ser de otro modo, justamente en la medida en que expresa y constata lo que el agente considera efectivamente como bueno en un caso determinado, o sea, por él se expresa una opinión o un conocimiento del agente. Cf. Gauthier, R.A.-Jolif, J.Y., R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire* (vols. I-III), Louvain-Paris: Publications Universitaires, 1970, p. 610-611: “La prémisses majeure est une opinion portant sur l’universel et douée d’un pouvoir impératif: ‘Il faut goûter à tout ce qui est sucré’. Elle est, en d’autres termes, une représentation ou une idée d’un objet d’action (cf. *De Anima* III 10, 433b28-30; *Metaph.*, Z 7, 1032b1, 5) qui est jugé bon et présenté comme tel à la faculté désirante (dans le cas envisagé, la prémisses majeure implique que le bien, c’est le plaisant: le syllogisme donné en exemple par Aristote est donc le syllogisme de l’intempérant)” (las cursivas son mías). Y Sherman: “When we desire something it is analogous to accepting a proposition that something is good”. Vid. Sherman, N. *The fabric of character. Aristotle’s theory of virtue*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 63. Es más, cuando Aristóteles, en 1147b13-19 concede que Sócrates, en cierto modo tenía razón cuando declaraba que un hombre sólo puede obrar incontinentemente (o de un modo *supuestamente* incontinente, diría Sócrates) por ignorancia, me atrevería a afirmar que Aristóteles está pensando justamente en el conocimiento que se expresa en el juicio ‘x es bueno’, cuando se refiere a aquel conocimiento del que carece –al no actualizarlo– el *akratés*, por supuesto con todos los matices del caso que Aristóteles agrega a la posición intelectualista socrática. Es decir, un juicio evaluativo como “hay que beber”, es lo mismo que la proposición “beber es bueno”, formulación que muestra con más claridad que la premisa mayor expresa no sólo el deseo del agente sino también un juicio acerca de ‘lo bueno’ afirmado por la razón y perseguido por el deseo.

¹⁴ Cf. p.ej. *De Anima* III 9, 432b26-27; 11, 434a16; *Retórica* 1368b11-1369a7. Puede llamar la atención que Aristóteles coloque un énfasis tan marcado en el papel de los deseos, y que en cambio sea mucho más escueto cuando se refiere a la función de la razón en la acción. Pienso que esta diferencia de énfasis se debe sobre todo a que el principal ‘interlocutor’ de

Ahora bien, si se considera la acción virtuosa en base al esquema de los deseos propio de la psicología aristotélica, podemos entender que dicha acción se llevará a cabo sólo si es motivada por un tipo particular de deseo, que es el deseo racional o boulesis. Sin duda, cuando Aristóteles habla del deseo recto (órexis orthé, *Ética a Nicómaco* 1139a24) como requerimiento de la verdad práctica, está pensando en esta forma de deseo como motor de la acción virtuosa, y no en el deseo irascible (thymós) o el concupiscible (epithymía). En todo caso, falta por responder a la pregunta acerca de qué es exactamente lo que vuelve racional a ese deseo. Me parece que la respuesta debe hallarse en el hecho de que, como ya decía, si bien los deseos son en sí mismos irracionales, pueden, no obstante, obedecer a la razón.¹⁵ Y muy probablemente, con ese ‘deseo que obedece a la razón’, Aristóteles se refiere justamente a la boulesis. El lógos, por tanto, está por sobre el deseo, no obstante que ese lógos debe gozar de una peculiaridad, a saber, la de ser un lógos o cálculo racional capaz de determinar el deseo que mueve a la acción; y esa peculiaridad la posee en virtud de lo que podríamos llamar el correlato práctico-disposicional del juicio evaluativo que, en virtud del carácter del agente, le permite convertirse en un conocimiento verdaderamente relevante acerca del bien para él a la hora de actuar (y no un conocimiento con el que el agente no se identifica, por así decir, cuando lo exigiría su praxis, como es el caso del incontinente), además de que ‘enderezar’ al deseo volviéndolo a su vez racional, de manera que persiga lo que el entendimiento afirma. Por tanto, al menos en lo que respecta al mecanismo motivacional de la acción virtuosa, es decir, que se concreta como una manifestación de la verdad práctica, el lógos juega un papel de suma relevancia a la hora de determinar la dirección del deseo del hombre virtuoso.

Por otro lado, también puede manifestarse la importancia de la actividad del lógos en la acción si prestamos atención al contenido intencional mismo del deseo. Ya veíamos que Aristóteles señala que lo que mueve es el deseo y no el intelecto, a no ser que se trate de un intelecto que es en vistas al fin.¹⁶ Esta sentencia, revisada fuera del contexto que aporta el conjunto de la teoría de la acción aristotélica, podría echar por el suelo la tesis de que su explicación del mecanismo motivacional de la acción involucra una actividad racional –además de la actividad desiderativa–,

Aristóteles en esta parte de su *Ética* es Sócrates y su explicación de corte intelectualista en la que el componente desiderativo de la praxis no tenía cabida.

¹⁵ Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* I 1102b25-29; VII 1145b9-14.

¹⁶ Cf. 1139a31-33; 36.

acercándose así a una posición típicamente emotivista, à la Hume,¹⁷ donde la razón no tiene ninguna injerencia en el establecimiento de los fines de la praxis. Pero leído esto en su contexto, se puede desentrañar su sentido más profundo. Si nos fijamos en los ejemplos que Aristóteles coloca en los distintos pasajes de su obra en los que expone el modelo del ‘silogismo práctico’, como *Ética a Nicómaco* y *De motu animalium*, podemos notar que todos ellos tienen en común que la llamada ‘premisa mayor’ no expresa un deseo sin más, sino que lo que propiamente dice es el objeto del deseo. Así, por ejemplo, en *Ética a Nicómaco* 1147a29 lo que mueve al agente a actuar es ‘lo dulce’, y en *De motu animalium* 701a17-18 es ‘una capa’, ambos deseados por el agente al ser concebidos como buenos para él. Vale decir, lo que nos mueve a actuar no es el deseo lisa y llanamente, sino el deseo de algo, a saber, de su objeto. Y dicho objeto ha tenido que ser conocido por el agente y concebido como bueno, de tal modo que pueda constatar su conveniencia mediante una creencia expresable en términos de ‘x es bueno’.¹⁸

De este modo, el aserto ‘lo que mueve es el deseo’ puede ser entendido de mejor manera a la luz de la declaración que da inicio a *Ética a Nicómaco* (“Todo arte y toda investigación e, igualmente toda acción y elección parecen tender a algún bien [agathoû tinos]”¹⁹), de suerte que la razón por la que actuamos no radica tanto en el deseo como en el objeto deseado (tò orektón)²⁰, es decir “algún bien”. El deseo no es aún relevante para una acción sino hasta que posee un objeto o contenido intencional. Un agente no actúa al tomar conciencia de su deseo simplemente o de su estado afectivo, sino más bien porque ve, imagina o cree que hay estados de cosas en el mundo relevantes para su deseo o su estado afectivo. Y obviamente, el objeto del deseo del que venimos hablando tiene que ser previamente concebido o imaginado como un posible fin dentro del elenco de cosas que se encuentran a nuestro alcance para poder ser llevadas a cabo.²¹

Con todo, si leemos ahora esto en los términos del análisis del llamado ‘silogismo práctico’, podemos notar un importante elemento de índole cognoscitiva dentro del objeto intencional del deseo como contenido de la

17 Cf. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, vol. II., Madrid: Editora Nacional (Trad. Félix Duque), 1977, p. 689-690.

18 Esta consideración acerca de la importancia de distinguir entre el deseo y su objeto se la debo fundamentalmente a Nancy Sherman, *op. cit.*, p. 62-68.

19 *Ética a Nicómaco* 1094a1-2. Trad. Pallí Bonet (con leves modificaciones).

20 Cf. *De Anima* 433a18-19; 27-28.

21 Cf. *De motu animalium* 700b23-25.

premisa mayor del silogismo. Por ende, creo que considerar el contenido de la premisa mayor como algo puramente desiderativo simplifica peligrosamente las cosas, ya que un análisis que equipara sin más la premisa menor de dicho silogismo con el requerimiento (1) de la ‘verdad práctica’ (la verdad del lógos) y la mayor con el requerimiento (2) (la rectitud del deseo) puede pecar al dejar de considerar el significativo elemento cognoscitivo que cualquier objeto deseado requiere para ser tal.

Ahora bien, cabe preguntarse en qué consiste exactamente la creencia que ocupa el lugar de la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, determinando la dirección y el contenido del deseo. Como ya he adelantado en parte, pareciera que esa creencia es básicamente formulable en términos de la proposición ‘x es bueno’, siendo ‘x’ el objeto intencional del deseo. Desde esta perspectiva, parece claro que el curso de nuestras acciones dependerá, de un modo fundamental, de la manera en que el agente llene la variable ‘x’ de la proposición evaluativa ‘x es bueno’. En otras palabras, la manera en que se me aparezca ‘lo bueno’ influirá determinadamente en los fines que persigamos en el contexto de nuestra praxis y, con ello, influirá también en las disposiciones habituales que se asienten en el carácter.

A ello parece apuntar lo dicho por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* III 5, 1114a31-b25, donde se refiere al carácter voluntario de las virtudes y de los vicios, dando a entender con ello que la disposición habitual de un agente cualquiera dependerá en buena medida de si se ha fijado como fin de su praxis un bien verdadero o uno aparente; y, justamente por eso, el agente es tan responsable de sus disposiciones habituales como de su representación de ‘lo bueno’,

“pues nosotros mismos, en cierto modo, somos co-responsables (synaítioi) de nuestras disposiciones habituales y ello se debe al hecho de que somos personas de un tipo tal que establecemos el bien “como siendo” tal o cual cosa” (*Ética a Nicómaco* 1114b22-24. Trad. M.D. Boeri).²²

Cabe entonces notar que, si bien nuestras acciones se dirigen, como a su fin, a lo que consideramos como bueno para nosotros, ese juicio con el que expresamos el contenido del ‘bien’ no es un juicio cualquiera, como sugería más arriba, sino que debe poseer una fuerza motivadora suficiente, es decir, aquella de la que carece cualquier juicio de índole puramente teórico, o sea, irrelevante para la praxis, como sería por ejemplo el juicio

²² Cf. también 1114b2-3.

“la pared es blanca”. Se trata entonces de un juicio que adquiere efectivamente un carácter normativo relevante si y sólo si va acompañado de un correlato práctico-disposicional en el agente que le brinde una fuerza motivadora suficiente para la acción. Es por eso que Aristóteles aclara que a quien se encuentra corrompido por el placer, el principio –vale decir, el fin²³– no se le aparecerá de forma directa.²⁴ Y la fuerza motivadora de este juicio dependerá justamente de la disposición habitual que lo acompañe, especialmente la prudencia, ya que ésta no es solamente una disposición habitual de la razón, sino que redundará también en el carácter del agente. Esto explica, dicho sea de paso, que Aristóteles señale que, una vez adquirida esta virtud, a diferencia de cualquier otro conocimiento solamente teórico, no puede olvidarse.²⁵ Un juicio como éste carece de dicha fuerza en el caso, por ejemplo, del incontinente, quien al momento de la acción sólo conoce lo que está bien de un modo teórico, pues sabe lo que debería hacer y, sin embargo, no lo hace, tal como un actor conoce el parlamento que debe repetir sobre el estrado, por muy irrelevante que su contenido le parezca.²⁶

Leído lo anterior en el contexto del estudio de la premisa mayor del ‘silogismo práctico’, podemos entender mejor lo que Aristóteles estaría considerando como su contenido, vale decir, que la premisa mayor expresa el objeto intencional del deseo del agente, lo cual es perfectamente análogo a un juicio en el que se califica dicho objeto intencional como ‘bueno’. Tal juicio sólo es propiamente afirmado y aceptado por el sujeto cuando, a diferencia de cualquier otra proposición, mueve efectivamente a actuar.²⁷

Se trata, por lo demás, del juicio que es capaz de emitir el hombre prudente con toda propiedad, justamente por la disposición habitual que acompaña su conocimiento práctico. Esto da perfecto sentido a la definición de la phrónesis presentada en *Ética a Nicómaco* 1140b4-6, en términos de “una disposición habitual práctica verdadera y acompañada de razón que se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre” (héxin alethê metà lógou praktikén perì tà anthrópo agathà kai kaká). O sea, es el entramado de las virtudes morales, articulado por la prudencia, lo que permite al agente formular un juicio que es verdadero y, a la vez, rele-

²³ Cf. p.ej. *Ética a Nicómaco* 1151a16.

²⁴ Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b17-20 y 1151a14-19.

²⁵ Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b28-30.

²⁶ Cf. *Ética a Nicómaco* VII 1147a18-25.

²⁷ Cf. Sherman, *op. cit.*, p. 63.

vante, por el que establece de manera satisfactoria lo que realmente le conviene como fin de su acción y, lo que es más importante, ejecuta lo que haya que hacer para lograrlo.

Ahora bien, no cabe duda que, si bien el agente suele tener presente los fines más inmediatos y particulares de su acción concreta, no es menos cierto que dichos fines se sostienen, en definitiva, en un marco más amplio que está constituido por el fin de su praxis en general, es decir, lo que considera como su 'írle bien', su éxito o *eupraxía*.²⁸ De hecho, el razonamiento práctico que hay detrás de una decisión trivial como la de comer una fruta, por ejemplo, habitualmente se remontará, en orden a su fundamentación, sólo a que 'es bueno comer frutas'. Pero probablemente ese juicio se inserta en un sistema de creencias mucho más amplio, de tal manera que la decisión de comer una fruta, si bien no requiere la explicitación por parte del agente de lo que constituye su fin último, de todos modos debería encajar perfectamente en el ideal de *eupraxía* que sostiene.²⁹ Por lo mismo, cabe pensar que, si se quiere reconstruir el silogismo práctico que subyace a una acción cualquiera, la premisa mayor de dicho silogismo podrá ser ocupada por un juicio referente a un bien o fin parti-

28 Huelga detenerse en el concepto de *eupraxía* (y el verbo respectivo *euprátto*), que a menudo ha sido entendido por los traductores de la obra de Aristóteles al español como 'buen obrar' o 'buena acción', es decir, vertiendo literalmente el compuesto del adverbio *eu* y el verbo *prátto* (así lo hacen, por lo pronto, Pallí Bonet y Marías-Araujo). Sin embargo, el uso que efectivamente parece tener esta expresión en el griego ático se acerca más a un 'írle bien a uno', es decir, exactamente lo que sucede con el uso en inglés de la expresión *welldoing*, compuesto del adverbio *well* y el verbo *to do*. Sin ir más lejos, Liddle H.G. & Scott, R. (*A Greek-English Lexicon*. Ninth edition completed (1940); reprinted in 1985, Oxford: Clarendon Press, p. 728), sugieren esta opción, y proponen como ejemplo los pasajes de *Ética a Nicómaco* 1098b22 y *Política* 1325a22. Dicho sea de paso, me parece que de este modo se hace más justicia al sentido que Aristóteles da a este concepto, o sea, como fin de la praxis, pues ciertamente lo que todo agente busca en su obrar es 'que le vaya bien' (*Ética a Nicómaco* I 1095a19; 1098b22), más que 'obrar bien'. Otra cosa es que, en el proyecto ético de Aristóteles, a quien *obra bien*, finalmente le *va bien*; pero eso no significa que se deba traducir este término por 'obrar bien', pues que todo agente busca que *le vaya bien* es algo que puede tomarse como punto de partida, y no merece discusión. Que todos busquen *obrar bien*, en cambio, no es algo obvio, y por eso constituye una conclusión más que un supuesto. Entre otros problemas, esta traducción haría a Aristóteles negar que el agente licencioso, al igual que el virtuoso, busca la *eupraxía*, no obstante la identifique con un 'obrar mal'. Sobre este punto, puede verse más abajo, la nota 42. De todos modos, el problema no se cierra tan fácilmente, ya que se debe reconocer que Liddle & Scott dejan abierta, de todos modos, la alternativa de traducción, en ciertos contextos, como 'buena conducta'; y el pasaje que cita es precisamente el de *Ética a Nicómaco* 1140b7. De hecho, Ross traduce esta noción, por un lado, como *faring well* (en 1095a19), y, por otro, como *good action* (en 1140b7). En todo caso, creo que el texto aristotélico de *Ética a Nicómaco* VI tiene más sentido si se respeta el uso más amplio de *eupraxía* ('írle bien a uno') tal como queda dicho.

29 Vid. Sherman, *op. cit.*, p. 86-94, donde se examina la relación de 'retroalimentación' entre la elección y los diversos órdenes de fines del agente; de modo que, por un lado, las elecciones están condicionadas por los fines del agente, pero también esos fines son, de algún modo, revisados en cada una de nuestras decisiones.

cular, o bien por uno que permita explicar el mecanismo motivacional de la acción por referencia a un bien o fin más ‘remoto’ pero más rico desde el punto de vista explicativo. En efecto, en la medida en que el ‘silogismo práctico’ es un modelo que busca dar cuenta a posteriori de acciones que no son inmediatamente transparentes, puedo remontarme a distintos órdenes de motivación (distintos niveles de bienes-fines) según sea el nivel de análisis en el que pretendo reconstruir el mecanismo motivacional de la acción. Sin ir más lejos, los mismos ejemplos de ‘silogismos prácticos’ colocados por Aristóteles se remontan a niveles diversos de fines: en *Ética a Nicómaco* 1147a29ss. y en *De motu animalium* 701a13 la premisa mayor corresponde a fines particulares (“todo lo dulce debe ser probado”, “todo hombre debe tomar paseos”); pero en *De motu animalium* 701a16-17 el juicio que ocupa el lugar de la premisa mayor es claramente de otro orden (“debo hacer algo bueno”).

Con todo, ese conocimiento verdadero y relevante del bien es lo que caracteriza, en cierto modo, al agente virtuoso. Por eso dice Aristóteles que Pericles es prudente justamente por su capacidad de considerar teóricamente (*dýnantai theoreîn*) lo que es bueno para sí mismo y para los demás hombres,³⁰ allende, por cierto, de su capacidad de conectarlo con el ámbito de lo particular en el que el agente encuentra los medios para conseguir el fin dispuesto.³¹

En virtud del conocimiento que posee el prudente acerca del bien o fin de una ‘vida buena’, y del correspondiente fundamento disposicional que lo acompaña, es que puede también alcanzar con facilidad los principios prácticos que guían su actuar, o sea, los principios que son prácticos en vistas de un fin (*hai mèn gàr archai tôn praktôn tò hoû hénéka tà praktá,*

30 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b7-10.

31 Un problema vinculado al sentido de la *phrónesis* es el de si la deliberación que esta virtud facilita es una deliberación respecto de los medios o de los fines de la acción. Los textos que encontramos en *Ética a Nicómaco* pueden parecer incluso contradictorios, pues en algunos dice claramente que la deliberación es acerca de lo que es bueno (*Ética a Nicómaco* VI 5, 1140a25-28), mientras en otros parece indicar que la deliberación es sobre los medios solamente (*Ética a Nicómaco* III 3, 1112b11-12). La discusión en torno a esta cuestión tiene ya una larga data y reabrirla nos haría perder la línea de argumentación. Por lo pronto baste con señalar que el asunto debería resolverse en la medida en que se aclare el sentido exacto de la expresión aristotélica *tà pròs tà téle*, habitualmente traducida como ‘medio’, pero que parece tener más bien el sentido de ‘medio constitutivo’ más que de ‘instrumento’. Así, la expresión *tà pròs tà téle* debería ser traducida más felizmente como ‘lo que contribuye o promueve el fin’ o incluso, como ‘razones para actuar’, cuya deliberación implica lógicamente una deliberación en torno al contenido del fin mismo. Para un tratamiento más detenido del asunto, puede verse, p.ej. Morales, F. “La *praxis* como objeto de la prudencia aristotélica”, en *Revista Laguna*, 20; mayo 2007 (p. 9-21), 18-19; Sherman, *op. cit.*, p. 70-71; Nussbaum, *op. cit.*, p. 170-171; Cooper, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis-Cambridge: Hackett, 1986, p. 19-20; Santa-María, *op. cit.*, p. 97-103.

1140b16-17). Es por ello, pues, que el prudente o phrónimos se encuentra capacitado para realizar un cálculo correcto tanto respecto del fin como de los medios que le permitirán alcanzarlo.³²

Con todo, parece lógico notar que el papel del lógos en la acción no se reduciría solamente a lo que, dentro del análisis que nos permite hacer de la misma el modelo del 'silogismo práctico', corresponde a la premisa menor de dicho silogismo, sino que se encuentra presente, y de un modo quizá más radical, en el contenido específico del deseo, expresado en el lugar de la premisa mayor del silogismo. Vale decir, no puede haber una acción calificable como buena o verdadera si en el razonamiento realizado por el agente no hay un juicio verdadero tanto en el orden de la elección de los medios para el fin, como en el del establecimiento del fin mismo.³³ Esto permitiría hablar de una cierta 'prioridad' del lógos por sobre el carácter en la acción según Aristóteles, en el sentido de que, si bien es verdad que Aristóteles propone un modelo de explicación de la acción en el que el agente tiende a actuar de acuerdo con su propio carácter, no por ello se encuentra determinado por éste. De ser así, habría que renunciar a la tesis fundamental aristotélica de la voluntariedad de la acción y del carácter,³⁴ y, de paso, no quedaría lugar para hablar de la evolución de un agente desde un tipo moral a otro, como podría ser el caso de un individuo intemperante que, para modificar su estilo de vida, debe 'autodistanciarse' racionalmente de su carácter y de sus respectivos deseos irracionales para perseguir lo que su razón afirma como siendo realmente bueno. Es decir, al menos en lo que respecta a la evolución moral de un agente, es manifiesta una fuerza motivacional del lógos en la acción: el agente que dejó de ser un inetemperante y es ahora incontinente o, mejor aún, continente, manifiesta que no está completamente determinado por sus deseos (que, en su caso, son irracionales), ya que, pese a ser cierto que la razón no puede mover a actuar sin el deseo, ella tiene la capacidad de suscitar a éste último, a pesar del carácter intemperante o incontinente del agente. Ese deseo suscitado por la razón (o deseo que obedece a la razón³⁵) es justamente lo que entendemos por deseo racional o boulesis, el cual es posible sólo gracias a que el lógos es, en este sentido, anterior al elemento desiderativo de la acción.

³² Cf. *Ética a Nicómaco* 1140a28-30. Cf. también Sorabji, R. "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", en A.O. Rorty, A.O. (ed.), *Essays in Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980 (p. 201-219), p. 207-208.

³³ Cf. *Ética a Nicómaco* 1142a21-24.

³⁴ Cf. el pasaje, ya citado, de *Ética a Nicómaco* 1114b22-24 y 1114b2-3.

³⁵ Cf. p.ej. *Política* VII 7, 1333a16ss; *Ética a Nicómaco* VII 1145b9-14.

3. Errores cognitivos del incontinente y el intemperante

Para ilustrar lo anterior puede ser conveniente echar una mirada a los diferentes tipos morales identificados por Aristóteles, centrando la atención en los dos casos paradigmáticos del error práctico: el del incontinente y el del intemperante. Es decir, me propongo mostrar la importancia del componente racional del contenido de la premisa mayor del 'silogismo práctico' por medio de un análisis de aquellas situaciones en las que dicho componente, por así decirlo, falla. Así, notaremos cómo la génesis de estos errores prácticos se puede encontrar al nivel de esa premisa, o sea, en la representación del 'bien' por parte del agente.

Sin duda, el caso del error incontinente es uno de los fenómenos más difíciles de explicar y una suerte de 'prueba de fuego' de cualquier explicación de la racionalidad –y por tanto también de la irracionalidad– práctica. En la solución propuesta por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VII 3, se da a entender que el incontinente, tal como el continente, siente una 'tensión' entre dos posibles premisas universales (o premisas mayores): una que ordena, por ejemplo, evitar lo dulce, por ser perjudicial a largo plazo, o sea por ser realmente malo (premisa del silogismo de la temperancia) y otra que ordena perseguirlo, por resultar placentero o aparentemente bueno, o sea a corto plazo (premisa del silogismo del placer). La diferencia, pues, entre el continente y el incontinente está en que el primero conecta la premisa menor ('esto es dulce') con la premisa mayor del silogismo de la temperancia (no sin cierto pesar de su parte); mientras que el incontinente la conecta con la premisa mayor del silogismo del placer (no sin el correspondiente remordimiento (*metaméleia*) o tensión interior a causa de su acción³⁶). Hay, por tanto, dos creencias en juego, una referida al bien real y otra al bien aparente. Dado que el agente tiene razones para actuar tanto de una como de otra manera, la acción resultante se seguirá de la creencia que actualice o active el sujeto de praxis al momento de actuar. Por lo tanto, el error práctico del sujeto incontinente radicará en una cierta ignorancia respecto de la premisa mayor del silogismo de la temperancia,³⁷ en el sentido de que no la activa en el momento en que ella debería volverse relevante, al ser arrastrado por el placer inmediato y por sus pasiones.

Puede parecer, pues, que en este caso, queda de manifiesto, al menos

³⁶ Cf. *Ética a Nicómaco* 1150b30-31.

³⁷ Cf. *Ética a Nicómaco* 1147b13-19

en un primer nivel de análisis, que la acción incontinente tiene su causa en la fuerza del deseo, capaz de obnubilar la correcta apreciación de lo ‘verdaderamente bueno’ por parte del agente, de modo que termina arrastrándolo hacia el ‘bien aparente’. Visto así, el error incontinente manifestaría, más bien, que la génesis de la acción se debe simplemente al deseo que la motiva, y no al juicio acerca del bien que el agente sostiene. Sin embargo, creo que el fenómeno no se resuelve aquí. Por el contrario, y como el mismo Aristóteles constata, también es posible ver, a la luz del fenómeno de la incontinencia, una dependencia de la acción respecto del valor de verdad del juicio evaluativo acerca del bien; en el sentido de que la incontinencia es una cierta forma de ignorancia (o quizá ‘convencimiento débil’), de modo que el error se debe a que un determinado conocimiento relevante verdadero acerca del ‘bien real’ para uno no fue tomado en cuenta en el momento preciso de la acción. Lo que pasa entonces es que la incontinencia se debe no tanto a la fuerza de las pasiones en el sujeto, sino más bien a la debilidad de sus convicciones.³⁸ Dicho de otro modo, el incontinente es el agente que piensa una cosa (en un nivel puramente teórico y desconectado de su praxis) y hace otra. Es decir, la raíz de este fenómeno, tal como en la acción propiamente viciosa, se encuentra, en cierto sentido, en un error judicativo, esto es, en la proposición referida al contenido del bien real para el hombre, y que el incontinente – si bien en un sentido amplio la conocía – no afirmó en el momento indicado y con la fuerza necesaria para que su acción fuese la correcta. Se produce, por eso, una inadecuación entre lo que el agente considera como bueno en la práctica, es decir, en el momento mismo en que obra incontinentemente (siendo esto aparentemente bueno) y lo que constituye el bien real para el agente y, por ello, también, el verdadero –aunque arduo para el incontinente– contenido de la eudaimonía. Y esa inadecuación se produce justamente porque el agente carece de la prudencia, disposición habitual que le permite conectar ese conocimiento universal acerca de ‘lo bueno’ con el particular que describe la situación en la que debe desenvolverse en un momento dado.³⁹

En esta línea interpretativa, podemos incluso notar de qué modo Aristóteles no termina de desembarazarse del planteo socrático del problema de la incontinencia, pues se podría decir que subyace aquí, *mutatis mutandi*, la tesis de que quien no tiene un sistema de creencias basado o

³⁸ Cf. *Ética a Nicómaco* 1150b19-28.

³⁹ Cf. *Ética a Nicómaco* 1146a4-7.

guiado por un cierto “esclarecimiento cognitivo seguro” (εἰρησθημῆ),⁴⁰ en realidad, si lo que busca es una vida buena, en sentido estricto puede que no esté haciendo lo que quiere y, por tanto, puede estar confundiendo lo que se le aparece como bueno con lo que es bueno.⁴¹

Otro caso de error práctico que parte de un error en la premisa mayor en el ‘silogismo práctico’ podemos encontrarlo en el fenómeno de la acción viciosa. Si bien exteriormente el vicioso y el incontinente parecen hacer lo mismo, pues ambos conectan la premisa menor particular con la mayor universal del llamado ‘silogismo del placer’, sin embargo existe una diferencia fundamental entre estos dos tipos morales: en el caso del incontinente se produce una ‘tensión’ entre la relativa fuerza de sus creencias acerca de lo verdaderamente bueno para él y la fuerza de su deseo irracional que busca la satisfacción inmediata o bien aparente. El incontinente activa, pues, habitualmente la premisa mayor del silogismo del placer debido a la debilidad de sus convicciones. El vicioso o intemperante (ἀκόλαστος), en cambio, si bien también conecta la premisa menor con la mayor del silogismo del placer, lo hace convencido de que está obrando correctamente.⁴² Es decir, en él no existe tensión alguna entre λόγος y ὄρεξις, sino que, por el contrario, goza de una perfecta coherencia interna. La actitud viciosa escapa al ámbito de los fenómenos de irracionalidad interna, aunque sí que pertenezca a los de irracionalidad externa, en la medida en que se aparta de los criterios más básicos de aceptabilidad moral. Ahora bien, la coherencia del vicioso no nos debe llevar a pensar que su acción constituya un caso de verdad práctica por el simple hecho de que exista una adecuación entre λόγος y ὄρεξις.⁴³ Al contrario, me parece que la acción viciosa es un caso más de error práctico también por una inadecuación fundamental entre un juicio evaluativo concerniente al contenido del bien real para uno (que ocupa el lugar de la premisa mayor

40 Para una interpretación un poco más extrema, en la que se critica fuertemente el argumento aristotélico en contra del socratismo de *Ética a Nicómaco* VII, aduciendo que Aristóteles termina cayendo en el intelectualismo que él mismo ataca, cf. Zagal, H., “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en V. Aspé, C. Llano, *et alii*, *Ensayos Aristotélicos*, Ciudad de México: Universidad Panamericana, 1996 (p. 97-119), p. 108-109.

41 Cf. Platón, *Gorgias*, 468b1-e5.

42 Cf. *Ética a Nicómaco* 1146b21-24. Esto no significa, desde luego, que el intemperante actúe convencido de que obra de acuerdo a la virtud. Más bien, parece ser que la pregunta de si su acción es virtuosa le resulta totalmente irrelevante; lo que en verdad le interesa es simplemente su ‘irle bien’, que –para él– consiste en perseguir el placer inmediato. Para el incontinente, en cambio, sí que importa que la acción no sea virtuosa. En efecto, si no tuviese conciencia de que no está haciendo lo correcto, no sería propiamente un incontinente o ἀκρατής, o sea, un individuo que, en cierto modo, quiere, pero no puede, controlarse. Vid. Anscombe *op. cit.*, p. 66 y 70.

43 Cf. 1139a29-31.

del 'silogismo práctico') y lo que efectivamente constituye dicho bien. El juicio en el que falla el agente vicioso es, pues, como dije, un tipo particular de juicio, que en la mayoría de los casos permanece implícito, aunque se manifiesta en el sistema de creencias que orientan el actuar del individuo. La peculiaridad de ese 'juicio' descansa especialmente en el hecho de que, más allá de si permanece implícito o explícito, no es, sin más, un juicio teórico-constatativo como cualquier otro (del tipo "la pared es blanca"), sino que su fuerza motivadora (aquella, p.ej. de la que carece la premisa mayor del silogismo de la temperancia en el agente incontinente) se encuentra en gran medida en la connaturalidad que guarda con el carácter del agente; es decir, si tiene como correlato disposicional una virtud o excelencia que la sustente. Tal es el caso del hombre prudente, capaz de considerar lo que es bueno para sí mismo y para los demás hombres,⁴⁴ ya que la prudencia es "una disposición habitual práctica verdadera y acompañada de razón respecto de los bienes humanos".⁴⁵

Vale decir, en este caso, como también de algún modo en el caso del incontinente, salta a la vista una dependencia más fundamental de la acción virtuosa en relación con la verdad del juicio evaluativo sobre el bien del agente, expresado en la premisa mayor del silogismo práctico, es decir en la representación de la vida buena o feliz que provee de un contexto en el que se enmarcan y adquieren sentido todas las acciones que conforman la praxis humana.⁴⁶ Y la verdad de ese juicio estará dada, pues, por la semejanza que guarda con el 'bien real', en oposición con el 'bien aparente' del hombre. Es en este lógos verdadero principalmente, donde se debería buscar el criterio de rectitud del deseo, ambos elementos que dan lugar a la 'verdad práctica'.

Por ello, me parece que el contenido del juicio que ocupa el lugar de la premisa mayor en el modelo del 'silogismo práctico' es de vital importancia para la determinación de la praxis del agente no sólo en lo que respecta al juicio evaluativo que versa sobre los fines particulares de la acción, sino que es también importante, y de un modo más fundamental, cuando se refiere al fin de la praxis en general, es decir, al contenido auténtico de la eupraxía o, en último término, a la felicidad. El contenido de este concepto jugará en el agente de praxis un papel de gran importancia para la dirección de sus elecciones a lo largo de su vida. Solamente un panorama claro acerca de lo que es bueno para uno permite al agente apuntar a él

44 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b7-10.

45 Cf. *Ética a Nicómaco* 1140b20-21.

46 Cf. *Ética a Eudemo* 1214b6-8.

satisfactoriamente en el curso de sus acciones.⁴⁷ Aunque el sujeto de praxis no se encuentre constantemente preguntándose acerca de las motivaciones que, en último término guían su actuar, es posible, de todos modos, notar en él un sistema de creencias que, en buena medida, reflejan el fin último que, más o menos conscientemente, se ha fijado.⁴⁸ Dicho fin coincidirá con el 'bien real' en el caso del prudente, justamente por su capacidad de concebirlo con claridad y, con eso, de dirigirse decididamente a él, pues le resulta connatural.

Con todo, lo que hasta aquí he indicado puede dar algunas luces acerca del auténtico sentido del concepto de 'verdad práctica' como un elemento clave para comprender más cabalmente la teoría de la acción y también la psicología moral de Aristóteles, en la medida en que le permite dar cuenta de la función y alcance de las distintas partes del alma —la razón y el deseo— que se ponen en juego en nuestra praxis. Junto con eso, deja mucho más abierto el concepto mismo de 'verdad' a concreciones de la misma que escapan a la lisa y llana verdad del juicio; sembrando así un fértil terreno que la tradición filosófica posterior no dejará de explotar a su tiempo. Con esto me refiero a que, según Aristóteles, el modo en que un agente puede 'estar en la verdad' (aletheúein) no se agota en el mero acercamiento teórico o constatativo a la realidad, sino que también puede 'estar en la verdad' en la medida en que su acción se acomode a lo que intencionalmente y de acuerdo a un ideal satisfactorio de eupraxía decide hacer con la realidad y también consigo mismo en esa misma realidad, que es la que constituye, en último término, el ámbito en el que se desenvuelve la siempre enmarañada praxis humana.

Andrés Santa-María
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Escuela de Educación
Avda. El Bosque N° 1290, Viña del Mar, Chile
andres.santamaria@ucv.cl

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. Sorabji (1980) p. 206. Debo a Sorabji buena parte de mis consideraciones acerca del papel del fin último y de la concepción de la vida buena en la teoría de la acción aristotélica.

INMANUEL KANT: DEL RACIALISMO AL RACISMO¹

José Santos Herceg. Universidad de Santiago de Chile

Resumen: En los últimos diez años Kant ha sido criticado en muchos sentidos. Una de las críticas más interesantes sostiene que en sus escritos habría desarrollado un fundamento teórico para el racismo. En este artículo uso la distinción de Todorov entre Racismo y Radiología para analizar la doctrina kantiana de la raza con la intención de establecer si esta crítica tiene fundamentos.

Abstract: In the last ten years Kant had been criticized in many ways. One of the most interesting critics said than he developed in his writes a theoretical foundation of Racism. In this paper I use Todorov's distinction between Racism and Raciology to analyse Kant's doctrine of the Race with the intention to see if this critic is really found.

1. Como bien comentan Thomas Hill y Bernard Boxill, hasta hace algunos años los estudios sobre Kant se habían centrado fundamentalmente sobre dos de sus grandes obras: la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785). Los textos posteriores, aunque habían merecido alguna atención, no habían sido objeto del mismo grado de desarrollo y estudio, ni habían sido tomados tan en serio ni para rescatarlos ni para criticarlos (Hill y Boxil, 2001: 448). Lo mismo se podría decir tanto de los texto anteriores, esto es, los "Escritos pre-críticos", como también de aquellas fuentes como el "Legado Manuscrito" o sus "Lecciones" que, aunque han sido publicadas como parte de la *Obra Completa de Kant* por la Academia, han sido simplemente dejadas de lado por una parte importante de la crítica².

Hay un grupo de estudiosos del pensamiento de Kant, sin embargo, que en el último tiempo se han vuelto sobre estos escritos olvidados, especialmente en lo referente a temas como la ley, la política, la historia y la antropología, para poner sobre el tapete problemas y perspectivas ex-

¹ Este texto ha sido preparado en el contexto del proyecto FONDECYT 1080017.

² Sobre la discusión acerca de estas fuentes se puede ver el artículo: Santos Herceg, José G.: "Reivindicación de las Lecciones y Reflexiones como fuentes de la Filosofía Moral de Kant", *VERITAS. Revista de filosofía de la PUCRS*, Porto Alegre, V.46, N°4, Diciembre del 2001, pp.555-570.

traordinariamente sensibles a cuestiones contemporáneas. De allí ha surgido un número importante de críticas, de cargos que se han hecho directamente a Kant y que podrían resumirse en la expresión: "Kant era racista, eurocentrista y sexista". Dichas acusaciones han sido dirigidas, por una parte, contra la persona misma del filósofo, sosteniendo que él como individuo era racista, colonialista y sexista, y que, por lo tanto, su obra está contaminada por ello. Por otra parte, las acusaciones se hacen directamente contra sus escritos, tanto los publicados como los no publicados, señalando que ellos adolecen de estos defectos o, lo que es aún más grave, ellos contendría doctrinas e ideas que facilitan y contribuyen a fundamentar el desarrollo de pensamiento racistas, colonialistas o sexistas. Solo una de estas críticas será por ahora el foco de nuestra atención, esto es, el posible "racismo" de Kant.

2. Hasta donde he podido rastrear, la primera oportunidad en que se hace una alusión expresa a la relación entre Kant y el racismo es en el contexto del "Tercer congreso internacional de Kant" de 1972, donde Konstantin Kolenda lee una ponencia con el título "Kant and Racism". Dicho texto es, como el mismo autor lo señala, un escrito que utiliza el problema del "racismo" simplemente como una "ilustración" (Kolenda, 1972: 366) preferente de la tesis que al autor le interesa sostener allí, esto es, la fuerza ilocutoria de los juicios morales en el pensamiento moral de Kant. Lo que encontramos allí es, por lo tanto, la vinculación más inmediata que desde una interpretación clásica de la moral kantiana se puede hacer del tema del racismo, esto es, como un fenómeno evidentemente reprochable desde el punto de vista moral.

En efecto, mirado desde la ética kantiana, aquella doctrina que se encuentra brillantemente expuesta en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, en la Crítica de la Razón Práctica y en la Metafísica de las Costumbres, el racismo es sin duda alguna una actitud que cae fuera de la moral. Parafraseando la primera formulación del Imperativo Categórico, evidentemente nadie "podría querer" que la máxima del racismo se volviera ley universal. Ello implicaría, sin necesidad de mayor análisis, una contradicción interna. Las acciones racistas son de aquellas que "(...) están constituidas de tal modo, -dice el mismo Kant- que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera pensada como ley natural universal y mucho menos que se pueda querer que deba serlo" (Kant,

KGS.IV.424)³. Nos topamos con un resultado análogo, y con más evidencia aún, si analizamos el caso desde la perspectiva de la tercera formulación del Imperativo Categórico. "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (Kant, KGS. IV:429). El racismo y su consecuencia histórica, esto es, la esclavitud, caen fuera, sin que resista análisis alguno, del ámbito de la moral. Para mayor ahondamiento no hay más que asomarse a lo que Kant llama "Los deberes hacia los demás, considerados únicamente como hombres" (Kant, KGS.VI:449)⁴. El "amor" y el "respeto" hacia el prójimo son aquellas grandes virtudes, son las "dos grandes fuerzas morales" que si desaparecieran "(...) la nada (de la inmoralidad) -dice Kant-, con sus fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua" (idem). El que "todo hombre tiene un legítimo derecho al respeto de sus semejantes (...)" (KGS.VI.462) como establece taxativamente, está sin duda reñido con cualquier propuesta racista.

3. A raíz de esto, en parte, es que sorprende tanto que entrada la última década del siglo XX, surja en la literatura aquella acusación expresa de "racismo" contra Kant. Tal vez Emmanuel Chukwudi Eze acierte al señalar que la poca atención o, como él precisa, el "olvido" absoluto del problema racial en Kant se daba al "(...) irresistible deseo de ver a Kant solo como un filósofo puro, preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura "pura" y ciego al color de los temas filosóficos en el sancta sanctorum de las tradiciones de la filosofía occidental" (Chukwudi, 2001:210). Podrían, sin duda, agregarse otras hipótesis explicativas pero lo cierto es que, como sea, el tema "racial" en el pensamiento de Kant ha tenido mínima atención por parte de la crítica. Esta constatación sorprende aún más si se considera el hecho de que existen textos dedicados expresamente por Kant al tratamiento del tema de la raza, que hay pasajes sobre el asunto en casi todas sus obras relacionadas con Antropología, Geografía Física e incluso con Ética y que, además, dictó una abunante cantidad de cursos donde se aborda el problema expresamente y se han publicado gran cantidad de Manuscritos donde se hizo directamente cargo del tema.

Solo recientemente y de manera muy pausada ha ido apareciendo el

³ Se sigue la traducción de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Manuel García Morente (Espasa Calpe, España, 1981, p.76)

⁴ Se sigue la traducción de la *Metafísica de las Costumbres* de Adela Cortina y Jesús Conill (Tecnos, España, 1994, p.317).

asunto de tal manera que hoy es un problema del que la literatura kantiana ya no puede dejar de hacerse cargo, aunque ello implique tener que cambiar la imagen de Kant que ha primado y tal vez aún prima unilateralmente en el mundo académico. Fue quizás Christian Neugebauer, un filósofo alemán cuyo trabajo ha estado dedicado a la filosofía africana, el primero quien en 1990 explicita el problema en un texto de nombre "El racismo de Kant y Hegel". Al año siguiente Ronald Judy lo aborda nuevamente en su escrito "Kant y el Negro". Dichos textos, sin embargo, se quedan solo en una puesta en evidencia de las declaraciones raciales o racistas de Kant. Un año después, Andrea Figl, algo más propositivo, sostiene la tesis de que el "racismo" es una parte integrante de lo que él llama la "filosofía de Kant" y que, además, está íntimamente relacionado con su filosofía moral. Pero tal vez quien impuso con mayor fuerza el problema fue el africano antes mencionado, Emmanuel Chukwudi Ezze, con su escrito "El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant", publicado en 1997.

Desde allí hasta la fecha se han seguido un número significativo de estudios gatillados por esta denuncia, entre los que se cuentan los trabajos de Charles Mills (1998), Matthew Hachee (1999), de Thomas Hill y Bernard Boxil (2001), de Tsenay Serequeberhan (2001), y el de Robert Bernasconi (2003). Todos estos escritos y otros tantos giran en torno a esa acusación específica, para sostenerla, para matizarla, para negarla, esto es que, como dice Charles W. Mills, "(...) Kant puede ser visto como el padre de la teoría moral moderna, es conocido, sin embargo, también como el fundador del concepto moderno de raza" (Mills, 1998:137).

4. Este texto busca insertarse en esta discusión sobre el "racismo" en Kant a partir de ciertas aclaraciones terminológicas. Puntualmente, se pretende acotar lo que se entenderá por "racismo". La puntualización no deja de ser relevante, toda vez que la gran mayoría de los autores que se refieren al tema en Kant no se detienen, aunque sea de modo instrumental, en explicitar el sentido en el que utilizan el término "racismo", siendo que se trata en sí de un concepto con una determinada historia y que ha sido utilizado y es usado actualmente en múltiples sentidos. En este punto cobra relevancia volver a las palabras de advertencias de Ernst Tugendhat quien hace ver que cuando "(...) una palabra se revela como útil para nuestro autoentendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica" (Tugendhat, 1996:29). Su oscuridad parece ser incluso un aliciente aún mayor para utilizarla puesto que permite extremar la extensión de su uso y, como dice nuevamente Tugendhat, "(...) se puede tener la pretensión

de decir algo aunque no se diga nada, o, peor aún que no decir nada, se puede divagar en la confusión” (Ibidem: 30).

Tzvetan Todorov comienza su exposición acerca del “La raza y el racismo” con una distinción que parece muy útil de hacer al momento de acercarse a estos temas. Se trata de la diferencia entre “racismo” y “racialismo” (Todorov, 1991:115). De acuerdo con lo que señala el lingüista, en su uso común el término “racismo” se utiliza indistintamente para referirse a dos fenómenos vinculados pero diferentes, por lo que se hace necesario separarlos para efectos de lograr una exposición más nítida. No es lo mismo el “racismo” como comportamiento, que en tanto que ideología. El racista ordinario –aclara Todorov- no es teórico, no es capaz de justificar su comportamiento mediante argumentos científicos; y viceversa, el ideólogo de las razas no es necesariamente racista, en el sentido que comúnmente tiene esta palabra, y sus puntos de vista teórico pueden no ejercer la más mínima influencia sobre sus actos; o bien, es posible que su teoría no implique que hay razas intrínsecamente malas” (Todorov, 1991:115). Racialismo y racismo son, por lo tanto, dos cosas separadas, aunque pueden vincularse, de hecho, el caso más “catastrófico” como lo llama Todorov, se da justamente cuando confluyen ambos sentidos de racismo y estamos en presencia de un comportamiento racista que se basa en un pensamiento racial que lo abala y fundamenta.

Haciendo uso de esta aclaración de Todorov, lo que se busca en este texto es, por una parte, poner de manifiesto que en el caso Kant evidentemente es posible hablar de un pensamiento racialista esto es, que en sus escritos hay el desarrollo de una argumentación, de un conjunto de ideas, de una doctrina acerca de la raza y, por otra parte, lo que es más problemático, se pretende dilucidar si se trata de una teoría de la raza que da lugar también a un racismo o más bien de una que serviría bien como fundamento para una conducta de este tipo. Según Todorov la doctrina racialista “(...) se presenta como un conjunto coherente de proposiciones, todas las cuales se encuentran en un “tipo ideal”, o la versión clásica de la doctrina” (Todorov, 1991:116). Es así como distinguirá cinco características que, a su juicio, no pueden estar ausentes en una doctrina racialista para que pueda hablarse de ella con propiedad: (1) afirmar la real existencia de razas, (2) la correspondencia entre características físicas y morales, (3) la acción del grupo sobre el individuo, (4) la jerarquización entre las diversas razas en cuanto a su valor y (5) una política que se funda en el saber sobre las razas: dominación.

5. El tema de las diferencias entre razas es tratado por Kant directa-

mente en dos escritos breves: "Acerca de las distintas razas de los hombres" de 1775⁵ y "Determinación del concepto de una raza humana" de 1785⁶. En ambos textos se constata la existencia de distintas razas de hombres. Como dice expresamente en el primero de ellos: (...) aunque no son diferentes tipos de hombres los negros y los blancos son, sin embargo, dos diferentes razas" (Kant, KGS II: 430). Esto se le hace evidente al autor toda vez que al mezclase ambas razas, los hijos son "mestizos", o "mulatos" en este caso. Para aclarar su punto, Kant trae a colación el caso de la diferencia entre los morenos y los rubios que no pertenecen a diferentes razas de hombres blancos pues los hijos que nacen de esta mezcla pueden ser todos morenos, todos rubios, algunos rubios y otros morenos, pero no de un color de pelo intermedio. En este caso uno se mueve, dice Kant, dentro del "campo de juego de lo blanco" (Idem). El criterio de distinción entre razas, por lo tanto, remite a lo que ocurra al mezclarse: si se cruzan razas diferentes el resultado es un intermedio –mestizo– al hacerlo entre miembros de una misma raza esto no se corrobora. Usando este parámetro el autor distingue cuatro razas fundamentales: "Yo creo que solo es necesario asumir que existen cuatro razas que se pueden reconocer a la primera mirada. Estas son: 1) la raza de los Blancos, 2) la raza Negra, 3) la raza de los Hunos (mongoles) 4) la raza Hindú o Hinduista. (...) A partir de estas cuatro razas creo que puedo deducir todas las otras características heredables de los pueblos" (Kant, KGS II: 432)

Kant se percata, sin embargo, de que la distinción por colores, aunque inevitablemente heredable, no puede llevar a sostener la existencia de cuatro diferentes "raíces" (Stamme) humanas de las cuales provengan las correspondientes razas. De existir cuatro diferentes raíces humanas no se podría explicar, de acuerdo con lo que señala, la existencia indesmentibles de los mestizos. En efecto, para que existan los mestizos es indispensable que entre los miembros de las diferentes razas sea posible la procreación. La distancia entre razas, aunque evidente, no podrá ser tanta como para que el apareamiento sea imposible. De esta forma, en Kant se puede encontrar la primera tesis propia de los racialista de manera absolutamente nítida, que consiste, como explica Todorov, en "(...) afirmar la real existencia de las razas, es decir, de agrupamientos humanos cuyos miembros poseen características físicas comunes; o más bien en afirmar la pertinencia y la importancia del concepto de raza. Aquí, a las

⁵ "Von den verschiedne Racen der Menschen" (KGS.II.427-443).

⁶ "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace" (KGS.VIII.89-106).

razas se la asimila a las especies animales, y se plantea que entre dos razas hay la misma distancia que entre el caballo y el asno; no lo suficiente para impedir la fecundación mutua, pero sí la que hace falta para establecer una frontera que salta a la vista de todo el mundo” (Todorov, 1991:116).

Cuatro razas de hombres separadas claramente pero que pueden aparearse entre ellas dando origen a las mezclas. El problema que parece presentársele a Kant es este punto es justamente el de justificar esa distancia intermedia, esa distancia que no es ni la de dos especies diferentes de animales, pero tampoco la de los que pertenecen a un mismo tipo de animal. En otros términos, como es posible salvar la diferencia evidente aceptando la posibilidad de fecundación, una fecundación que, además, no da lugar a híbridos impedidos de perpetuar su linaje, sino que son eminentemente fecundos. Kant recurrirá a una sorprendente tesis: sostendrá la existencia de un único y primer linaje o pueblo originario, una raíz común que estaría en la base de todas las diferencias. Para Kant todos los hombres proviene del mismo tronco originario (Cf.: KGS.II: 441 y KGS.VIII.98-99).

No todos los hombres, sin embargo, son iguales. A partir del tronco originario se van desarrollando las diferentes razas. La explicación de las diferencias debe retrotraerse, para Kant, a los cambios suelo y clima. De acuerdo con estas dos variables los seres humanos irán adaptándose, mutando, cambiando en el tiempo hasta hacerse más aptas para ciertas temperaturas, determinada humedad, en síntesis, a ciertas condiciones ambientales. Los habitantes de zonas frías serán pequeños, de piernas cortas, incluso con determinados rasgos en las caras, condiciones todas ellas que le harán posible subsistir y desarrollarse en condiciones de extremo frío (Cf.: Kant, KGS.II: 436-437). Lo mismo dirá de los que viven en zonas cálidas y húmedas o secas: ellas le sirven para explicar su tamaño, su color, la forma de su pelo, sus rasgos, etc. (Kant, KGS.II: 438)

6. Todos provienen del mismo tronco común, pero no todas las razas se sitúan a igual distancia de dicha "especie originaria". Especie originaria, que, como señala Kant, "(...) evidentemente nadie puede esperar ahora, encontrarla en alguna parte del mundo sin cambios" (Kant, KGS.II: 440). Las cuatro razas existentes hoy son desarrollos a partir de ese origen. La pregunta que sigue es, evidentemente, cómo era el hombre perteneciente al tronco originario. Aunque ella no coincide del todo con la raza blanca propiamente tal, Kant establece que esta es lo más cercano que hay a ella, dado el hecho de que se trata de un grupo humano que ha

sido poco expuesto a la influencia de climas y condiciones extremas. Entre los grados 31 y 52, señala el autor, "(...) encontramos a los habitantes blancos y castaños, cuya complexión queremos asumir que es la más cercana al tronco originario (Kant, KGS II: 440-441). A partir de esa raza originaria –blanca castaña- se habrían ido desarrollando todas las otras paulatina y secuencialmente. Es así como Kant elabora el siguiente esquema:

“Tronco originario
Blanco de color castaño
Primera raza, altamente rubio (Nórdico, Europeo) de [clima] frío húmedo.
Segunda raza, rojo cobre (Americano) de [clima] frío seco.
Tercera raza, negro (Senegalés) de [clima] cálido húmedo.
Cuarta raza, amarillo aceituno (indio) de [clima] cálido caluroso”
(Kant, KGS II: 441)

Sin ir más lejos, Kant llega a sostener en un texto editado en 1802 que recoge lecciones que diera ya desde 1758 sobre "Geografía Física"⁷ (curso que dictar en 48 oportunidades) que "Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y una argolla alrededor del ombligo, que son negros. A partir de estas partes se expande lo negro en los primeros meses de vida al resto del cuerpo" (Kant, KGS.IX.312). Queda así establecida una primera y esencial "superioridad" de los blancos: ellos son lo más próximo al origen, a la fuente: de allí se desprenden las otras razas, que, por lo tanto, están más alejadas de la "especie originaria".

Dicha superioridad, sin embargo, no se basa para Kant solo en esta mayor cercanía al origen, sino también en el hecho de ser la cúspide de lo humano. Esto se ve claro si se atiende a un escalafón que establece entre las diferentes razas de hombres. "La humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos"(Kant, KGS.IX.316). Tenemos aquí, por lo tanto, una ordenación, una estratificación de las distintas razas de acuerdo con el grado de "talento" que poseen. La blanco se encuentra en la cúspide y por referencia a ella se van ordenando las otras hacia "abajo", en orden descendiente hasta llegar al menor grado, hasta llegar a la constatación de que "(...) los americanos y los negros son razas que, en lo

⁷ No existe traducción de este escrito.

referente a sus condiciones espirituales, se han hundido muy por debajo del resto de los miembros de la especie humana" (Kant, KGS XII.801).

Tal como nos dice Todorov respecto del "racialista", encontramos en Kant que "(...) no se contenta con afirmar que las razas son diferentes, cree también que son superiores o inferiores, unas a las otras" (Todorov, 1991:118). Dicha jerarquía, demás, en lo que Kant también es un racia- lista típico, se basa en una cierta valoración de carácter etnocéntrico. Como señala expresamente Todorov "(...) es muy raro que la etnia a la que pertenece el autor racialista no se encuentre en la cima de su jerar- quía" (Todorov, 1991:118). Los que viven entre los grados 31 y 52, los habitantes blancos y castaños, cuya complexión Kant "quiere asumir" que es la más cercana al tronco originario y que además son justamente los más talentosos son los europeos.

A partir de allí se puede comprender que Kant sea violentamente re- fractario a toda clase de mezcla. "Esto -dice en su Antropología- es todo lo que con verosimilitud se puede juzgar: que la mezcla de razas (en las grandes conquistas), que borra poco a poco los caracteres, no es favorable al género humano, a pesar de toda la filantropía" (KGS.VII.320)⁸. Así nos encontramos con otra de la características propias del racismo según la descripción que hiciera Todorov, "Por lo común, los racialistas no se con- forman con dejar sentado un estado de cosas, sino que desean, además, que se mantenga; en consecuencia, están en contra de los cruzamientos entre razas" (Todorov, 1991:116).

7. La diferencia y jerarquía entre razas no es para los racialista, sin embargo, solo un asunto de color de piel o algún atributo externo, atañe más bien a cuestiones de orden moral y cultural. En una ya muy famosa nota en su ensayo "On National Characters" David Hume señala: "Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hom- bres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferior a los blancos. Nunca ha habido una nación de ninguna complexión que sea civilizada más que la blanca, ni menos un individuo eminente ni en acción ni especulación. Tampoco ingenio manufacturero más que el de ellos, ni en arte, ni en ciencia (...)" (Hume, 1982:252)⁹. Con esto Hume da cuenta de lo que Todorov ha descrito como la continuidad entre lo físico y

⁸ Se sigue la traducción de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* de José Gaos (Alianza Editorial, España, 1991, p.275).

⁹ La traducción es del autor de este texto.

moral propio del racialismo, que consiste en que "(...) a la división del mundo en razas corresponde una división por culturas, igual de tajanta (...) las diferencias físicas determina las diferencias culturales (...) el racialista hace como si estas dos series no fuesen sino las causas y los efectos de una sola y misma serie. Esta primera afirmación implica, a su vez, que se acepte que hay una transmisión hereditaria de lo mental y es imposible modificarlo mediante la educación" (Todorov, 1991:117). Para efectos de nuestro tema Kant, en un texto fechado en 1764 que lleva por título Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime, se hace eco de las palabras de Hume expresamente, y no, como cabría esperar, para criticarla, sino más bien para confirmarla.

"Los Negros de África -dice Kant- no tienen por naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de la frivolidad. Mr. Hume desafía a cualquiera a citar un solo ejemplo en el cual un Negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de miles de negros que fueron transportados a otras partes desde sus países, a pesar de que muchos de ellos fueron incluso puestos en libertad, aún no se ha encontrado uno solo que haya presentado algo grandioso en arte o ciencia o en alguna otra cualidad de valor, aún cuando entre los blancos algunos continuamente se elevan desde el más bajo de los populachos, y, a través de ofrendas elevadas, ganan respeto en el mundo. Tan fundamental es la diferencia entre estas dos razas del hombre y parece ser tan grande al considerar las capacidades mentales, como al considerar el color" (KGS .II.253).

Son al menos tres las afirmaciones que se desprenden de este texto: que los negros son frívolos, que carecen de talento alguno y que adolecen de una falta total de capacidad mental. Para confirmar la segunda y tercera afirmación basta con referir un juicio que Kant eleva acerca de la opinión de un africano: "Ese tipo -dice- era de la cabeza a los pies completamente negro, una prueba indesmentibles, de que aquello que dijo era estúpido" (Kant, KGS.II.882). El color oscuro de la piel estaría directamente asociado, por lo tanto, a carencias intelectuales de los negros.

El menosprecio kantiano por los negros, sin embargo, no afecta solo lo referente a su talento, o capacidad intelectual, abarcando infinidad de aspectos que van desde su olor, su fealdad hasta llegar a su calidad moral. Es así como habla, por un lado en sus cartas, de aquel "(...) fuerte hedor del negro que no es posible de evitar mediante purificación alguna" (Kant, KGS.XI.79)., y por otro lado dice, hablando de los abisinios en su Geografía física, que "Los cafés (...) no solo son horribles, sino que tam-

bién tan deformes y malvados como el resto de los negros" (Kant, KGS.IX:419). Como ha señalado Todorov respecto de los racialista: "[e]n el plano de la cualidades físicas, el juicio preferido toma fácilmente la forma de una apreciación estética; mi raza es bella, las otras son más o menos feas. En el del espíritu, el juicio se refiere a cualidades, tanto intelectuales (unos son tontos, los otros inteligentes), como morales (unos son nobles, los otros bestias" (Todorov, 1991:118). Esto se ve complementado con algunas observaciones, como por ejemplo, el hecho de que los europeos viajan, lo que, según Kant, "ningún otro pueblo excepto el europeo hace, lo que prueba lo limitado de todos los otros en lo referente al espíritu" (KGS.XII.661). En el mismo sentido, dirá que los europeos, en tanto que habitantes de las zonas climáticas moderadas, son "(...) más hermosos en su cuerpo, más trabajadores, más bromistas, más moderados en sus pasiones, más comprensivos que ningún otra especie de hombres en el mundo" (KGS.IX.317)..

8.Uno de los asuntos interesantes de remarcar es que Kant lleva a cabo estas observaciones y juicios con la pretensión de hacerlo "sin ningún prejuicio", limitándose, al reconocimiento de un "hecho natural" (Naturtatsache). La apelación a la naturaleza como fundamento de esta diferencia tiene como consecuencia la inamovilidad, la imposibilidad de alterar el orden de preeminencia. La naturaleza ha establecido estas diferencias, lo que las hace irreductibles. Andrea Figl ha visto con claridad, sin embargo, que esta diferencia natural establecida por Kant entre las razas, no pueden ser entendida como una diferencia "cualitativa", sino que debe ser comprendida como "cuantitativa", lo que hace posible que se exprese en términos de superioridad e inferioridad (Figl,1992:16). Todas las razas tienen los mismo atributos y se diferencian solo en su grado de presencia. Si no tuvieran algo en común no habría comparación posible. Por ejemplo, todas las razas comparten lo que Kant llama "talento", gracias a ello se puede establecer, por una lado, que algunas lo tienen en abundancia y que son superiores en este sentido, y, por otro lado, que correlativamente hay otras que carecen casi absolutamente de él y que son inferiores al respecto. Dado que este "grado", que esta cantidad de talento, está dado por naturaleza, queda sancionada en forma definitiva la superioridad del blanco y la inferioridad relativa de los no-blancos. Una jerarquización que es, en tanto que natural, inevitable, indismontable, insuperable. El que las diferencias naturales sean de orden cuantitativo, permite, además, seguir hablando de un solo "género humano" que se divide en distintas razas, colores y grados de talento, belleza, civilización, etc.

9. Hasta este punto, lo que se encuentra en la obra de Kant son lo que podría denominarse descripciones de hechos, con pretensiones de objetividad. En particular dos son las afirmaciones centrales: hay diferentes razas entre los hombres, unas razas son superiores a otras (la blanca lo es sobre todas). A partir de ellas la actitud racialista que da lugar al racismo de hecho extrae conclusiones prácticas. “Una vez establecidos los “hecho”, el racialista extrae de ellos un juicio moral y un ideal político. Así, el sometimiento de las razas inferiores, o incluso su eliminación, se pueden justificar gracias al saber acumulado en material de raza. Es aquí donde el racialismo se reúne con el racismo: la teoría da lugar a la práctica” (Todorov, 1991:119).

En Kant las diferencias constituyen, de hecho, una explicación del poder que unos han ejercido sobre otros. A " (...) raíz de ello -dice expresamente de su Geografía física- es que estos pueblos han instruido y dominado por las armas a los otros por todos los tiempos" (Kant, KGS.IX.317). En virtud de su superioridad es que se comprende, según Kant, el hecho de que "siempre" los blancos han tenido una supremacía que los ha puesto en la posición de poder: ellos, por una lado, han sido los llamados a informar, enseñar, instruir, en otros términos, a civilizar y, por otra parte, son ellos los que se han impuesto por la fuerza. No había, entonces, otra alternativa, pues los blancos son y siempre fueron, superiores. Esta explicación kantiana está lejos, sin embargo, de ser una política de dominio. Se trata, sin duda, de una explicación fuertemente etnocéntrica, como lo son, en general, todas sus observaciones sobre las razas.

Hasta donde he podido rastrear Kant no da nunca expresamente el paso hacia la formulación de un “ideal político”, por lo que en su caso no se podría hablar de un racismo en el sentido práctico. Lo que parece evidente, sin embargo, es que en Kant existe una suerte de “racialismo” teórico. El racialismo de Kant, no obstante, no es uno en el que se den todos los elementos de un racialismo clásico al modo como fuera descrito por Todorov. Nuestro autor, como se ha visto, afirmar la real existencia de razas y sostiene que hay una correspondencia entre características físicas, intelectuales y morales, establece una jerarquía entre las diversas razas en cuanto a su valor, pero no llega a desarrollar ni a mencionar la posibilidad de una política que se funda en el saber sobre las razas: dominación.

Bibliografía

- BERNASCONI, Robert, (2003), "Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy", *Radical Philosophy* 117, Enero-febreo, pp.13-22.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel, (1997), "The color of reason: the idea of 'race' in Kant's anthropology", *Postcolonial african Philosophy*, Blukwell, ("El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del signo, Argentina, 2001)
- FIGL, A., (1992), "Immanuel Kant und die wissenschaftliche Weihe des Rassismus", *Zeitschrift für Afrikastudien* 13/14, pp.9-28.
- HACHEE, Matthew, (1999), "Kant, Race, and Reason", Paper presented at Michigan State University Philosophy Graduate Student Conference, East Lansing U, October.
- HILL, Thomas E. y BOXILL, Bernard, (2001), "Kant and Race", *Race and Racism*, Oxford University Press, New York.
- HUME, David, (1982), "On National Characters", *The Philosophical Works*, Thomas Hill Green y Thomas Hodge Grose (edit.), Vol 3, Scientia Verlag Aalen, London [1964].
- JUDY, Ronald, (1991), Kant and the Negro, *Society for the Study of African Philosophy (SAPINA)*, Newsletter 3, enero-julio.
- KANT, Immanuel, (KGS.IV: 387-463), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, (traducción de Manuel García Morente, Espasa Calpe, España, 1981)
- _____, (KGS.VI:206-492) *Metaphysik der Sitten*, (traducción de Adela cortina y Jesús Conill, Texnos, España, 1994).
- _____, (KGS.II: 427-443), "Von den verschiedne Racen der Menschen".
- _____, (KGS.VIII.89-106), "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace".
- _____, (KGS.IX.152-436), *Physische Geographie*
- _____, (KGS .II.205.256), "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen",
- KOLENDA, Konstantin, (1972), "Kant and Racism", *Proceeding of the Third International Kant Congress*, L.W. Beck (edit.), Reidel Publishing Company, Dordrech-Holanda, pp.362-368.
- MILLS, Charles, (1998), "Dark Ontologies", *Autonomy and Community. Reading in Contemporary Kantian Social Philosophy*, Jane Kneller y Sidney Axinn (edit.), State University of New York Press, Albany, pp.131-168.
- NEUGEBAUER, Christian, (1990), "El racismo de Kant y Hegel", H. Odera Oruka (edit.) *Sabia filosofía; pensadores indígenas y el debate moderno sobre la filosofía africana*, Brill, New York.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay, (2001), "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del signo, Argentina, pp.253-281.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

Ernesto Tugendhat, "Identidad: personal, nacional y universal" *Persona y Sociedad*, Vol X, N. 1, 1996, p.29

José Santos Herceg
Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago
Santiago de Chile

HISTORIA Y VIOLENCIA: WALTER BENJAMIN Y MARÍA ZAMBRANO*

David Soto Carrasco. Universidad de Murcia

Resumen: Las experiencias totalitarias que asolaron Europa el pasado siglo marcaron las vidas y las obras de Walter Benjamin y María Zambrano. Ambos autores se cuestionarán el origen de la violencia europea y el derecho que la historia tiene sobre nosotros, para plantear la necesidad de reivindicar la solidaridad con el pasado de la humanidad sufriente y una nueva forma de conocimiento y de política. En este sentido, en los trabajos de Zambrano y Benjamin encontramos una recuperación de la tradición gnóstica que se revelará en un mesianismo capaz de romper la historia sacrificial de Occidente, que rebasa los límites de lo exclusivamente filosófico.

Abstract: Totalitarian experiences which devastated Europe during the last century marked the lives and the works of Walter Benjamin and María Zambrano. Both authors questioned themselves about the origin of European violence and the right that history has over us, to raise the necessity of claiming solidarity with the past of suffering humanity and a new way of Knowledge and Politics. In this way, the recovery of the Gnostic tradition can be found in Zambrano and Benjamin's works. This will be disclosed in a messianism capable of breaking down the sacrificial history of the West, something which exceeds the boundaries of the purely philosophical.

1.- La necesidad del Mesías.

Con la Primera Guerra Mundial la esperanza kantiana se viene abajo. Benjamin ejemplificará el estado de ánimo de muchos intelectuales europeos del primer cuarto del siglo pasado. Nunca en Europa se ha habido contemplado un hecho tan terrible, nunca habían sido destruidos tantos cuerpos. Y esto, según Benjamin no había dejado huella en los hombres, había dejado un gran vacío, los soldados volvían alucinados, como si lo que sabían no les hubiera servido para nada, y con una experiencia, la de la guerra, que les hacía más pobres. Sin embargo, para Freud¹ y Weber,

* Este artículo se inscribe en el marco del Programa FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación (AP2007-02918).

¹ Cfr. *Psicología de las masas y Más allá del principio del placer*. Allí Freud señaló como los "enfermos" de neurosis traumática se esfuerzan en no pensar en el accidente sufrido, en vivir como si nada hubiera ocurrido.

este vacío, representaba la fuerza que los valores burgueses ostentaban. Para ellos, la guerra había significado un paréntesis, tras el cual se había vuelto a la vida normal. En cambio, para Benjamin, este acontecimiento no era en modo alguno síntoma de fortaleza, sino de debilidad. La guerra había generado un vacío y las personas se aferraban a algo que estaba ya muerto. De ahí, surgirá la obra de Benjamin, de la desesperación. Todo el texto en el que nos centraremos, está cargado de la desesperación de un hombre, que sabe que va morir, que sabe que va a tener que darse él mismo la muerte. El documento “Sobre el concepto de historia” sería redactado a principios de 1940, poco antes del intento de su autor de escapar de una Francia vichista cuyas autoridades entregaban a los refugiados alemanes judíos o marxistas a la Gestapo. Como se sabe, el intento fracasó: en los primeros días de otoño de 1940, interceptado por la policía franquista en la frontera española, en Port Bou, Walter Benjamin, decidió suicidarse. Un Brecht destrozado dijo al recibir la noticia que la muerte de Benjamin era la primera pérdida que Hitler causaba a la literatura alemana.² Su estado de ánimo, será el de toda una generación europea, que ha salido de una guerra, y que en las manos del III Reich, que prometía 1.000 años de duración, se lanzaba inexorablemente hacia otra.

La cuestión básica de estos fragmentos será, como ha visto José Luís Villacañas³ además de la reivindicación del derecho que el pasado tiene sobre nosotros, la negativa a entender que El Mesías, viene en alas del futuro y del progreso. Su relato es un relato de la emancipación. Ya en la Tesis I, en la que cuenta la historia de una autómatas ajedrecista trajeado a la turca y que ganaba todas las partidas, se observa su pretensión. Benjamin, nos dice: “siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos materialismo histórico”, pero siempre que tome a su servicio a la teología, que “es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno”⁴. “Se trata de la representación intelectual del que acepta creer en los días iniciales del paraíso y todavía se pregunta, aturdido por qué aquellos días se perdieron”⁵, es decir, a la Humanidad se le ha prometido la Felicidad, y está debe venir en manos, de la clase obrera, el redentor, el Mesías. Para ganar, pensará Benjamin, el materialismo necesitará, la ayuda de

2 Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 140.

3 Villacañas Berlanga, J.L., “La tradición crítica de la Escuela de Frankfurt”, *Historia de la Filosofía contemporánea*. Madrid, Editorial Akal, 1997, p. 339.

4 Tesis de filosofía de la historia, I.

5 Villacañas Berlanga, J.L., op. cit.

la teología: el enano oculto de la máquina⁶.

2. Crítica a la concepción progresista de la Historia.

Aquí, es donde precisamente se observa el agudo intelecto de Benjamin, la socialdemocracia alemana al creer que el tiempo jugaba a su favor, recordemos el motto de la Tesis XIV de Dietzgen: “nuestra causa se hace más clara cada día y cada día es el pueblo más sabio”, ha favorecido la llegada del Anticristo, el fascismo y el nazismo. De hecho, “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción»” un concepto que Benjamin recoge de su admirado Schmitt⁷. Esto es, el pensador judío plantea la necesidad de revisar nuestro concepto de historia, que viene del s. XVIII, para poder romper esa norma. Para provocar una revolución; para luchar contra el fascismo se requiere otra concepción de historia. Pues parte de su éxito, según el alemán, se debe a lo que denomina “conformismo” de la socialdemocracia, es decir, que los que lo combaten continúan una concepción kantiana de la historia, basada en el progreso como norma. Para Benjamin, quienes tienen esta visión, se asombran de que en el s. XX sea posible el fascismo, les desarma y no pueden combatirlo⁸. Benjamin, vendrá a demostrar que esta concepción de la historia ya no se sostiene. “Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente”⁹, nos dice el filósofo alemán. El progreso moral¹⁰ se ha transformado en pro-

6 No es casualidad que la teología “pequeña y fea” que Benjamin convoca como auxilio del materialismo histórico se base en un tipo de experiencia que es la antítesis perfecta de la descrita por Hegel. En Hegel la experiencia religiosa aparece así: “en esta región del espíritu afluyen los torrentes del olvido de los que bebe Psique, en los que sumerge todo dolor, y las oscuridades de esta vida son rebajadas aquí a ensueños y transfiguradas en meros contornos del resplandor luminoso de lo eterno” (*Werhe in zwanzig Bände*, vol. 16, Francfort, Suhrkamp, 1986, p. 13). Para Benjamin, la teología no vivirá del olvido, sino, como veremos, de la memoria, no quiere rebajar ni entender el dolor, sino vengarlo. Cfr. Mesa, C., *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 232 y ss.

7 Villacañas Berlanga, J.L., y García, R., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estados de Excepción”, *Δαμνιον, Revista de Filosofía*, 13 (1996), pp. 41-60.

8 Este asombro es para Benjamin en absoluto filosófico en contraposición al comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, en la cual se expone que “El asombro es el comienzo de la filosofía”.

9 Tesis de filosofía de la historia, XI.

10 Kant en el Octavo Principio de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* nos dice: “se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo un constitución interior y exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad” (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Tecnos, 2001, p. 17). Para Kant sólo se podía profetizar el progreso moral si se comprendía como promesa que el hace el mismo sujeto que la realiza: la Humanidad; y esta actuación es rememorativa, hay una memoria

greso técnico, de tal manera que la mistificación del poder tecnológico, que aparece en lo que Benjamin denomina marxismo vulgar, será continuada por el régimen nazi. De este modo, para la socialdemocracia todo lo que significase progreso acercaba el capitalismo a la crisis final¹¹. Sin embargo, para Benjamin, como escribió en los *Passagenwerke*: “La experiencia de nuestra generación: el capitalismo no morirá de muerte natural”¹². Para el marxismo, por el contrario, se trató de dominio de la naturaleza, y se dejó de lado los infortunios de la acción de ese dominio. El nazismo no hizo sino continuar esa lógica, que la “antigua moral protestante apoyaba”¹³. Para Benjamin, con razón, no ha existido nunca ningún documento de la cultura que no sea la mismo tiempo uno de la barbarie. Algo que ya Dostoyevski había señalado: “No nos hemos dado cuenta todavía de que los sanguinarios más refinados eran, casi, sin excepción, los señores más civilizados...”¹⁴. De ahí, que el autor recurra al socialista utópico Fourier¹⁵: “un trabajo social bien dispuesto debería tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio del hombre”. Benjamin aboga, en tal caso, por “un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno”¹⁶. Adelantando las

transgeneracional, que permite el aprendizaje, la Historia, se verá así, como obra acumulativa para nuestros descendientes cuyo final de progreso no es otro que la paz perpetua. Éste será el fin de la acción política-moral. Hacia allí han de moverse las constituciones republicanas, según Kant, porque “esta Constitución origina la condición por la que la guerra, fuente de todos los males y de la corrupción de las costumbres, queda obstaculizada, y asegura por ello a la Humanidad, a pesar de su propia debilidad, el progreso hacia lo mejor”. Cfr. I. Kant, *Contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*. Barcelona, 1992.

11 Villacañas Berlanga, J.L., op. cit., p. 341.

12 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, vol. V-2, Fráncfort: Suhrkamp, 1982, p. 819, citado en: Mesa, C., op. cit., p. 131.

13 Tesis de filosofía de la historia, XI.

14 Földényi, L., *Dostoyevsky lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006, p. 49.

15 Benjamin interpretara a Fourier como intuición de otra relación, no destructiva, con la naturaleza, que conduce a la vez a nuevos descubrimientos científicos, la electricidad podría ser un ejemplo de fuerza virtual que “duerme en el seno de la naturaleza, y el restablecimiento de la armonía perdida entre la sociedad y el medio ambiente natural. Cfr. Löwy, M., *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. México, F.C.E., 2002, p. 123.

16 Tesis de filosofía de la historia, XI. Tenemos que recordar que Benjamin para huir de lo que denomina marxismo vulgar recurre a Fourier pasando por alto las sentencias de Marx en el capítulo XIII de *El Capital*: “Cada progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de expropiar a los trabajadores, sino también al suelo; cada progreso en el aumento de su fertilidad para un período dado es a la vez un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de aquella fertilidad. [...] La producción capitalista, pues, sólo desarrolla la técnica y combinación del progreso de producción social minando a la vez la fuente de toda riqueza: la tierra y los trabajadores” (MEW, 23, pp. 528 y ss.)

inquietudes ecológicas de fines del siglo XX, Benjamin, piensa en un nuevo pacto entre los seres humanos y el medio ambiente, en un sentido no muy distinto del Heidegger de Bauen, Whonen, Denken¹⁷.

El crítico judío, en su Tesis XIII nos expone que la base de la concepción progresista de la historia presupone una concepción de tiempo lineal, llamando a la crítica de “una concepción de progreso que no se atiene a la realidad”¹⁸, y para lo cual, anteriormente enunciaba a Nietzsche: “Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera”. Ahora, Benjamin reinterpreta a Marx, la revolución será una irrupción del tiempo continuo, “homogéneo y vacío”. Será una singularidad que convoca todos los acontecimientos singulares del pasado, que saltan por encima del tiempo histórico; “así la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hacía saltar del continuo de la historia”¹⁹. La revolución, por tanto, debe ir contra la inercia del Tiempo, no dejándose llevar por un hipotético progreso²⁰.

En otras palabras, Benjamin dice que la concepción progresista de la historia se funda en el tiempo lineal, continuo, irreversible y apuesta por recuperar otro concepto de historia, mezcla de marxismo y judaísmo, como es el de tiempo-ahora, *Jetztzeit*, tiempo-pleno, no separable del acontecimiento, concreto, en contraposición con el tiempo vacío lineal²¹. Esta otra concepción conecta entre sí, los distintos tiempos-ahora. De tal manera, que para Benjamin, la historia, no será una línea continua que se va desarrollando, sino que toda la historia se condensa en estos acontecimientos discontinuos. “La revolución presente se nutre del pasado, como el tigre de lo que encuentra en la espesura. Pero se trata de un lazo

17 Heidegger, M., *La pregunta por la técnica. Construir, habitar, pensar*. Barcelona, Folio, 2007.

18 Tesis de filosofía de la historia, XIII.

19 Tesis de filosofía de la historia, XIV.

20 En *Sobre la revolución*, Hannah Arendt tras ensalzar a los “consejos” populares como los verdaderos “espacios de libertad”, como los genuinos “espacios de aparición”, como la auténtica “esfera política”, añade que son “como islas en el mar o como oasis en el desierto”. Y precisamente por eso, porque son acontecimientos históricos excepcionales, porque con ellos la historia se interrumpe y se inicia de nuevo, adquieren un valor ejemplar para las generaciones posteriores y deben ser objeto de una renovada conmemoración. En este sentido, la concepción arendtiana de la historia se asemeja notablemente a la de su admirado Walter Benjamin: los “espacios de libertad” no son la norma histórica sino la excepción, son el *jetz-zeit* (tiempo-ahora) que pone en suspenso el tiempo de los relojes, y la labor del historiador consiste en “citar” o reavivar esos efímeros momentos de plenitud. Cfr. Arendt, H., “Walter Benjamin, 1892-1940”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 161-213, y los ensayos sobre la historia recogidos en *Entre el pasado y el futuro*.

21 Como correctamente ha mostrado Reyes Mate, lo que hará Benjamin, y todo el Nuevo Pensamiento judío será pensar su tiempo, la Modernidad, desde el judaísmo. En este sentido la meta no está ya en el futuro, sino en el origen perdido. Cfr. Mate., R., *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*. Madrid, Akal, 1999, pp. 48 y ss.

fugaz, un momento frágil, una constelación momentánea, que es preciso saber captar”²².

Vemos pues, que el filósofo alemán, elimina del concepto marxista de revolución su concepción teleológica²³. La revolución no estará al final de los tiempos, sino que es una redención con el pasado en virtud de la cual se hace justicia a todas las generaciones caídas. Es la memoria, el instrumento para recuperar el paso, pero al mismo tiempo nos permite rastrear en dicho pasado en busca de signos premonitorios que anunciaban ya el futuro²⁴.

3. La redención de los caídos.

La revolución, por tanto, no es algo que está al final de la historia, sino que quiebra el curso normal. Si la dominación es el curso normal de la historia, la revolución es la excepción, “es un salto de tigre al pasado”²⁵. Supone hacer saltar el continuum de la historia. Convirtiéndose los calendarios en “monumentos de una conciencia de la historia”²⁶, que hace retornar esos acontecimientos importantes mediante celebraciones. La revolución es un salto dialéctico bajo el cielo despejado de la historia²⁷.

La revolución convoca a todos los caídos al presente. Como se puede observar, la concepción de historia, es totalmente diferente de la de Kant. Benjamin ha cuestionado el carácter acumulativo de la historia. El filósofo alemán plantea que no progresa hacia un final feliz, hay, por tanto, que buscar la felicidad en el presente: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que ha dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia. El historicismo plantea la imagen «eterna» del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una experiencia con él que es ruina. Deja a los demás malbaratarse cabe la prostituta «Érase una vez» en el burdel del historicismo. Él sigue siendo dueño de sus fuerzas: es lo suficiente hombre para hacer saltar el continuum de la historia”²⁸

22 Löwy, M., op. cit., p. 141.

23 Cfr. Tesis de filosofía de la historia XV.

24 Lucas, A., *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin*. Madrid, F.I.M., 1995, pp. 105 y ss.

25 Tesis de filosofía de la historia, XI.

26 Tesis de filosofía de la historia XV.

27 Lucas, A., op. cit., p. 94.

28 Tesis de filosofía de la historia XVI.

El motor de la lucha no deber ser, según Benjamin, la esperanza en un final feliz, sino la memoria del sufrimiento acaecido. El historiador deberá volverse hacia el pasado desde las luchas del presente. También es certera la crítica al historicismo de la Tesis XVII, al considerar la historia como un cajón donde se acumulan los hechos. Sin embargo, Benjamin, llama al historiador a la construcción del pasado desde la narración, es decir, llama al historiador a que focalice su atención en momentos revolucionarios, es decir, momentos vivos que se comunican entre sí. Para el crítico alemán, el historiador hará lo mismo que el revolucionario, selecciona acontecimientos revolucionarios que han hecho saltar el tiempo homogéneo y vacío.

Benjamin, igual que Marx, hará de la clase obrera la redentora de las generaciones futuras²⁹. Para lo que pedirá que se reconstruya la historia desde el momento actual de crisis. Es precisamente esa crisis, la que nos despierta para reconocer en el pasado otros momentos del despertar. Pues, “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido»³⁰, sino que debemos adueñarnos de él desde una situación de crisis que nos permita rastrear en el pasado herramientas de comprensión. El pasado olvidado tiene para nuestro pensador un doble valor. Será, por un lado, una reserva cognoscitiva, en el sentido de que la memoria del pasado sabe cosas que la ciencia ni sospecha, y por otro, un potencial político puesto que ningún presente dormirá tranquilo si los contemporáneos llegan a saber que es el presente de los vencedores. Primo Levi, en este sentido, habla de que en las víctimas-más-víctimas no hay rastro; sólo las víctimas “privilegiadas” consiguen recordar³¹. Es ahí, donde Benjamin, ha visto el peligro, la dominación, en este caso la del régimen nazi, ya que su mejor forma de dominación, de legitimización es adueñarse de la memoria de los muertos. Y es ahora, donde aparece la fuerza de su conocida Tesis IX, en ella aparecer la figura del ángel de Klee, un claro ‘espectro’ judío. El progreso es una gran catástrofe que amontona cadáveres al ángel de la historia mientras somos incapaces de detenerlo. El Angelus no avanza dialécticamente hacia el futuro sino que está vuelto “hacia el pasado”. “Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catás-

²⁹ Tesis de filosofía de la historia, XII.

³⁰ Tesis de filosofía de la historia, VI.

³¹ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, 1989.

trofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina”. El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y volver a unir lo que se ha destruido. Pero una tormenta que está soplando desde “el Paraíso” lo empuja irresistiblemente hacia el futuro hacia el cual tiene vuelta la espalda. “Ese huracán es lo que llamamos progreso”.

4. Mito y violencia.

Para entender bien este “talmúdico” fragmento, es necesario recurrir al texto *Para una crítica de la violencia*. En él, Benjamin explica la historia de la humanidad, como la historia de las potencias míticas. Frente a la violencia mítica, que Benjamin considera fundadora y mantenedora de derecho, proclama la venida del Mesías. El Mesías, la clase obrera como defiende en este artículo debe ser de forma “inmediata, pura, capaz de paralizar a la violencia mítica”³² romper la continuidad del tiempo, debe destruir al vencedor. Hasta ahora, lo universal de la historia universal ha sido sólo la constante del dominio y la catástrofe. El Mesías será la fuerza antimitológica que rompe la legitimidad que mide el tiempo desde el acontecimiento violento de la fundación de poder. El Mesías destroza la legitimidad que proporciona el mito, rompe los calendarios y las celebraciones, impidiendo que obtenga lo que el poder quiere: eternizarse. Por, ello clama Benjamin la voces de Rosa Luxemburgo y Sörel³³, el concepto de huelga general revolucionaria y su carácter espontáneo, impiden que el mito se desarrolle. Las calaveras claman e inculpan. Por esto es ética la revolución: porque saldada una deuda respecto del futuro o respecto del pasado.

La Revolución debe ser, por tanto, violencia divina, pura e inmediata capaz de paralizar la violencia mítica, debe ser destructora de derecho; no será culpable, sino redentora; cuanto aquella amenaza ésta golpea y es letal aunque incruenta. Debe producir el verdadero “estado de excepción” que deje de amontonar huesos en el osario infinito del tiempo. Por eso la lucha política deberá ser ateleológica. Se tratará de una violencia que pueda producir una autómatas que jamás correrá el peligro de proclamarse soberano del Mundo, pues el Mesías, el soberano real, sigue siendo trascendente. Se trata de una violencia que trasciende a todo lo vivo y que se relaciona con lo muerto como el que acoge un sacrificio, que no lo exige. Así, es fulminante y no secuencial. No reproduce el tiempo,

³² Benjamin., W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1991, p. 40.

³³ Benjamin, W., op. cit., pp. 35-37.

sino que lo clausura.

Con ella, entra el Mesías que debe impedir que el Anticristo, el fascismo, venza. Pues su victoria, significaría el olvido, de todos los nombres, de todos los cadáveres que cargan las espaldas del Angelus. Villacañas lo ha señalado de un modo claro: “si vencen los nazis no sólo habrán vencido, sino que nadie recordará a las víctimas”. Esto es lo que no quiere Benjamín. El crítico abogará por una revolución, pero sin vencedores ni vencidos. Para terminar, en el fragmento político-teológico, dirá Benjamin que es un gran error pensar que el reino de Dios se puede instaurar en la Tierra, recogiendo la vieja tradición agustiana.

5. Un continente que agoniza.

Poco después de la muerte del genial filósofo alemán, entre 1943 y 1945 María Zambrano va a publicar dos ensayos determinantes en su obra: *La confesión, género literario y método* y *La agonía de Europa*. En esta época Zambrano ya vive plenamente en el “desierto” de su exilio. Para María, debido al racionalismo y sus variantes, Europa ha perdido la capacidad de proyectarse, y crear un horizonte de permanente esperanza. Ha perdido el horizonte de utopismo que ha sido consustancial a su esencia. Para Zambrano la esperanza de Europa ya no podía residir en la razón. La razón había fallado y con ella la política. El ejemplo era claro: la caída de su “niña”, la II República española³⁴, y los movimientos totalitarios que recorrían Europa. En este sentido la de Vélez optaría por consumir una solución poético-mística³⁵. Su condena a la razón alcanzará toda la filosofía occidental. Desde Parménides, dirá nuestra autora, el pensamiento alcanzó el poder en su sometimiento de la realidad al ser, “mejor dicho de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la que se deriva la permanencia, la inmutabilidad”³⁶. Mucho más tarde, indica Zambrano, la

34 Soto Carrasco, D., “María Zambrano ante la II República: Razón poética y razón militante”, *Cuadernos Republicanos*, 69, (2009), pp. 59-79.

35 Bundgård, A., *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid, Trotta, 2000, p. 257. José Luis Abellán remarca que el itinerario biográfico de la ilustre pensadora la va “expulsando del mundo”, siendo la retirada a la soledad del campo en *La Pièce* su ruptura con la sociedad. “María Zambrano –concluye Abellán– que empezó su vida profesional, vinculando su filosofía a la poesía, acaba convirtiéndose en mística” (J.L. Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona, Anthropos Editorial, 2006, p. 47).

36 Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 101. En adelante

Filosofía renació y con ello sus pretensiones imperiales fueron presentadas de nuevo, pero de diferente manera. “La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. [...] porque la filosofía busca el todo y el idealista cree que lo tiene ya desde el comienzo” [PPVE, 109], escribe la filósofa. El hito racionalista hizo de la razón una instancia absoluta y ha condenado las apariencias bajo el concepto. El pensamiento “quiere” atrapar la vida. Y, por eso la filosofía ha sido hija de la violencia [PPVE, p. 121], porque ha querido conquistar la realidad, someterla a su voluntad. Así, Zambrano pensará las circunstancias de su tiempo desde el Imperio Romano. Para nuestra autora, la razón platónica aún reforzada por la física y la metafísica de Aristóteles, “no pudo desvanecer la enfermedad de la hora: el terror humano”³⁷. Se le atravesó algo por medio. Algo tan importante, señala, como el poder, el poder encarnado por el Imperio Romano. “El hombre que vivía bajo el poder romano se sentía huérfano y solitario, mas angustiado que aquel que viviera antes de que Sócrates enseñara que la virtud puede enseñarse” [S, 37]. Platón había elevado la razón al lugar más alto, sustraída del tiempo; la razón humana participa de ella. Con todo, la vida seguía siendo imposible, “pues faltaba otra cosa que reducir más terrible todavía que el vaivén de la naturaleza, que el correr del tiempo: “el desate de las pasiones humanas y su subida al poder, a un poder sin límites” [S, 37]. Y por ello, el hombre no podía atenerse enteramente a ella. La razón había aprisionado la vida, y esta había escapado con toda la fuerza ciega de las pasiones. “Debía ser terriblemente amargo haber descubierto el orden, la figura, de los últimos elementos de la realidad, haberla hecho transparente, encontrado su medida, su razón, para vivir luego en un mundo sin razón y sin medida, para vivir en un mundo absurdo en el que el delirio era la realidad diaria. “La vida era de nuevo una pesadilla”. Cuánto de iluminación tienen estas palabras para alguien que ha sufrido la guerra civil, ha presenciado la Segunda Guerra Mundial y la subida del nazismo y cuánto recuerdan a las Tesis de Benjamín, que hemos visto. Maria no puede ser más clara: “Con nombre de Emperador, estaban en el poder sin elemento poético alguno [...]. Era el retorno al mundo del rencor y de la venganza, al mundo, del delirio, y del capricho, pero viéndolo ya instaurado, victorioso sin restricción alguna: totalitario” [S, 40].

Ante esta situación, como sabemos³⁸, Zambrano reclamará un orden

= [PPVE].

³⁷ Zambrano, M., *Séneca*. Madrid, Siruela, 2005, p. 36. En adelante =[S].

³⁸ Cfr. Rosales, E., “El saber de los claros del bosque”, *ER. Revista de filosofía* 1, (1985), pp. 51-76

del alma, un conocimiento de la psique, imposible de satisfacer desde el racionalismo de la filosofía imperante. Nos señala nuestra autora que tanto éste como la psicología científica han arruinado la esfera del alma, trozo del cosmos entre la naturaleza y el yo, que hoy corre prisa restaurar³⁹. Ha quedado el alma como un reto. Mientras que la razón se ha dedicado al dominio de las cosas, “el alma se buscaba a sí misma en la poesía, en la expresión poética” [HSA, 14]. Es evidente que Zambrano en este trabajo plantea ya su “Razón poética”, guía que va a definir su pensamiento y que probablemente Ortega y Gasset no habría aceptado, o si la conocía de la propia Zambrano, ya le habría expresado su desacuerdo⁴⁰, por cuanto esta nueva razón, intuitiva, apasionada, “sintiente”, rompe los moldes racionales y lógicos que una razón histórica no podría asimilar⁴¹. Ahora bien, analizar los orígenes históricos de una razón poética y de la “Razón Poética” de Zambrano constituye otro debate del que aquí no podemos ocuparnos y que continúa abierto⁴².

6. Europa, un deliro de Ares.⁴³

“El hombre europeo se lleno de fatuidad, de excesiva confianza en el mundo”, pero se olvidó de algo importante: la cuestión social. El liberalismo había proclamado los derechos del hombre, había impulsado la democracia, sin embargo, no solucionó la cuestión social. La economía liberal impedía la resolución, creando masas y masas de hombres resentidos. Un “volcán” a punto de estallar, diría Zambrano. El volcán estalló y los ríos de lava abrasaron las superficies fértiles que el liberalismo había

39 “Los fenómenos naturales pueden ser reducidos por el hombre a fórmulas matemáticas, pero de esas fórmulas trasciende algo innominable, irreductible que deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia, ante lo impresionante de su belleza” (Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 27. En adelante =[HSA]).

40 Pino Campos, L.M., *Estudios sobre María Zambrano: el magisterio de Ortega y las raíces grecolatinas de su filosofía*. La Laguna, Universidad de La Laguna, 2005, p. 86

41 “Así, según distintos momentos de la Historia, el alma se ha enlazado preferentemente con una zona del universo, y ha estado relacionada con otras cosas que en el hombre no son alma. Atrayente sería ir descubriendo el alma bajo aquellas formas en que ella sólo ha ido a buscar su expresión dejando aparte por el momento lo que ha dicho el intelecto acerca del llama que cae bajo él. Descubrir esas razones del corazón, que el corazón mismo ha dado aprovechando su soledad y abandono” [HSA, 34].

42 Entre los numerosos estudios dedicados a esta cuestión véase los contenidos en: Revilla, C., (ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid, Trotta, 1998.

43 Seguimos la expresión de Blanco, R., en: “Europa, un deliro de Ares”, *República de las Letras: Revista literaria de la Asociación Colegial de Escritores*, 84-85 (2004), pp. 62-70.

sembrado. De tal forma, “Europa perdió su rostro”⁴⁴. Y lo primero que se percibe “en este estallido del corazón europeo es la violencia [AE, 44]. Para María Zambrano, la violencia no viene de ahora, no viene del desarrollo del racionalismo, sino que viene de lejos, de su religión, del Dios europeo, el dios de la cultura semita. Un Dios creador, y a la vez violento, pues no hay acto más violento que crear desde la nada. [AE, 47]. “Fue la creación lo que el hombre europeo destacará cada vez más frenéticamente”, aunque haya intentado neutralizarla a lo largo de los siglos. El hombre, primero va a atrapar el ser bajo el concepto, va a atrapar a la realidad, lo que supuso una tranquilidad frente a la violencia. Hasta Dios, quedaba atrapado bajo una designación de la filosofía, Logos. “No se podía llegar a mayor reducción de la violencia divina. El hombre tiene ante sí un mundo real y puesto en orden y ha pasado de ser el esclavo de los dioses a tener un Dios esclavo, un Dios que pide ser devorado [AE, 53], escribió Zambrano. El hombre ya no se resignaba a nada, se ha convertido en su propio dios, y emulando al viejo Dios ha querido crear su historia. “Es la mayor violencia que se haya imaginado” [AE, 55]⁴⁵, señala nuestra pensadora. Por eso “la historia es más historia en Europa que en otra parte” [AE, 80]. La Modernidad elevó al hombre a dueño de la creación. Él construyó su propia historia sacrificando todo a su paso. Adoptó del viejo dios semítico sólo la violencia. No la otra parte de los contrarios, el amor, la misericordia. Amor que sólo puede emerger de la revelación, desde un nuevo nacimiento. Como bien ha señalado Rogelio Blanco, Europa se enceló en “un delirio violento y capitaneada por el dios Ares/Marte, heredera de un greco-racionalismo y un Dios Semita, desarrolla su máxima expresión de nihilidad y racional-idealismo en filosofía alemana que la conduce al endiosamiento, a convertir la historia en trágica”⁴⁶.

7. Agustín, Padre de Europa.

Por todo ello, para Zambrano, el hombre europeo necesita ser reengendrado [AE, 63], necesita una confesión, “como necesidad de saber de sí”, que le lleve a resucitar. La confesión revela la esperanza y a la vez la

⁴⁴ Zambrano, M., *La agonía de Europa*. Madrid, Trotta, 2000, p. 41. En adelante =[AE].

⁴⁵ “La historia es hija de la mayor violencia, la violencia definitiva que el hombre puede haber cometido; es la glorificación y afirmación de la miseria humana sin reducirla a nada, tal y como se presenta. El hombre es polvo y ceniza, pero estas cenizas tienen sentido” [AE, 57].

⁴⁶ Blanco Martínez, R., *op. cit.*, pp. 67-68.

queja. El europeo necesita revelarse, confesarse, y jamás se agotará [AE, 77]. En su interioridad y en todo su ser habita la verdad. La filósofa traza el camino gnóstico que ha recorrido Europa en esa lucha entre la violencia y la esperanza o misericordia. Para la malagueña, al equiparse el hombre a Dios, y en su proceso creativo de la Historia, sacrificó una parte de su corazón: la misericordiosa. Por eso, la historia se ha convertido en sacrificial. De lo que se trata es de revelar la verdad en el espejo de uno mismo. Porque el europeo, como cristiano, contiene la verdad en su interior. Sólo pues, cabe la quietud, la razón misericordiosa o poética, el don, la entrega, algo que Europa ha olvidado. Por todo ello, Agustín de Hipona es para María Zambrano el padre de Europa, el protagonista de toda la vida europea. “La Historia misma se confiesa en él” [AE, p. 64]. Ha sido el que ha dado el diagnóstico para la crisis, y a la vez el que funda la esperanza. Ha dado a conocer el fondo originario del hombre europeo: su interioridad ilimitada, su esperanza de resurrección aquí en la tierra, de la que ha brotado su exigencia revolucionaria del mundo, de una ciudad ideal siempre en el horizonte [AE, 80]. Ese ha sido el error del hombre europeo, querer instaurar el cielo en la Tierra, y ese es el fracaso de las utopías: “son éxitos mínimos que permiten seguir adelante”.

La historia de Europa es por ello la historia de los grandes imposibles, de los grandes delirios, de los que se ha construido la historia efectiva⁴⁷, de las huellas y ruinas de los grandes afanes. Aquí, coinciden Zambrano y Benjamin. Constata Zambrano sobre sí: “Camina el refugiando entre escombros”⁴⁸, entre ruinas. Como para Benjamin, para Zambrano la ruina es sitio y tiempo de una catástrofe, pero por lo mismo, a su vez, es palabra de redención, anuncio de un pasado que ha de rescatarse, que ha de manifestarse en la rememoración, en la evocación, en el reconocimiento, de la pérdida⁴⁹. Por este motivo, la milagrosa recomposición de la unidad, dice el alemán, sucede cuando “ese mundo, que se abandonó al profundo espíritu de Satán, traicionándose, pertenece a Dios”; esto es, se consigue descifrar el sentido oculto de esos infinitos fragmentos, cuando

47 “Y más aun que como realidades, bien tristes si se les mira sin dejarse deslumbrar por su gloria, conmueven por lo que tienen de monumentos funerarios de las esperanzas europeas, de las concreciones que en forma de empresas ha tomado esperanza europea. Son sus rastros, las huellas en la arena del tiempo de su anhelo. Son las cenizas de sus sueños” [AE, p. 82].

48 Zambrano, M., *Los bienaventurados*. Madrid, 2004, p. 42.

49 Collingwood-Selby, E., *Walter Benjamin: la lengua en el exilio*, en: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, <www.philosophia.cl>, pp. 51 y ss.

se compara con el cosmos divino⁵⁰. Pero volvamos a Zambrano.

“San Agustín nos dio su paradigma, el paradigma del cual todas las ciudades europeas, las que hay y las que desaparecieron, sería su atrevida copia: La ciudad de Dios” [AE, 83], expresa Zambrano. Todas las ciudades se han querido edificar en el tiempo se han construido bajo la mirada de aquella, de la ciudad eterna, que se opone a la ciudad de los hombres, es la ciudad donde mora la verdad, y por eso el corazón europeo quiere realizarla, “se ha enamorado de ella” [AE, 83]. Toda utopía, indica la filósofa, lleva consigo otro mismo anhelo: detener el tiempo, encontrar un lugar a salvo del tiempo, como si fuera el peor enemigo de aquello que se espera, del reino de la justicia, del amor y de la inmortalidad” [HSA, 151]. Ha sido lo propio de la utopía, ser “razón edificante”. Ha sido la Ciudad de Dios “la raíz de todos los imposibles anhelos que han llevado a Europa a vivir en agonía, en muerte y resurrección. Pues de cada fenecida promesa surge otra para ocupar su lugar, el lugar de la ciudad de Dios, del reino de Dios en la Tierra” [AE, 83].

Pero, la Ciudad de Dios cristiana, donde se alojará la vida eterna, no es una utopía. Para Zambrano, allí la esperanza no ha sido racionalizada, “no se presenta en el reino del ser atemporal” [HSA, 153]. Es la esperanza desnuda, que brota pura, porque ha encontrado su cauce, “que no es el de la razón, sino de la fe” [HSA, 153]. Aquí, Zambrano vuelve a coincidir con Benjamin. Es la ciudad imposible que actúa de dos maneras: como nostalgia y como esperanza. Es deseo de retorno “al paraíso perdido”, “por cuya imagen Europa se ha incendiado de nostalgia y de esperanza, en busca de su permanente utopía, de su resurrección última y definitiva” [AE, 85]⁵¹. Europa ha entrado en crisis cuando ha traicionado su “utopismo revolucionario”, cuando ha sentido la fatiga de seguir viviendo en tensión” en la búsqueda del “éxito inmediato”, cuando en fin, ha anulado “la diferencia entre los dos hombres, entre el hombre concreto y el siempre naciente hombre nuevo [...]. Barbarie monista, falsificada mística que suplanta a la permanente esperanza de la resurrección y de la consustancial utopía creadora” [AE, pp. 84-85]. En este sentido, la historia se constituye para Zambrano en un proyecto, un puro horizonte. Es un vivir creyendo más en la realidad proyectada e invisible que su realización visible.

⁵⁰ W. Benjamin, *El origen drama barroco alemán*. Madrid, 1990.

⁵¹ Bundgård, A., op. cit., p. 260.

8. Historia sacrificial.

En 1958, María Zambrano escribe *Persona y democracia*⁵², un libro surgido casi diez años del fin de la Guerra Mundial y a casi veinte de la guerra civil española. Ahora, Zambrano, se siente forzada a plantear lo político desde una perspectiva polarizada y global. “El mundo hoy todo, o es un sistema, cualquier que sea la estructura de este sistema, o un género de unidad tal que se necesita contar con la totalidad para resolver los problemas que en cada país se presenten” [PD, 25]. En estas circunstancias, dice Zambrano, el único modo que no se produzca el naufragio de Occidente es hacer extensiva la conciencia histórica [PD, 20], a la par que se abra cauce a una nueva sociedad fundada sobre la persona humana. “Es decir, traspasar un dintel jamás traspasado en la vida colectiva, en disponerse de verdad, a crear una sociedad humanizada y que la historia no se comporte como un antigua Deidad que exige inagotable sacrificio” [PD, 21]. Para ello, es preciso un cambio en la estructura, una apertura de la conciencia humana a una forma de conocimiento no “violenta”, como arriba señalábamos. Y ahora, cree Zambrano, es posible. Sobre todo porque jamás habían tenido las masas tanta conciencia histórica, tanta conciencia de su acción política. Esta conciencia histórica es “responsabilidad histórica” [PD, 31]. En el fondo, hablamos del proceso de “conversión”, que el individuo en su soledad sufre cuando arde su corazón y baja a los inferos de su alma. Es la nostalgia de la pérdida, pero también es la esperanza de un futuro. “Es por lo que hay que pasar para alcanzar la madurez como persona y hasta como pueblo”⁵³. Porque, para María, el recuerdo de lo “muerto” nutre nuestra esperanza. “La historia no tendría sentido si no fuera la revelación progresiva del hombre. Si el hombre no fuera un ser escondido que ha de irse revelando” [PD, 41]. Sólo si se plantea un horizonte de esperanza es posible salir de la crisis. Zambrano nos habla de un cambio. Es necesario que los individuos sueñen el futuro, si quieren transformar la historia trágica de Occidente en historia ética. En consecuencia, vemos como María ha convertido a Occidente en personas a la espera de algo, en el fondo de aquella Ciudad de Dios agustiniana.

Sin embargo, bajos esas claridades, de las que Zambrano habla, hay grupos de gente, “hay masas” que se ahogan. “Y la historia feliz acaba con la irrupción de esas gentes, de esas masas, que habían padecido la

⁵² Zambrano, M., *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid, Siruela, 2006. En adelante =[PD].

⁵³ Zambrano, M., “Sentido de la derrota”, Domingo, J., y González, R. (Eds.), *Sentido de la derrota. Selección de textos de escritores españoles en el exilio en Cuba*. Valencia, El Gexel, 1998, p. 242.

historia sin actuar en ella” [PD, 54]. Cuando estas masas actúan, lo hacen sin saber, arrasándolo todo a su paso⁵⁴. Alimentando la historia trágica, cuya estructura consiste en que hayan ídolos y víctimas. Y frente a ella nacerá el horizonte que planteó Zambrano: “que allí donde nos agrupemos –y no podemos vivir sin agruparnos– deje de existir un ídolo y una víctima; que la sociedad en todas sus formas pierda su constitución idolátrica; que lleguemos a amar, creer y obedecer sin idolatría; que la sociedad cese de regirse por las leyes del sacrificio, o más bien, por un sacrificio sin ley” [PD, 56].

“Ídolo” para Zambrano será todo lo que exige ser adorado, absoluta entrega. Bajo él se vive en tiranía, bajo el todos son víctimas. Pero llega un momento en que el ídolo es sacrificado, hecho víctima, lo que restablecerá por un momento la igualdad. El nivel se igual y la víctima participa del ídolo al verle rebajado a su condición. El ídolo consume en un instante, lo que la muerte día a día. Liberado la víctima, el sacrificio pone a la víctima de manifiesto como actor. “Liberado de la necesidad animal, el hombre es soberano: hace lo que le place, su santa voluntad”⁵⁵, pero ella también engendrará terror. Por el otro lado, el ídolo conoce un instante de paz suprema al verse sacrificado; participa igualmente en la condición de víctima, siente haber pagado la idolatría sobre la que vivió encumbrado y se siente restituido en su condición humana [PD, 57].

Para la autora andaluza la historia de Occidente se ha construido en una historia sacrificial de víctimas e ídolos, que se ha renovado interminablemente, porque las víctimas no han “conocido”, porque dentro sí no se le ha revelado el dolor oculto en la memoria, y por que ellos sólo han levantado más muerte. En el fondo se trata de un pensamiento que acomete la tarea de ocasionar más víctimas. Su propuesta política pretende, por tanto, una total superación del sacrificio. Evitar seguir cargando la espalda del ángel de la historia de cadáveres, diría Walter Benjamin.

Para ello, la autora de *Los bienaventurados* exigirá a Europa, la necesidad de otra historia y de un futuro lejos del sacrificio, que nos aparte del crimen⁵⁶, pues toda historia está manchada de asesinatos, en los que ha habido un proceso de endiosamiento. Será el endiosamiento el que causa el absolutismo. Para Zambrano, el poder ha querido emular a la

⁵⁴ “Cuando llega la catástrofe, entonces, sólo entonces se sabe; es un saber trágico, pues, que llega a quienes han sido capaces padecer lúcidamente” [PD, 57].

⁵⁵ Bataille, G., *Escritos sobre Hegel*. Madrid, Arena, 2005, p. 31.

⁵⁶ “Se diría que el crimen es el pecado original de la historia humana” [PD, 93].

divinidad, su violencia creadora⁵⁷, sumiendo la historia en una situación pre-histórica, “mas bien infra-histórica” [PD, 92] en tanto devora siglos enteros a su voluntad. El caso ejemplar, son los totalitarismo actuales que han elevado a dioses a hombres y a un pueblo, devorándolo todo a costa de otro o de otros como víctima [PD, 92]. “El hombre occidental embriagado del afán de crear, quizá ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios. Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada” [PD, 95]. Por eso, dice Zambrano, que es una imagen de creación pero invertida, pretende cerrar el tiempo, al destruir, al crear hacia la nada, anula el pasado y oculta el futuro [PD, 116]. Impide, por tanto el develamiento de la esperanza en el padecimiento de la memoria. Por eso, no tiene horizonte. El absolutismo del Estado-Dios, escribe, Zambrano, por su misma falta de sustancia reclama sacrificio. Necesita dar la muerte, para mantener la vida. Foucault, lo ha dicho en un sentido no muy distinto: “En todo caso al vida y la muerte de los súbditos sólo se convierte en derechos por efecto de la voluntad soberana”⁵⁸. Dicho de otra manera, el que pide un sacrificio es porque necesita de algún modo, aquello que le es sacrificado, que le alimenta y sin ello estaría incompleto [PD, 154]. Es así, porque su identidad de ídolo se constituye frente la víctima, de acuerdo a la dialéctica schmittiana amigo-enemigo. Del mismo modo que cuando se exige un sacrificio se reconoce y afirma el sacrificado. “Al exigirlo, reconocen su existencia y su valor supremo” [PD, 154-155], más radicalmente aún, su realidad. Más lo hacen, asegura Zambrano, en una forma extraña “a la inversa”. En todo sacrificio, se originará una inversión, lo que más vale se sacrifica; lo real se sacrifica por algo que al necesitarlo no es real en este sentido. Y en nuestros días, dice Zambrano, el carácter invertido de los sacrificios “exige aquello que se niega: la persona” [PD, 155].

En conclusión, Zambrano, igual que Benjamin, buscará que la historia deje de ser constante rito sacrificial. Buscará una historia no sometida a las potencias míticas. Cosa que eventualmente será posible en la medida en que se consiga hacer de la democracia⁵⁹ un prometedor nuevo horizonte histórico para la realización de los destinos del hombre. En este régimen, la persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se descubre. En definitiva, piensa Zambrano, que no es posible

⁵⁷ “No ha habido querer sin sacrificio”, [PD, 108].

⁵⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁹ “Es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona” [PD, p. 169]

elegirse a sí mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. “Y los demás son todos los hombres”. La persona es, por tanto, una “quimera”, vuelta hacia el pasado y de cara al futuro. Trabaja sobre la nada del presente, se sacrifica por él, con tan solo la esperanza del futuro. Porque sólo mediante el recuerdo del dolor pasado puede proyectar un porvenir utópico y por ello puede unir el tiempo, y concebir el futuro de forma creativa. Éste es el sacrificio de la persona: tiene que soportar desentrañar su alma y bajar a los más oscuro íferos. Tiene que traer, igual que el alegorista barroco,⁶⁰ verdades del pasado que proporcionen la clave de lo que está pasando, de la crisis. Pero la democracia sólo se ganará con la participación de todos. Es decir, con el sacrificio de todos los individuos constituidos como personas en el momento de repliegue sobre sí mismos en el que aparece su “sentir originario”. Sin embargo habría que señalar que en realidad, a nuestro parecer hablamos de un proceso de “conversión”, que el individuo en su soledad sufre cuando arde su corazón y baja a los íferos de su alma. Sólo desde este proceso de “conversión” místico sería viable, para Zambrano, la creación de la una comunidad política que no constituya más historia sacrificial. Lo que nos llevaría a Massignon y al pensamiento impolítico, pero éste es otro sendero que ahora no podemos transitar⁶¹.

David Soto Carrasco
Barrio Levante, n.º 56
C.P.: 30550. Abarán (Murcia).
davsoto@um.es

60 Benjamin, W., *El origen del drama barroco*. Apunta también el alemán sobre el alegorista barroco, cuyo gesto es próximo al que realiza el escritor de la confesión: “El saber secreto y privilegiado, el régimen de la arbitrariedad en el dominio de las cosas muertas, la infinitud supuestamente implícita en la ausencia de esperanza”. Cfr. Rivera García, A., “Espíritu y poder en el barroco español”, en: *Biblioteca Virtual Saavedra Fajardo*. <<http://saavedrafajardo.um.es>>.

61 En una carta a Lezama Lima fechada el 23 de octubre de 1973, María revela su deuda con el místico sufi: “Louis Massignon es el único maestro que desde hace larguissimos años he encontrado” (VV. AA, *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*. Sevilla, 2006, p. 168). Como indican los editores de estas cartas, María frecuentó la lectura de la obra de Massignon y participó en seminarios a los que asistieron Mircea Eliade, Roger Caillois y Henry Corbin. En cuanto al pensamiento impolítico son de obligada consulta los trabajos de A. Galindo Hervás: “Teología política «versus» comunitarismos impolíticos”, *Res publica*, 6, (2000), pp. 37-55; *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Res Publica, 2003 y *Política y mesianismo*. Giorgio Agamben. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

REPRESENTACIÓN Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO

José María Torralba, Alejandro Llano. Universidad de Navarra

Resumen: Se toman como referencia los escritos de Elizabeth Anscombe para aclarar el estatuto epistemológico de la “intención”, así como la relación que ésta guarda con la acción. La clave es la noción de conocimiento práctico, pues permite superar las teorías causalistas. Al conocer la intención, lo que se conoce es el orden de los elementos de la acción que se va a realizar o se realiza ahora. En este sentido, la intención es la causa formal de la acción.

Abstract: This article explores the epistemological status of “intention” and its relation to human action in Elizabeth Anscombe. Central to our analysis is the notion of practical knowledge, which let us overcome a mere causalist theory of action. When the agent knows her intention, she knows the order of the elements of action which she is going to undertake or is currently undertaking. In this sense, intention is the formal cause of the action.

1.- Introducción

Entre los numerosos méritos que cabe atribuir a la filósofa Elizabeth Anscombe destaca el de haber dado nuevos bríos a los estudios sobre la acción humana y la racionalidad práctica, en el pasado siglo XX. Para ello, aprovechó los mejores hallazgos de la filosofía antigua y medieval y aplicó el poderoso análisis lingüístico aprendido de su maestro, Ludwig Wittgenstein¹. Su libro *Intention*, aparecido en 1957, se convirtió ense-

* Conferencia pronunciada en el XVI Convegno di Studi “*Intention* di E. Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale”, de la Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 28-29 de febrero de 2008.

Para citar la obras de Elizabeth Anscombe se emplearán las siguientes abreviaturas. En el caso de *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000 [= 2nd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1963], se citará como *Intention*, seguido del número de párrafo (por ejemplo: *Intention*, 1). Para *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volumes I – II – III, Basil Blackwell, Oxford, 1981, se empleará la siguiente abreviatura: *CP* I – II – III, seguida del número de página (por ejemplo: *CP* II 23). La traducción de los textos al castellano de *Intention* se toma de *Intención*, trad. de A.I. Stellino, Paidós, Barcelona, 1991. El resto de traducciones es de los autores, salvo que se indique lo contrario. Hay una completa bibliografía de las publicaciones de Anscombe disponible en <<http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe/>>.

guida en el clásico de la teoría contemporánea de la acción, referente imprescindible para cualquier estudio sobre el actuar humano que se haya escrito desde entonces. No sin cierta exageración, Donald Davidson ha dicho de él que es el estudio más importante acerca de la acción que se ha escrito desde Aristóteles.

Sin embargo, no es menos cierto que son pocos quienes han interpretado adecuadamente las tesis mantenidas por Anscombe y que, con frecuencia, se ha tergiversado su postura². La razón que lo explica es quizá sencilla: la mayor parte de los estudios actuales sobre teoría de la acción asumen un modelo “causalista” de explicación —el más conocido y refinado de ellos es sin duda el de Davidson—, que suele ir asociado a un naturalismo de corte empirista acerca del conocimiento y la mente³. Y, si por algo se distingue la filósofa oxoniense es por sus denodados esfuerzos para distinguir la “intención” de las “causas mentales”, así como por su decidido rechazo del empirismo (los sentidos elogios que dedica a la genialidad de los argumentos humeanos, van siempre acompañados de contraargumentos no menos contundentes).

A pesar de su brevedad —o, quizás, debido a ella— quienes se han enfrentado a *Intention* coinciden en afirmar que se trata de una obra de gran complejidad. Semejante en el estilo a las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein, abunda en ejemplos que ilustran la argumentación, pero carece del orden y la sistematicidad que cabría exigir a un tratado sobre el concepto de intencionalidad. De todos modos, una atenta lectura —y relectura— permite descubrir el hilo argumental y la organización de la obra en torno a los tres sentidos de intención: como “acción intencional”, “intención con la que” y “expresión de intención”⁴. Ciertamente, dicho hilo argumental conforma más bien una madeja, por el ir y venir de la argumentación y los inesperados saltos de una cuestión a otra. Pero, en nuestra opinión, en la obra existe un punto de inflexión fundamental, que se encuentra entre los 32 y 33, cuya importancia no siempre ha sido conve-

1 Elizabeth Anscombe fue pionera en explorar las fecundas posibilidades que la confluencia de las tradiciones aristotélico-tomista y analítica abren para el progreso de la filosofía; un campo que, en buena medida, permanece todavía ignoto. Cfr. Haldane, J. (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2002.

2 Cfr. Hursthouse, R., “Intention”, en Teichmann, R. (ed.), *Logic, Cause & Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy* Supplement: 46, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 83-105.

3 Cfr. Anscombe, G.E.M., “Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers”, en *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma, 1987, pp. 49-50.

4 Cfr. *Intention*, 1.

nientemente reconocida. Ese punto es en el que Anscombe se refiere por primera vez al conocimiento práctico como el conocimiento que el agente tiene de su acción. Hasta ese lugar de la obra, la autora se había centrado principalmente en distinguir lo voluntario de lo intencional y las causas mentales de los motivos prospectivos (o intenciones), así como en justificar que la respuesta adecuada a la pregunta “¿Por qué haces esto?”, que se plantea al agente, consiste en una “descripción de la acción”. Lo relevante de la noción de conocimiento práctico es que permite situar en su contexto adecuado todos los elementos que habían ido apareciendo a lo largo de los treinta y dos párrafos anteriores. Dicho contexto es el del silogismo o razonamiento práctico aristotélico⁵.

Anscombe se lamenta de que en la filosofía moderna haya quedado oscurecido el sentido de este concepto aristotélico, y lo achaca a una “incorregible concepción contemplativa”⁶ del conocimiento, incapaz de hacer justicia a un conocer que no consiste en la adecuación a unos hechos (facts) anteriores a él, sino precisamente en ser causa de lo que se conoce⁷. Porque –según se va a mostrar– sólo desde una concepción de la acción como *prâxis* –en la que se imbrican de manera singular los aspectos cognoscitivos y volitivos que conforman el actuar– tiene sentido hablar de conocimiento práctico. De acuerdo con la estructura del silogismo, dicho conocimiento es el que se tiene de la conclusión, esto es, de la acción que se realiza (o se va a realizar). De esta manera, la noción de conocimiento práctico se convierte en la principal clave interpretativa de Intention, pues pone de manifiesto –por medio de la estructura del silogismo práctico– la íntima trabazón que existe entre la teoría de la acción y la racionalidad práctica, es decir, entre los dos sentidos fundamentales de “intención”: como la intencionalidad característica de la “acción intencional” y la “intención con la que” el agente realiza la acción⁸.

Al igual que sucede con los demás conceptos filosóficos fundamentales, el de conocimiento práctico se dice en diversos sentidos. Anselm Müller –

⁵ “The notion on ‘practical knowledge’ can only be understood if we first understand ‘practical reasoning’” (*Intention*, 33).

⁶ Cfr. *Intention*, 32.

⁷ “This is the explanation of the utter darkness in which we found ourselves. For if there are two knowledges—one by observation, the other in intention—then it looks as if there must be two objects of knowledge; but if one says the objects are the same, one looks hopelessly for the different *mode of contemplative knowledge* in acting, as if there were a very queer and special sort of seeing eye in the middle of the acting” (*Intention*, 32).

⁸ Con lo cual, de paso, se muestra que la teoría de la acción no puede ser una disciplina “neutra”, sino que tiene *en su raíz* un carácter ético, debido a la estructura teleológica del actuar humano. Cfr. Llano, A., “Hacia una teoría general de la acción”, en Melé, D. (coord.), *Ética, en el gobierno de la empresa*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 309 y Torralba, J.M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 184-185.

en un importante artículo sobre la cuestión— ha señalado que, al menos, hay seis sentidos distintos, aunque relacionados entre sí⁹. Para el propósito del presente estudio, interesa señalar los tres siguientes: el conocimiento práctico es (a) el conocimiento que el agente tiene de lo que realiza, (b) la descripción de la acción que sirve como respuesta adecuada a la pregunta “¿Por qué?” y (c) el conocimiento de la conclusión del silogismo práctico, que mueve al agente a actuar. Para que esta pluralidad de sentidos no termine en equivocidad es preciso explicar, en primer lugar, cómo es posible y bajo qué condiciones tiene lugar un tipo de conocimiento como el práctico y, en segundo lugar, la relación que hay entre la noción de *prâxis* y el conocimiento de la conclusión del silogismo práctico. Al hilo de la exposición irá apareciendo en todo su relieve la riqueza —y el acierto— de la teoría de la acción propuesta por la filósofa oxoniense.

El propósito del artículo es el de aclarar el estatuto epistemológico de la “intención”, así como la relación que ésta guarda con la acción. De este modo, se mostrará la intrínseca relación que guardan entre sí el conocimiento de la intención, el conocimiento que el agente tiene de lo que realiza y el conocimiento práctico. Para ello, en primer lugar (2.1.), se examina la crucial distinción entre intención y causa mental, y se explican las razones de la crítica de Anscombe a la “Teoría causal de la acción”. Bajo dicho rótulo se engloban diversas posturas, pero probablemente su exposición más refinada se halle en los escritos de Donald Davidson. En el presente artículo no se confronta su postura con la de Anscombe, pero sí se indican las profundas diferencias que separan a ambos filósofos.

A continuación (2.2.), se considerará la representación cognoscitiva y el defecto del representacionismo, según el cual la representación sería una tercera “cosa” entre lo conocido y cognoscente. Siguiendo a su maestro Wittgenstein, la filósofa oxoniense crítica esta visión mentalista del conocimiento y abre el camino para una consideración del conocer como acto, que permita también dar cuenta del conocimiento de la intención. Desde esta perspectiva, (3.1.) adquiere todo su sentido la consideración del conocimiento práctico como conocimiento sin observación, a la que se dedican varios párrafos de *Intention*. Se muestra que dicha caracterización le sirve a Anscombe para recuperar la perspectiva de primera

9 Cfr. Müller, A. W., “Was heißt ‘praktisches Wissen’? Probleme um einen Schlüsselbegriff in Anscombes Handlungstheorie”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 45 (1991), pp. 545-557. Müller considera que la cuestión no está exenta de dificultades, porque Anscombe —como es habitual— no ofrece una exposición sistemática del concepto y eso ha dado lugar a confusiones acerca de su significado completo. Un ejemplo es el de la relación que hay entre el conocimiento sin observación y el conocimiento práctico.

persona, inherente a la acción humana. A la vez, permite asegurar que lo que el agente conoce no es –en principio– algo distinto de lo que puede conocer un observador, sino que lo conoce de manera distinta. Por eso, el conocimiento práctico no tiene un objeto distinto, ni hay dos objetos de conocimiento.

Tras las aclaraciones precedentes, se aborda (3.2.) la siguiente cuestión: ¿qué se conoce propiamente al conocer la intención? La respuesta que se ofrece es que el agente conoce el orden que guardan entre sí los elementos que componen la acción o, si se prefiere, la forma de la acción. Dicho orden no se crea “de la nada”, porque no hay hechos brutos, sino que se basa en el contexto en que el agente se encuentra. Pero, a la vez, puesto que se trata de conocimiento práctico, al conocerlo, se está –de algún modo– estableciendo dicho orden. En este sentido, se propone la conclusión (4.) de que la intención es causa formal de la acción, y que, al formar parte de un proceso desiderativo ya iniciado –el silogismo práctico–, forma también parte de su causa eficiente. Todo lo cual contribuye a una comprensión más cabal de la tesis de partida de Anscombe: el conocimiento práctico es causa de lo que entiende.

2. Representacionismo y teoría causalista de la acción

2.1. Causas mentales e intenciones

La conocida distinción entre razones y causas constituye el marco general de *Intention*¹⁰, hasta el punto de que cabría afirmar que el primer objetivo que Anscombe se propone es el distinguir cuidadosamente las “causas mentales” de las “intenciones”, y superar así la comprensión “causalista” de la acción. Por causa mental debe entenderse lo siguiente: “Es la explicación que uno daría ante esta pregunta específica: ¿qué te llevó a esta acción, pensamiento o sentimiento, qué viste, oíste o sentiste, o qué ideas o imágenes surgieron en tu mente que te indujeron a ello?”¹¹. Desde luego, la causa mental ofrece una cierta explicación acerca de una acción, en la medida en que indica el “hecho mental” (mental event) que estuvo en el origen (temporal) de la acción. Pero esto no implica que toda respuesta a la pregunta “¿Por qué?” deba ser una causa mental. Cualquiera lector de *Intention* sabe bien hasta qué punto resulta útil a su autora esta pregunta –¿por qué?, ¿por qué haces eso?, ¿por qué lo hiciste?,

¹⁰ Cfr. Anscombe, G.E.M., “Intention”, en *CP II* 75-82 y “The Causation of Action”, en Ginet, C. (ed.), *Knowledge and Mind*, Oxford University Press, New York, 1983, pp. 174-190.

¹¹ *Intention*, 11.

etc.— para avanzar en su investigación. En efecto, Anscombe se sirve de dicha pregunta, como si se tratara de un “bisturí conceptual”, para ir descartando aquellas respuestas o acontecimientos (mentales o extra-mentales) que no ofrecen una respuesta conforme con el carácter intencional de la acción.

Aunque las causas mentales dan algún tipo de explicación sobre lo que ha ocurrido, no ofrecen una explicación intencional de la acción¹². Así lo explica Anscombe: “Podemos enfadarnos por la acción de una persona cuando lo que nos produce el enfado es acordarnos de esa acción o el que alguien nos la refiera”¹³. En este ejemplo se puede distinguir entre la causa del origen del enfado, que sería el recuerdo o la representación mental de lo que esa persona nos hizo, y la intención que explica nuestro modo de actuar como una reacción al daño que esa persona nos ha provocado. Es posible que haya una coincidencia temporal de la causa y la intención, precisamente porque la causa se refiere al origen de la acción, pero eso no impide distinguirlos conceptualmente, en el sentido en que se distinguen origen y principio¹⁴. Lo que explica intencionalmente mi reacción no es la representación o el recuerdo del enfado sino el mal que considero que me han infligido.

La clave reside en advertir que el conocimiento de la intención no equivale al conocimiento de algún contenido o “hecho mental” (mental event). La razón la expone claramente Anscombe en un denso artículo de 1983 titulado “The Causation of Action”: “El error consiste en pensar que la relación de ser hecho como ejecución de una cierta intención, o ser hecho intencionalmente, es una relación causal entre el acto y la intención. Nos damos cuenta de que se trata de un error si nos percatamos de que una intención no tiene que ser un estado psicológico distinto que exista con anterioridad o de modo concomitante a la acción intencional de la que es intención. Por ejemplo, alguien aplica cierta fuerza adicional a la tecla del teléfono porque está atascada. ¿No es acaso la aplicación de la fuerza adicional perfectamente intencional? De modo opuesto, digamos, al caso en el que esa persona mueve su mano fortuitamente (con el dedo introducido ya en uno de los agujeros) como reacción involuntaria a una

12 “Motives are not mental causes” (*Intention*, 12). La intención es, para Anscombe, una clase de motivo (el prospectivo o de futuro).

13 *Intention*, 10.

14 Principio se toma aquí en el sentido aristotélico de *archè*, de manera que la *proáresis* sería principio de la *práxis*. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. M. Araujo – J. Marías, CEPC, Madrid, 1999, 1139a 31 y *Acercas del alma*, ed. T. Calvo, Gredos, Madrid, 1994, 432a 15-433b 31; *Intention*, 34.

picadura. Pero en ese caso, podemos suponer, no hubo una formación previa de la intención, ni la intención es un estado mental que acompaña a la intención. El que la acción bajo esta descripción –‘aplicando un poco de fuerza’– fue intencional aparece [comes out] en su explicación, en lo que dice si alguien le pregunta”¹⁵.

La intención no tiene por qué estar presente de modo explícito –en la forma de una representación intelectual, la formulación de un propósito o lo que fuere– en el momento anterior a la acción. Como bien explica Peter Geach a este respecto, tener la intención de hacer algo no consiste en decirse uno a sí mismo: “lo que voy a hacer es tal cosa”¹⁶. Y el ejemplo que propone (no exento de polémica) es el siguiente: en el caso de un soldado que se ve obligado a disparar al enemigo, la diferencia entre la –en principio– honrada acción de “defender a su país” y la de “asesinar” no puede depender de lo que en ese preciso momento pase por su cabeza, cuando dispara y acaba con la vida del soldado enemigo. Si la intención fuera eso, entonces sería una propiedad independiente y añadida a la acción: ésta se compondría de diversos elementos (movimientos corporales, cambios de lugar, etc.), a los que se añadiría la intencionalidad al relacionarlos causalmente con la representación mental de la intención con la que se realizan¹⁷. Lo cual, dicho sea de paso, deja abierta la puerta al razonamiento moral –mejor dicho, inmoral– propio del consecuencialismo, en el que no se distingue entre la intencionalidad propia de la acción y la “intención con la que” ésta se realiza, es decir, entre –por emplear una cono-

15 Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, pp. 179-180.

16 “[It is considered] as acts of intending what are perfectly genuine acts of mind, namely acts of ‘saying in one’s heart’ something like, ‘What I am about (to do) is so-and-so’” (Geach, P., “Intention, Freedom and Predictability”, en Teichmann, R. (ed.), *Logic, Cause & Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy Supplement*: 46, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 73-74). Cfr. *Intention*, 25. Habría que hacer tan sólo una pequeña matización: “Intention is never a performance in the mind, though in some matters a performance in the mind which is seriously *meant* may make a difference to the correct account of the man’s actions—e.g. in embracing someone. But the matters in question are necessarily ones in which outward acts are ‘significant’ in some way” (*Intention*, 27).

17 Cfr. *Intention*, 19. Hursthouse resume el argumento de Anscombe de la siguiente manera: “Any feature, let us call it *I*, which is supposed to be the feature in virtue of which what someone does is an intentional action must have a particular content which relates suitably to the action, determining which intentional action is performed (first premise; agreed ground). But (second premise) nothing about the agent considered by himself at the moment of acting could possibly determine that content, which therefore might be anything, which is absurd. Arguments for the second premise that ‘nothing about the agent considered by himself at the moment of acting could possibly determine the content’ of the *I* take us into deep issues in the philosophy of language. (...) Briefly, in terms of a post-*Intention* slogan, if meanings aren’t in the head then *Is* aren’t either; hence no *I* can be a state of (or event in) an agent such that solely in virtue of it and his movements he performs a certain intentional action” (Hursthouse, R., “Intention”, pp. 88-89).

cida terminología tomista— el finis operis y el el finis operantis¹⁸. En cambio, Anscombe considera que la intencionalidad de una acción no es una propiedad adicional, pues la intención no puede ser una “cosa” con vida propia, sino que se trata “simplemente” —si se nos permite aquí la ingenuidad— de aquello que convierte una serie de sucesos del mundo en una acción humana¹⁹. Pero esta “conversión” no supone un cambio en las características o propiedades de dichos sucesos, sino que se trata tan sólo de otra forma de describirlos. La intencionalidad reside, según se va explicar, en la relación y el orden que el agente establece entre los diversos elementos y sucesos que componen su —por así decir— “contexto de acción”; y su realidad se agota ahí²⁰. En este sentido, la intención no puede de ninguna manera ser causa de la acción, si por causa se entiende —como se hace en la teoría causal— causalidad eficiente, puesto que no precede a la acción, sino que forma parte de ella²¹. De todos modos, más adelante habrá ocasión de mostrar en qué otro sentido cabe decir que la intención causa la acción.

Es preciso, por tanto, evitar que la intención se identifique con la causa mental. Para ello, se hace necesario superar la comprensión mentalista del conocimiento, asociada a la teoría causal de la acción. El motivo de dicha asociación reside en la interpretación naturalista de lo mental: la asunción de que —de un modo u otro— los estados mentales son reductibles a estados fisiológicos del cerebro, esto es, que hay una identidad fun-

18 Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententiarum [Opera omnia]*, ed. Comisión Leonina, Editori di San Tommaso, 1970-1975], lib. 2, d. 1, q. 2, a. 1. “Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso”. Cfr. Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1986, pp. 42-43

19 Cfr. *Intention*. 19. La intencionalidad no es una propiedad añadida, porque eso exigiría ser capaces de elaborar “la descripción fundamental de lo que ocurre” a la que se añade la intención. Tal es el intento de Arthur C. Danto con su concepto de “acción básica”. Cfr. Danto, A., “Basic Actions” en White, A. R. (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 43-58. Anscombe muestra que no puede existir algo así como acciones humanas “pre-intencionales”, sino que cualquier consideración de la acción se hace ya bajo una cierta descripción, que incluye (y está definida por) su carácter intencional.

20 Cfr. *Intention*, 46.

21 Cfr. Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, pp. 175-177. “We may be reminded of Aristotle’s four causes: he at least recognized some variety. (...) We certainly need to remember often repeated warnings against using the expression “the cause” (p. 175). Allí distingue dos maneras de considerar la causalidad: “In the first we are interested in picking out ‘chains’ of causality going back in time. (...) This ‘how’ about the connexion between established links is the second of the directions of enquiry. When we want to know how human beings (...) works in doing such things as pushing doors, we are usually asking for answers to questions (...) tracing causal chains, not back and back, but in and in: until we reach, if we ever reach, elementary links—links not themselves chains” (p. 177).

cional entre mente y cerebro. O, al menos, que el evidente “salto” (gap) que existe entre lo mental y lo corporal queda salvado precisamente por ese hecho mental, que –desde esta perspectiva– no es otra cosa que un “estado cerebral” que desencadena todo el proceso de movimientos corporales²². Y de este modo, la consideración intencional de las acciones sería únicamente una “supervenient description” –una ilusión, en definitiva– de lo que en realidad no son más que procesos neuronales y fisiológicos²³.

La refutación de dicho naturalismo pasa por demostrar que no toda representación intelectual es un “hecho mental” (mental event). En otro genial artículo sobre este asunto –“Events in the Mind”, escrito en 1963²⁴– Anscombe muestra el error de considerar que todos los contenidos mentales –concediendo que tal expresión resulte afortunada– son de la misma clase: a saber, ideas. Tal tesis se remontaría a Descartes, quien “introdujo la palabra ‘idea’ para expresar lo que es inmediatamente percibido por la mente, y en ocasiones da a entender que la identifica con las representaciones de una cosa u otra, ya sea en el entendimiento o en la sensación”²⁵. El filósofo francés también llegó a considerar que “querer” y “tener la intención de” son ideas en ese mismo sentido, como si “Tengo la intención de” hiciera referencia a un contenido de experiencia llamado “intención”, de manera semejante a como “Yo veo azul” se refiere a un contenido de experiencia llamado “sensación”.

22 “The gap will be filled with the *brain-states* corresponding to beliefs and wants. We know that it used to be suggested that there will always be a gap, however close we get to closing it, in this chain of physical causality, and that this gap is filled by a mental, spiritual event of choice, will, intention, which determines the further physical processes, the messages down the efferent nerves” (Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 181).

23 Cfr. Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 189. La exposición más refinada de esta postura sería el “monismo anómalo” de Davidson. “Anomalous monism resembles materialism in its claim that all events are physical, but rejects the thesis, (...) that mental phenomena can be given purely physical explanations. (...) Although the position I describe denies there are psychophysical laws, it is consistent with the view that mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical monism” (Davidson, D., “Mental events”, en Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 214). Acerca de la “supervenencia” y, en general, la postura de Davidson en este punto, cfr. Vidal, J., “La aporía de la acción en Davidson”, en *Tópicos*, 22 (2002), pp. 95-111.

24 Cfr. Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP* II 57-63.

25 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP* II 61. “Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan” (Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 129). Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 179-180).

En este artículo al que nos venimos refiriendo, por medio de hábiles ejemplos, Anscombe muestra la necesidad de distinguir entre (1) “reports of experience”, que son sensaciones e imágenes con contenidos mentales (lo más parecido a las ideas en sentido cartesiano), (2) “reports of intention, knowledge and belief”, que no son hechos (events) mentales, porque no se identifican con ninguna imagen o representación que haya tenido lugar en la mente en algún momento concreto, y (3) “thought of or that”, que son hechos mentales, pero no experiencias, porque no consisten necesariamente en sensaciones ni en imágenes. Lo que aquí nos interesa es la segunda clase de “contenidos mentales”, la que incluye las intenciones. De ellas explica Anscombe que tienen como uno de sus rasgos esenciales el siguiente: “Es característico de ellas que aunque alguien haya podido tener la intención de hacer algo, etc. en un momento concreto, eso no exige que lo que uno tenía la intención de hacer, etc. en aquel momento estuviera presente [before] en su mente en aquel momento”²⁶. La razón es que las intenciones, al igual que los conocimientos, no se refieren al posible contenido mental asociado con ellos (un recuerdo, una imagen, una sensación, etc.), sino que se refieren a algo que tiene lugar en el mundo²⁷. Por eso –con estas irónicas palabras concluye Anscombe su artículo– puede decirse que “algo que no es un ‘pensamiento’ en el sentido que Descartes dio al término ‘pensamiento’, en latín y francés, es: un pensamiento”²⁸.

2.2. Representacionismo y acto cognoscitivo

La tesis de la necesidad de la representación cognoscitiva equivale a la afirmación de que el conocimiento no puede implicar, en todos sus niveles, un contacto inmediato con la realidad conocida. Por lo menos en algunos de sus ámbitos se requiere una cierta mediación, consistente en la elevación del contenido cognoscitivo a la altura de la operación propia de la facultad de que se trate. Tal mediación es una representación, no en

26 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP II* 63. Y añade: “Here intention, understanding, knowledge and belief are not events; nor *need* they be started off by a forming of intention, an occurrence of insight, an occasion of learning or an initial judgment”.

27 “But does a thought really differ from an image in this regard? Is not ‘Kennedy pressing the button’ about Kennedy and button-pressing? What is the difference between ‘I had the thought ‘suppose Kennedy pressed the button’”, and ‘I had the image of Kennedy pressing the button’? The account of the thought contained the proposition ‘Kennedy pressed the button’. *That* is not a description of inner experience” (Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP II* 62).

28 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP II* 63.

el sentido de repetición de una supuesta presentación inicial (representación), sino en el sentido de una apertura cognoscitiva que haga presente la realidad conocida de tal manera que la convierta, de algún modo, en luminosa y asequible al saber humano²⁹.

La clave para comprender la idea de representación de Anscombe se halla en una adecuada metodología. Los trasuntos mentales –tanto intelectuales como imaginativos– no son susceptibles de recibir un tratamiento físico, ni siquiera convencionalmente psicológico. La óptica que permite acceder dificultosamente a ellos no está tamizada por las nociones de materia y causalidad, ni por tipo alguno de mecanicismo. La perspectiva adecuada para acercarse a ese tipo único de ser no es otra que la intencionalidad, la peculiaridad de una existencia que no consiste y persiste en sí misma, sino que remite a algo distinto de sí. De manera más comprometida, aunque también más radical, se podría decir que la óptica pertinente para acceder a las realidades mentales es la del ser como verdad, el ser veritativo, el *esse ut verum* de Tomás de Aquino o el aristotélico *on hōs alethēs*. Lo que Frege llamaba el ser verdadero (*Wahrsein*) no es una especie de “cosita” mental, que supusiera la trasposición en escala variable del entorno externo, elusivo y ajeno, a un interno recinto, más asequible y cercano. Tampoco es una entidad más sutil que refleje esclarescidamente las realidades físicas. Es un tipo de actualidad en nada semejante –ni desemejante– de lo en ella representado, precisamente por lo cual puede ser un semejanza o representación suya.

Sólo un tratamiento rigurosamente analógico permite tratar de manera diferenciada lo que es diferente, obviando simultáneamente los riesgos del funcionalismo materialista y los del agnosticismo pragmático. La única manera de ser “cognitivista” en el territorio de la filosofía de lo mental –lo cual resulta tan imprescindible que parece tautológico– es la de no pretender que hay un único tipo de conocimiento, que además se identificara con las ciencias neurológicas y tuviera como “causa ejemplar” el funcionamiento de los ingenios cibernéticos. Tal manera de proceder –junto a otras menos burdas– conduce al tratamiento objetivista y naturalista de la representación, en el que se pierde su modo característico de actuar, y con él la realidad específica del propio conocimiento. No pocas veces la tarea de la filosofía consiste en pararse a pensar lo obvio. Y lo obvio en este caso es que la realidad de la representación se inscribe en el acto de conocimiento. Como se tendrá ocasión de apreciar, las notorias dificultades que afectan al discernimiento de lo que sea la representa-

²⁹ Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

ción, vienen dadas casi siempre porque no se ponen en juego las categorías adecuadas para comprender fenómenos que son irreductibles a las interacciones físicas y a la mera auto-inspección psicológica. Siguiendo el lema wittgensteiniano, aquí se pretende dar con ese modo de proceder que es el más difícil en filosofía: un realismo sin empirismo. Y así lo hace Elizabeth Anscombe.

La tesis aristotélica acerca de la peculiar esencia del entendimiento ha encontrado eco, efectivamente, en algunas direcciones de la actual filosofía de la mente, aunque a veces sólo se trate de una comprensión negativa: se advierte –sobre todo– lo que las representaciones intelectuales no son; o, más drásticamente, que sencillamente no son, que no hay tales representaciones. Cuando la actual filosofía analítica rechaza la representación intelectual, puede ser que desemboque, sin más, en el inmediatismo nominalista, con el cual rima perfectamente el pragmatismo conductista.

Elizabeth Anscombe ha realizado una importante contribución a la descosificación del espíritu. Ella ha llamado la atención sobre un texto de Wittgenstein que toca el nervio del problema y es revelador del modo en que procede en este ámbito la filosofía analítica más evolucionada³⁰. Se trata de los párrafos 35 y 36 de las Investigaciones Filosóficas. En el primer párrafo de este pasaje se refiere Wittgenstein a señalar o indicar (*zeigen*) la superficie de un objeto en lugar de, por ejemplo, el color. No siempre hay una acción corporal en la que quepa encontrar la diferencia entre señalar la forma y no el color. Y añade Wittgenstein: “En determinados casos, especialmente al señalar ‘la forma’ o ‘el número’, hay vivencias características y modos característicos de señalar –‘característicos’ porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se ‘significa’ forma o número. ¿Pero conoces también una vivencia característica del señalar la pieza del juego en tanto pieza del juego? Y sin embargo puede decirse: ‘Pretendo significar que esta pieza del juego se llama ‘rey’, no este determinado trozo de madera al que señalo’”³¹.

Pues bien, a la pregunta formulada en este texto se debe responder negativamente. No tiene por qué haber una experiencia diferencial de

30 Cfr. Anscombe, G.E.M., “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”, en Anscombe, G.E.M., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre. Lecciones en la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 19-33. Esta conferencia, pronunciada en 1979, se ha publicado posteriormente en inglés en *Human Life, Action and Ethics*, edited by M. Geach and L. Gormally, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 3-16.

31 Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 35.

una acción que indica este aspecto de la cosa en lugar de aquél. Buscamos alguna cosa particular, que nos proporcione un indicio de que estamos pensando precisamente en esto, y no la encontramos. Wittgenstein concluye en el párrafo siguiente: “Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad espiritual. Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu”³².

Como sugiere Anscombe, cuando nuestro lenguaje sugiere un cuerpo y no hay ninguno, tenemos –desde Descartes– la inclinación de suponer que lo que hay es una cosa llamada “espíritu”, “mente” o “alma”, como si fuera una especie de materia: una materia inmaterial, por así decirlo, un medio muy sutil en el que acontecen eventos mentales, de manera análoga a como acontecen eventos físicos en el mundo natural. El paso que se da es el siguiente: el pensar no es la actividad de ninguna parte del cuerpo, por tanto es la actividad de una parte inmaterial, entendida como si fuera un órgano³³.

Al advertir que esto no es así, se puede caer en una explicación reductiva, que diluya el pensamiento en sus circunstancias inesenciales, que lo presente como algo que no es una actividad o, al menos, que no es una actividad básica. Es la versión conductista, que –si acaso– explica acontecimientos y procesos que no son el pensamiento. Para huir –con razón– del “oscuro lenguaje mentalista”, poblado de pequeñas entidades tales como representaciones y deseos, se elimina la realidad que el mentalismo expresaba con tan poca fortuna.

La isomorfía es un modelo muy imperfecto para entender la representación. En realidad, cuanto más perfecta es una representación, menores son los indicios de isomorfía que en ella se pueden encontrar. La metafísica realista propone el modelo de la identidad intencional, que supera el isomorfismo y –en definitiva– el representacionismo, por más que sus presentaciones usuales dejen con frecuencia mucho que desear en cuanto a consistencia y precisión. Si la relación entre la representación intelectual y lo representado se entendiera en términos de completa isomorfía, habría que propugnar una inadmisibile confusión entre la lógica como exposición de las relaciones de segunda intención (entre conceptos), y la ontología como exposición de las inflexiones y articulaciones del ser de las

³² Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, 36.

³³ Cfr. Anscombe, G.E.M., “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”, p. 19-33.

cosas. Y el análisis lógico-lingüístico podría cumplir sin residuo el cometido del pensamiento metafísico. Cuando en realidad el análisis lógico del lenguaje sólo podría ocupar el lugar de la ontología si las segundas intenciones fueran la traslación pictórica o figurativa de las propiedades y relaciones de las cosas desde la realidad hasta la mente, como supondría un representacionismo no superado³⁴.

3. El conocimiento de la acción intencional

3.1. Conocimiento práctico como “conocimiento sin observación”

Ahora bien, aunque la intención no sea un “hecho mental”, si es cierto –como Anscombe afirma– que cabe conocerla, resulta preciso preguntarse cuál es su status cognoscitivo, esto es, qué diferencia hay entre conocer y desconocer la intención. Lo primero que hay que decir es que el conocimiento de la intención no tiene por qué suponer ninguna “experiencia diferencial”, en el sentido de un acto peculiar e identificable del entendimiento. Tal postura es característica del dualismo cartesiano, que considera que el espíritu (mente, alma) conforma otra realidad junto al cuerpo³⁵. Conocer la intención no consiste en conocer algo distinto en la propia mente ni en el mundo, sino en conocerlo de manera distinta. Esto sólo es posible desde la concepción del alma como forma del cuerpo, es decir, desde una concepción no dualista, que capte la unidad corpóreo-espiritual del ser humano³⁶.

La intención –tal y como se ha señalado antes– no es una propiedad distinta y añadida a los sucesos que tienen lugar en el mundo. Toda la doctrina de Intention se sustenta sobre esta premisa: “en realidad, el término ‘intencional’ hace referencia a una forma de descripción de sucesos [events]”³⁷. Contra el empirismo, Anscombe considera que no hay

34 Cfr. Inciarte, F. – Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008, pp. 69-103.

35 Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, pp. 142-144.

36 Cfr. *Intention*, 28. Sin referirse explícitamente a la tesis aristotélica de la unidad sustancial, Hursthouse expresa la misma idea en los siguientes términos: “It is the beauty of Anscombe’s description of practical knowledge that, entirely abandoning this [Cartesian or neo-Cartesian] picture, it makes my so-called *self-knowledge* of my intention in acting extend beyond my head into the world, without undercutting its essentially first person nature” (Hursthouse, R., “Intention”, p. 105). También V. Descombes se refiere a la necesidad de superar, en este sentido, la concepción dualista de la acción: “On se souvient que l’*intention dans l’action* est le nom technique donné par le philosophe à la conscience d’agir de l’agent. Pour exprimer sa conscience d’agir, l’agent n’a rien d’autre à faire qu’à dire *ce qu’il fait* pour autant qu’il *sait* être en train de le faire et qu’il le sait parce qu’il le fait intentionnellement, pas parce qu’il s’observe le faissant!” (Descombes, V., “Comment savoir ce que je fais?”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 27).

37 *Intention*, 47. “We notice many changes and movements in the world without giving any comparable account

“hechos brutos”³⁸, porque todo lo que sucede en el mundo forma parte de un contexto significativo y, en cuanto que está relacionado con la acción humana, de un contexto intencional. Así pues, al conocer su intención, el agente no capta algo distinto de los sucesos en los que se encuentra inmerso, sino que los conoce de manera distinta de como lo haría, por ejemplo, un observador externo. No de modo teórico o contemplativo, para describirlos, sino en cuanto que forman parte de su acción, es decir, los conoce de un modo práctico.

Para Anscombe, aunque se distingan dos clases de conocimiento – teórico y práctico³⁹–, no hay dos objetos cognoscitivos diferentes. El conocimiento práctico es otro modo de conocer la misma realidad en la que el agente se encuentra, en el que lo decisivo no es lo que sucede en el mundo (movimiento, efectos, etc.), sino lo que el agente intenta –en el sentido de intención– hacer⁴⁰. La profesora de Cambridge recurre al concepto de “conocimiento sin observación” para caracterizar este conocimiento práctico del que se viene hablando y, sobre todo, para mostrar cómo es posible que no haya dos objetos de conocimiento⁴¹. Se ocupa de esta cuestión en los 28 a 32, es decir, justo al final de la primera parte de la obra, antes de enlazar el concepto de conocimiento práctico con la teoría aris-

of them. The tree waves in the wind; the movement of its leaves are as minute as the movement of my hand when I write on a blackboard, but we have no description of a picked-out set of movements or a picked-out appearance of the tree remotely resembling ‘She wrote ‘I am a fool’ on the blackboard’. Of course we have a special interest in human actions: but *what* is it that we have interest in here? It is not that we have a special interest in the movement of these molecules—namely, the ones in a human being; or even in the movements of certain bodies—namely human ones. The description of what we are interested in is a type of description that would not exist if our question ‘Why?’ did not. It is not that certain things, namely the movements of humans, are for some undiscovered reason subject to the question ‘Why?’. (...) So the description of something that goes on in the world as ‘building a house’ or ‘writing a sentence on a blackboard’ is a description employing concepts of human action” (*Intention*, 46).

38 Cfr. Anscombe, G.E.M., “On Brute Facts”, en *CP* III 22-25; *Intention*, 43.

39 “Naturally my imaginary case, in which a man directs operations which he does not see and of which he gets no information, is a very improbable one. Normally someone doing or directing anything makes use of his senses, or of reports given him, the whole time: he will not go on to the next order, for example, until he knows that the preceding one has been executed, or, if he is the operator, his senses inform him of what is going on. This knowledge is of course always ‘speculative’ as opposed to ‘practical’. Thus in any operation we really can speak of two knowledges—the account that one could give of what one was doing, without adverting to observational; and the account of exactly what is happening at a given moment (say) to the material one is working on. The one is practical, the other speculative” (*Intention*, 48).

40 “The description of what one is doing, which one completely understands, is at a distance from the details of one’s movements, which one does not consider at all” (*Intention*, 30).

41 Cfr. *Intention*, 29.

totélica del silogismo.

El discutido ejemplo que Anscombe ofrece para ilustrar el conocimiento sin observación es la manera en que podemos determinar la posición de nuestras extremidades⁴². Pero esto no debe llevar a la errónea conclusión de que el conocimiento práctico tenga algo que ver con el conocimiento de la postura corporal. Lo único que poseen en común ambos es su carácter no observacional. Por eso, el conocimiento práctico es un tipo de conocimiento sin observación, pero no todo conocimiento sin observación es un conocimiento práctico. Además, el carácter no observacional del conocimiento práctico ni siquiera es su rasgo principal o definitorio⁴³. La propia autora reconoce que, al referir esta noción a la acción intencional, lo hace de un modo “bastante general”⁴⁴.

Aquello que la filósofa oxoniense considera imprescindible para su teoría es que el conocimiento de lo que se hace no provenga necesariamente de la observación de lo que se hace. Y el motivo no resulta baladí: pues sólo así se puede salvar la “perspectiva de primera persona”, que es un rasgo esencial de la intencionalidad. Dicho llanamente: las acciones intencionales se realizan siempre en primera persona. Veamos esta cuestión.

Según la autora de *Intention*, la intencionalidad aparece cuando existe conocimiento de lo que sucede, por ejemplo, ABC (“coger con la mano la manilla de la ventana”, “gírala” y “empujar la ventana hacia dentro”) y la relación que hay entre ABC y la realización de la intención Z (“abrir la ventana”). Pues bien, lo que Anscombe pretende mostrar es que el conocimiento que el agente tiene de estar realizando Z no proviene de la observación de que ABC esté teniendo lugar⁴⁵. La siguiente cita, algo extensa, se refiere a esta cuestión. “Esto es complejo –reconoce Anscombe–. Digamos que voy a la ventana y la abro. Alguien que escuchó que me

42 Cfr. *Intention*, 28. “If a man says that his leg is bent when it is lying straight out, it would be incorrect to say that he had misjudged an inner kinaesthetic appearance as an appearance of his leg bent, when in fact what was appearing to him was his leg stretched out. (This topic is certainly a difficult one, deserving a fuller discussion; here, however, such a discussion would be out of place). This consideration, assuming its correctness, is enough to justify saying that normally one does not know the position or movement of one’s limbs ‘by observation’” (*Intention*, 28). La justificación de esta cuestión se puede encontrar en Anscombe, G.E.M., “On Sensations of Position”, en *CP* II 71-74. La clave está en distinguir dos sentidos de sensación: la sensación con una especie de “imagen mental” producida por los sentidos internos, e identificable cada vez que se cruzan las piernas, y la sensación que es inseparable del acto de cruzar las piernas, y en la que se funda el conocimiento (sin observación) de tenerlas cruzadas.

43 Cfr Müller, A. W., “Was heißt ‘praktisches Wissen’?”, pp. 546-547.

44 Cfr. *Intention*, 28.

45 Cfr. *Intention*, 28.

movía exclama: ‘¿Qué estás haciendo con tanto ruido?’. Contesto: ‘He abierto la ventana’. A lo largo de estas páginas he denominado conocimiento a tal afirmación; (...) y ello significa que la ventana se abre mediante los movimientos del cuerpo de cuya boca salen estas palabras. Pero no expreso las palabras de la siguiente manera: ‘Déjame ver, ¿qué está ocasionando este cuerpo? Ah, sí, la apertura de la ventana’. Ni siquiera de esta forma: ‘Veamos, ¿qué están ocasionando mis movimientos? La apertura de la ventana’. Para entender lo anterior, si aún no ha quedado claro, comparémoslo con el siguiente caso: abro la ventana y ésta proyecta un rayo de luz sobre la pared. Una persona que no puede verme, pero que ve la pared, pregunta: ‘¿Qué has hecho para que apareciera esa luz en la pared?’, y contesto: ‘Claro, la ventana abierta produce ese efecto’ o ‘Esto siempre ocurre cuando abro esa ventana a mediodía y hay sol’⁴⁶. Se advierte así claramente la distinción entre la perspectiva de primera persona (sin observación) y la de tercera persona, la propia de un observador externo.

En este punto de la argumentación se llega a una conclusión que puede resultar paradójica, puesto que si resulta que saber que estoy abriendo la ventana no es lo mismo que observar lo que hacen mis manos y brazos, pero tampoco consiste –según se ha mostrado anteriormente– en observar algún elemento interno al que llamamos “intención”, cabe preguntarse: ¿Qué se conoce entonces mediante el conocimiento práctico, cuál es su objeto propio? Si su objeto no son los sucesos en el mundo ni algún “hecho mental”, ¿de qué se puede tratar?

La respuesta ya la hemos avanzado: el agente no conoce algo distinto de lo que se puede observar exteriormente, pero sí de un modo distinto. El objeto al que se refieren ambos conocimientos es el mismo, pero desde perspectivas opuestas. En el conocimiento observacional, se “contemplan” los sucesos del mundo, mientras que en el conocimiento práctico, esos sucesos son el objeto de la propia acción.

3.2. La intención como el orden de los elementos de la acción

Hay un sólo objeto de conocimiento, porque entre la intención y la acción no hay ningún elemento intermedio. El mismo sujeto que conoce es quien actúa por medio de su cuerpo, según Anscombe (y Aristóteles y

⁴⁶ *Intention*, 28. “The agent’s description is a piece of knowledge” (*Intention*, 31). Sobre el concepto de descripción de la acción, cfr. Anscombe, G.E.M., “Under a Description” en *CP II* 208-219 y Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, pp. 133-143.

Tomás de Aquino, entre otros muchos). En cambio, algunos autores han considerado que hay cierta discontinuidad entre intención y acción. El ejemplo que aparece en *Intention* para refutar dicha tesis es el de alguien que está tirando de una barca para sacarla del agua. Si hubiera un elemento intermedio, la persona describiría su acción como “estar tirando”, mientras que “la barca” sería un conocimiento procedente de la observación de lo que sujetan sus manos, y “hacia fuera” sería la intención con la que se empuja. En este ejemplo, si “estar tirando” es una volición, independiente de la acción que se realiza, podría ser conocida sin saber lo que se está haciendo, de manera que esa volición sería el objeto de un conocimiento sin observación, mientras que sus efectos —el movimiento de la barca hacia fuera— serían algo conocido sólo por observación⁴⁷. Pero, en realidad, no puede haber diferencia entre conocer que se “está tirando” y “tirar de la barca”. Y, para expresarlo, Anscombe propone el siguiente ejemplo: “¿En qué consiste abrir la ventana sino en realizar ciertos movimientos determinados que tienen un resultado determinado? Y en este caso, ¿en qué consiste saber que una persona abre la ventana sino en saber que ello se está produciendo?”⁴⁸.

El conocimiento que se posee de la acción no se identificaría así con la “intención”, como algo anterior y causante de lo que se realiza, sino con la representación ordenada de los diversos elementos que conforman la acción. Por ejemplo, en el caso de la barca, la relación que hay entre las manos, la barca y el movimiento sobre la arena. Dicha relación sólo se

47 Y así habría que distinguir entre: “the bodily movement, (...) the contraction of the muscles, (...) the attempt to do the thing” (*Intention*, 30). Cfr. Geach, P. “Intention, Freedom and Predictability”, p. 73, quien muestra que esta cuestión es una de las claves para comprender *Intention* y señala que la incorrecta interpretación de la distinción entre *actus elicitus* y *actus imperatus* está en el origen del problema. Hay un conocido ejemplo de Wittgenstein que —según ha recordado Rhonheimer— se refiere a este punto: “¿Qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante? ((¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?))” (Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, 621). Wittgenstein critica que por “querer” se entienda la existencia de algo previo o independiente de la acción de “levantar el brazo” o —peor todavía— se lo identifique con las sensaciones cinestésicas. Pero esa afirmación no compromete a Wittgenstein con el conductismo —como algunos han pretendido— ni impide distinguir los diversos elementos que intervienen en la acción, según se hace, por ejemplo, en la teoría tomista de la acción. Rhonheimer explica acertadamente que “es suficiente entender que las acciones [el levantamiento del brazo] son un determinado estadio del acto mismo de la voluntad. En el levantamiento del brazo la voluntad se lleva a sí misma a la ejecución de un determinado movimiento corporal, el cual, para que llegue a ejecutarse, tiene primero que ser querido” (Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000, p. 106). La clave reside en advertir la *unidad* de esos diversos elementos que conforman la acción, algo que no plantea ningún problema desde una comprensión de la acción como *praxis*. Cfr. Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico*, pp. 90-96, 151-152.

48 *Intention*, 29.

comprende adecuadamente en su contexto intencional propio, es decir, en cuanto que forma parte de una acción humana. La pregunta “¿Por qué?” es la que permite descubrir dicho orden; aunque, como es lógico, habitualmente –en la vida ordinaria de personas que no se dediquen a la filosofía– no sea necesario hacerlo explícito.

Esa pregunta –“¿Por qué?”– permite establecer la ordenación de medios a fines que tienen los diversos elementos que conforman la acción. En el conocido ejemplo del hombre que bombea agua envenenada a una casa habitada por los dirigentes nazis que dominan el país, a la pregunta de qué está haciendo esa persona, caben distintas respuestas, entre otras las siguientes: (A) “mover el brazo de arriba abajo”, (B) “accionar la bomba”, (C) “reabastecer el suministro de agua” y (D) “envenenar a los ocupantes del edificio”⁴⁹. Si se pretende captar la intencionalidad de la acción, es necesario establecer cuál es la relación que guardan entre sí todos esos elementos. Por supuesto, la operación se podría repetir con cada uno por separado: “mover el brazo de arriba abajo” significa aplicar cierta fuerza en determinados músculos primero, y luego en otros distintos, etc. Pero eso no es relevante aquí.

En cambio, hay que diferenciar cuidadosamente los dos grupos de respuestas que se pueden dar a la pregunta “¿Qué estás haciendo?”⁵⁰. El primero es el compuesto por A, B, C y D. Cualquiera de ellas es verdadera, aunque quizás no completamente satisfactoria. El segundo grupo lo componen respuestas del tipo: “Estoy salvando a los judíos” o “Estoy dando el poder a hombres honestos”. Aquí se expresa la “intención con la” que se realiza A, B, C y D, pero, por ello mismo, dicha intención no forma parte de la acción, sino que es la consecuencia buscada y esperada⁵¹. No es verdad que la acción de “bombear agua envenenada” sea la misma acción de “salvar judíos”, porque entre ambas acciones hay un salto, ya

49 Cfr. *Intention*, 23.

50 Que, en este punto, es equivalente a la pregunta “¿Por qué?”, ya que puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿por qué mueves los brazos arriba y abajo? o ¿por qué accionas la bomba?, etc. Lo cual, en definitiva, no es otra cosa que preguntar por lo que está haciendo.

51 Desde luego, la “intención *con la que*” forma parte de la acción en su sentido *completo*, pero aquí se está considerando de modo restringido la acción como el medio para obtener esa otra intención o fin. Esta separación es sólo metodológica, porque se parte del presupuesto de que toda acción surge por su referencia a un fin (en el sentido de “intención *con la que*”). Cfr. Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, pp. 107-109. Estas disquisiciones son de gran importancia para determinar la moralidad de los actos. Cfr. Rhonheimer, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, pp. 366-370; González, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 420-466.

que bien pudiera suceder que, a pesar de acabar con la vida de esos criminales nazis, los judíos siguieran muriendo en los campos de concentración. En cambio, no sucede lo mismo con las acciones A, B, C y D, porque entre ellas existe un nexo intrínseco, en el sentido de que se puede decir que mover los brazos arriba y abajo es accionar la bomba y es reabastecer el suministro de agua y es, por tanto, envenenar a los ocupantes del edificio. La acción “envenenar a los ocupantes del edificio” es el fin para el que las otras “acciones” –o, si se prefiere, “sub-acciones”– son medio y todas ellas, en conjunto, conforman los elementos necesarios de la acción intencional que se puede describir como “envenenar a los ocupantes del edificio”⁵². La diferencia entre los dos grupos queda explicada en la siguiente cita: “Resulta fácil (...) señalar la ruptura entre los casos en que podemos decir que ‘Está haciendo Y [envenenar a los ocupantes del edificio] cuando la persona en cuestión ha mencionado Y en la respuesta a la pregunta ‘¿Por qué estás haciendo X [bombear agua]?’ y aquellos en que más bien afirmamos que ‘Va a hacer Y [salvar a los judíos]’”⁵³.

Pero lo que aquí interesa subrayar es que al hacer A, B, C y D, esa persona está ordenando los elementos que necesita para la acción⁵⁴. Y, por eso, se puede decir que la intencionalidad reside precisamente en ese orden interno de los elementos de la acción o sucesos que tienen lugar en el mundo. La conclusión a la que llega se este punto es –según reconoce nuestra filósofa– la misma que había alcanzado Aristóteles en su investigación sobre silogismo práctico como la forma propia de la racionalidad práctica. En el silogismo se puede observar también esa misma ordenación que Anscombe ha descubierto aplicando sistemáticamente la pregunta “¿Por qué?”. Y ese orden “se encuentra siempre que las acciones se realicen con una intención”⁵⁵. En conclusión, puede afirmarse que el conocimiento práctico como el conocimiento que el agente tiene de su acción consiste en captar el orden característico de los elementos de toda acción

⁵² La respuesta D establece una “ruptura” en la cadena de respuesta a la pregunta “¿Por qué?”, ya que la siguiente respuesta: “Salvar judíos” no queda “englobada” en la acción intencional que se realiza, sino que tiene con ella una relación, a su vez, de medio a fin, pero aquí en el sentido en que toda acción es medio para un fin. Cfr. *Intention*, 23.

⁵³ *Intention*, 23. Se ha añadido la cursiva.

⁵⁴ Cfr. *Intention*, 23.

⁵⁵ *Intention*, 42. “The interest of the account [of practical syllogism] is that it describes an order which is there whenever actions are done with intentions; the same order as I arrived at in discussing what ‘the intentional action’ was, when the man was pumping water. I did not realise the identity until I had reached my results; for the starting points for my enquiry were different from Aristotle’s, as is natural for someone writing in a different time. In a way, my own construction is as artificial as Aristotle’s; for a series of questions ‘Why?’ such as I described, with the appropriate answers, cannot occur very often” (*Intention*, 42).

intencional⁵⁶.

4. La acción como prâxis y la causalidad del razonamiento práctico

Pero alguno de los lectores podría reprocharnos que, a estas alturas del capítulo, la pregunta inicial siga sin respuesta. Y llevaría razón. Mas también es cierto que la argumentación precedente nos ha permitido desbrozar la cuestión y situarnos ante el problema en sus justos términos. Para Anscombe eso hubiera sido, si no lo único, probablemente sí lo más importante. De todos modos, a continuación trataremos de satisfacer a quienes no se conformen con esto.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el conocimiento de la intención necesariamente se refiere al futuro, a lo hacedero, y no a algo pasado y ya existente. Por esta razón, las intenciones se clasifican como motivos prospectivos⁵⁷. Es éste, además, un rasgo consustancial al concepto aristotélico de prâxis –según ha recordado recientemente Alejandro Vigo–, porque el actuar humano necesariamente se forja sobre un “horizonte de futuro”⁵⁸.

Además, y a pesar de que –según se ha explicado– la relación que la intención guarda con la acción no es del tipo causa-efecto (es decir, causalidad eficiente), no se debe olvidar que –en algún sentido– la intención es “causa” de la acción, precisamente porque de ella depende decisivamente lo que se hace o se va a hacer. El orden de los elementos uno u otro en función de cuál sea la intención; y al revés también, la diversa ordenación es la que modifica qué se está haciendo. Pues bien, todo parece indicar que la intención es causa de la acción en el sentido de causa formal, ya

56 En el fondo, hay una cierta identificación entre la intención y el conocimiento práctico, en el sentido que se acaba de mostrar. Lo cual, desde una perspectiva histórica, se aparta – en parte– del significado que Tomás de Aquino da a la “*intentio*” (como acto de la voluntad), pero sin llegar a identificar el conocimiento con la voluntad; y a la vez superaría la visión humeana, según explica Brock: “Her stress on the intimate connection between intention and practical knowledge is an extremely important correction to the (Humean) view according to which an ‘act of will’ is merely another ‘impression’, accompanying cognition (which is conceived in the speculative model) and providing the causal link to action” (Brock, S. L., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 164-165).

57 Cfr. *Intention*, 14.

58 Vigo, A. G., “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México D. F., 2008 [en prensa], donde remite a Aristóteles, *Movimiento de los animales*, ed. E. Jiménez – A. Alonso, Gredos, Madrid, 2000, III, 433b 6-7. Cfr. también Vigo, A.G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, München, 1996, pp. 249-285 y Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 182

que tener una determinada intención consiste precisamente en establecer dicho orden. Y así puede decirse que el conocimiento de la intención es el conocimiento del orden de cosas que se va a hacer realidad (o que se está haciendo realidad ya en este momento). Por esta razón, lo que aquí se propone es entender el conocimiento práctico como la representación ordenada de los elementos que conforman la acción. Ciertamente, Anscombe nunca empleó esos términos, pero son –sin duda– coherentes con su planteamiento, sobre todo teniendo en cuenta su marcada filiación aristotélica⁵⁹.

Antes de concluir, hay que considerar las dos cuestiones siguientes. De una parte, la del status cognoscitivo de la intención como representación ordenada. Y de otra, la explicación acerca de en qué sentido se puede decir que un conocimiento –el práctico– es causa de la acción, y justificar así el recurso a la teoría aristotélica de las cuatro causas para resolver el problema planteado.

La primera cuestión permite una respuesta sencilla, teniendo en cuenta todo lo explicado hasta ahora. Puesto que, según se ha mostrado, el conocimiento práctico no es el conocimiento de algo distinto de lo que se conoce teóricamente, sino un modo diferente de conocer lo mismo, puede afirmarse que no hay dos objetos de conocimiento, sino dos conocimientos distintos acerca del mismo objeto. Desde el punto de vista gnoseológico, la diferencia no reside en la representación de los elementos conocidos –la bomba de agua, la manguera que llega hasta el edificio, los efectos del veneno sobre las personas humanas, etc.–, sino en la relación que se establece entre ellos. Ya no se trata de representar la realidad tal y como es ahora, sino de formar una representación de la realidad tal y como puede llegar a ser (o está siendo ya) por medio de mi acción. Los clásicos ejemplos del artesano o el constructor sirven para ilustrar perfectamente este punto. Y Anscombe los emplea: significativamente, en el 45 se propone como ejemplo de conocimiento práctico el que un constructor tiene del edificio que se está construyendo. “No se trata de un hombre que sólo considera especulativamente cómo puede hacerse algo; un hom-

59 Es probable que Anscombe no se preocupara de definir la naturaleza del conocimiento práctico en cuanto acto cognoscitivo, precisamente porque su principal interés consistía en mostrar que la pregunta “¿Qué es la intención?” no tiene sentido, al menos cuando se espera una respuesta del tipo “Tal clase de hecho mental”, porque la intención no es una “cosa”. En cambio, desde un planteamiento no representacionista del conocimiento, es posible considerar en sus justos términos la naturaleza de ese acto cognoscitivo. Tal es la propuesta que aquí se hace. En una línea semejante, Descombes afirma: “Mais alors, comment l’agent peut-il bien *savoir* ce qu’il fait? Renoncer à donner un status cognitif à cette conscience d’agent, ce serait renoncer à l’existence des actions intentionnelles elles-mêmes” (Descombes, V., “Comment savoir ce que je fais?”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 26).

bre así puede dejar muchos puntos sin resolver y esta persona debe arreglar todo según un orden correcto. Su conocimiento de lo que se lleva a cabo es un conocimiento práctico”⁶⁰.

Esta insistente referencia de Anscombe al concepto de “orden” remite a la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino⁶¹. Al comienzo de su Comentario a la *Ética Nicomáquea*, Santo Tomás se refiere a los cuatro modos en que la razón es una facultad que ordena. En primer lugar, las cosas naturales poseen un orden propio, que la razón no produce, sino que contempla. Una segunda clase de orden es el que la razón establece cuando pone en relación los signos o palabras con los conceptos. En tercer lugar, la razón introduce orden en las operaciones de la voluntad. Por último, la razón también establece un orden en las cosas exteriores de las que es causa como, por ejemplo, una caja o una casa⁶².

Además, es un principio general de la causalidad el que, en todo acto de la voluntad, se presupone una similitud del efecto en el entendimiento⁶³. Pero no hay que reducir esta tesis a que el conocimiento del fin ejerce como causa final de la acción, ya que en, este sentido, por “fin” debe entenderse la “intención con la que” se realiza la acción y no el conocimiento de la acción intencional, es decir, del medio para alcanzar dicho fin u objetivo. La clase de intervención del entendimiento que aquí interesa es la que tiene lugar precisamente en el acto que Tomás de Aquino llama “intencio” y que, aunque se trata propiamente de un acto de la voluntad, presupone la ordenación de los medios al fin (y, también, de los medios entre sí). “La voluntad ciertamente no ordena, pero tiende a una

60 *Intention*, 45. “But, Anscombe maintains, in practical knowledge the onus of match is the other way round. Practical knowledge is ‘the cause of it understands’. As with ‘derive’ above, ‘the cause’ here does not just mean ‘the efficient cause’ or a causally sufficient and/or necessary condition. It indicates formal priority. The intentional action must match the knowledge in order to be that action” (Hursthouse, R., “Intention”, pp. 102-103).

61 A este respecto es de interés el estudio de Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, Roma, 1959, quien escribe: “The key concept in the constitution of practical knowledge is that of *ordering* knowledge to operation” (p. 168).

62 “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo” (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum [Opera omnia]*, ed. Comisión Leonina, Editori di San Tommaso, 1970-1975], l. 1, n. 1).

63 Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, BAC, Madrid, 1954, I, 78, a. 1; Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 170.

cosa conforme al orden de la razón. Por eso ‘intención’ designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin”⁶⁴. Y, en este sentido, se puede hablar de una “vis intellectus ordinantis”⁶⁵, de la que cabría afirmar que es la causa formal de la acción.

Para Tomás de Aquino, el orden que la razón introduce en el acto de la voluntad –en su objeto– configura la forma de la acción, pues la confluencia de elementos volitivos y cognoscitivos en la elección se explica como una composición materia-forma: “El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el Filósofo que ‘elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectual’. Cuando dos cosas concurren a constituir una realidad, una de ellas es el elemento formal respecto de la otra. (...) Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así pues, el acto en el que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón. En tal caso, la substancia del acto es algo material respecto del orden que le impone la potencia superior”⁶⁶. La imposición de dicho orden es la causa formal de la acción, según queda recogido en el razonamiento práctico y en el tipo de conocimiento que le es propio: el práctico o de la intención. En efecto, puede decirse que en el razonamiento práctico se da forma a la acción, porque en él se configura el orden propio de los elementos de la acción⁶⁷. Y, también, porque –según se ha explicado– la

64 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 12, a. 1, ad 3. Esta ordenación sería el tercer sentido de la “*intentio*”: “La intención es acto de la voluntad respecto del fin. Mas la voluntad se refiere al fin de tres modos. (...) El tercero, considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la ‘intención’. Pues no tenemos intención de recobrar la salud sólo porque la deseamos, sino porque deseamos alcanzarla por algún medio” (*ST*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4).

65 “*Intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis*” (Tomás de Aquino, *In Sententiarum*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 3). Cfr. Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 170.

66 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 13, a. 1, resp. (La referencia a Aristóteles se encuentra en *Ética Nicomáquea*, 1139b 4-6). La cuestión está dedicada a responder si la elección es un acto de la voluntad o del entendimiento. A lo que se responde que propiamente es de la voluntad, pero la forma del objeto de la elección es procedente de la razón.

67 Así lo considera también Cyril Michon en un interesante artículo sobre la cuestión, en el que afirma: “L’analyse du raisonnement pratique permet de retrouver ce qu’Anscombe avait déjà mis au jour par l’étude de l’action intentionnelle à partir des réponses à la question ‘pour-quoi?’: l’action est intentionnelle *sous une description* et c’est l’ordre des descriptions qui précise la nature de cette intention et donc celle de l’action. Cet ordre est celui du raisonnement pratique, qui peut donc bien être considéré comme la cause formelle de l’action intentionnelle” (Michon, C., “La causalité formelle du raisonnement pratique”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 81).

conclusión contiene la adecuada descripción de lo que se realiza, ya que capta la intención de la acción.

La representación del orden de los elementos de la acción tiene que ser, por tanto, una representación intelectual similar a la representación conceptual, al menos en lo que toca a su naturaleza propia: en ambos casos su realidad se agota en remitir al objeto conocido o, en este caso, hacedero. No se trata de algo intermedio entre el agente y la acción, como no lo es el concepto entre el cognoscente y lo conocido. La mejor manera de caracterizarlo es como “signo formal”, según la conocida formulación de Jean Poinso⁶⁸. La única –aunque importante– diferencia entre ambos tipos de representación es el modo de la inventio: el concepto parte de la abstracción, mientras que la intención la elabora el propio entendimiento a partir del conocimiento que ya tiene de la realidad⁶⁹. Si la acción es *prâxis*, el único modo adecuado de conocerla es mediante una representación que sea, a su vez, acto. Porque lo decisivo de este conocimiento no son los diversos elementos que conforman la acción, sino el orden o –también podría decirse– la forma propia que adquieren mediante la acción⁷⁰. Una nota distintiva común tanto a la acción como a su conocimiento es que el acto propio de ambos es la *prâxis*. Ni la acción es un proceso ni el conocimiento de la intención es el resultado de haber captado los diversos elementos.

68 Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 134-142 y 157-176. El concepto es sólo un “medio” formal e intrínseco, en el cual se conoce la cosa entendida. No duplica el objeto conocido ni el acto en el que se conoce. El representacionismo es un naturalismo: entiende el signo formal como una cosa que ante sí tiene la potencia cognoscitiva, cuando en realidad es mucho más y mucho menos que eso, ya que constituye la actualización de la potencia activa para conocer una forma determinada. Con lo que se acaba de afirmar no quiere decirse que el concepto mismo no sea de algún modo conocido, ya que –en tal caso– ni siquiera podríamos hablar de él. Si en la primera operación de la mente no hubiera un cierto conocimiento del concepto, sería imposible un reconocimiento reflexivo. Lo cual se puede aplicar –*mutatis mutandis*– al conocimiento de la intención, pues aunque éste no consiste en conocer “algo” en la mente, tiene que haber un conocimiento (reflexivamente captado), si es que ha de tener sentido la noción de “conocer la intención”. Además, esta interpretación es plenamente solidaria con lo que repetidamente afirma Anscombe: que el conocimiento de la intención habitualmente se hace *explícito* después de haber actuado, cuando –por ejemplo– se pregunta al agente o éste se ve obligado a reflexionar sobre lo que hizo.

69 Cabe decir también que aunque la intencionalidad propia del conocimiento no debe confundirse con el carácter intencional de la acción humana, en lo que se acaba de exponer puede hallarse una convergencia entre ambos sentidos. Tanto el concepto como la intención –en cuanto representación cognoscitiva– son de carácter intencional, porque son mediaciones que remiten a otra cosa.

70 Sin duda, a la propia noción de *prâxis* le resultan *esenciales* los elementos *poiéticos*, pero eso no es óbice para deslindarlos en este punto y mostrar así que es desde la *prâxis* (vinculada a la *proairesis*) desde donde esos elementos entran a formar parte de la acción humana. Sobre el concepto de *prâxis* en este contexto, cfr. Vigo, A. G., “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”.

Esta caracterización del conocimiento práctico como causa formal de la acción permite comprender en sus justos términos la sentencia tomista varias veces citada por Anscombe: el conocimiento práctico es “la causa de lo que éste entiende”, mientras que el conocimiento teórico “deriva de los objetos conocidos”⁷¹. Es causa, en primer lugar, en el sentido de causa formal, según se acaba de explicar. Y así también se puede captar adecuadamente otro principio que Anscombe toma de la *Magna Moralia* aristotélica: en el conocimiento práctico el error está en la ejecución y no en el juicio⁷². Por ejemplo, si escribo algo distinto de lo que creo que estoy escribiendo, mi error –salvo excepciones que no son del caso– no está en el conocimiento de lo que hago, sino en su realización.

Por último, para completar el cuadro que se acaba de presentar, hay que recordar lo que se dijo al comienzo de estas páginas: que el contexto en el que el conocimiento práctico adquiere su sentido y funciones propias es el del silogismo práctico⁷³. Éste contiene la forma propia del razonamiento práctico y permite captar la peculiar confluencia de elementos cognoscitivos y desiderativos que hay en la génesis de toda acción. Lo que interesa subrayar es que el razonamiento práctico –que es un acto cognoscitivo– presupone siempre la presencia en el agente del deseo de alcanzar un determinado fin, y esto permite superar la falsa imagen de que el razonamiento práctico se limita a determinar externamente los medios para satisfacer un deseo, medios que pueden emplearse o no⁷⁴. El silo-

71 Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 3, a. 5. Cfr. *Intention*, 2, 32, 45 y 48.

72 Cfr. *Intention*, 2 y Aristóteles, *Magna moralia*, ed. F. Dirlmeir, Akademie Verlag, Berlin, 1983, 1189b 22.

73 En este punto, Davidson se distancia claramente de la comprensión aristotélica (y anscombiana) del silogismo práctico. “Anscombe denies the practical syllogism is deductive. This she does partly because she thinks of the practical syllogism, as Aristotle does, as corresponding to a piece of practical reasoning (whereas for me it is only part of the analysis of the concept of a reason with which someone acted), and therefore she is bound, again following Aristotle, to think of the conclusion of a practical syllogism as corresponding to a judgement, not merely that the action has a desirable characteristic, but that the action is desirable (reasonable, worth doing, etc.)” (Davidson, D., “Actions, Reasons and Causes”, en *Essays on Actions and Events*, p. 9). Cfr. también, Davidson, D., “How is Weakness of the Will possible?”, en *Essays on Actions and Events*, pp. 31-32.

74 Así lo explica Michon: “La notion de volonté comme ‘appétit rationnel’ (reprise d’Aristote) évite de distinguer comme deux petits acteurs, deux causes efficientes, le désir et la ou les croyances. Un désir rationnel, comme la visée d’une fin humaine n’est pas composé d’un désir et d’une ou plusieurs croyances, voire d’un raisonnement. Le raisonnement pratique n’est pas une aide extérieure, qui permet de donner à un désir les moyens d’action, c’est le raisonnement d’un être qui a des désirs rationnels, lesquels peuvent fournir la prémisse d’un raisonnement conduisant *ipso facto* à l’action. On peut bien continuer à dire que le désir est moteur, c’est-à-dire qu’un agent a une fin et cherche à l’obtenir, (...) mais un agent rationnel a une fin connue intellectuellement et qu’il cherche à obtenir de manière rationnelle: qu’il délibère ou non, qu’il inscrive le résultat de la délibération dans la forme logique d’un raisonnement pratique ou non, ce n’est que cette forme qui donne à son désir moteur dans l’action ce caractère rationnel” (Michon, C., “La causalité formelle du raisonnement

gismo no concluye con un: “Voy a desear/tratar de obtener tal cosa”, sino con un juicio del tipo: “El medio para obtener tal fin que ya deseo es éste; y lo pongo por obra ahora”. Y puesto que la conclusión del silogismo es la propia acción, el conocimiento de ese medio en relación al fin deseado, desencadena la actuación del agente⁷⁵.

En definitiva, cabe concluir lo siguiente. El deseo del fin que presupone todo razonamiento práctico ejerce de causa final, para mover al agente a actuar. A su vez, la ordenación de los medios para alcanzar dicho fin sería la causa formal de la acción que se realiza. Y ¿dónde queda la causa eficiente, sin la que no habría acción alguna? Propiamente, es la voluntad como facultad motriz la que realiza la acción, pero no debe olvidarse que la voluntad nada haría sin el conocimiento adecuado y, en este preciso sentido, puede decirse que el conocimiento de la intención es también –en parte– causa eficiente de la acción que se realiza⁷⁶. Según la estructura del silogismo práctico, el conocimiento práctico no es otra cosa que el conocimiento de la conclusión, es decir, de la acción que se va a realizar (o se está realizando). El motivo es que la conclusión del silogismo es la propia acción, precisamente porque no se trata meramente de un razonamiento teórico, sino que forma parte de un proceso volitivo que –por su propia naturaleza– terminará en la acción. Sólo así tiene sentido lo que hasta ahora se ha explicado: que lo que se conoce en la conclusión del silogismo práctico es el orden de los elementos que conforman la prâxis; o, dicho con otras palabras: se conoce la intención.

José María Torralba – Alejandro Llano
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)
jmtorralba@unav.es – allano@unav.es

pratique”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 81).

⁷⁵ Un estudio sobre el modo en que Anscombe interpreta el silogismo práctico aristotélico y la pregunta por la verdad del conocimiento de la conclusión (la verdad práctica) se puede encontrar en: Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 153-193. Sobre la teoría aristotélica del silogismo práctico, cfr. Müller, A. W., *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg – München, 1982.

⁷⁶ No debe perderse de vista que aquí se está considerando la cuestión desde una perspectiva epistemológica. Un excelente estudio de la causalidad de la voluntad se puede encontrar en Brock, S. L., *Action and Conduct*, pp. 137-196.

ORDENAMIENTO Y RUPTURA DE LA CIVILIDAD SEXUAL EN LA NUEVA ESPAÑA

Jesús Turiso Sebastián. Instituto de Filosofía-Universidad Veracruzana

“La vida social [...] es la vida misma, vida física y cultural, moralidad humana, actividad humana, disfrute humano, verdadera existencia humana. La vida humana es verdadera vida social del hombre.” Karl Marx (Sociología y filosofía social)

Resumen: Este trabajo se propone analizar un aspecto en concreto de la civilidad: el de la sexualidad en la Nueva España desde la perspectiva del estudio de las mentalidades históricas. Ésta la vamos a estudiar básicamente a través de los discursos oficiales y las actitudes sociales que se dieron a lo largo de tres siglos de presencia española. La tesis que se defiende en este trabajo es que la doctrina oficial y los comportamientos cotidianos discurrieron por caminos no necesariamente convergentes.

Abstract: This paper is concerned with studying the norms of sexuality in New Spain from the point of view of the study of mentalities. An analysis is made of three centuries worth of official discourses and social attitudes during Spain's presence in the new world. In the end, the argument will be made that official doctrine and the daily behavior of ordinary people find their way down not necessarily convergent paths.

De acuerdo a la opinión de la Iglesia, el estado mayor de perfección del ser humano era el celibato. No pudiendo estar éste al alcance de todos, se establecerá el matrimonio como el único medio lícito para tener acceso carnal, siempre con el fin fundamental de la procreación. Se puede ver cómo la influencia teológica sobre el ordenamiento de la sociedad en el mundo hispánico será fundamental para entender no sólo la civilidad, sino sus rupturas. La teología católica, racional y escolástica, concebía la sexualidad como el resultado del matrimonio legítimo cuyo fin último será la formación de una familia como base de la sociedad. El matrimonio era bendecido por Dios a través de sus representantes en la tierra, el clero, y se consumaba mediante la unión carnal de la pareja. La familia

se constituirá entonces en el modelo de vida para el cristiano y origen de toda civilidad.

En general, matrimonio y amor casi siempre discurrirán por caminos opuestos. De tal manera que el amor surgirá fuera de él, dentro del marco del adulterio. El adulterio, al situarse fuera de la norma, constituía en sí una ruptura del buen orden social. Una de las mayores preocupaciones de las autoridades civiles y religiosas fue evitar los escándalos y reprimir “los pecados públicos”, éstos suponían un verdadero atentado contra la civilidad. Lo sexual se situaba, casi por definición, en el ámbito de lo peligroso y marginal. La única actividad sexual permisible dentro de este ámbito normativo católico, como se ha dicho, era la procreativa conyugal. Por lo tanto, todas las relaciones sexuales que no entraran dentro de esta tipificación eran pecaminosas y socialmente reprobables. Por ello, el trabajo va a profundizar tanto en la construcción cívica mediante el discurso religioso y moral de este periodo, ordenada y codificada por la escolástica medieval, y su reflejo en los tratadistas morales novohispanos como en la legislación civil, heredera de la normatividad medieval. Pero también, nos asomaremos a las actitudes sociales reales a través de su reflejo en la literatura y la documentación histórica. A través de la investigación que estamos llevando, nos hemos percatado de cómo la realidad de las conductas sexuales en el ámbito privado se cruza y transgrede en muchas ocasiones las regulaciones oficiales¹.

El punto de partida: la civilidad desde la mentalidad.

Afirma Norbert Elias que ningún ser humano nace civilizado y que el proceso de civilización individual es el resultado de la imposición del proceso civilizatorio general, es decir, de la sociabilidad. Sociabilidad que es sinónimo de civilidad. La noción de civilidad es un término más que escurridizo, ambivalente. Esta ambivalencia se sustenta en su carácter polisémico. Civilidad puede referirse a los comportamientos y relaciones de los seres humanos en sociedad, a la buena educación, las buenas maneras o el refinamiento, a las conductas de higiene y urbanidad, a la etiqueta o, como denominó Ventura Pascual Ferrer allá por 1830, a *El arte de vivir en el mundo*, referente a las distintas formas de cortesía predominantes

¹ Así, por ejemplo, hemos observado cómo la inmoralidad de las costumbres sexuales debió llegar a extremos insoportables para los procelosos y cristianos hábitos de Felipe II, porque la creciente “depravación” sexual trajo como consecuencia que en 1566 el rey firmara una pragmática que castigaba severamente “a los maridos que por precio consintieren que sus mujeres sean malas de su cuerpo”. *Novísima Recopilación*, libro XII, tit. XXVIII.

en el siglo XVIII. Sobre ello, Pascual Ferrer afirmaba que “Todo el arte de la civilización consiste en la victoria que obtienen los principios de la razón social sobre los impulsos desordenados de la naturaleza”². También ha sido definida como “la cortesía, en tanto que manifiesta la pertenencia a una ciudad o civilización. Es el saber-vivir-en-común, incluso, y quizá sobre todo, cuando no media un conocimiento personal”³. De hecho, el término “civilidad” proviene del latín *civilitas* que era el modo de ser propio de la ciudad y de sus habitantes conforme a unas normas, es decir, la “sociabilidad”, y hace referencia a lo concerniente con la sociedad, con lo sociable. Originalmente, *civilitas*. Junto a él, nos encontramos con el concepto de “urbanidad”, del latín *urbanitas*, es decir, modos y costumbres, que remite a las relaciones que se llevan en la *urbs*, la ciudad, lugar donde se lleva a cabo la política. El mismo contenido semántico nos remonta a la polis griega: ciudad-estado constituida como una unidad política, económica y cultural. Los ciudadanos o *politei* poseen el derecho a organizar la *politeia*, es decir, la elaboración de leyes, es decir, la regulación de las relaciones humanas dentro de la polis. Dicho así pareciera cómo el concepto civilidad se desarrolla fundamentalmente en el ámbito público, sin embargo, es necesario observar cómo trasciende también al ámbito privado.

Precisamente pretendemos partir de la idea de civilidad desde este ámbito privado, entendida cómo el modo de relacionarse correctamente siguiendo las normas sociales establecidas. Esta idea de civilidad no será presentada aisladamente, sino insertada en lo histórico y analizada desde el estudio de las mentalidades, a caballo entre la filosofía, la historia, la antropología y la psicología social. Pero, ¿qué es una mentalidad? Al definir lo que estamos haciendo es poner límites. Ello resulta sin duda difícil, ya que dar una definición de una experiencia social tan dilatada e imprecisa es constreñirla y, por lo tanto, dejar de lado muchos retales que

² Los principios de la razón social de este ilustrado americano los va a puntualizar en los siguientes fundamentos:

1º Ejercer los derechos propios, con el menor perjuicio de los ajenos. 2º Respetar los derechos ajenos, aun cuando nos sean perjudiciales. 3º Reconocer el mérito hasta en nuestros enemigos. 4º No hacer mal sin motivo justo y sin legítima autorización. 5º Promover el bien de otros hasta con sacrificio del nuestro. 6º Renunciar a resentimientos momentáneos que puedan producir en lo sucesivo mayores disgustos. 7º Sacrificar los afectos personales al interés público. 8º Procurar la mayor ventaja para el público con el menor perjuicio de los individuos de la sociedad. Vid. Pascual Ferrer, Ventura (1830), *El arte de vivir en el mundo*, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1964, p. 12.

³ Comte-Spoville, André, *Diccionario Filosófico*, Barcelona, Ed. Paidós, 2003, p. 105.

confeccionan su realidad. Sin embargo, es necesaria una clarificación preliminar para entender desde dónde vamos a iniciar la andadura. La mentalidad se sitúa entre la historia y la psicología en el marco del estudio de la psiquis colectiva. Representa un lugar de encuentro entre lo individual y lo colectivo, el tiempo de los acontecimientos y las largas estructuras, de lo inconsciente y lo deliberado, de lo marginal y lo general⁴. Las mentalidades se componen básicamente de creencias, las cuales son realidad auténtica y primaria. Ortega y Gasset define las creencias como todas aquellas cosas con las que absolutamente contamos sin, necesariamente, pensar en ellas; es decir, estamos seguros de su existencia y su manifestación es automática. Diferencia claramente la naturaleza de las creencias de la de las ideas, las cuales son “cosas” elaboradas conscientemente porque, precisamente, no creemos en ellas, por ello surgen de la existencia de un vacío de creencia⁵. Una mentalidad, pues, se sitúa dentro del mundo de lo maquinal, es decir, de la reproducción de actos de forma involuntaria o irreflexiva. En definitiva, encarna un modo intrínseco y propio de pensar y sentir de “un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.”⁶.

Desde aquí, de hecho, iniciamos un recorrido sustentado en el análisis de los discursos y, posteriormente, de los comportamientos y actitudes de los hombres y mujeres novohispanos dentro, de lo que hemos dado en llamar, el marco de la civilidad sexual novohispana, de su ordenamiento y sus rupturas. En este sentido, hay que observar que, desde la llegada del cristianismo a América y durante varios siglos, las creencias dominantes que contribuyeron de manera determinante a construir la civilidad en América vinieron impuestas por una religión culta basada en las ideas expuestas por los primeros padres y la escolástica medieval⁷. Ahora

4 Le Goff, Jacques, Las mentalidades una historia ambigua, en *Hacer la historia*, vol. II, Barcelona, Ed. Laia, 1980, p. 85.

5 Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, 1997, p. 42-43.

6 Le Goff, Jacques, *Las mentalidades...*, op. cit., p. 88.

7 Por ejemplo, la llegada del cristianismo a América supone una auténtica conmoción que revolucionará las mentalidades existentes. La mudanza de la concepción tradicional del tiempo circular a la del tiempo lineal cristiano necesariamente tuvo que afectar la cosmovisión de las culturas mesoamericanas. No es de extrañar que la cultura popular se afiliara al tiempo circular de la liturgia cristiana, como muchos siglos antes lo habían hecho los indígenas de la Península Ibérica cuando se impuso el cristianismo en sus territorios. En tierras mexicanas, los indígenas en contacto con los ladinos comienzan a experimentar una metamorfosis mental y cultural que se hará más patente en los siglos XVII y XVIII. Por su parte, los españoles que llegan a tierras americanas comienzan a dejar de serlo, al menos no lo eran ya de la misma manera que la de sus paisanos peninsulares. ¿Qué quiero decir con esto? Que, del caos cultural que se produce con la reciprocidad de intercambios, se va a originar una nueva mentalidad, novedosa con respecto a la que tenían los unos y distinta a la que trajeron los otros.

bien, su puesta en práctica no fue sencilla: la anarquía del mexicano y la ruptura constante de las reglas dan buena cuenta de ello. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, motu proprio, de una autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas. Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, las Españas, como antaño se decía, son imaginativos y a la imaginación es difícil de replegarla a la imposición y al orden. Por lo tanto, no debería de extrañarnos que durante tres siglos -yo diría que igual más-, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia, fuera común en tierras americanas el “recíbese pero no se cumpla”. Así, son explicables las quejas de muchos funcionarios acerca del desorden existente en todos los estratos sociales, políticos o económicos en la Nueva España. Esta preocupación está presente, entre otros muchos, en un texto muy crítico que escribe Hipólito Villarroel a fines del siglo XVIII sobre los males políticos que padecía la ciudad de México y “[...] el deplorable estado en que se haya esta infeliz ciudad, por lo que respecta a los cuerpos que están destinados para su gobierno y cultura en todos los ramos que debe abrazar una bien coordinada policía”⁸. Villarroel enjuicia la negligencia de los distintos organismos de gobierno a los que contundentemente califica de “cuerpos verdaderamente aerostáticos con almas de humo, que los hace inflamarse y elevarse hasta perder de vista los objetos de sus precisas atenciones”⁹. No son de extrañar, por lo tanto, los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí asimismo, la respuesta en forma de revueltas populares que se sucedieron durante varios siglos en nuestra América cuando se puso en práctica esta política centralizadora. Más allá de situaciones políticas, ideológicas, económicas o sociales, cuyo papel es incuestionable, las circunstancias mentales o, si se quiere, las mentalidades, es decir, las actitudes que se presentan frente al mundo, la sociedad o la vida, desempeñaron una tarea fundamental en este escenario histórico.

Es así que, por mucho que las regulaciones y las construcciones ideológicas se empeñaran, no serán ni las ideas de Santo Tomás, ni las de San Agustín o las del escolasticismo hispánico, las que dirigieron los

⁸ Villarroel, Hipólito (1787), *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al Rey y al público*, México, CONACULTA, 1994, p. 186.

⁹ *Ibidem*.

espíritus de los habitantes de la Nueva España durante tres siglos, sino más bien las “nebulosas mentales” en las que los ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado su papel¹⁰. De tal forma que, por ejemplo, en la actualidad nuestra cultura occidental, diferencia nítidamente entre dos planos de un mismo mundo, la realidad y lo imaginario. Pero no va a suceder lo mismo en los siglos XVI, XVII o XVIII novohispanos¹¹. Las disidencias entre ambos planos pueden extenderse al ámbito que aquí estudiamos: el de la sexualidad. El Eros hispánico heredero de una cultura superior, la islámica, e integrado con facilidad en el indígena, se manifestaba en trasgresiones sistemáticas contra el logos cristiano imperante en el campo de la sexualidad. La Iglesia era la que determinaba los comportamientos en los órdenes de la vida y, por supuesto, cómo debía vivirse la sexualidad. Es decir, delimitaba la realidad de las conductas sexuales (eros) en el ámbito privado, el cual se cruza y transgrede habitualmente con las regulaciones oficiales (logos). La práctica de la bigamia o poligamia, tan habitual entre las culturas prehispánicas como también en la islámica, fue perseguida de manera implacable desde la ortodoxia cristiana. No en vano, “la implantación del matrimonio cristiano en Nueva España corresponde en Occidente a un periodo de reflexiones y polémicas en torno a este tema que culminó para el catolicismo en el Concilio de Trento y se tradujo en la misma voluntad de uniformizar, prohibir o controlar prácticas locales y tradicionales”¹². Sin embargo, como en otros órdenes sociales, el dualismo también aquí se hace presente, dualismo que no necesariamente implicaría una “doble moral” como se entiende hoy en día, sino la convivencia

¹⁰ Le Goff, Jacques, *Las mentalidades...*, op. cit., p. 95.

¹¹ Se debe tener aquí muy presente, por ejemplo, que una gran mayoría de la población estaba poderosamente dominada por el pensamiento mágico, repleto de elementos sobrenaturales, casi siempre en las antípodas de la racionalidad discursiva dogmática y normativa de la época. Así, la enfermedad, a la que los indígenas adjudicaban un origen sobrenatural, los españoles, desde antes incluso de la peste negra de 1340, asignaron su causalidad a un castigo divino o al azote del Diablo. En este sentido, debemos comprender que gran parte de la población era sumamente ignorante en cuestiones de fe y doctrina, más proclives a las mágicas y espontáneas creencias populares que a las grandes construcciones teológicas y morales, muchas veces difíciles de entender y asimilar. Hasta tal punto era así, que los juicios errados llegaban inclusive a algunos sectores del clero. La propia Iglesia tuvo que elaborar su propio corpus mágico oficial, por lo general con fines didácticos, compuesto de milagros, apariciones, reliquias, etc., a través del cual lo sobrenatural se pone en contacto con lo terrenal.

¹² Gruzinski, Serge, “La ‘conquista de los cuerpos’ (Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI)”, en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE-SEP, 1982, p. 178.

armónica de mentalidades aparentemente opuestas¹³. Por eso, en México fue natural la coexistencia, dentro de la mentalidad de una buena parte de la sociedad de los siglos XVI al XVIII, de las devociones cristianas más sinceras con la espontaneidad de las prácticas sexuales, sin que ello suponga para muchos miembros de la sociedad virreinal una contradicción.

Ahora bien, no seríamos justos con la historia si consideramos que las conciencias de los novohispanos, de los españoles en general, quedaron totalmente impermeables a las ideas y discursos oficiales. Desde muy temprano, y más aún a partir desde el mismo Concilio de Trento, se va a observar cómo la Iglesia católica va a insistir en los dogmas medievales, añadiendo otros nuevos, que dejarían no sólo su impronta moralizadora en la conciencia religiosa de la época, sino en la manera en cómo se debería llevar a cabo la vida en sociedad de los americanos. Por último, tengamos presente que el cristianismo será, en los territorios hispánicos, un soporte no sólo espiritual, sino también mental de la sociedad y de ello se servirá necesariamente el poder temporal para implantar la civilidad en América.

El modelo de la civilidad cristiana.

El proceso civilizatorio, advierte Elias, nunca se da de forma rectilínea, de tal manera que “en los casos más concretos, vemos que la trayectoria de la civilización presenta oscilaciones más acentuadas”¹⁴. Sin embargo, observa más adelante que “[...] la curva civilizatoria del instinto sexual discurre grosso modo, en una dirección paralela a las curvas que trazan otras manifestaciones instintivas, por muchas diferencias sociogenéticas que haya siempre en los casos concretos”¹⁵. Así, los grados de coacción y represión de los instintos sexuales o de, por ejemplo, las expresiones carnavalescas de la cultura popular se elevarán en períodos de transformación de la estructura social y su sistema de valores, como por ejemplo, durante la caída del Imperio de Romano de Occidente, durante la crisis del siglo XIV o la época del cisma religioso del siglo XVI. La represión, en situaciones así, se va a ejercer a través de un dogmático pro-

13 Este dualismo en la percepción del mundo y de la vida misma, entendido a la manera bajtiniana, en el coexistía en determinados momentos como el carnaval, junto al mundo oficial, un segundo mundo popular y antitético a aquel. Vid. Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

14 Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 225.

15 *Ibidem*, p. 226.

grama pedagógico social desplegado a través de los medios de “producción” ideológica de la época: los púlpitos, confesionarios y tratados moralistas de costumbres.

Pero veamos cómo se fue elaborando el modelo civilizatorio en el mundo católico a través de los discursos proyectados en función de una construcción ordenadora de la sociedad cristiana que, sin traspasar los límites doctrinales, debía desarrollar sus actitudes y prácticas sexuales. Para situarnos en este contexto de las creencias, se debe tener presente que los cimientos existenciales de la doctrina cristiana se sitúan en dos pilares fundamentales: primero, que la vida es un tránsito, una preparación para el bien morir y la verdadera vida llega después de la muerte; y, segundo, la asimilación de pecado y delito. Partiendo de que el espíritu es prisionero del cuerpo, para la mentalidad de la época, la muerte supone necesariamente la “excarcelación” liberadora del alma del cuerpo corrupto que puede, así, elevarse hacia Dios. Ello significa que el cuerpo, al ser inservible para la eternidad, sea considerado como prescindible, ya que está sometido a los avatares y sosiegos de la carne¹⁶. Por consiguiente, el cuerpo, sometido a la carne, es fuente de pecado y, el pecado, es el origen de los males del alma y, por lo tanto, supone un delito contra la ley de Dios inserta dentro de la Naturaleza. Supondría, pues, una violación de las leyes de la Naturaleza, pues atenta contra los presupuestos fundamentales de la autoconservación, la preservación de la especie y de la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad.

La cosmovisión organicista cristiana se había ido cimentando desde San Pablo en la concepción de que el pecado es el origen de las dolencias del alma. San Agustín verá en él la causa substancial de los males del mundo, ya que aleja a los hombres de Dios¹⁷. Es interesante constatar cómo el cristianismo escolástico cayó en la contradicción de, por un lado, convertir el logos en carne (“[...] y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros”) y, por otro, influido sin duda por alguna corriente del gnosti-

¹⁶ Esta aversión por la carne llega a su máximo en el cuerpo de la mujer, considerado en muchos casos como refugio del diablo. Esto nos puede explicar que Tomás de Aquino considere a la mujer “una deficiencia de la naturaleza”.

¹⁷ El pecado, afirma San Agustín, es pecado porque existe voluntad de pecar y la voluntad reside en el libre albedrío del hombre. “[...] Y aunque de la corrupción de la carne proceden algunos estímulos de los vicios y los mismos apetitos viciosos, sin embargo, no todos los vicios de nuestra mala vida deben atribuirse a la carne para no eximir de todos ellos al demonio, que no está vestido de carne mortal, pues aunque no podamos llamar con verdad al príncipe de las tinieblas fornicador o borracho u otro dicitario semejante alusivo al deleite carnal, aunque sea secreto instigador y autor de semejantes pecados, con todo es sobremanera soberbio y envidioso [...] Y estos vicios, que son los principales que tiene el demonio, los atribuye el Apóstol a la carne [...]”. Vid. San Agustín, *La ciudad de Dios*. México, Ed. Porrúa, 1966, cap. III, p. 311.

cismo¹⁸, despreciar profundamente la carne al convertirla en instrumento de la lujuria y, por tanto, de pecado. En la Nueva España, Fray Andrés de Olmos describirá la lujuria como el vicio opuesto a la virtud de la castidad. Por ello, afirma que Dios odia y repugna la vida lujuriosa, ya que la lujuria es la antítesis de la voluntad de santidad de los hombres. Dios quiere que el hombre se acerque a la santidad, para lo cual no sólo debe evitar y despreciar la lujuria, el adulterio o la concupiscencia, sino que tiene que contemplarla con pavor¹⁹. Por eso, previene Fray Andrés, que se puede pecar no solo al tener relaciones con una mujer, sino también se peca con el pensamiento y con las palabras, “por eso dijo Nuestro Señor Jesu Cristo: que si alguno mira a una mujer con deseo en su corazón, quizá ya incurrió en adulterio o quizá ya se envileció en su corazón [...]”²⁰.

Como vemos, la sociedad occidental cristiana durante mucho tiempo va a confiar sus códigos y ritos sexuales al celibato de los religiosos, personas supuestamente profanas en este menester. Sin embargo, muchos integrantes del clero serán parte fundamental en la confección del programa de normas acerca de las actitudes permitidas y las formas prohibidas de entender la sexualidad. De tal manera, que la sexualidad sólo era lícita partiendo del matrimonio y llevada a cabo dentro del matrimonio. Por tanto, todo acto sexual fuera del matrimonio, es decir, la fornicación, tiene como fin el placer, vicio capital que origina la lujuria, el cual es suficientemente poderoso como “[...] para atraer intensamente el apetito sensitivo [...]”²¹. Justamente, el matrimonio estaría totalmente desvalorizado si se parte de la idea de placer; de hecho, es éste el que aleja al ser humano del camino de la virtud y la perfección. Tratadistas como Luis Vives enfatizaron la oposición existente entre el amor conyugal y el placer²². De hecho, autores, como el agustino fray Luís de León, acentúan la idea de matrimonio como un espacio de trabajos, fatigas y obligaciones:

“[...] el oficio natural de la mujer y el fin para que la crió [Dios], es para que sea ayudadora del marido y no su calamidad y desventura; ayudadora y no destruidora [...] Y que, como el hombre está obligado a llevar las pesadumbres de fuera, así la mujer tiene obligación al conservar y

18 Vid. *Los gnósticos*, Introducción, traducción y notas de José Montserrat Torrents, Madrid, Ed. Gredos, 1983, 2 vols.

19 Olmos, fray Andrés de (1533-1539), *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Ed. De Georges Boudot, México, UNAM, 1996, p. 105.

20 Ibidem, pp. 107-109.

21 Aquino, Santo Tomás de, *Suma Teológica...*, op. cit., vol. X, 2-2 c. 153 a. 4 pp. 192-193.

22 Vives, Luis, *Instrucción de la mujer cristiana*, Zaragoza, 1555, libro I, cap. XIX. Cfr. Carmen Martín Gaité: *Usos amorosos en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1972, p. 143.

guardar; y que aquesta guarda es como paga y salario que de derecho se debe a aquel servicio y sudor. Y que como él está obligado a llevar las pesadumbres de fuera, así ella le debe sufrir y solazar cuando viene a su casa, sin que ninguna excusa la desobligue.”²³

Por lo tanto, pareciera que estuviese contraindicada la posibilidad de desarrollar el goce sexual a través del matrimonio y sería el “anticonceptivo” perfecto contra la lujuria. Pero también, se puede entender que esta visión negativa del matrimonio abría la puerta a buscar el placer fuera de él.

Varios siglos antes San Agustín había advertido de la disposición del cuerpo al apetito carnal, es decir, a la lujuria. La libido, para el de Hipona, entrañaba el mayor de los deleites para el cuerpo, de tal manera que hacía sucumbir al hombre a las pasiones y lo convertía en reo de sus apetitos sexuales hasta el punto de que “cuando se llega a su fin, se embota la agudeza y vigilia del entrenamiento”²⁴. La solución primordial que establecerá para este problema para aquellos que no pueden con la incontinencia de los vicios de la carne será precisamente el matrimonio. Éste sería, por un lado, un medio de contención de los perjuicios del placer y, por otro, el mecanismo idóneo para lograr la templanza. Al estar instituido como ley natural, es consustancial al hombre y la mujer: “la primera alianza natural de la sociedad humana nos la dan, pues, el hombre y la mujer enmaridados”²⁵. Esta unión no se lleva a cabo de manera arbitraria, argumenta Santo Tomás: primero, tiene que ser indisoluble pues, si entre las aves, por el bien de las crías se da una permanencia del macho con la hembra “la misma naturaleza exige que en el caso del hombre, el padre y la madre permanezcan unidos hasta el fin de la vida”²⁶; segundo, porque la mujer necesita del esposo no sólo para la procreación, sino también porque necesita de un hombre que gobierne la familia; tercero, la mujer no puede abandonar al marido porque está sometida a su autoridad, por lo que no sería equitativo e iría contra el orden natural si el hombre abandonara a la mujer; cuarto, porque es necesaria para la estabilidad familiar que dé seguridad a los hijos, por lo que es además imprescindible que la unión de marido y mujer sea de uno con una; quinto, porque la unión entre ambos no solo se lleva a cabo por copula carnal como las bestias, sino también por amistad, la cual es necesaria dentro de

²³ León, fray Luis de (1583), *La perfecta casada*, México, Ed. Porrúa, 1997, cap. III, pp. 20-2.1

²⁴ San Agustín, *Tratados...*, op. cit., cap. XVI, p. 325.

²⁵ *Ibidem*, cap. I, p. 41.

²⁶ Aquino, Santo Tomás de, *Suma contra...*, op. cit., cap. CXXIII, p. 476.

todas las relaciones domésticas; sexto, porque es la única manera que se ordena al bien común de la generación y, por ende, a la conservación de la especie; además, “la ley divina y sobrenatural añade otra razón, al comparar dicha unión con la inseparable que existe entre Cristo y la Iglesia, que es de uno con una”²⁷.

San Agustín también había puesto el énfasis discursivo en la fidelidad matrimonial de los esposos como medio para no sucumbir al adulterio, fidelidad que hay que anteponer siempre a los bienes y derechos del cuerpo:

Es más cuando se compromete la fidelidad para cometer un pecado, no creo que dignamente puérase llamarla fidelidad; y, no obstante, como quiera que sea, si esa fidelidad se viola, aún hace pecado más grave, a no ser que esa violación sea para desistir del pecado que se va a realizar y reintegrarse a la verdadera y legítima fidelidad, que tiende a corregir el pecado rectificando la voluntad depravada²⁸.

La violación de esta fidelidad, será para San Agustín el adulterio, porque se quiebra el pacto conyugal por medio del concubinato. Así, establecidas las bases de la doctrina moral religiosa, se pasará a un segundo nivel de consolidación del discurso sobre la civilidad sexual, precisamente el civil.

El ordenamiento de la sexualidad desde el discurso religioso al discurso civil.

Entre los siglos XI y XIII, se consolida la idea del matrimonio como sagrado, que no se institucionaliza hasta el siglo XVI con el Concilio de Trento. En el discurso de la Iglesia se consideraba que el mejor estado del hombre era el celibato virginal, ya que “no se puede comparar, por consiguiente, ninguna fecundidad de la carne a la santa virginidad, también de la carne. Tampoco tiene su honor la virginidad por ser integridad, sino por estar consagrada a Dios, y aunque se custodie la carne, se conserva por el espíritu de devoción y religión”²⁹, y llega al extremo de considerar que el abstenerse de todo contacto carnal tiene algo de angelical, porque supone “[...] la ascensión de la incorruptibilidad perpetua en la carne corruptible [...]”³⁰. Esta razón había dado pié a Agustín de Hipona a juz-

²⁷ *Ibidem*, pp. 476-477.

²⁸ San Agustín, *Tratados...*, op. cit., cap. X, p. 49.

²⁹ *Ibidem*, cap. VIII, p. 147.

³⁰ *Ibidem*, cap. XIII, p. 153.

gar que sólo debieran tomar nupcias aquellas personas que fueran a sucumbir a la libido y no fuesen capaces de mantener la pureza del celibato. El matrimonio será, pues, para la Iglesia la solución menos mala para canalizar la sexualidad hacia formas menos tentadoras, ya que el sexo, como hemos visto, es origen de vicio y pecado. La única unión legítima, y por tanto consentida, era la sancionada por el santo sacramento del matrimonio para la consumación del mismo. Y, aunque la institución matrimonial tiene como fin la procreación, el santo de Hipona no rechaza radicalmente la unión carnal cuyo fin sea el placer. La razón es precisamente porque, de los males, es el menor y evita otros excesos de mayor consideración. La misma opinión ofrecerá siglos después Tomás de Aquino, quien también era partidario de la abstinencia sexual como medio para evitar la tentación pecaminosa³¹. Ahora bien, teniendo presente el derecho natural y el divino, el matrimonio era indisoluble *quod vinculum* y perpetuo. Sin embargo, la Iglesia, tras el Concilio de Trento va a delimitar los distintos estados que puede tener el matrimonio: legal, rato y consumado³². El matrimonio legal celebrado por los contrayentes sin ningún impedimento y llevado a cabo conforme a las leyes, aunque se diera entre infieles, sería válido mas no sagrado; el matrimonio rato se llevaría a cabo entre fieles según las leyes de la iglesia, y aprobado por ella, siendo más firme e indisoluble que el legal, porque se incluye la fe y está consagrado; finalmente, el matrimonio consumado es el que ya está reafirmado por cópula carnal completa “*et apta ad generationem*”, la cual debe seguirse necesariamente al matrimonio, porque la misma, llevada antes, no es suficiente para que se entienda consumado el matrimonio³³. La idea fundamental que rige el espíritu del matrimonio será que éste es perpetuo e indisoluble, aunque en casos especiales podría ser deshecho, bien *ex Christi dispensatione in favorem fidei* o bien cuando el matrimonio no hubiera sido consumado.

El resultado de esta constricción matrimonial y de matrimonios generalmente pactados u obligados por las circunstancias será la caída en las relaciones adúlteras. Sin duda, uno de los males de mayor consideración era el adulterio. San Pablo dio a la fidelidad marital rango de importancia jurídica, a la que denominó potestad, “porque la mujer maridada no es dueña de su cuerpo, sino que lo es el esposo. Y asimismo, el marido

31 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica...*, op. cit., vol. X, 2-2 c. 142 a. 1, p. 41.

32 Lárraga, fray Francisco, *Promptuario de la theologia moral*, Madrid, Imprenta de D. Manuel Martín, 1780, p. 229.

33 *Ibidem*, p. 230.1

no es dueño de su cuerpo, sino que lo es la mujer”³⁴. San Agustín definirá la ruptura de la fidelidad como adulterio, el cual se daba “[...] cuando, ya sea por un movimiento instintivo de la propia concupiscencia, ya sea por el consentimiento de la ajena intemperancia, se quiebra el pacto conyugal por el concubinato [...]”³⁵. A pesar de ser el adulterio un pecado execrable, más adelante su discurso moral deriva hacia la posibilidad de arrepentimiento, de tal manera que, por ejemplo, “[...] cuando una mujer se arrepiente de su delito y procura retornar a la castidad conyugal, rompiendo todos los lazos y condescendencias adulterinos, entonces ni el mismo cómplice en el adulterio podría calificarla de violadora de una fidelidad indebida”³⁶. Este ejemplo, en el cual la protagonista es mujer no es casual, manifiesta no solo una realidad social en la cual es patente el trato diferente de los comportamientos masculinos y femeninos, sino una mentalidad que va a perdurar muchos siglos y que ha convertido a la mujer, desde el propio momento en el que Eva provoca a Adán con la manzana, en el símbolo de la tentación y la lujuria. Y, esto era así, argumentaban los tratadistas católicos, por la diferencia entre inteligencias del hombre y la mujer, menor en las mujeres, por lo que eran más propensas a las tentaciones del diablo:

Y que, según la diferencia de ingenio que cada uno tiene, se infunda una ciencia y no otra, o más o menos de cada cual de ellas, es cosa que se deja entender en el mismo ejemplo de nuestros primeros padres; porque, llenándolos Dios a ambos de sabiduría, es conclusión averiguada que le cupo menos a Eva, por la cual razón dicen los teólogos que se atrevió el demonio a engañarla y no osó tentar al varón temiendo su mucha sabiduría. La razón de esto es, como adelante probaremos, que la compostura natural que la mujer tiene en el cerebro no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduría³⁷.

El propio lenguaje se encarga de revelar esta mentalidad que diferencia a los sexos: así, y en general, mientras la casada que rompía la fidelidad matrimonial era calificada como adúltera, vista como prostituta, el hombre infiel era considerado como amancebado o que vivía en concubinato, expresiones sin duda mucho más suaves en el lenguaje de la época.

³⁴ Citado por San Agustín, *Tratados...*, op. cit., cap. IV, p. 49.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 51.

³⁷ Huarte de San Juan, Juan (1594), *Examen de Ingenios para las ciencias*, edición digital basada en la edición de Madrid, Imp. La Rafa, 1930. En <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544583735212257/p0000001.htm> (7 de 23) [02/03/2009 19:13:29]

La imagen de la mujer, ciertamente, no aparece bien parada. Hubo escritores que llegaron a considerar a la mujer una especie de “activo” o utensilio familiar negociable según los intereses y necesidades de la familia. No es de extrañar que se popularizaran manuales y tratados de comportamiento femenino, recordemos como ejemplo la Instrucción de la mujer cristiana (1555) de Juan Luis Vives, La perfecta casada (1583) de Fray Luis de León o La Quijotita y su prima. Historia muy cierta con apariencia de novela (1818), novohispánica novela en tono moralizante y educativo de José Joaquín Fernández de Lizardi. Pero junto a ellos, aparecen otros escritos en el siglo XVIII en tono satírico o burlesco, como la Cartilla moderna para vivir a la moda (¿1762?), o el Tratado breve y compendioso del cortejo y la marcialidad, o los Elementos del cortejo para damas principiantes (¿1780?), la Deposition de escrúpulos, o una novela muy difundida en la Nueva España titulada El siglo Ilustrado, Vida de don Guindo Cerezo, educado, instruido y muerto, según las luces del presente siglo (1776) que van a ejemplarizar los “amores ilustrados” y las nuevas costumbres amorosas que comenzaban a extenderse por América a imagen y semejanza de la metrópoli³⁸. En ellos, nos muestran la imagen de la mujer alejada del ideal del discurso oficial, imagen en la que “el ‘cortejo’ convierte fácilmente a las jovencitas en queridas públicas [...]” o se incita a los muchachos a enamorar a las mujeres casadas para que cometan adulterio³⁹. Nuevas costumbres y moral más relajada, en suma, que escandalizó no sólo a las autoridades y al clero, sino a gran parte de la sociedad, la cual se movía aún con esquemas muy tradicionales.

Sin embargo, desde el siglo XVI algunos tratadistas fueron inflexibles con respecto al adulterio⁴⁰. Fray Bernardino de Sahagún iba más allá al establecer a los sentidos como fuente de pecado, por lo que advertía que era preciso cuidarse de la vista, puesto que “[...] el que comete adulterio con sus ojos, es adúltero; con su corazón ha cometido adulterio. Asimismo está escrito en las palabras divinas la amonestación para las gentes del mundo, que hemos guardar nuestros ojos bien, para que no miremos a la cara de la mujer”⁴¹. Fray Andrés de Olmos será menos rígido y va a com-

38 González Casanova, Pablo (1958), *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986, pp. 80-81.

39 *Ibidem*, pp. 79-81.

40 Se entendía que el adulterio podía darse de tres modos: entre casado y casada, entre casado y soltera, y, por último, entre soltero y casada. Ahora bien, de los tres modos adulterinos uno genera mayor conflicto que los demás: el del casado con soltera, dado que comportaba el peligro de engendrar un hijo, que en sí sería bastardo, y que podría darse el caso de que pugnara por la herencia familiar con los hijos legítimos y dañar así el derecho de éstos.

41 Sahagún, fray Bernardino de, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, ed. Fasc., notas de Arthur J. O. Anderson, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

prender que la mirada de un hombre hacia una mujer no necesariamente tiene que ser pecaminosa, porque si no hay deseo de por medio no existe tal posibilidad de cometer pecado mortal. Aunque, añade seguidamente, se puede pecar con el pensamiento y con las palabras⁴². En general, los moralistas observaron que adulterio suponía un gran peligro para el equilibrio personal y la estabilidad de la familia, ya que ocasionaba dos faltas importantes: contra la castidad y contra la fidelidad del matrimonio⁴³.

Sin embargo, la Iglesia encontraba que la lucha contra el adulterio era una batalla perdida de antemano. De hecho, la documentación de la época nos muestra que era moneda común entre la población. Por lo que, dentro de la gravedad que se le reconocía, era preferible cometerlo con una meretriz, por aquello de que la prostitución era percibida como mal necesario al no atar emocionalmente al hombre a aquella. Fray Andrés de Olmos lo ejemplariza de la siguiente manera:

[...] Quizá os preguntéis que dónde está el pecado si se tiene acceso con mujeres que se juntan para esto en casa de alegradoras. Escucha, que es un pecado mortal. Si es pecado mortal. Si es pecado mortal ¿por qué razón se juntan en la ciudad? Para que se conozcan estas perversas mujeres y para que el vicio no se extienda a las otras mujeres de buen corazón y que viven con hermosura y pureza; se reúnen también por otra causa, para que las vidas virtuosas no se corrompan en todas partes. Y para que también los hombres perversos no se hagan sodomitas⁴⁴.

Y, Fray Toribio de Benavente amparándose en el derecho civil, lo explicita más al decir que “[...] la orden pulítica (sic) la permite por este fin de evitar mayor mal, como éste es de adulterios y de estupro, bestialidades, etc.: es derecho cevil (sic) favorecedor de la república por el bien común permitir esto [...]”⁴⁵.

Este corpus ideológico que durante muchos siglos fue dando forma la doctrina de Iglesia, dejó necesariamente su impronta en la legislación civil, codificadora no sólo en la formalización de los matrimonios, sino además en la sanción de las prácticas adúlteras como ilícitas y merecedoras de castigo. A través de la legislación medieval castellana, Fuero Juz-

42 Olmos, Fray Andrés de (1533-1539), *Tratado...* op. cit., pp. 107-109.

43 Lárraga, fray Francisco. *Promptuario de la Theología Mora*, 1ª Edición, Madrid, Imprenta de D. Manuel Martín, 1780, p. 527.

44 Olmos, Fray Andrés de, *Tratado...*, op. cit., pp. 119-121.

45 Benavente, fray Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ellas*, México, UNAM, 1971, segunda parte, cap. 6, p. 321.

go, Las Partidas, etc., recogidas en la Novísima Recopilación y que, con distintas modificaciones, estuvieron vigentes hasta el siglo XIX en España y América, podemos observar la importancia que el matrimonio adquirió para el poder temporal como soporte principal de las sociedades hispánicas. Así, también las leyes civiles, sustentadas en la doctrina eclesiástica establecerán que los fines del matrimonio son la reproducción y un medio de contener la lujuria. Pero antes tenía que llevarse a cabo el matrimonio, para lo cual era necesario el consentimiento paterno⁴⁶. Este dirigismo y autoridad del padre queda así jurídicamente reconocido⁴⁷. El matrimonio va a reflejar el carácter de las estructuras de parentesco de la época. De esta suerte, el dirigismo paternal, reconocido por la Iglesia⁴⁸, deriva de su función cohesionadora, de proyectar socialmente a la familia y del logro de su sustento económico. Escaparse a la autoridad paterna tenía consecuencias sociales: la inhabilitación y pérdida automática de derechos civiles como el de pedir dote, legítima, o el de suceder como herederos forzosos de los bienes libres de la familia, quedando libres los padres para disponer de ellos a su voluntad⁴⁹. Solamente a partir de los 25 años, los hijos, y de 23, las hijas, quedaban liberados del consentimiento paterno⁵⁰.

Si la legislación civil regulaba la manera en cómo debían oficializarse las uniones de pareja, también legislaba cómo debían sancionarse las faltas que atentaban contra vínculo matrimonial. En principio habría que decir que no era enjuiciado de la misma manera el adulterio femenino que el masculino, al considerarse que el hombre era depositario del honor de la familia. El Fuero Real medieval establecía que “si muger casada ficiere-adulterio, ella y el adulterador ambos sean en poder del marido, y faga dellos lo que quisiere, y de quanto han, así que no pueda matar al uno, y dexar al otro: pero si hijos derechos hobieren ambos, ó el uno dellos, hereden sus bienes: y si per ventura la muger no finé en culpa, y

46 *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid, 1805 (Edición Facsimilar), *sff.*, lib. X, tit. II, ley XII, p. 11.

47 El cabeza de familia estará facultado para jerarquizarla, de tal manera que definirá el destino social y profesional de cada uno de los hijos e hijas: quiénes son los que casarán y quiénes entrarán en una orden religiosa y permanecerán célibes, quién perpetuará el linaje tras la muerte del padre, y quiénes tendrán que engrosar las filas del ejército o de la administración pública. Para más abundamiento sobre el tema vid. Turiso Sebastián, Jesús: Las claves de la armonía social: matrimonio, patria potestad y dote en la América Virreinal, En *Dote matrimonial y redes de poder en el Antiguo Régimen en España e Hispanoamérica*, (Nora Siegrist y Edda O. Samudio, Edición) Mérida, Universidad de los Andes Venezuela, 2006, pp. 197-216.

48 Lárrega, fray Francisco de, *Promptuario de la theologia moral*. Madrid, Imprenta de D. Manuel Martín, 1780, p. 225.

49 *Novísima Recopilación ... op. cit.*, lib. X, tit. II, ley XII, p. 12.

50 *Ibidem*, ley XVIII, p. 18.

fuere forzada, no haya pena”⁵¹. Por lo tanto, la legislación reconocía al marido el derecho de tomar venganza contra su esposa adúltera y el amante de la esposa. Ésta, por su parte, no podía excusar en ningún caso el adulterio ni por estar solamente casada por palabras, o haber sido obligada a contraer matrimonio, o por haber parentela de consanguinidad menor al cuarto grado entre los esposo, de igual manera la adúltera era culpable⁵². La práctica legal de la venganza marital fue haciéndose con el paso del tiempo cada vez menos común, aunque sirvió para justificar el maltrato doméstico. La legislación no recoge el adulterio del marido como tal, el cual efectivamente es sancionado dentro de las leyes sobre la bigamia y el amancebamiento. Eso sí, en ningún caso se reconocía a la esposa el derecho a tomar venganza sobre el marido. Así, por ejemplo, al marido que se le sorprendía públicamente con una manceba, las leyes le sentenciaban a que perdiera la quinta parte de sus bienes hasta un máximo de diez mil maravedíes por cada vez que se le encontrara culpable⁵³. Y al los bígamo se le sentencia a “[...] que sea herrado en la frente con un fierro caliente, que sea hecho a señal de Q.” En la Nueva España estas penas de origen medieval no se llevaron a cabo. En general, al ser delitos contra la integridad moral y la doctrina cristiana, la ejecución de las penas quedaba muchas veces a cargo del Tribunal del Santo Oficio. De tal manera que, las penas impuestas, volviendo al ejemplo de los bígamos, fueron la salida en auto de fe, al que acudían con vela, sogas y coraza, la abjuración de levi, los azotes, el destierro, la condena a galeras durante varios años o la confiscación de los bienes⁵⁴.

Esta situación de empleo de distinto rasero de la ley por cuestión de género manifiesta no sólo una realidad social en la cual es patente el trato diferente de los comportamientos masculinos y femeninos, sino una mentalidad que ha convertido a la mujer, desde el propio momento en el que Eva provoca a Adán con la manzana, en símbolo de la tentación y la lujuria.

Honra y honor, patrimonio del alma en el mundo hispánico.

El honor y la honra, temas fundamentales de la literatura española

51 *Ibidem*, lib. X, tit. XXVIII, ley I, p. 423.

52 *Ibidem*, ley IV, p. 424.

53 *Ibidem*, tit. XXVI, ley I, p. 419.

54 García-Molina Riquelme, Antonio M., *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, UNAM, 1999, p. 49.

del Siglo de Oro, era considerado por el sujeto colectivo de los siglos XVI al XVIII como parte del valor moral intrínseco de la persona. Esto es fácilmente rastreable a través del teatro de los estos siglos, de tal manera que el honor más que un concepto, se manifiesta como “dimensión de vida, individualmente singularizada”⁵⁵. Es decir, estos dos valores morales serán considerados patrimonio del alma. Los agravios y atentados contra ellos son necesariamente un ataque directo contra la civilidad. De ahí que la venganza de los maridos engañados, es decir, deshonorados, como se muestra en el teatro de Lope de Vega o de Calderón de la Barca “no era –dice Américo Castro- reflejo de ninguna tradición ni costumbre de la época; tendía a proteger al caballero contra el ataque de la “opinión”, a subrayar la “hombría” de quienes tenían que dar muerte a un ser querido, como un terrible deber, como un sacrificio a la diosa “Opinión”⁵⁶

Sebastián de Covarrubias en el Tesoro de la lengua castellana o española (1674) define la honra como “[...] reverencia, cortesía, que se haze a la virtud, a la potestad, algunas veces se haze al dinero”. Por su parte, el Diccionario de Autoridades de 1734 la define como “pundonor, estimación y buena fama, que se halla en el sujeto y debe conservar” y “se toma también por la integridad virginal de las mujeres”.

Por su parte, el honor se define en el Diccionario de Autoridades como “reputación y lustre de alguna familia, acción u otra cosa”, asimismo “significa también la honestidad y recato en las mujeres”, de tal manera que honorable, sería “lo que es digno y merece ser honrado”, mientras que Covarrubias señala que es lo mismo que honra. Francisco de Vitoria, teólogo y jurista del siglo XVI, definía el honor como “la deferencia que se debe a la virtud”.

Vemos en todas estas definiciones que ambos conceptos sólo pueden ser entendidos dentro del campo semántico de la virtud. Ésta es entendida, a su vez, como integridad y recta razón, contraria al vicio. Por lo tanto, ya tenemos aquí una condición fundamental desde donde se construiría la civilidad: la virtud. Si a ello añadimos que la virtud en esta época tiene un indispensable componente de la moral cristiana, entonces “la verdadera deshonor está en el pecado, y la verdadera honra en la virtud”, como por la voz del padre de Leocadia juzga Cervantes en *La fuerza de la sangre*⁵⁷.

Así, la honra, tema fundamental de las letras hispánicas en los siglos

⁵⁵ Castro, Américo, *De la Edad Conflictiva*, Madrid, Ed. Taurus, 1976, p. 56.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁷ Cit. por Castro, Américo (1925), *El pensamiento de Cervantes*. Ed. Crítica, Madrid, 1987, p. 364.

XVI y XVII, es la representación de una cosmovisión imperante que inscrita en un sistema de valores sociales sustentado en la opinión del “otro”. Lope de Vega lo confirma en *Los comendadores de Córdoba* cuando señala que:

Honra es aquella que consiste en otro.
Ningún hombre es honrado por si mismo,
que del otro recibe la honra un hombre...
Ser virtuoso un hombre y tener méritos
no es ser honrado... De donde es cierto,
que la honra está en otro y no en él mismo⁵⁸.

Es, por tanto, la estima o repudia social la que señala quién es honrado y quién no lo es, lo cual habla de la arbitrariedad y fragilidad de ésta, frente al honor que está en cada uno, es entero y bien asentado. En este sentido, el honor es atributo de la virtud tal, no necesita justificación, existe y vale a pesar de la actitud que tomen los demás; la honra pertenece a alguien, se ganaba o se perdía. Por Cervantes habla Don Quijote cuando dice: “Una de las cosas que más debe de dar contento a un hombre virtuoso y eminente es verse, viviendo, andar con buen nombre por las lenguas de la gente impreso y en estampa”. Este tipo de mecanismos mentales pueden explicar parte de la epopeya de americana de aquellos españoles que llegaban a lo desconocido para ellos, a un mundo de peligros e incertidumbres a “ganar y mantener honra”. Tal fue así, que el propio Cervantes condecoró a América en *El celoso extremeño* con la vitola de “refugio de los desesperados de España”. Pero veamos en un texto de las comedias de Juan Ruiz de Alarcón hasta qué punto fueron importantes el honor y la honra para la gente de esta época y su ruptura se presentó como un conflicto cívico:

Llévome un amigo un día
allá a una junta de hablantes
arrojados e ignorantes.
Y uno de ellos decía:
“Bravas joyas y vestido
ha echado doña Fulana;
mas es hermosa y lo gana
con preceto del marido.

⁵⁸ Cit. en Castro, Américo, *De la Edad...*, op. cit., p. 77.

Codeó mi camarada,
y dijo: 'El que hablando está,
come de lo que le da
una hija emancipada.'
¡Andar!, dijo otro mocito:
el marido no hace bien,
porque en la ley de Moisés
tal precio no está escrito.'
Segunda vez codeó
mi amigo y dijo: 'El mozuelo
lo sabe bien: que su abuelo
en Granada la enseñó'⁵⁹.

El texto, sin duda, refleja la escala de valores que regían tanto la sociedad como la literatura de la época, mostrándonos dos aspectos fundamentales para entender la mentalidad del momento: en primer lugar, el problema de la deshonra, ocasionada por la mujer adúltera y la hija prostituta (pecadoras). La mujer adúltera o amancebada era considerada en esta época una prostituta. En segundo, lugar la del honor de la casta dominante –en terminología de Américo Castro-, los cristianos viejos, frente a la ausencia de honor de judíos, representado por la mujer adúltera, y de moriscos, personificada por la hija prostituta, quienes ejemplarizan a los cristianos nuevos. No nos olvidemos que, tras la expulsión de los judíos de España en 1492, los ataques y ridiculización de esta nueva ola de cristianos que se convirtieron para no ser expulsados, es un lugar común de la literatura española de la época⁶⁰.

Por tanto, el adulterio, pecado religioso y atentado cívico a través de la deshonra, se sitúa en las antípodas de la virtud y constituye una ruptura de la civilidad al poner en riesgo, no solo el buen orden social, sino sobre todo el verdadero sustento de la sociedad cristiana de la época: la familia.

⁵⁹ Cit. en *ibídem*, pp. 63-64.

⁶⁰ Cabe mencionar aquel soneto de Quevedo, en el cual en una de sus estrofas acusa a su gran rival Góngora de judío converso con aquello de "untaré mis versos con tocino Gongorilla/ para que no me los muerdas", o El Dómine Cabra, en *El Buscón* de Quevedo, quien también añade tocino a la olla porque en cierta ocasión habían cuestionado su hidalguía, es decir, su limpieza de sangre. Podemos apreciar cómo se fusionan aquí las ideas del "presunto cristiano nuevo que, para disimular, comía jamón y tocino, y la de el doble sentido del "tocino de cerdo", el de "cerdo" y el de "cristiano nuevo".

5. La ruptura de la civilidad: el adulterio.

Al situarse el matrimonio dentro del espacio público desde el mismo momento que se publicitaba a través de las amonestaciones en la iglesia, las prácticas adúlteras o la ruptura del mismo representaban de por sí un escándalo público, mal ejemplo para los vecinos y un atentado contra las buenas costumbres. Por ello, la consumación de relaciones extramatrimoniales de los casados era uno de los pecados que atentaba más directamente contra los dos soportes fundamentales de la sociedad: el matrimonio y la familia, consideradas instituciones legítimas donde perpetuar la especie y proveer la educación cristiana a los hijos. La práctica de las relaciones extramatrimoniales debió ser muy común si nos atenemos al gran número de hijos bastardos que nacieron: Domínguez Ortiz, señala que el número de hijos ilegítimos en las ciudades americanas llegaba al 50% en el siglo XVII⁶¹. Para todo el siglo XVIII, en la ciudad de México la tasa de ilegitimidad se situó en el 30%⁶².

Fray Andrés de Olmos señalaba que el adulterio era mayor pecado que el asesinato y aducía para ello como razón principal el hecho de que el “santo matrimonio representa la santa encarnación de Nuestro Señor Jesu Cristo (sic), hijo de Dios. Porque de este modo el varón y su esposa ya no son dos, ya sólo son una carne”⁶³. Por ello, va a ser sancionado tanto religiosa como socialmente. Mayor escándalo representaba expresar públicamente que la fornicación no era pecado, ya que constituía un hecho grave, heretical, plenamente justificado de ser investigado y sancionado por el Santo Oficio. Por ello, Juanes de Arrieta, vizcaíno, fue acusado el 27 de Febrero de 1594 porque, “reprendido de su mujer que andaba con otras hembras, respondió que no era pecado tratar con ellas”⁶⁴; se le condenó a salir en auto público, con vela, sogas y coraza blanca, abjurar de leví y encarcelado durante un año, “para que sea instruido y advertido en las cosas de nuestra Santa Fe Católica”⁶⁵. Ahora bien, debemos tener en cuenta que gran parte de la población era sumamente ignorante en

61 Domínguez Ortiz, Antonio, *La sociedad americana y la corona española en el siglo XVII*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 1996, p. 125.

62 Valdés, Denis, “The decline of the Sociedad de Castas in Mexico City”, tesis de doctorado, Universidad de Michigan, Michigan, 1978. Cit. en Pescador, Juan Javier, *De bautizados a files difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 146.

63 Olmos, Fray Andrés de, *Tratado...*, op. cit., p. 125.

64 Toribio Medina, op. cit., p. 117.

65 *Libro primero de votos*, p. 167.

cuestiones de fe y doctrina, más proclives a las mágicas y espontáneas creencias populares que a las grandes construcciones teológicas y morales, muchas veces difíciles de entender y asimilar⁶⁶. Por ello era aún más grave que la inducción la produjera un ministro de la Iglesia, por la importante influencia que tenía sus opiniones en los feligreses de su comunidad. Por ejemplo, fray Pedro de Melgar, sacerdote de la Orden de San Francisco, que induciendo a unos indios a la sodomía “les decía que aquel calor y furor libidinosos no eran pecado”, a quién llegó a desnudarse en la cámara del tormento “a vista de los instrumentos y ministros” y, aunque negó siempre, abjuró de leví y fue desterrado de las Indias⁶⁷. En este caso no parece que fray Pedro incurriera involuntariamente en el error herético, más bien su proposición parece que sugiere una justificación de sus circunstancias personales. También es cierto que hubo muchos clérigos de escasa preparación, que tenía la responsabilidad de ser el ejemplo y solucionar las dudas doctrinales de los feligreses. El Periquillo Sarmiento, todavía a principios del XIX, se hace eco de esta situación:

“¿Y qué dirección podrá dar un padre vicario semi lego a una de estas almas, cuando por desidia o ineptitud no sólo no ha estudiado la respectiva teología, pero ni siquiera ha visto por el forro las obras de Santa Teresa, la Lucerna mística del padre Esquerra, los desengaños místicos del padre Arbiol, y quizá ni aun el Kempis ni el Villacastín? ¿Cómo podrá dirigir a una alma virtuosa y abstracta el que ignora los caminos? ¿Cómo podrá sondear su espíritu ni distinguir si es una alma ilusa, o verdaderamente favorecida, cuando no sabe qué cosa son las vías purgativa, iluminativa, contemplativa y unitiva? ¿Cuando ignora qué cosa son revelaciones, éxtasis, raptos y deliquios? ¿Cuando le coge de nuevo lo que son consolaciones y sequedades? ¿Cuando se sorprende al oír las voces de ósculo santo, abrazo divino y desposorio espiritual? ¿Y cuando (por no cansarte con lo que no entiendes) ignora del todo los primores con que

66 Ejemplo de esta ignorancia es la peregrina creencia de “[...] que los hijos del adúltero parecen al marido de la mujer adúltera, no siendo suyos. Y es su razón manifiesta; porque en el acto carnal están los adúlteros imaginando en el marido, con temor no venga y los halle en el hurto. Por el mismo argumento infieren que los hijos del marido sacan el rostro del adúltero, aunque no sean suyos; porque la mujer adúltera, estando en el acto carnal con su marido, siempre está contemplando en la figura de su amigo. Y los que confiesan que la otra mujer parió un hijo negro por estar imaginando en la figura negra del guadamecil, también han de admitir lo que estos curiosos han dicho y probado, porque todo tiene la misma cuenta y razón. Ello para mí es gran burla y mentira, pero muy bien se infiere de la mala opinión de Aristóteles”. Juan Huarte de San Juan, *op.cit.*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544583735212257/p0000005.htm> (25 de 33) [14/03/2009 19:39:17]

67 Medina, Toribio, *op. cit.*, p. 86.

obra la divina gracia en las almas espirituales y devotas?”⁶⁸

En todo caso, el error doctrinal o teológico será más perseguido que las conductas desviadas a las que correspondía.

La destrucción del vínculo matrimonial a consecuencia del adulterio y la posibilidad de futuros hijos ilegítimos hacían que la prostitución fuera considerada por muchos tratadistas como un “mal menor”. Esta razón tal vez sea fundamental para entender porqué la Iglesia no contemplaba tan estrictamente la prostitución como el adulterio o la bigamia. El pragmatismo que va a llevar a cabo la Iglesia en este sentido se va a sustentar en la diferencia que, ya desde Santo Tomás, los tratadistas establecieron entre las leyes de Dios y las leyes de los Hombres. Si bien, para ley divina la prostitución significaba un pecado mortal, las circunstancias en muchas ocasiones exigían soslayarla, e incluso contemplarla con cierta benevolencia, para evitar que se cayera en pecados más graves o escándalos mayores que amenazaran la paz y costumbres colectivas. En este sentido, el comercio carnal supuso muchas veces una válvula de escape para evitar conflictos matrimoniales que derivaran en una separación a todas luces no deseada ni por el poder religioso, ni por el poder temporal.

Ahora bien, durante mucho tiempo, el matrimonio no supuso un vínculo necesariamente indisoluble o, en todo caso, existieron opiniones contradictorias dentro de los propios apóstoles de Jesús acerca de ella. En el Nuevo Testamento existe una discrepancia sobre el tema entre Marcos y Lucas, quienes esgrimieron que Jesús sostuvo dicha indisolubilidad, y Mateo que habla de que Jesús lo autorizó en varias ocasiones. El propio Pablo consideraba la posibilidad del divorcio. En la Edad Media, incluso, existió el derecho al repudio. Solo conocemos a dos tratadistas importantes de la época, San Agustín y San Jerónimo, que se opusieron a la disolución matrimonial. Dicho esto, debemos tener claro que la doctrina de la Iglesia que ha dominado hasta hoy día se basa en la imposibilidad de deshacer un matrimonio sagradamente constituido y consumado. A pesar de este impedimento, la misma Iglesia estableció una serie de dispensas para casos y situaciones muy concretas: por ejemplo, en caso de descubrirse un matrimonio llevado a cabo entre parientes, la Iglesia consideraba nulo de inicio el casamiento; otro caso era el de aquellos que demostraban haber ido al matrimonio obligados y, durante el mismo, no se había consumado con la cópula carnal. Bajo estos parámetros, la Iglesia novohispana se desarrolló durante tres siglos. La Inquisición operó bajo dos principios: represión del delito y búsqueda de la reconciliación. En

⁶⁸ Lizardi, José Fernández de (1816), *El Periquillo Sarmiento*. México, Ed. Porrúa, 2005, pp. 99-100.

este sentido, con el apoyo de las autoridades civiles, la persecución de los adúlteros concluía generalmente con la reclusión de éstos y la prohibición de volverse a ver, llegando incluso al destierro de uno de los implicados para evitar la recaída en el adulterio. Lo peor de todo, desde el punto de vista social, es el escándalo que provocaban estas situaciones por el mal ejemplo que se daba al resto de la comunidad y suponía una clara ruptura de la civilidad establecida.

A pesar del celo de las autoridades por evitar el escándalo y las medidas que se adoptaban para reprimirlo será muy común la reincidencia. En 1799, Mariano Brinco llevaba ante las autoridades a su esposa y a Mariano Lázaro por adulterio “de cuya causa se ha quejado el marido en distintas ocasiones, los que después de corregidos por mi en quanto ha sido dable, he procurado la reunión con su marido, sin embargo ha continuado pertinaz, habiéndosele huido distintas ocasiones de su lado con su amasio, quien vive inmediato a ellos”⁶⁹. La documentación nos muestra que Mariano Lázaro consiguió llevar a su ofensor Mariano Brinca a la cárcel. Se señala también que 15 o 20 días después logró enviar también a su mujer, a la cual la había dado unos cuantos azotes y solicitado se la encarcelada “y al tiempo de entrar en ella, perdiendo todo respecto y vergüenza, amenazando a su marido, con varias expresiones le injurió diciendo era muy dueña de su libertad y que siempre que se viese en ella había de hacer lo mismo”⁷⁰. Si bien esta situación en la que el hombre denuncia a la mujer no es excepcional, no era habitual que los maridos se expusieran al escarnio público de la “cornudez”. Y esto era así sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que asumía en la vida cotidiana el sistema de valores imperante, en el cual, como ya se vio, el honor y la honra se situaban en la cúspide del mismo.

Con todo, era peor considerado y más escándalo social producía el adulterio incestuoso. Ahora bien, aunque un aspecto característico de las acusaciones por adulterio es la negación del delito por parte de los acusados, a pesar de haber pruebas incluso contundentes contra ellos, a veces se daba el caso que los adúlteros reconozcan su delito. Muy probablemente esto se debía a que con ellos buscaban que se les redujera la pena o que sus mujeres los perdonasen, con lo cual las autoridades se limitaban simplemente a advertirle y amonestarle. En 1755, en Xilotepec, fue acusado de adulterio incestuoso con la hermana de su esposa el indio Nicolás de Santiago, el cual preguntado en las diligencias de este caso si era cierto

⁶⁹ Archivo General de la Nación de México (a partir de ahora A.G.N.) Criminal, vol. 40, exp. 21, f. 532.

⁷⁰ *Ibidem*, ff. 532-532v.

confesó “[...] haber tenido en tres ocasiones, axseso carnal con Juana Ynés, su cuñada, hermana de su mujer pero que abrá tiempo de dos meses que se separó de ella, pidiendo a Dios misericordia por la fragilidad que había tenido, de que no ha sido sabedora su mujer [...]”⁷¹. Por lo visto, a través de los testigos, todos estaban enterados del adulterio excepto la esposa, que ni siquiera supo que de esta relación adulterina nació un hijo, Martín, quien posteriormente falleció⁷². La justicia dictaminó embargar los bienes de Santiago, encerrarlo en la cárcel pública y, a Juana Inés, depositarla en casa honrada hasta que se dictara una sentencia definitiva.

La “venganza” de la mujer, contra el marido represor, omnipotente en el espacio familiar doméstico, en una sociedad que había sustentado su civilidad en la sumisión de las pasiones y los amores a la arbitrariedad paternal, a los intereses económicos y de grupo, va a ser la búsqueda de la pasión y el amor fuera del matrimonio. Esta “venganza” se centra en lo que más duele al hombre: el honor. La documentación oficial del Santo Oficio evidencia numerosas acusaciones de hombres deshonorados por los comportamientos adúlteros de sus esposas. Esto es comprensible si entendemos los papeles sociales de ambos y el diferente tratamiento que el discurso moral y legal, como hemos visto, daban a estas desviaciones. Es claro, pues, que si los matrimonios respondían más a intereses concretos que al amor, el resultado haya sido la búsqueda del mismo fuera de la pareja formal y sagradamente constituida. Así, pues la imposición de la doctrina morales y la legislación a las querencias individuales no se va a expresar dentro del amor vinculado al matrimonio, porque se relacionaba la existencia de amor conyugal con la sumisión de la esposa al marido. A través de la literatura se puede constatar que las expresiones de amor particular no surgían dentro del matrimonio sino mediante el amor cortés. Amor caballeresco que atestigua que el amor puro es contrario al matrimonio⁷³. El resultado será la ruptura de la civilidad a través del adulterio.

Muchas veces las mujeres se ven obligadas a mantener relaciones con otros hombres por no tener al esposo cerca que se hiciera cargo de ellas. Esta indefensión les hacía presa fácil de la libido de hombres necesitados de calor y amores en pecho ajeno. Así sucedió con José Miguel Torralba,

71 A.G.N. criminal, vol. 24, exp. 6, f. 347.

72 Ibidem, f. 347 v.

73 Fuchs, Eduard, *Historia Ilustrada de la Moral Sexual. 1. El Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, vol. I, p. 173.

acusado de incontinencia adulterina por mantener relaciones con una mujer casada -y cuyo nombre no se menciona en el expediente- porque su esposo se encontraba recluso en presidio⁷⁴. En ocasiones, el primer indicio que el esposo tiene de un adulterio es la falta de cumplimiento de las obligaciones matrimoniales de la esposa⁷⁵. Entre el 9 de Enero y el 4 de Abril de 1782, José Hidalgo, cabo de milicias provinciales de México, entabla una causa penal contra su esposa Francisca de Villavicencio por “faltar a las obligaciones del matrimonio”. Seguidamente, viene una acusación por adulterio contra su mujer y contra Pedro de Rivera. La sentencia, finalmente, condenará a Rivera al destierro de la ciudad y a pagar las costas del juicio, mientras que la mujer quedaba a cargo del marido⁷⁶. En otras situaciones el caso era el contrario, la esposa que mantenía relaciones adulterinas las justificaba porque el marido no mantenía relaciones con ella. La española Josefa Trejo, fue denunciada el 26 de Diciembre de 1793 de cometer adulterio por su marido Manuel Figueroa, soldado de caballería. En el expediente figura una carta de Josefa en el que afirma que su esposo no cumplía con sus deberes maritales, lo cual corrobora también su madre. Finalmente, se sobresee la causa por falta de pruebas. Este caso, que no es extraño, es fácilmente comprensible dado que muchas mujeres necesitan desarrollar su sexualidad, cosa que, en general, no consigue dentro de matrimonios que se llevan a cabo alejados del amor.

Una característica muy habitual en los casos de adulterio es la acusación a los maridos de “malos tratamientos”. La llamada “violencia de género” ha sido un mal histórico que llega hasta nuestros días, en la que la víctima casi siempre es la mujer. La literatura se ha hecho eco de estas prácticas y en la Nueva España tenemos un claro ejemplo con el pícaro Periquillo Sarmiento quién, no contento con engañar a su esposa con otras mujeres, quien confiesa cómo ésta “comenzó a experimentar los malos tratamientos de su marido pícaro que la aborrecía [...] pareciéndome en esto a muchos maridos sinvergüenzas que se acuerdan que tienen mujer para celarla y servirse de ella como de criadas [...]”⁷⁷, y ello consecuencia de que, como advierte el Periquillo, se había casado “[...] no con los fines santos a que se debe contraer el matrimonio, sino como el

74 A.G.N. Criminal, vol. 542, exp. 2, ff. 27-42, Puebla de los Ángeles, 1782.

75 Hay que mencionar que el discurso de la Iglesia acerca del matrimonio insiste en observancia del deber conyugal como medio de no caer en otros pecados.

76 A.G.N. Judicial, vol. 20, exp. 4, ff. 200-221 v.

77 Lizardi, José Joaquín Fernández de, *El Periquillo*..., op. cit., pp. 409-410.

caballo y el mulo que carecen de entendimiento [...]”⁷⁸. Pero la ficción se apoya casi siempre en bases reales: el 17 de Febrero de 1786 en Tlayacapan, Andrea María, india casada con el también indio Basilio Antonio, acudió a querellarse civil y criminalmente contra su marido porque no solo la había maltratado, azotado y golpeado “sino que por causa de su prisión quiso quemarla la casa y la casa de su tía, la de dónde nació y se casó y que está amancebado con María de la Concepción, mujer de Marcelo Antonio Rojas”⁷⁹. Tanto los malos tratos como el adulterio eran de conocimiento general en el pueblo, lo que llevó a la justicia a firmar auto de encarcelamiento contra Basilio. En su declaración, Basilio Antonio afirmaba ser comerciante de ropa de la tierra⁸⁰. Asimismo, confiesa haber golpeado dos veces a su esposa, la primera porque al regresar una noche no encontró de comer ni lumbre y que preguntándole que por que no le atendía, ella le dijo que “porque no era su amiga, que allá en casa de su amiga podía ir a que le dieran de comer”. La otra vez, continúa diciendo, que “habiéndola ido a pedir a su mujer una tortilla, le respondió su mujer que a dónde se había estado todo el día tratando con su amiga allí pidiera la tortilla y no viniera a molerla, y le respondió que supuesto no tenían hijos y la casa era del declarante la quemaría, por lo que esta intención empezó a quemar los santos [...]”⁸¹. El final de esta historia concluye, como muchas otras, con una declaración de Andrea María el 1 de Abril de 1786 ante el Teniente del Partido, donde perdona a su esposo pero con la condición de que se le advierta y que no vuelva a comunicarse con la mujer de Marcelo. En el auto final del Teniente de Partido, siguiendo la filosofía de evitar escándalos, va a apereibir a Basilio además de intimidarlo con las penas que tendría que cumplir si no se enmendaba. De esta manera, saldrá de la cárcel bajo fianza, pagada por su tío Vicente Maximiliano, quien debía de hacerse cargo de que su sobrino cumpliera con sus obligaciones de casado, dando a su esposa un buen trato, advirtiéndole que si no lo hiciese se tendrá que presentar ante la justicia para su castigo⁸².

En último extremo, el adulterio podía llevar al divorcio, divorcio entendido como separación de los cónyuges que no ruptura del matrimonio,

78 *Ibidem*, p. 411.

79 A.G.N. Criminal, vol. 2, exp. 15, f. 340.

80 Este dato es interesante tenerlo en cuenta, ya que los maridos que se dedican a oficios que les mantienen habitualmente fuera de casa, gracias a la movilidad geográfica de estas profesiones, son propensos a mantener relaciones extramatrimoniales en otros pueblos o ciudades.

81 A.G.N. Criminal, vol. 2, exp. 15, ff. 344-344 v.

82 *Ibidem*, ff. 347-347 v.

ya que, como hemos señalado, era considerado como unión sagrada indisoluble⁸³.

A modo de conclusión.

Las bases de la cosmovisión cristiana en materia sexual se fueron cimentando desde la Edad Media. Una cosmovisión sustentada en la huída de los placeres, en la represión de la sexualidad que no fuera encaminada a la procreación y el control de las conciencias a través del temor al pecado y a la condena eterna. San Agustín y Santo Tomás edificaron toda una estructura dogmática y los tratadistas hispanos se encargaron de difundirla y aplicarla en la Nueva España.

Este aparentemente sólido edificio doctrinal se venía abajo cuando la realidad cotidiana tomaba su propio camino basado en su particular interpretación, bien porque el imaginario popular daba rienda suelta a sus impulsos naturales que se yuxtaponían a las codificaciones oficiales, bien porque la doctrina no llegaba con claridad al entendimiento de una sociedad vagamente instruida.

En una sociedad, como la novohispana, donde lo religioso, el ámbito social y la realidad personal entrecruzaban sus caminos habitualmente, las prácticas sexuales desviadas de la doctrina oficial de la Iglesia, codificadora de la civilidad, representaban a la vez un problema religioso, un problema colectivo y un problema del individuo. Religioso, porque era una ofensa contra Dios, por lo tanto, pecado; social, porque transgredía el buen orden de las costumbres y, por tanto, de la civilidad; y, finalmente, individual porque afectaba a la propia conciencia.

Dentro de una sociedad dirigida y vigilada, el matrimonio, instituido sagradamente por la Iglesia, fue un vínculo demasiado frágil y representó un arma de doble filo: por un lado, porque era el único medio lícito de mantener relaciones sexuales entre los sexos y, por otro, porque al llevarse a cabo por otros intereses al margen del amor, empujaba a muchas personas a buscar el amor, la pasión y el placer fuera de él en relaciones consideradas ilícitas. Si bien las autoridades civiles y eclesiásticas procuraron que, después de un adulterio, se recompusiera la unidad marital, muchas veces esto no fue posible y la última salida fue un divorcio temporal o, en la situación más radical, una separación definitiva.

⁸³ El divorcio era definido por los tratadistas católicos como separación legítima de lecho y de habitación pero no de vínculo sagrado. Vid. Lárraga, Fray Francisco de, *Promptuario...*, op. cit., p. 232.

USOS Y ALCANCE DEL CONCEPTO DE EVOLUCIÓN EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE ADQUISICIÓN DE LA LENGUA

Juan Carlos Zavala Olalde. Facultad de Ciencias, UNAM, México

Resumen: El uso del término evolución conduce a la falta de profundidad en la explicación de los fenómenos del desarrollo. En éste trabajo se explica un uso valioso del término evolución para incrementar la riqueza de las investigaciones en adquisición de la lengua. Además se propone un nuevo uso para los términos relativos a la evolución, en específico la adaptación.

Abstract: The term evolution leads to a lack of depth in the explanation of development phenomena. This paper explains a valuable use of the term evolution to increase the wealth of research in language acquisition. It also suggests a new use for the terms on developments in specific adaptation.

El término evolución es de uso frecuente en las investigaciones y los textos sobre adquisición de la lengua materna. Al ser una actividad científica con derecho propio, la psicolingüística, dentro de la que se ubican los estudios sobre adquisición de la lengua, posee un discurso que ha de seguir los cánones científicos. De manera que los términos como evolución han de estar cargados con el bagaje científico que les pertenece. Sin embargo, el uso del término evolución no posee ese carácter. Al leer evolución en un texto sobre adquisición puede significar tan sólo: cambio, en el mejor de los casos se entiende como proceso donde el principio no es como el final, también puede significar transformación, pero rara vez parece ser claramente: evolución. Ante esa situación es pertinente preguntar si debe de utilizarse el término evolución o cambiarse por su sinónimo cambio. En este trabajo se justifica el uso pertinente del término evolución en adquisición de la lengua.

La propuesta que voy a fundamentar hace factible continuar con el uso del término evolución en la investigación sobre adquisición de la lengua. Con su uso pertinente se enriquecen los aportes de éste campo de investigación. El presente trabajo divide la idea de evolución en tres grandes áreas con énfasis en la selección como mecanismo evolutivo fundamental, aunque no el único. Esas divisiones son: selección filogenética del lenguaje, selección ontogenética de la lengua y selección cultural.

Para lo fines del presente trabajo se hace un mayor énfasis en la selección ontogenética de la lengua. La finalidad es reflexionar sobre el uso del término evolución con la riqueza que posee y establecer su significado tal y como la biología evolutiva ha demostrado su certeza. Como punto final extendiendo el uso adecuado del concepto evolución a un término de mayor frecuencia en los estudios de adquisición que es adaptación y cuya importancia explicativa es sobresaliente.

I

En el ambiente conceptual y precisamente a 150 años de la publicación de la Teoría de la evolución es necesario hacer un uso adecuado del término evolución en todos los ámbitos de la ciencia. En ese tenor es posible darle un nuevo espacio de significado al término evolución en adquisición del lenguaje. Esto lo podemos hacer si tomamos en cuenta que en el origen y precisamente la evolución del lenguaje tenemos tres tipos de selección (Catina 2003). La primera es la selección natural con una repercusión en la filogenia de los primates hasta nuestra especie *Homo sapiens*. Ese tipo de selección ha derivado en las características fisiológicas y anatómicas que hacen posible la producción y comprensión neuronal de los sonidos y significados de la lengua. El segundo tipo de selección es la ontogenética por la cual el infante humano desarrolla sus capacidades de comunicación. Es una selección cuyas repercusiones en la conducta se enfocan a nivel de la adquisición de la lengua. En este punto hay que recordar que al nacer un ser humano aún no ha terminado completamente su maduración para obtener independencia en sus funciones básicas. Eso debe hacer pensar que el desarrollo embrionario-fetal-infantil son un único proceso que capacita a cada ser humano para un nivel de independencia básico. Esto es; alimentarse, excretar (defecar), mantenerse limpio, caminar, y comunicarse con sus congéneres. Sólo cuando se han desarrollado con un grado de independencia esos elementos es que el infante pasa a una nueva etapa de niñez y maduración que lo lleva a ser adulto y capaz de reproducirse. Mientras tanto depende totalmente del cuidado de los adultos para su sobrevivencia. Esta etapa de desarrollo es la que se califica en adquisición de la lengua con el término evolución y es el objeto de justificación pertinente en el presente trabajo. El tercer tipo de selección es la cultural donde cada grupo étnico transmite a sus miembros una serie de reglas de relación que incluyen modos de acción y de ver el mundo en esa cultura.

Todos los tipos de selección: selección filogenética, selección ontogé-

tica y selección cultural, hacen posible la existencia de nuestra especie como la única que posee actualmente un lenguaje basado en signos. Si comprendemos que hay un único proceso evolutivo el cual ha hecho posible la evolución de nuestra especie. Entonces resulta sumamente interesante poder desentrañar las particularidades de ese proceso. Hay dos ámbitos diametralmente distintos para su análisis en la evolución humana mencionada aquí. Por un lado está el estudio de la filogenia humana. Su fundamento empírico son restos óseos y desde hace algunas décadas el material genético. Su análisis es primordialmente biológico. La arqueología lo hace abrirse a un ámbito cultural indispensable. Por el otro lado está el análisis de la antropología cultural. En éste campo la interpretación es uno de los modos de análisis indispensables (Geertz 1972). Si bien hay análisis que pretenden una aproximación evolutiva (véanse Harris 1968, 1971, Sahlins 1976, Descola & Pálsson 2001 entre otros), las particularidades que enriquecen cada cultura y la hacen única son sólo perceptibles en la interpretación, por buena o mala que pueda ser. En cambio, el análisis de lo que se ha llamado selección ontogenética reúne ambas perspectivas. En ningún momento puede obviarse la importancia de los aspectos biológicos del desarrollo infantil en la adquisición de la lengua materna, tampoco puede demeritarse la importancia del ambiente cultural en el cual vive el infante. Así diremos, por su herencia filogenética está capacitado para entrar o continuar su proceso de desarrollo con la adquisición de un sistema de comunicación basado en signos. Por su vida en un ambiente cultural está expuesto a una lengua que será, en términos generales, la que sea su lengua materna. De modo que al ver el desarrollo ontogenético en nuestra especie tenemos acceso al campo del proceso evolutivo y al campo del ser humano como ser cultural. Analizar el lenguaje en su desarrollo ontogenético nos remite al proceso evolutivo y a la enculturación propia de los seres humanos.

II

Hablar del lenguaje humano remite por una parte a una facultad esencial de nuestra especie. Ya lo mencionaría Platón en el *Cratilo*; podemos distinguir al ser humano por poseer una lengua. Un lenguaje tan peculiar y relevante para nosotros que nos hace nombrarnos *Homo symbolicus*. Lenguaje es en sí mismo es tan complejo que se han desarrollado escuelas del pensamiento en la filosofía y la lingüística para desentrañar sus secretos.

El lenguaje posee varios constituyentes. En su base sonora el elemen-

to fonológico habla de la posibilidad de uso de sonidos en la lengua, deriva en un nivel superior morfofonológico en donde los sonidos poseen un significado por sí mismos en relación y oposición con otros. Después puede darse cuenta de la morfología en la que las combinaciones de sonidos constituyen palabras y modificaciones a las mismas. Con lo cual es posible la derivación, la composición, la flexión, es decir la forma, función y distribución de los constituyentes de las palabras. Posteriormente tenemos el componente sintáctico donde se encuentran las leyes que rigen la disposición, ordenamiento, coordinación y distribución de los constituyentes en frases. Por último, pero que en el desarrollo de la lengua se va a dar a la par desde el desarrollo fonológico, un componente semántico y pragmático que son muestra de la capacidad de otorgar significado a los signos de la lengua y utilizarlos en el contexto apropiado.

¿Cuál es la manera en la que podemos establecer el vínculo entre el lenguaje mismo y el término evolución? Lieberman (2003) ha establecido el vínculo a través del componente innato del lenguaje y la selección de sistema funcional del lenguaje. En términos generales mi propuesta coincide con la suya, pero no estoy dotando a lo innato del peso fundamental, sino al desarrollo mismo. De manera que el proceso evolutivo, como un todo, da pie al lugar de la adquisición de la lengua para completar la formación del ser humano producto de la evolución. Cada uno de los componentes del lenguaje tiene una historia evolutiva que heredamos y encuentra su último desarrollo y conclusión en el proceso de adquisición y desarrollo de la lengua.

Para tratar el término evolución debemos otorgarle su contenido de cambio y preservación como se entiende en biología evolutiva. La evolución como un proceso en el cual se reúnen dos términos en apariencia antagónicos, esos términos son: cambio y preservación. Estamos habituados a ver la evolución sólo en el sentido del cambio, la transformación por los mecanismos evolutivos de ancestría-descendencia. Sabemos que todas las formas de vida han atravesado por una serie de cambios desde organismos ancestrales. Sin embargo, no tenemos tan presente que esos cambios deben mantenerse en los seres vivos de manera que puedan generar descendencia similar. Esta parte en la comprensión del fenómeno de la continuidad es la que hace comprensible la existencia de nuevas formas de vida y por lo tanto de la diversidad biótica. A nivel del DNA sabemos que puede cambiar y ha de mantener una estabilidad básica para poder transmitir sus cambios u homogeneidad a la siguiente generación. Por lo tanto hablar de evolución es hacerlo tanto del cambio como de la preservación de ese cambio en un continuo y constante desde el origen de la

vida hasta hoy.

Al retomar los constituyentes del lenguaje y los modos de selección podemos constituir el concepto de evolución en adquisición de la lengua. Relación que busco resaltar. Ya he dicho que muestra la conexión con el origen y evolución del lenguaje y la educación cultural de nuestra especie. Ahora hay que ver de qué manera la evolución del lenguaje en nuestra especie tiene al desarrollo de la lengua del infante como parte del continuo evolutivo del desarrollo humano que se cumple de forma extrauterina.

En primer lugar debe resaltarse que los sistemas biológicos no son exclusivamente funcionales, gran parte del sentido biológico reside en lo estructural. Como resultado de la estructura se generan productos sin carácter funcional evidente (Gould & Lewontin 1979). Estas características derivan en una apertura de los sistemas biológicos para nuevas respuestas a la acción del ambiente, a la selección natural y aquí a la selección ontogenética y cultural. El lenguaje es el resultado de esa capacidad estructural. Los humanos poseemos todo un sistema para generar sonidos cuya evolución está definida en el sentido de la apertura a un desarrollo ontogenético sobre la base de la evolución filogenética en un ambiente cultural con una finalidad comunicativa. Estructuralmente el sistema fonoarticulador es una derivación secundaria de los aparatos digestivo y respiratorio. El sistema fonoarticulador es una exaptación, fueron seleccionados los aparatos que le constituyen por adaptación, pero como sistema fonoarticulador se mantiene para un posterior uso en nuestra especie que después adquirió un valor adaptativo. Dada la importancia de la comunicación lingüística en nuestra especie se mantiene en nuestra herencia de *Homo sapiens*.

Si puede considerarse una exaptación inicial lo fundamental es que llega el momento en el cual la Selección Natural se hace cargo de la ontogenia del lenguaje. Mayr la llamaría preadaptación, lo importante es que la Selección Natural define las particularidades del nuevo rol que dan lugar a la nueva forma y conducta que es el lenguaje (Lieberman 2003). La selección del proceso mediante el valor adaptativo de la comunicación basada en signos va a hacer de la adquisición de la lengua una parte de la herencia evolutiva para poseer una lengua. Para poder tener un sistema de comunicación.

La evolución de las facultades mentales para el uso del lenguaje se han descrito en nuestros primos los Chimpancés y los Gorilas. La capacidad de producir sonidos con significado que eficientemente transmiten información. Así mismo la posibilidad de comunicar sus deseos con un

lenguaje arbitrario (Karmiloff & Karmiloff-Smith 2001). La evolución de los mecanismos neuronales para operar con un sistema de signos cultural (Lieberman 2003). Todos son una prueba clara de los fundamentos evolutivos sobre los que se asienta la evolución humana. En esa medida nuestra capacidad de asociar, un estímulo con un significado, cosas del mundo, referentes, significantes con contenidos, conceptos y significados no está más que cualitativamente alejada de nuestra facultad biológica como especie. Por lo tanto la selección natural también ha hecho posible el desarrollo filogenético de nuestra capacidad fonológica, morfológica y en cierto nivel sintáctica del lenguaje. Eso hace posible la evolución del lenguaje y posibilita un lugar para el desarrollo ontogenético.

Aquí tan sólo voy a mencionar el aspecto de la selección cultural para centrarme a lo largo del trabajo sólo en la selección ontogenética donde definiendo el uso pleno del término evolución. A nivel de la determinación cultural y a lo largo de toda la vida del individuo se establece un tipo de sistema fonológico propio de la cultura y un aspecto semántico de consenso. También hay una repercusión en los elementos morfosintácticos. Pero estos pertenecen en realidad a la selección ontogenética estrechamente relacionada, más objeto de mi análisis detallado.

La selección ontogenética actúa sobre los elementos derivados de la evolución filogenética. Esta etapa de desarrollo es la que tiene mayor influencia debido a que significa completar el proceso de desarrollo normal en nuestra especie. Lo que en otras especies debiese ocurrir en el vientre materno en la nuestra es “finalizado” en los primeros años de la vida extrauterina. Durante esa etapa es evidente el desarrollo morfosintáctico del infante que en el contexto cultural se provee de significados. Además hay una selección sobre los elementos de plasticidad neuronal, propios para el desarrollo de la facultad del lenguaje. En ese contexto la selección ontogenética tiene sentido evolutivo. Su persistencia en nuestra especie es parte de la matriz materna que se hace una matriz ontogenética-cultural y hace al infante competente lingüística y comunicativamente. Eso quiere decir que en esta etapa termina el desarrollo básico del ser humano con el cual ya posee un conocimiento intuitivo de las reglas de su lengua y es capaz de comprender su uso en contextos sociales, culturales y sus repercusiones psicológicas. Se mantiene en nuestra especie por ser evolutivamente útil y podemos calificar al desarrollo ontogenético en el que participan los individuos sobre el infante como de adaptativa (véase más adelante para especificaciones sobre adaptación).

La selección ontogenética es parte del proceso evolutivo general, ocurre en los primeros años de la vida de un ser humano, hace capaz al infan-

te de comunicarse y en consecuencia de ser aceptado como un ser humano pleno (de León 2005). La selección ontogenética se asienta sobre la herencia de la selección filogenética y hace permanente en la vida individual la selección cultural. Por lo tanto unifica lo evolutivo de nuestra especie en la integración que hace la ontogenia de la adquisición de la lengua.

III

Mencionaré tan sólo unos ejemplos del uso del término evolución en estudios sobre el desarrollo infantil de la lengua. En primer lugar cito a Jean Piaget, en su libro *La formación del símbolo en el niño* dice: "...las fases del proceso evolutivo interno que conduce de la inteligencia sensorio-motora a la inteligencia conceptual..." (Piaget 1961: 298). En ese enunciado nos habla en efecto del proceso evolutivo, pero no especifica que hay una serie de caracteres sobre los cuales se está expresando la selección filogenética y son retomados en la selección ontogenética y derivarán en la formación del símbolo en el niño. En ese contexto se comprende la continuidad del proceso ontogenético derivado de la herencia evolutiva de nuestra especie. Así mismo resalta que el desarrollo de la lengua sólo es una parte del desarrollo cognitivo general del ser humano. Como precisamente busco defender Piaget. Un uso adecuado del término evolución conlleva a conclusiones más enriquecedoras.

En la misma tesitura que Piaget, Arnold Gesell al hablar de la Ontogenia del comportamiento del infante apareja el desarrollo de la lengua con la "evolución de la dominación manual" (Gesell 1964: 390). En ese caso el término evolución está mal empleado, no obstante resulta muy útil al querer hacer referencia a un fenómeno que si es propio del proceso evolutivo por selección ontogenética que es el comportamiento infantil en su componente lingüístico. Es precisamente en estos casos, frente al mal uso, que se requiere en mayor medida la especificación del significado científico del término evolución.

En México Donna Jackson-Maldonado y Ricardo Maldonado al hablar de la determinación semántica de la flexión verbal entre los 18 a 28 meses de edad infantil dicen: "Estos datos sugieren que hay una tendencia evolutiva similar a la que se ha marcado en estudios de lenguaje materno" (Jackson-Maldonado & Maldonado 2001). Si hacemos uso del término evolución en su sentido preciso, el enunciado citado nos habla de un proceso general que podremos buscar y comparar en cualquier otra lengua. Si bien no pudiera ser el caso del estudio de Jackson-Maldonado & Mal-

donado, si es la búsqueda de toda disciplina científica, llegar a desentrañar generalidades aplicables a nuestra especie. Al poder hablar de tendencia evolutiva estaremos hablando de un proceso general que guía el desarrollo y lo conduce en cierta dirección, seguramente la comunicativa.

Un uso adecuado del término transformación, pero la falta de la relación evolutiva es el de la Dra. Rebeca Barriga Villanueva, en un estudio sobre narraciones infantiles dice: “Se necesita, entonces, de un largo proceso de transformación en el que se ponen en juego la reorganización de estructuras oracionales y léxicas dentro de marcos cognoscitivos y sociales” (Barriga 2002: 107-108). Efectivamente Barriga habla de cambio que se preserva durante el desarrollo infantil. No lo confunde con el proceso evolutivo mismo, ni lo califica de evolución. Sin embargo, si incluyera aspectos referentes a la evolución se explicitaría el sentido de los aspectos cognoscitivos como resultado de la selección filogenética y ponderación en la selección ontogenética de la cual habla. Así mismo, si se comentara la selección cultural se pueden vincular los aspectos sociales y su relevancia en la formación discursiva que nos explica la autora.

IV

Como conclusión tenemos que el uso del término evolución en las investigaciones y los textos sobre adquisición de la lengua deben tomar en cuenta el nivel de análisis de su investigación sin olvidar que el ser humano procede de un largo proceso evolutivo. Es necesario establecer con claridad a qué ámbito de la evolución del lenguaje se refiere cualquier afirmación en adquisición de la lengua. De esa manera es posible ubicar al lenguaje humano como un fenómeno evolutivo por antonomasia. El uso claro del término evolución enriquece el corpus conceptual de la disciplina. A partir de aquí las investigaciones en adquisición de la lengua pueden extender el uso correcto a toda la lingüística. Con ello se habrá dado un paso más en la comprensión de la evolución como una característica de todos los seres vivos.

Si se establece con claridad el significado del término evolución podrá hacerse lo mismo con otro término de igual o mayor importancia por su uso más extendido en los estudios de adquisición de la lengua. Término esencial para comprender el proceso evolutivo desde la propuesta original de Darwin. Me refiero al término adaptación. El término es de por sí mal comprendido y utilizado en algunos ámbitos científicos y filosóficos (para una aclaración véase Soberón 1999). Es utilizado sin mayor reflexión acerca de sus implicaciones teóricas en las investigaciones sobre el desa-

rrollo del lenguaje infantil. En la mayoría de los trabajos, simple y sencillamente, significa establecerse, conducirse o responder con cierta conducta acorde al ambiente o las exigencias, incluso momentáneas, que se suscitan en la sociedad.

El concepto adaptación debe ser dividido en varios términos, útil cada uno en descripciones distintas. Ya Gould y Vrba han explicado la utilidad de la redefinición y aquí especificación del término adaptación (Gould & Vrba 1982). La adaptación ha de ser denominada en general como adaptación para referir a la capacidad de los organismos de responder al ambiente en el cual viven de manera que puedan sobrevivir y dejar descendencia en el mejor de los casos. La adaptación se puede dividir en dos grandes grupos. El primero de ellos incluye a los procesos a largo plazo, es decir, aquellos que ocurren en una escala geológica o ciclo de vida de la especie. El segundo grupo son los que suceden a una escala temporal del ciclo de vida. Los propios de la escala geológica son: adaptación (carácter o fenómeno que es producto de la Selección Natural y cuya carencia merma la sobrevivencia de los organismos) y exaptación (carácter o fenómeno que no es resultado de la Selección Natural, es un producto secundario de la Selección positiva sobre algún otro carácter y se hereda como un by-product, producto necesario, pero tiene una función relevante en la sobrevivencia diferencial). En la escala del ciclo de vida humano tendremos la aclimatación y la tolerancia-reordenamiento. El término aclimatación en ecología permite comprender porqué en ambientes distintos una misma especie desarrolla distintas formas. El término es sumamente útil para hablar de las transformaciones derivadas de la cultura en la adquisición de la lengua. Ya que la aclimatación se refiere a un estado permanente en la constitución del individuo. En adquisición de la lengua es la mejor manera de referir a las particularidades de adquirir una lengua y no otra o diversas lenguas. Por tolerancia-reordenamiento podemos comprender la capacidad de soportar, por periodos de tiempo que van desde instantes hasta años, fenómenos de la vida humana. Esa tolerancia genera cambios con persistencia variable que son perceptibles en la conducta de los individuos. Durante el desarrollo de la lengua hay eventos de aprendizaje guiado que los infantes reciben, éstos pueden mantenerse temporalmente o de manera permanente. Las constantes correcciones que hacen los padres en la primera infancia son ejemplo de lo primero y la lengua escrita un ejemplo de las permanentes.

La delimitación conceptual precedente es necesaria y coherente con la aclaración del término evolución en adquisición de la lengua. Si comprendemos la evolución del lenguaje, el papel de los distintos tipos de

selección, entonces llegamos al cuarto postulado de la Teoría Evolutiva que es la adaptación (los postulados son 1. Variabilidad heredable, 2. descendencia con modificación, 3. selección natural y 4. adaptación). El presente trabajo puede derivar en el siguiente gráfico explicativo:



Como puede verse el término evolución reúne todo el proceso que conduce la historia de nuestra especie hasta los aspectos culturales que nos caracterizan. Por mi parte he puesto un énfasis particular en el desarrollo y adquisición de la lengua. En éste trabajo busqué argumentar a favor del uso adecuado y enriquecedor del término evolución en adquisición del lenguaje. Con ello podemos ver que la propuesta de Darwin para los seres vivos en general, puede ser aplicada al fenómeno humano más sorprendente que es adquirir y desarrollar una lengua basada en signos. El uso apropiado del concepto evolución nos ayudará en el continuo desarrollo de las ciencias llamadas sociales y es un motivo más para resaltar la importancia de la teoría evolutiva propuesta por Darwin hace ya 150 años.

Referencias

- Barriga Villanueva R. Estudios sobre habla infantil en los años escolares. "...un solecito calentote". COLMEX, México, 2002.
- Catina A. "Three varieties of selection and their implications for language origins" In: Gábor Györi (ed.) *Language Evolution. Biological, Linguistic and Philosophical Perspectives*. Peter Lang, Berlin, 2003.
- De León Pasquel La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán. CIESAS-CONACULTA-INAH, México, 2005.
- Descola P. & Pálsson G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México, 2001.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 1972.
- Gesell A. "Ontogénesis del comportamiento del infante" In: Leonard Carmichael (dir.) *Manual de psicología infantil*. Tomo I. Barcelona, El Ateneo, 2nd Edición, 1964.
- Gould S. & Lewontin R. 1979. "The Spandrels of San Marcos and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist program". *Proc. Roy. Soc. Lond. B* 205: 581-598.
- Gould S. & Vrba E. 1982 "Exaptation –a missing term in the science of form" *Paleobiology* 8: 4-15.
- Harris M. *The Rise of Anthropological Theory*. Crowell, New York, 1968.
- Harris M. *Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology*. Crowell, New York, 1971.
- Jackson-Maldonado D. & Maldonado R. "Determinaciones semánticas de la flexión verbal en la adquisición temprana del español". En: Cecilia Rojas Nieto y Lourdes de León Pasquel. *La adquisición de la lengua materna. Español, lenguas mayas, euskera*. UNAM-CIESAS, México, 2001.
- Karmiloff K & Karmiloff-Smith. *Pathways to language: from fetus to adolescent*. Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- Lieberman P. "Language Evolution and Innateness". In: Marie T. Banich & Molly Mack. *Mind, Brain, and Language. Multidisciplinary Perspectives*. LEA, London, 2003.
- Piaget J. *La formación del símbolo en el niño*. FCE, México, 1961.
- Sahlins M. *Culture as symbolic code*. University Chicago Press, Chicago, 1976.
- Soberón Mainero, J. "¿La teoría de la selección natural es tautológica?" En: Juan Nuñez-Farfán & Luis E. Eguiarte. *La evolución biológica*. UNAM, México, 1999.

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (Editores) *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid, Arena Libros, 2009. 22x15 centímetros. Rústica, 484 páginas.

La obra es el último resultado de la investigación que un grupo de profesores del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada lleva realizando sobre el nihilismo desde hace seis años. De esa investigación destaca también la obra colectiva *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo* (Biblioteca Nueva. Madrid, 2007. 472 páginas). La investigación cuenta con ayudas institucionales del Ministerio de Educación y Ciencia, de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía y del Vicerrectorado de Extensión Universitaria y Cooperación al Desarrollo de la Universidad de Granada.

El libro del que damos noticia tiene una presentación y un total de veintidós aportaciones, quince de ellas de investigadores de la Universidad de Granada, divididas en cinco bloques a los que se llaman itinerarios. Las aportaciones no muestran un panorama concluso del nihilismo, no presentan todos los caminos que se han recorrido, sino que dejan la perspectiva abierta en muchos aspectos para ser retomada en sucesivas investigaciones. Esos itinerarios son los siguientes: ontológicos, históricos, éticos y estéticos, políticos y religiosos.

El bloque de itinerarios ontológicos consta de cuatro estudios realizados por Tomás Calvo, Álvaro Vallejo, Diego Sánchez Meca y Juan A. Blanco. En ellos se tratan el nihilismo en la filosofía antigua, en Platón y, los dos últimos,

en Heidegger a través de la relación entre técnica y civilización científica. El bloque de itinerarios históricos comprende cuatro estudios realizados respectivamente por Giuliano Campioni, Agustín Moreno, Oscar Barroso y Jesús Nebreda. Los dos primeros trabajos estudian las corrientes nihilistas propias de finales del siglo XIX, el tercero confronta la crítica nietzscheana con la antropología de Zubiri y, el cuarto, tomando como referencia a Nietzsche, se centra en la historia del nihilismo desde Parménides a Heidegger. Los itinerarios éticos y estéticos constan de cinco estudios: Remo Bodei, L. E. de Santiago, Encarnación Ruiz, Luis Sáez e Inmaculada Hoyos. Los temas van desde la relación entre nihilismo y ética laica, la relación entre nihilismo y creatividad en Nietzsche, una comparación entre V. Woolf y Nietzsche, entre Nietzsche y Heidegger y una consideración del nihilismo repensando la teoría de las pasiones de Spinoza. Los itinerarios políticos contienen cuatro estudios realizados respectivamente por Javier de la Higuera, José M. Rubio, Ester Massó y Ana Isabel Álvarez. El primero asume la problemática de la negatividad desde el enfoque de Hegel, la relación entre nihilismo y medios de comunicación el segundo, el fenómeno de la migración transnacional el tercero y, el cuarto, el significado del humanismo desde una perspectiva feminista. El bloque de itinerarios religiosos contiene cinco estudios. Están realizados por Rebeca Maldonado, José Carlos Bernal, Remedios Ávila, J. A. Estrada y Pedro Cerezo. El primero sobre las relaciones entre nihilismo y budismo, la trascendencia y la alteridad en Derrida el segundo, el tercero hace una propuesta de hermenéutica de la religión y de la

crítica nietzscheana, las diversas concepciones del nihilismo de Nietzsche y su crítica de la religión el cuarto y, el quinto, recorre la trayectoria del primer al último Heidegger a través de lo sagrado y lo santo.

La obra abre múltiples perspectivas de estudio e investigación a los interesados en la temática que aborda y merece un lugar destacado entre la bibliografía reciente.

Francisco Rodríguez Valls

* * *

Cinta Canterla. *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII.* Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009. Madrid, Planeta/Fundación J.M. Lara, 2009.

Todo estudio de historia del pensamiento, al dar cuenta de la actual situación de nuestras sociedades, se encuentra en la difícil encrucijada de mostrar, por un lado, la expansión de una racionalidad que ha permitido sorprendentes adelantos técnicos; y por otro, el progresivo aumento de toda una cohorte de miserias, cada vez más sangrantes, como los conflictos armados o las desigualdades económicas y sociales. El libro *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, ofrece una interesante interpretación de las claves que permiten entender parte de este problema. Interesante, no sólo porque “formalmente” haya recibido el Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos 2009, sino también porque en ella se realiza un análisis de la racionalidad ilustrada que permite comprender cómo ésta, interpretada desde cierta perspectiva,

ha convivido ligada “... a una concepción que une la ciudadanía y los derechos humanos plenos de humanidad con la defensa de intereses económicos y la vida placentera de una élite” (p. 31). No se trata sin embargo, de condenar el espíritu ilustrado, como si de un error histórico se tratase. Muy al contrario, el escrito de la profesora Canterla parte del reconocimiento expreso de los valores allí defendidos. Pero ello no le impide hacer constar algunos problemas generados en el mismo seno del proyecto ilustrado, y que tienen su reflejo en la configuración de nuestro mundo actual.

Con este planteamiento, la obra se divide en tres grandes bloques. El primero lleva por título “El principio fundamental liberal y las restricciones al mismo en el contexto ilustrado”. En él encontramos un análisis en el que se muestra cómo, aunque la Ilustración constituyó un impulso decisivo para las sociedades humanas con su ideal de “libertad, igualdad y fraternidad”, sin embargo, dicho ideal encontró, entre las propias filas ilustradas, a pensadores que establecían divisiones sociales jerarquizadas, quedando comúnmente un prototipo de ser humano en la cúspide de la clasificación: el varón de raza blanca y cristiana conducta. La medicina, la filosofía, el derecho y la política terminaron encumbrando a este gran protagonista de las sociedades occidentales, abanderando una “necesaria” restricción del principio fundamental liberal, y estableciendo limitaciones sexistas, racistas y clasistas al mismo. No es de extrañar que el nacimiento de la modernidad y la posterior “regeneración” propuesta por la Ilustración, fueran compatibles, por ejemplo, con la imposición de creencias

religiosas o con la colonización como forma de explotación económica y social. Y todo ello en el marco legitimador de lo que el libro llama criptotipos, un concepto tomado del ámbito de la filosofía del lenguaje (de la mano de Sapir-Whorf) y que permite ilustrar la “semántica inefable” que late bajo los discursos, pero que hace a la vez particularmente difícil el desenmascaramiento de los supuestos profundos que caracterizan las formas de vida de cada época.

La segunda parte, titulada “El temor al cuerpo y la epistemología: racionalidad, irracionalidad y los límites del humanismo”, recorre con fluidez y, a la par, rigor, todo un abanico de autores y doctrinas, exponiendo la diversidad de opiniones que son comúnmente englobadas bajo la denominación de “ilustradas”. Esta descripción permite mostrar la preocupación moderna y, cómo no, dieciochesca, por demarcar la ciencia de la mera opinión, lo natural de lo social. Racionalismo, empirismo, criticismo, ... se afanaron por delimitar con claridad lo racional de lo irracional. Y es que la obsesión por asegurar la calidad del conocimiento científico, exigió a este todo un elenco de criterios que terminaron ofreciendo una visión constreñida (aunque muy “segura”) del mundo. Junto a ello, se constata también cómo el propio movimiento ilustrado originó en su seno desarrollos intelectuales que colocaron al sentimiento y las pasiones en el centro de referencia, otorgando a estas instancias un protagonismo olvidado. Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Rousseau, Diderot, ... realizaron sus aportaciones iniciando un camino que será extremado por hombres como Swedenborg (ese visionario de cuyos “sueños” quiso dar cuen-

ta Kant) o incluso el mismo Sade, hasta llegar a la disolución de los límites entre racionalidad e irracionalidad.

Es en este contexto donde adquiere particular protagonismo la tercera parte del libro, “La piedad por el hombre y la metacrítica de la Ilustración”, pues en ella se desarrolla la importancia, muy poco reconocida, de dos autores, Berkeley y Hamann, como “metacríticos” de la Ilustración, es decir, como autores cuyas doctrinas fueron “críticas ilustradas de la propia Ilustración”. Y es que la corriente de pensamiento del XVIII, como nos recuerda la profesora Canterla, “no fue un todo monolítico, sino que fraguó ella misma, desde sus propios ideales, la crítica interna que permitiría la superación progresiva de sus zonas más oscuras, de su modelo de racionalidad hegemónica, canalizando sus energías hacia nuevas formas de concebirla más complejas que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos XIX y XX hasta llegar a nuestros días” (p. 265).

Berkeley comenzó su labor metacrítica desde el terreno médico-antropológico. Su concepción del ser humano, apoyada en la nueva ciencia que él tanto defendió, desaprobaba no obstante la orientación metafísica dominante, que pretendía convertirse en su marco de referencia oficial: el mecanicismo: “El Siris de Berkeley es el más hermoso alegato contra el mecanicismo escrito en el siglo ilustrado” (p. 201). Canterla realiza una exposición muy ilustrativa de la concepción fisiológico-filosófica del irlandés. Resultado: una crítica general al carácter “disecador” de la racionalidad imperante. Reducido el saber fiable al conocimiento abstractivo, surge de forma inevitable una desconexión entre el individuo y el mundo natural. Por

todo ello, Berkeley propone la búsqueda de otras formas de entender el ser humano y sus relaciones mente-cuerpo, en una línea (lo que no resta originalidad a sus ideas) más afín al genuino humanismo renacentista. Tal es la crítica al dogmatismo del mecanicismo, crítica que no renuncia a la Ilustración: “Lo que hace de la obra de Berkeley la primera metacrítica profunda de la Ilustración es que el filósofo se volvió a las fuentes de la modernidad no para retrotraer la filosofía al pasado, sino para llevar la Ilustración más lejos, buscando nuevos derroteros al pensamiento que lo hiciesen progresar, salvando las limitaciones de la época ...” (p. 203).

Junto a Berkeley se señala en el libro de Canterla la figura de Hamann como, quizá, el más importante de los metacríticos de la Ilustración. Hamann señaló el carácter inescindible de las facultades mentales, de la unidad alma-cuerpo o del conjunto individuo-sociedad, unidad que otros tan artificialmente se empeñaban en separar y clasificar. Aparece así el cuerpo como fuerza vital, como potencia creadora y comunicadora, vinculándose así la materia y el espíritu y otorgándose, por ejemplo, una visión diferente de la comúnmente aceptada, sobre la sexualidad. “Por ello, conducirá la biología hacia el terreno de la imaginación creadora, del erotismo, de la producción simbólica, un espacio donde las diferencias cobrarán una extraordinaria relevancia, donde todo ser humano alcanza un valor por sí mismo como obra de arte viva (...) Esta sería la única vía, en su opinión, para levantar a los hombres aplastados por la miseria y la necesidad, el verdadero camino de la verdadera libertad” (p. 255).

Con la figura de un Hamann, que nos prepara para la mejor comprensión de la doctrina del romántico Schelling, concluye un libro que plantea una sugerente y bien fundamentada revisión de las clásicas interpretaciones del periodo ilustrado. “Repensar” la ilustración. Mas no como simple ejercicio erudito de historia de la cultura, sino como ocasión para comprender mejor las fallas de nuestro mundo actual, para ofrecer sobre él pistas de cara a la construcción de una sociedad menos racista y sexista, menos dominadora del medio ambiente, más justa, humana y libre: Iluminar el presente con el pasado.

Rafael Ángel Rodríguez Sánchez

* * *

Marcelo Dascal (Ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Dordrecht, Springer, 2008, XX + 532 pp.

El objetivo de este libro es investigar y analizar la naturaleza del racionalismo de Leibniz. Para ello se agrupan en ocho secciones las contribuciones de destacados leibnizianos que tratan los ámbitos más importantes de la actividad del filósofo, desde la física a la matemática, pasando por la metafísica y la epistemología, hasta el derecho, la ética, la política y la teología, es decir, un amplio abanico de perspectivas de su razonamiento teórico y práctico. Se pretende ante todo revisar la imagen prevalente en el siglo XX de un racionalismo leibniziano predominantemente orientado hacia la lógica. Efectivamente, las interpretaciones tradicionales de la filosofía de Leibniz se centraron en la

naturaleza más abstracta de su pensamiento, lo que ha contribuido a proyectar su imagen de racionalista radical, que entiende el despliegue conceptual como fundamentalmente analítico. En realidad tiene Leibniz una comprensión mucho más profunda y rica de la naturaleza del formalismo, pues su praxis argumentativa supera el estricto modelo deductivo de razonamiento, siendo en este sentido su racionalismo más ambicioso y radical que el de Descartes. La variación de tonos y aspectos hace que Leibniz se sitúe lejos del modelo clásico de racionalista al estilo cartesiano. De hecho, representan ambas filosofías concepciones muy diversas de la racionalidad. La cultura cartesiana está dominada por el *esprit géométrique* y es hostil al conocimiento histórico. El único criterio de verdad es la evidencia, modelada sobre la intuición matemática. Se funda el conocimiento sobre certezas, con la consiguiente devaluación del conocimiento probable. Por su parte Leibniz no se restringe a lo absolutamente cierto, sino que extiende los procedimientos racionales al ámbito del conocimiento probable. Frente a la lógica tradicional quiere superar los límites del método deductivo, ampliar la lógica desarrollando un cálculo de probabilidades con una variedad de procedimientos heurísticos que permitan estimar lo incierto. En el conjunto de su producción filosófica destaca la fecundidad de esta perspectiva pragmática.

Tras los nuevos manuscritos publicados emerge una imagen diferente de Leibniz y las visiones hasta ahora ortodoxas de su racionalismo resultan estrechas e imposibles de mantener. No concuerdan con la complejidad y sutileza de su pensamiento, con su obra de múltiples

facetas, multitemática y multiperspectivista, que permite variados acercamientos a la racionalidad, tanto teórica como práctica, y en donde diferentes contextos requieren diferentes modos de aplicar la razón. Es esta riqueza de aproximaciones lo que impide una lectura estrictamente racionalista de Leibniz. Se pueden detectar en efecto en el pensador alemán diversos modos de racionalidad, una deducción no es la única manera posible de dar razón de algo. Formulaciones maduras del Principio de Razón Suficiente abren la puerta a una pluralidad de modos de dar razón de los hechos. La racionalidad leibniziana muestra así una complejidad polifónica que rompe con la forma convencional deductiva lineal, para pasar a series de cadenas deductivas que se entrecruzan formando una intrincada red. Es una praxis argumentativa que va más allá del razonamiento estrictamente deductivo del modelo calculatorio analítico clásico. Junto a una lógica como cálculo en donde la validez de los argumentos se decide formalmente, es decir, un modelo matemático y lógico del pensamiento, coexiste una racionalidad práctica localizada en el contexto de lo histórico y lo social. La teoría y la práctica quedan así estrechamente ligadas en el pensamiento de Leibniz, implicándose mutuamente. Se trata de una visión plural y flexible de la razón, abarcadora de diferentes métodos y con distintos registros que permiten acercamientos al conocimiento tanto empíricos como teóricos, de acuerdo con el lema que adopta nuestro filósofo, "*Teoria cum Praxi*".

Está proponiendo el jurista Leibniz la invención de una lógica con unas reglas procedimentales similares a las que

gobiernan el discurso en los tribunales de justicia y aplicable a la argumentación sobre las cuestiones contingentes, que no pueden ser probadas por el solo método deductivo, y en donde los juristas destacan. Una racionalidad jurídica que no es la del modelo lógico-matemático, pues el abogado tolera lo incierto. Se trata de la racionalidad práctica, basada en estimaciones más que en un cálculo, en inferencias presuntivas más que deductivas. Un método de presunción apoyado en la verosimilitud que actúa como razón suficiente hasta que aparezca una prueba en contra. Juicios que determinan qué posibilidad es más presumible excluyendo otras posibilidades alternativas.

Tenemos entonces por un lado una racionalidad “dura”, rigurosamente matemática, que tiene como modelo la *scientia generalis leibniziana*, basada en la característica *universalis*, y por otro una racionalidad complementaria “blanda” -*blandior ratio*, en términos de Leibniz- fundada sobre formas de razonamiento jurídicas y pragmáticas, que justifica la racionalidad de los juicios contingentes. Esta racionalidad “blanda” ocupa una posición destacada en el “arte de las controversias” leibniziana, el instrumento auxiliar de una pragmática que sustituye a los métodos dialécticos de la *disputatio medieval*, que comienza con el *status quaestiones* y al que siguen las varias posiciones en debate pro et contra, ajustándose el todo a una estructura argumentativa silogística. Leibniz aplicó su “arte de las controversias” a los debates no propiamente científicos en los que se vio inmerso, es decir, los de ámbito moral, político, jurídico y teológico, no totalmente reductibles al método euclídeo.

El peso de la prueba en una controversia de este tipo, el *onus probandi*, no representa una solución “dura”, sino pragmática, mediante un acercamiento filosófico conciliatorio a base de armonizar posiciones opuestas y superar el estado de confusión. En palabras de Leibniz, “*rationes non esse numerandas, sed ponderandas*”, una expresión típica entre abogados. Estamos ante una negociación que tiene en cuenta la posición del otro -“*la place d’autrui*”- y en donde las hipótesis mejor fundadas permiten el progreso cognitivo y la construcción cooperativa del saber. Esto frente a Pierre Bayle, para quien las controversias religiosas deben conformarse a las reglas del método deductivo. El versátil diplomático Leibniz, por el contrario, en sus escritos irénicos dirigidos a hacer avanzar la causa de la reunificación de la Iglesia y en su defensa de los dogmas cristianos, aplica la teoría de la probabilidad a la hermenéutica teológica.

Respecto a la moral, constituye uno de los intereses básicos de Leibniz desde sus primeros escritos hasta la *Teodicea*, aunque nunca escribió un tratado completo sobre el tema. Se distancia aquí también del proyecto de construir una moralidad *more geométrico*, en cuanto que el campo de la voluntad libre sobrepasa el ámbito de la pura racionalidad. Los principios morales son disposiciones naturales que no dependen de las ideas de la razón, como sucede con los axiomas geométricos. No se puede decir, sin embargo, que en esto Leibniz coincida con la religiosidad de Port-Royal, en concreto con Arnauld, que es contrario a una moral inspirada en la luz de la razón. En efecto, para los jansenistas la salvación responde a una fe obediente a la autoridad de la revela-

ción, mientras que para Leibniz la moral humana se basa en la teología natural o *jurisprudentia universalis*. Este concepto de moral fundado en el entendimiento y bondad divinos le pondrá a salvo de los ataques de la Iglesia.

Los axiomas prácticos son instintos que actúan a un nivel pre-lingüístico. Responden a disposiciones internas al sujeto moral, quedando excluidos de las verdades necesarias absolutas, pues su negación no implica contradicción, son necesidades hipotéticas. La inclinatio mentis o inclinación natural de la mente no entra en conflicto con la existencia de la libertad, pues la inclinación no fuerza, sino que se puede igualmente hacer lo opuesto. Es verdad que la inclinación determina infaliblemente a la voluntad, pero de jure no suprime otras posibilidades. Por muy poderosa que sea una inclinación su eficacia es siempre contingente. Al defender Leibniz la consecuencia paradójica de una determinación que nunca conduce a la necesidad, está rompiendo con la visión spinoziana que identifica determinación con necesidad.

Para Kant la motivación moral, el respeto al deber, no admite inclinaciones. Pero en Leibniz la inclinación no es un elemento extrínseco, sino que pertenece al nivel apetitivo del sujeto como motivación que conduce a la acción, como disposición a actuar. La voluntad es para Leibniz *conatus intelligentis*, una espontaneidad natural. En línea con el naturalismo de Aristóteles, la libertad es la capacidad de seguir la propia naturaleza, la propia inclinación natural sin restricciones del exterior. Frente al pensamiento discursivo se sitúa su contrapartida intuitiva. Entre la razón y la conciencia se produ-

ce una asimetría, la base de la conciencia está hecha de percepciones imperceptibles e inclinaciones. Sin embargo, siempre estamos guiados por la razón, aunque no seamos conscientes de ello, pues las apeticiones inconscientes se basan en un conocimiento, aunque confuso. La razón actúa como un método natural bajo forma de instinto, como verdades de sentimiento. En definitiva, la moral no puede desvincularse de la racionalidad.

Leticia Cabañas

* * *

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, volumen II: 1875-1882. Introducción de Manuel Barrios Casares, traducción y notas de Manuel Barrios Casares y Jaime Aspiunza, Madrid; Tecnos, 2008, 920 páginas. ISBN 978-84-309-4812-3.

La ardua y heroica tarea, dirigida por Diego Sánchez Meca y avalada por la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche [SEDEN]), de presentar en cuatro volúmenes la edición íntegra en castellano de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche, procedentes de la edición crítica alemana de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, cruza al fin su ecuador con este segundo volumen, tercero en aparición tras la publicación de los volúmenes IV y I. El extensísimo texto aquí recogido, que a pesar de las 920 páginas resulta muy manejable para su lectura y accesible en su complejo contenido gracias al preciso aparato crítico y el oportuno estudio introductorio, abarca desde invierno-primavera de 1875 hasta verano de 1882 y se corresponde con las secciones

IV, volúmenes 1, 2 y 3, y V, volúmenes 1 y 2, de la *Kritische Gesamtausgabe* (o, lo que es lo mismo, con los tomos 8 y 9 de la edición de bolsillo, *F. Nietzsche: Sämtliche Studienausgabe*). El ensayo que, a modo de introducción, abre el volumen, “Friedrich Nietzsche, 1875-1882: La metamorfosis de un espíritu libre”, es obra de un destacado especialista en la filosofía nietzscheana, Manuel Barrios Casares, quien lejos de limitarse aquí a una visión panorámica del conjunto de textos recopilado, realiza un excelente análisis de las principales líneas temáticas y ofrece una interpretación sumamente novedosa y esclarecedora.

En la primera parte, “Anticipos de una crisis: Nosotros, filósofos”; Barrios examina el papel fundamental que juegan las figuras de Schopenhauer y Wagner en las obras de juventud de Nietzsche, en su etapa de la “metafísica de artista”, especialmente en *El nacimiento de la tragedia*. Así mismo, insiste en la importancia que posee la filología como medio eficaz de diseccionar la cultura de la época y realizar una, llamémosle así, autopsia del mundo moderno, esto es, de la concepción filosófica de la realidad ahora dominante; mostrando con todo ello cómo Nietzsche logrará asentar así los pilares hermenéuticos para sus consideraciones intempestivas, su posterior método genealógico y su reivindicación del valor de las ficciones para la vida en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

En la segunda parte, “Nosotros educadores del futuro, el filólogo como problema”, se muestra cómo paulatinamente el filólogo va teniendo que dejar paso al filósofo en tanto analista crítico de la cultura y, sobre todo, en tanto educador, al mismo tiempo que, en una

lectura cuidadosa de los textos póstumos, se evidencia cada vez más el alejamiento de Nietzsche respecto a Wagner y a Schopenhauer. Ahora, el filósofo alemán busca –si se nos permite la licencia de utilizar términos de su poeta favorito, Hölderlin– una “vía excéntrica” a través de los antiguos griegos para organizar el caos de la cultura actual y, de ese modo, trasladar las respuestas del pasado al problema del sinsentido moderno; lo cual trae consigo una nueva interpretación de la greicidad y de la modernidad, explicitada aquí por Barrios en la línea de lo tratado ya en su libro *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto* o en su más reciente y magnífico artículo, “Nietzsche y el retorno romántico de la naturaleza” (*Estudios Nietzsche*, 5, 2005).

En la tercera, “Nosotros, médicos de la cultura: Nietzsche en Bayreuth”, Barrios se aproxima a los orígenes de la controversia nietzscheana con Wagner –finamente analizada en su trabajo “¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche” (*EN*, 7, 2007)– señalando tanto las insuficiencias del artista como lo positivo (capacidad de fusionar diferentes elementos...) y lo negativo (la falta de medida...) que Nietzsche encuentra en Wagner: “[Wagner] habla del pueblo, de la humanidad futura, pero al final se convierte en un vocero pangermanista y antisemita, que halaga a las clases pudientes” (p. 22).

Finalmente, en la cuarta parte, “Nosotros, espíritus libres”, una vez expuesto cómo Nietzsche ha rechazado al filólogo, al artista (Wagner) y, en cierta medida, a los griegos como educadores de la modernidad, Barrios lleva a cabo un análisis de las tres obras cumbres

de este período nietzscheano, fundamentalmente de *Humano demasiado humano*, y en menor medida, de *Aurora* y de *La gaya ciencia*. La sospecha nietzscheana de que la conceptualización de la realidad implica una tendencia hacia la momificación, en donde todo cuadra pero nada vivo queda, pone de manifiesto que ese movimiento no es el fruto de una pretendida pureza epistemológica, sino más bien de la búsqueda desesperada de unas certezas que brillan por su ausencia. Ello trae consigo el rescate, gracias al valor metodológico de la ciencia, de la pluralidad y riqueza del mundo fenoménico, carente de la ilusión de verdad, pero presente en él la humana, demasiado humana, verdad de la ilusión, es decir: que el mundo fenoménico está constantemente preñado de ilusiones que se convierten, o bien, en un vehículo para huir del mundo (alternativa rechazada por Nietzsche), o bien, con el paso del tiempo, posibilitan la construcción de “albergues” desde donde la vida pueda inspirar “poéticamente” confianza para “espíritus libres”.

Centrándonos ya en el propio escrito de Nietzsche, decir que este texto queda dividido en dos partes. En la primera, que comprende textos fechados entre invierno-primavera de 1875 y septiembre-octubre de 1879 (= KSA 8), se muestra una gran variedad de proyectos, de escritos preparatorios, de seminarios (ej. pp. 431-432), de poesías (pp. 318-325) e, incluso, de terminaciones inéditas (ej. *El nuevo punto de mira*: pp. 399-404); que abarcan posteriores obras como la primera (pp. 229-234), la tercera (pp. 269-289) y la cuarta (pp. 163-204, 223-256...) intempestivas, *Humano, demasiado humano* (pp. 235-325), *Miscelánea de opiniones y senten-*

cias (pp. 399-429, 433-443...), *Más allá del bien y del mal* (pp. 291-295), *El caminante y su sombra* (pp. 453-487), escritos sobre Wagner en general (además del ya señalado *Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva*; pp. 405-429...), etc. En cuanto a la segunda parte, con textos que van desde primavera de 1880 a verano de 1882 (KSA 9), ésta está dedicada casi al completo a escritos preparatorios o terminados de *Aurora* (pp. 491-738; entre el material para *Aurora* también aparece un interesantísimo manuscrito titulado “La sombra de Venecia” (pp. 515-547) y *La gaya ciencia* (pp. 759-863, 869-889...), junto con algún poema (pp. 901-906) y otros textos de *Más allá del bien y del mal* (pp. 875-889).

La variedad en la temática de estos fragmentos es inmensa, y con la intención de poner de relieve sólo algunas pinceladas de esta enorme “paleta” cromática cabe mencionar las siguientes: el papel del filólogo como educador de la humanidad; la contraposición entre los antiguos y los modernos; el genio como intérprete y productor de cultura; la levedad de la jocosidad como nueva forma de expresión del conocimiento, en oposición a la pesadez de la seriedad que “momifica” y destruye la vida; el valor de la ciencia como método hermenéutico; la crítica a Darwin; las relaciones con Wagner y Schopenhauer y el encuentro con Lou André Salomé; el papel de las escuelas en la educación del ser humano; la crítica a la presunta “actividad” burguesa y a la moral (desde un punto de vista extramoral), a la religión, al socialismo, al altruismo, y a toda clase de fundamentalismo (que tiene su origen en el miedo, en el pesimismo y en factores fisiológicos); la

caracterización del espíritu libre, y un largo etcétera.

Este vasto conjunto de fragmentos tiene una enorme importancia para conocer de modo más completo el pensamiento del autor. No se trata únicamente de una sucesión de bocetos, que permiten mostrar la génesis de las obras filosóficas ya acabadas de Nietzsche: los apuntes (fragmentos póstumos) aquí presentes no sólo enriquecen el cuadro (las obras de este período), sino que ellos mismos se convierten también en cuadros, en obras de arte, en filosofía y, no sólo, en propedéutica filosófica: “*en la naturaleza no hay ni medios ni fines*” (p. 630). De este modo es como el proceso creativo del artista-filósofo pasa, asimismo, a formar parte del legado filosófico del autor, del mismo modo que la crítica de arte tiene que ser ella misma también artística, para que la estética no quede difuminada en meras generalidades epistemológicas.

Esta reivindicación de los Fragmentos Póstumos también podría ser válida para destacar la importancia que el período intermedio del pensamiento nietzscheano posee en el conjunto de la filosofía del autor, y así lo ha subrayado Barrios tanto en su estudio introductorio como en trabajos precedentes, en una interpretación con la que estamos substancialmente de acuerdo. La etapa intermedia, que a veces no ha sido estudiada con la profundidad y con la importancia que demanda, y máxime cuando el material aquí presente permite dotarla de una mayor amplitud de miras, no es simplemente un puente que permite el tránsito de un período a otro en la evolución de la filosofía de Nietzsche, y del cual, al modo de Wittgenstein, quizás pudiéramos caer en la tentación de desprendernos, en un

sentido hermenéutico, cuando hubiera cumplido su finalidad, lo que conllevaría el riesgo de favorecer una interpretación en la que el fin justificaría los medios, permitiría, llamémosla, una interpretación maquiavélica de la historia de la filosofía; sino que fundamentalmente posibilita el no olvidar que los puentes también son un camino en sí mismos, que el gris no es algo que está entre el blanco y el negro, sino que él mismo también es un color a través del cual se hace patente, no ya una posibilidad, sino una existencia.

No obstante, y para concluir, el intentar recuperar la importancia que poseen tanto los Fragmentos Póstumos como la etapa intermedia en sí mismos, no excluye el papel fundamental que desempeñan éstos dentro del conjunto de la filosofía de Nietzsche. En estos Fragmentos del período intermedio se observa con claridad, y de modo paulatino, cómo ha ido cambiando el pensamiento de Nietzsche a través de sus tres períodos. Aquí aún quedan algunos rescoldos, que el propio autor ahora se empeña en apagar, de lo que fue la propuesta de su primera etapa del filólogo como educador de la humanidad. Al mismo tiempo comienza a encenderse la llama de la necesidad de que el filósofo-científico sea el encargado de educar al filólogo en su antigua tarea. Y finalmente, se aprecian las primeras brasas que desprende el genio del espíritu libre que será el fuego que encienda la filosofía de Zaratustra, que ya no busca educar directamente a la humanidad, sino educarse a sí mismo para mostrar de este modo que la humanidad ya no necesita más “*pastores con rebaños*”, sino más bien “*pastores sin rebaños*”, del mismo modo que, según Hölderlin, Empédocles, con su

suicidio, después de ser odiado y amado. muestra a los agrigentos que ya no necesitan ningún guía para que *la vida les inspire confianza*, o como aquí afirma el propio Nietzsche: “*un genio no es nada si no nos eleva tan alto y nos hace tan ampliamente libres, que ya no necesitamos más de él. Liberar y ser despreciados por aquellos a quienes se ha liberado es el destino de los líderes de la humanidad*” (p. 401).

Agustín Miranda Carrillo

* * *

Adriana Rodríguez Barraza, *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008

La excelente obra que nos proporciona Adriana Rodríguez Barraza viene a arrojar una necesaria luz a los orígenes de problemas que incitan a la reflexión (y a la preocupación) en nuestra conflictiva actualidad. A todos nos resuena en los oídos las reivindicaciones supuestamente naturales y legítimas que formulan ciertas comunidades humanas en base a que poseen especificidades lingüístico-étnico-históricas que les habilitarían poder constituirse en una nación con estado propio o, al menos, adquirir altas cotas de autogobierno en el contexto de un estado. El derecho a adquirir cierto estatus político estaría basado en hechos como una lengua propia, una cultura diferenciada, una constitución biológica específica o una historia concreta.

La atención que ha puesto la autora en la figura de Herder está muy justificada y viene a cubrir un vacío en la literatura española de un autor que es

eclipsado nada menos que por autores de la talla de Kant. Agradecemos, pues, la tarea de Adriana por mostrarnos el pensamiento sugerente, por zigzagante y sinuoso, del que cabría calificar como autor prerromántico. Con Herder, ya no se parte del “universal abstracto sino de la propia vida que constituye la historia de los pueblos cuyas tradiciones ya no son prejuicios sino lo que posibilita su propia existencia” (Pg. 234)

Cada comunidad cultural diferenciada poseería su propia alma específica, enraizada en un suelo propio (y propicio para su viabilidad existencial) y expresada por un lenguaje particular que posee su específica tonalidad (fonética) y su propio modo de articularse (sintaxis) y de significar el mundo (semántica).

La afirmación romántica de un nacionalismo cultural de esta índole constituye la ya bien conocida raíz de procesos históricos del siglo veinte en Europa (movimientos nacionalistas identitarios de carácter totalitario y excluyentes). Admitir un mundo compuesto de múltiples comunidades (culturas) humanas, cada una de ellas constituyendo singularidades absolutamente incomunicables, posee muchos peligros políticos, a saber, serán incomunicables pero existe la tentación etnocéntrica de establecer jerarquizaciones u oposiciones excluyentes basadas en el lenguaje (griegos vs. bárbaros), en la raza (arios (plenitud de humanidad) ; eslavos (semi o cuasi hombres) ; y judíos (sin humanidad)), en la religión (los creyentes vs los infieles).

La visión organicista de la cultura, como sostiene Herder, también es foco de problemáticas metáforas biologizantes (muy caras para los nazis de toda

índole) tales como la desinfección del cuerpo del pueblo o la necesidad de amputar o extirpar partes improductivas o indeseables para la salud del pueblo.

La tensión, creemos que es lo política, filosófica y antropológicamente relevante y pertinente de la aportación de la obra de Adriana, entre la afirmación de la diferencia del pueblo, elegido por el destino histórico a realizar la tarea/misión de fundar civilización y humanidad (Heidegger-Hitler) y la afirmación legítima de que todos los pueblos poseen aspectos diferenciales que vienen a cumplimentar un enriquecimiento, vía pluralidad, del mundo de la vida humana, del horizonte mundanal como a priori hermenéutico de la comprensión antropológica.

Cabe señalar que otro mérito más de la obra de Adriana consiste en reflejar y conectar con la realidad pluricultural mexicana, que queda aludida de un modo muy pertinente como ilustradora de problemas esenciales.

“Identidad lingüística y nación cultural en J. G Herder” presenta una estructura de siete capítulos. El primer capítulo se titula “La poética del sufrimiento humano”, donde se analizan las denominadas “Silvas críticas”. Las “Silvas críticas” son cuatro. En la primera de ellas se reflexiona sobre el debate establecido entre Winckelmann y Lessing; las dos siguientes silvas abordan temas de asuntos de la antigüedad clásica mientras que la cuarta realiza, siguiendo a Leibniz, consideraciones estéticas en torno al tacto como sentido fundamental para la experimentación. Cabe señalar que es en estos precisos momentos cuando se funda la estética como disciplina filosófica formalmente autónoma de la mano de Baumgarthen

y de Kant. Es muy importante la caracterización que Adriana realiza sobre la *Einfühlung* (endopatía o penetración simpática) como el método herderiano de comprensión del otro, de realidades ajenas a nosotros mismos.

Herder, en la polémica entre el neoclasicismo objetivante de Winckelmann y el prerromanticismo de Lessing, trata de alcanzar un punto de equilibrio, a saber, que “el historicismo del arte (...) no puede darle de espalda a la singularidad, es decir, a la subjetividad que está en el punto de partida de cada expresión artística (...) porque esa singularidad de las expresiones artísticas también conllevan un patrón historicista que el hombre puede conocer y estudiar a fondo” (Pg. 32) En definitiva, a lo largo del tiempo han existido múltiples modelos de expresión del dolor, de la belleza con las distintas tradiciones literarias.

El capítulo segundo, “Hacia un nuevo género literario: Diario de mi viaje del año 1769”, aborda el viaje que Herder realiza por el área del mar Báltico durante seis semanas y que plasma en un Diario, que rompe estilísticamente con lo que se entiende convencionalmente por un diario de viajes al uso. En el Diario se realizan consideraciones en torno a la educación y a las consecuencias derivadas de una de mala calidad, aquella que “transforma el alma inquieta y viva de la curiosidad infantil y juvenil en algo meramente mecánico, en repetidor de clásicos”. La contraposición entre el contacto directo con la naturaleza viva en su movimiento inherente y la mera contemplación de una naturaleza disecada, muerta, egipciana diríamos con Nietzsche, apunta por dónde debería ir una auténtica *Bildung* del individuo.

En el contexto de este capítulo, Adriana nos muestra la confrontación entre lo que significa culturalmente Francia y Alemania: mientras que Francia produce una filosofía que impide la “filosofía del pensamiento” por que es incapaz de pensar el acontecimiento en que consiste y se esencializa el ser como tiempo (Heidegger), lo alemán, con su potente lenguaje, si puede acceder a lo originario de la verdad del ser y su esencialización. Por otro lado, lo alemán posee una innere Gefühl que marca la diferencia frente al pose manierista, pura fachada externa sin consistencia espiritual, de lo francés, de lo latino en general.

El capítulo tercero titulado “Hablo luego existo” es un capítulo, a nuestro entender, esencial y que apunta a problemas tales como el vínculo lenguaje-identidad o la cuestión de la traducción de lo más propio y específico de la cultura de cada grupo humano o la posibilidad de una idea de Humanität integradora de todas las diferencias.

Encontramos una sugerente vinculación entre Herder y Nietzsche al hilo de la metáfora como elemento que permita “rescatar la raíz viva del lenguaje” (Pg 102)

Existen unas “leyes naturales de lenguaje” como

“Al hombre, como criatura de rebaño, de sociedad, le es necesario y esencial el desarrollo de un lenguaje”

El capítulo cuarto se titula “La búsqueda romántica de la identidad”: Herder se ve influido por la lectura de los cantos de Ossian escritas por McPherson en pleno siglo XVIII. Estos poemas tratan de mostrar el pasado heroico del pueblo escocés y produjeron un fuerte impacto en Alemania. La epopeya se convierte en un acontecimiento que

funda el sentido de la comunidad humana como tal y establece unos límites entre quienes se sienten vinculados a ese pasado que decide el establecimiento de un inicio identitario (ser escocés, español, alemán, inca, maya....) y los ajenos a tal acontecimiento. Los fundamentos simbólicos de la afirmación nacional (como la literatura) muchas veces no se producen en la presunta época original, prístina, virginal y adánica sino que son productos más o menos modernos que pretenden, vía retroferencia, generar, fomentar o estimular una conciencia nacionalista excluyente basado en puros constructos que no obedecen a ninguna verdad o fidelidad histórica fáctica sino que pretende una movilización por motivos más o menos inconfesables.

Se produciría una suerte de bucle “melancólico” por el que la identidad nacional, que se funda en un pasado inexistente, reclama un retorno a aquello que ni siquiera existió.

El capítulo V, “La lectura prerromántica de Shakespeare”, muestra como Herder se acerca al dramaturgo inglés no al modo encorsetado de los manuales-mausoleos sino de un modo vivo que llegue a conmover. De nuevo la contraposición Cultura/Civilización vuelve a ponerse de manifiesto en el enfrentamiento entre el teatro francés, “de pura cáscara externa y vacío interior”, y los dramas griego y nórdico los cuales poseen un carácter trágico.

El capítulo VI lleva por título “Otra filosofía de la historia” en donde se analiza la obra de Herder “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad” donde se narran las etapas del despliegue de la historia de la humanidad desde los orígenes. Cabe señalar que con el cumplimiento del

idealismo alemán con Hegel la historia cumple una función metafísica de primer orden en tanto que la Historia es donde el Espíritu logra su reconocimiento a través de la superación de momentos dialécticos.

Herder está muy influenciado por el concepto leibniziano de fuerza (Kraft).

Aunque el historicismo herderiano pudiera implicar a primera vista una equiparación entre todas las culturas ubicadas todas en un mismo plano, sin embargo, Herder tiene una visión que afirma la preponderancia de lo griego, en tanto que su mitología es muy rica y su poesía completa.

En el séptimo y último capítulo "Percepción y lenguaje: la vanguardia de la hermenéutica" Adriana Rodríguez Barraza analiza "Una metacrítica de la 'Crítica de la razón pura'".

En definitiva, consideramos que el libro escrito por Adriana Rodríguez Barraza constituye un excelente estudio conceptual e histórico de los problemas vinculados a la identidad lingüística y la cuestión de pueblo y nación.

Miguel Romera

* * *

Nicolás Salmerón y Alonso, *Doctrinal de Antropología*. Edición, estudio preliminar y notas de Antonio Heredia Soriano. Prólogo de Miguel Cruz Hernández. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2009, 548 págs. + 16 láminas. 23'5 x 17 cms.

Nicolás Salmerón y Alonso (1837-1908) fue reputado en su tiempo como un excelente orador y un prestigioso político. Pero no hay que olvidar que él mismo consideraba a la filosofía como su

vocación más íntima. De hecho fue catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid. En lo que a su pensamiento respecta es, posiblemente, el discípulo más querido por el fundador del krausismo, D. Julián Sanz del Río, y sus obras exponen de forma original, sistematizan y completan en algunos aspectos el punto de vista krausista. Los trabajos filosóficos que Salmerón dio a la imprenta fueron escasos, por lo que recuperar la obra de este pensador se convierte en fundamental para la realización de una historia de la filosofía española completa. Más importante es en tanto que la figura de D. Nicolás como político se convierte en puente para la articulación del ideal krausista con su plasmación social y pedagógica. La edición que realiza el profesor Heredia del Doctrinal de Salmerón es de una meticulosidad y una minuciosidad extrema que delatan un profundo amor a la verdad histórica y filosófica. En el estudio preliminar narra las circunstancias del hallazgo del manuscrito del Doctrinal, de cuya existencia ya se tenían noticias pero cuya búsqueda había sido hasta el momento infructuosa, las circunstancias en las que se redactó, el laborioso trabajo de transcripción y preparación del texto y la fijación de los criterios que le han llevado a presentarlo de la forma en que lo ha hecho. Además, el libro cuenta con un índice de nombres y otro analítico de materias que hacen que se convierta en un auténtico filón para la investigación futura.

Hay que destacar la importancia que el texto tiene, en especial, para la historia de la antropología filosófica en España. En el año 1868 se introdujo por vez primera en el sistema educativo de enseñanzas medias españolas la asigna-

tura de Antropología. A su introducción no fue ajeno el movimiento krausista. Sustituía a la asignatura de Psicología, que había sido el santo y seña de otros movimientos filosóficos anteriores como el espiritualismo ecléctico y el doctrinarismo. Con ese cambio el gobierno y el krausismo pretendían ofrecer a los estudiantes de Bachillerato un saber sistemático y totalizador del hombre. Un saber que, a decir de Salmerón, podía ser también útil para la vida. Salmerón comenzó entonces a preparar un libro de texto que sirviera para enseñar la nueva asignatura. Él mismo la impartiría durante años en el Colegio Internacional de Madrid, del que era propietario y profesor. Es verdad que el libro quedó inédito e incompleto, pero lo suficientemente estructurado en su conjunto y desarrollado en la introducción general y en la primera parte como para ofrecer una panorámica algo más que bosquejada de una materia que, como se sabe, estaba dando sus primeros pasos y que tendrá que esperar al siglo XX para que se desarrolle de manera notable. En Salmerón podemos ver esos primeros pasos y nos damos cuenta de la idea tan articulada de las distintas instancias del ser humano que tenían los krausistas. Como dice el profesor Heredia en su estudio preliminar, “la novedad krausista y la de Salmerón en particular consistió en reunir bajo el nombre de Antropología (en la segunda enseñanza) y Antropología psíquica y física (en la Facultad de Filosofía), el estudio filosófico propio y específico del hombre, disperso hasta entonces en asignaturas de títulos y contenidos muy diversos. Esto ocurrió por primera vez con carácter oficial entre Octubre de 1868 y Junio de 1873” (pág. 49).

La obra viene así a llenar un hueco en la historia de la antropología española al ofrecer de primera mano, y mano experta además, para su estudio e investigación, unos escritos que muestran la situación y presencia de la disciplina en el ambiente intelectual del momento. Deseamos encarecidamente que a este escrito le siga la publicación de los demás inéditos de Salmerón, que estudiados y preparados por el profesor Heredia vendrán a hacernos mejores conocedores de la tradición filosófica que recibimos de las generaciones que nos antecedieron y a las que a veces, por ignorancia, no les tenemos en cuenta sus claros méritos.

Francisco Rodríguez Valls

* * *

George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento (2005)*. Traducción del inglés de María Condor. Madrid, Ediciones Siruela, 2007.

Francis George Steiner, autor, entre otros, de *Errata* (1997) y *Gramáticas de la creación* (2001), prolífico pensador de nuestros días, ofrece en esta breve obra una penetrante reflexión sobre la esencia del pensamiento y su estrecha vinculación a la existencia.

A partir de una breve referencia, extraída de la obra de Schelling *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Sobre la esencia de la libertad humana, de 1809), Steiner recrea la mente del lector por el escenario de su propia trastienda como sujeto pensante y a un tiempo existente, a la búsqueda de conexiones soterradas e intrincadas entre una y otra dimensión: el pensa-

miento y la existencia.

La idea matriz que sugiere y da origen a la obra es la afirmación de Schelling de la tristeza o melancolía como esencia fundamental e ineludible de toda existencia, de modo que aquella misma es igualmente el "oscuro fundamento" en que se apoyan la conciencia y su derivado, el conocimiento.

Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento constituye el desarrollo de esta idea principal, desgranada a partir de diez reflexiones filosóficas que la explican e ilustran detallada y magistralmente, además de un breve apartado introductorio. En él el autor asienta el supuesto antiguo de identidad entre el ser y el pensar, admitiendo que el pensamiento conlleva un ineludible "legado de culpa", que proviene precisamente de su vinculación esencial a la existencia.

Para afianzar esta idea, Steiner sostiene la inexistencia de un origen preciso o punto arquimédico en el conocimiento, lo que enraíza definitivamente al pensamiento en la vida misma; afirmación ésta que constituye una significativa aportación al conjunto de las reflexiones gnoseológicas contemporáneas vinculadas a los modelos interpretativos de corte holista o comprensivo, inaugurados por grandes pensadores como Dilthey, Heidegger o Gadamer.

El *capítulo primero* define el pensamiento como el reino de lo prototípicamente humano, cual es la reflexión acerca de la propia existencia, actividad en la que el hombre es libre de suponer y teorizar un infinito número de resultados o posibilidades. Infinitud que, por otra parte, malogra aquella intención, pues el hombre no consigue respuestas plenamente satisfactorias. No obstante, es este deseo irreprimible de interro-

garse constantemente lo que da origen a la civilización, elevando a la humanidad sobre las bestias. Precisamente, esta pulsión irreprimible y, sin embargo, infructuosa, es el primer motivo de tristeza fundamental.

El pensamiento como fenómeno prelingüístico y su raigambre en la existencia constituye el contenido del *capítulo segundo*. En él se le describe como un flujo profuso e incesante, una "corriente de energías psíquicas y somáticas" que fluye en múltiples ramificaciones (direcciones) y que finalmente es atrapada, codificada, y cosificada también, mediante el logos o lenguaje. En el camino hacia su exteriorización, la imparable corriente energética pierde sustancia y direcciones, máxime si el sujeto pensante se disciplina para la concentración de sus pensamientos. A expensas de su multilateralidad, riqueza y creatividad, el pensamiento gana en rigor y unidireccionalidad, acrecentando, de este modo, la consecución de logros cognitivos. Es el inevitable precio a pagar que describe un segundo motivo para la tristeza.

La vinculación entre pensamiento e identidad personal ocupa el *capítulo tercero*. Mediante la actividad del pensamiento y de la comunicación (lenguaje) el ser humano se manifiesta a la par que se oculta; surgen ámbitos de impenetrabilidad del mensaje, de lo pensado y expresado, de sí mismo, que son auténticamente insalvables. El pensamiento se torna indescifrable, intraducible en un sentido pleno y total; permitiendo, en consecuencia, el juego de las ficciones, lo que hace de la mentira, de la máscara, un elemento de utilidad, al servicio de la guarda y custodia de la intimidad individual, de la perseverancia del ego en un ámbito propio inviola-

ble. No obstante, el pensamiento es el lugar común del hombre como especie, la “matriz lingüística compartida” que facilita la comunicación y comprensión, el instrumento que identifica e iguala a los individuos entre sí, inhibiendo las previsible creaciones originales individuales (pensar de forma diferente). Paradoja que motiva nuevamente la tristeza del pensamiento.

El pensamiento y su relación con la verdad es el motivo del *capítulo cuarto*. La imposibilidad de hallar una verdad incontrovertible en el ámbito del pensamiento existencial, esto es, del pensamiento vinculado a las cuestiones vitales, origina en el hombre un inevitable sentimiento de decepción ante la posibilidad certera del error, vivido en forma de fracaso. Sólo le resta un asidero intelectual, las verdades formales, de la lógica y la matemática, que representan lo contra-fáctico. Mientras el pensamiento existencial es inapresable en su totalidad, es, también, interesado, implicado en la vida misma, adherido a ésta; por el contrario, el pensamiento formal es desinteresado y puro; exclusivamente teórico. Ecuanimidad y rigor a cambio de interés y plasticidad, y consiguiente nostalgia de lo inapresable e inexpressable; éste es el cuarto motivo de tristeza.

El *capítulo quinto* describe el pensamiento como caudal incontenible e inabordable, del que el lenguaje da cuenta en una proporción nunca completada. Apunta el autor que los procesos mentales son por naturaleza abrumadoramente difusos, dispersos, y sin objeto, por lo que su explicación y justificación es compleja. Por ello, el pensamiento, en tanto que actividad anárquica, admite un desciframiento nunca consumado, y por tanto, tampoco com-

pletamente codificado; pareciendo que todo intento en la dirección de su extrema racionalización apunta el germen de las ideologías totalitarias (religiosas y políticas). En el tropel de pensamientos difusos, puede hallarse en ocasiones un “pensamiento decisivo”, que circunstancialmente no sea entendido, escuchado, o simplemente transmitido, permaneciendo para siempre en la irrelevancia y el limbo cognoscitivo. Esto que escapa al intento humano de codificar y condensar, y que se preserva del desciframiento, es un nuevo motivo de tristeza del pensamiento.

La relación entre pensamiento y objeto ocupa el *capítulo sexto*. Pensamiento y hecho existencial derivado (consecuencia) mantienen una vinculación no inmediata ni unidireccional; por el contrario, existe entre pensamiento y acto un insalvable abanico de desviaciones, de ramificaciones, de multiplicidad de posibles ejecuciones, que distancia irremediabilmente uno del otro. El flujo energético e incesante que es el pensamiento se encauza y simplifica en el lenguaje, su vehículo de manifestación y expresión, tomando en ese mismo momento un sentido y direccionalidad concretos. Así, en artes como la música, la pintura o la arquitectura, en las que la partitura, idea o proyecto quedan matizados, limitados a sus ejecuciones concretas, desestimando de este modo un considerable potencial de determinación y expresión, que torna la obra perpetuamente perfectible, y al artista perennemente insatisfecho. Esta diferencia insalvable entre el pensamiento y su materialización, implica siempre una esperanza frustrada, un potencial irresuelto, inconcluso. Un nuevo motivo para la tristeza del pensamiento.

Inevitabilidad e impotencia, tratadas en el *capítulo séptimo*, constituyen otras notas características del pensamiento que motivan nuevamente su tristeza. El autor refiere el pensamiento y la respiración como dos procesos que no pueden detenerse, por ineludibles. Respecto del primero, dos son los sistemas filosóficos y epistemológicos que lo tratan: el realismo, con su carga irredimible de objetivismo; y el idealismo, con su imperioso subjetivismo. El realismo considera y conoce el mundo a modo de “percepción a través de la ventana”; el idealismo toma conciencia de la realidad a la manera de reflejo en un espejo (“...reflexión, esquemas en un espejo”). En ambos casos, tanto el espejo como la ventana no constituyen cristales inmaculados, ni uno ni otro son completamente translúcidos; existe una distancia insalvable entre el sujeto y el mundo, una red de interferencias perennes, “... de presuposiciones psicológicas, corporales, culturales o dogmáticas...” que atrapa uno y otro polo, y mediante la que sujeto y objeto se interrelacionan y se preservan mutuamente. A consecuencia de ello, no existe tabula rasa; la experiencia no es nunca ingenua; está siempre mediatizada, ensombrecida, vulnerada en cierta medida. “... En todas partes, la luz rectora de la mente linda con la oscuridad”, señala Steiner (p. 75-76). Existe, por tanto, un límite infranqueable al pensamiento, un ámbito indescifrable del ser.

La opacidad inherente al proceso del pensamiento sirve de resguardo al ser, preservándolo del pensamiento mismo, de la incontenible arrogancia intelectual del hombre, que de esta manera conoce sus límites. El *capítulo octavo* habla de la certidumbre e incertidum-

bre, de la ambigüedad inherente a la palabra y al lenguaje, y reveladora, a su vez, de ese “oscuro fundamento” en que el pensamiento asienta. En este sentido, el lenguaje lo expresa todo; lo que no alcanza a revelar, lo vela u oculta, siendo éste el ámbito de la mentira y sus variados matices. Señala el autor cómo, salvo el miedo, el odio y la risa, accesos de energía incontrolables, también la relación amorosa es en parte vehículo de la reserva y la máscara, y en la que los respectivos egos guardan una recíproca intimidad incomunicada e incomunicable. Son limitaciones insalvables de la empatía comunicativa.

El *capítulo noveno* retoma la idea del pensamiento como caudal energético, a la que se añade la consideración del sujeto pensante “homo sapiens sapiens” como instrumento y canal de su vehiculación y expresión. El acto del pensamiento, común a la especie, no es, sin embargo, idéntico en todos los sujetos; sólo unos pocos demuestran “saber pensar”; ellos son los generadores de “pensamiento decisivo” e influyente, una rara capacidad humana, según el autor, particularmente extraña en el actual medio sociopolítico, tendente a la homogeneización y lo igualitario, y en el que los eminentes sujetos pensantes tienden a dirimirse en la inmensidad de la masa pensante, que solamente produce pensamientos triviales o superficiales. En deferencia a Hölderlin, el autor lanza la idea de que nunca los procesos creativos, que derivan hacia el pensamiento innovador y transformador, pueden ser enseñados ni aprendidos, tampoco predichos ni instituciona-

lizados. Particularmente en nuestros días, "... El desajuste del gran pensamiento y la gran creatividad con los ideales de la justicia social, es una novena fuente de melancolía ..." (p. 93). "... El pensamiento humano parece aborrecer el vacío. Genera, arquetípicamente, ficciones más o menos consoladoras de supervivencia. Como un niño asustado que silba o grita en la oscuridad, nos esforzamos por evitar el agujero negro de la nada" (p. 98). La frase condensa el significado del *capítulo décimo*, de marcado carácter metafísico, y en el que se describe el pensamiento como la esencial capacidad humana de reflexión acerca de las cuestiones fundamentales, y que son el ser y la nada, esto es, la existencia y la muerte. Desde esta perspectiva general, la historia y sus producciones culturales constituyen un ensayo dirigido a resolver dichos enigmas vitales y del pensamiento, y en el que han participado mentes privilegiadas. Tarea ésta preeminente en los diversos sistemas filosóficos desarrollados hasta la modernidad, pasando a constituir en nuestras actuales sociedades tecnocráticas ámbitos residuales del pensamiento; lo que, a juicio del autor, potencia decididamente el auge de los fundamentalismos. No obstante, la dedicación del hombre al pensamiento metafísico, que le enaltece, le enfrenta a un tiempo a su propio extrañamiento, al conducirlo al lugar de sus irremediables enigmas existenciales. Un mirador al infinito que mayormente le coloca al borde del

abismo.

Esperanza M^a Domínguez Sabido

* * *

Gianni Vattimo, *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*, Barcelona, Paidós, 2009, trad. de Rosa Rius Gatel y Carme Castells Auleda.

Quien conozca la trayectoria intelectual de Gianni Vattimo, estará familiarizado con su famosa Kehre cristiana, sorprendente para quienes leíamos a este autor como un liberal de izquierdas postmoderno que, desde una posición hermenéutica, se interesaba por temas como la democracia y los medios de comunicación. En *Crear que se cree* (y más tarde en *Después de la Cristianidad*), Vattimo ofreció una sugerente idea que implicaba reflexiones de Nietzsche, Heidegger, Girard y otros autores en una interpretación del destino de occidente que ganaba el esquema secularizador de Löwith para la causa postmetafísica. En resumidas cuentas se trataba de lo siguiente: pensar el círculo que se manifiesta en el hecho de que el fin heideggeriano de la filosofía haya sido históricamente posibilitado por una religión (la cristiana) cuyo acontecimiento fundamental es la kenosis, el vaciamiento de Dios entendido como una entidad metafísica sólida. La propuesta de Vattimo era, pues, un reencuentro con el cristianismo, pero sólo como nihilismo, como aquello

que nos ha posibilitado librarnos por fin de la metafísica.

Pues bien: si fue sorprendente aquella tesis que vinculaba esencialmente la filosofía de Nietzsche y Heidegger a la religión cristiana, más sorprendente resultará ahora al lector enterarse de que el discurso postmetafísico heredado de aquellos autores no sólo nos reconduce a la esencia cristiana de occidente, sino que también nos devuelve a un posicionamiento político comunista. Pero lo que antes era una necesaria vinculación histórica entre cristianismo y nihilismo, ahora se reduce a “la recobrada (o redescubierta) esperanza comunista”, que ya no va unida a la escatología cristiana, sino meramente “a la predicación de la fraternidad que está presente en todas las grandes religiones” (pp. 10-11).

En este nuevo libro, Vattimo da rienda suelta a su gusto (a veces heideggeriano) por las generalizaciones y los vínculos imposibles, en virtud de los cuales el mismísimo Marx se pone del lado del pensamiento débil para atacar la creencia soviética en leyes objetivas de la historia (p. 18). Además, Vattimo se alinea con las más toscas posiciones antisistema: abandona su pacifismo evangélico para preguntar “¿y si de una vez por todas constatásemos que todas las revoluciones, o las resistencias, han dado comienzo bajo la forma de actos terroristas?” (p. 26). Los medios de comunicación de masas, otrora elementos de emancipación (La sociedad transparente), ahora —¿no previó Vat-

timo lo que Berlusconi podría hacer con ellos?— son vistos pesimistamente con las lentes de Adorno (p. 31). Después de celebrar el mundo heraclítico de lo nunca igual, ahora se queja de que el nuevo proletariado oprimido sea “toda la masa de gente que, cuando trabaja, ejecuta tareas difícilmente clasificables, según modelos variables, flexibles, que por lo general no requieren y, además, ni siquiera permiten (dada su flexibilidad) adquirir un oficio y una identidad de clase” (p. 31). Frivoliza Vattimo con los atentados del 11 de septiembre (p. 113), asume la falta de proyectos de la izquierda pues su proyecto es “derrocar a la derecha, y luego ya veremos” (p. 115). Dedicar casi tantos elogios a la Venezuela de Chávez (p. 151) como a la Cuba de Castro “por su resistencia al imperialismo estadounidense” (p. 87). Incluso exime al régimen de sus ataques contra libertades y derechos: “el embargo y la hostilidad activa y constante de los Estados Unidos impiden a Cuba desarrollar una política de cariz más democrático (la amenaza de invasión y de ataque por sorpresa obligan a la isla a un clima de alerta permanente, como si se tratase de un país en guerra y, por esta razón, los cubanos aceptan tantos sacrificios que en circunstancias normales no aceptarían)” (p. 87). Y este crescendo reivindicativo alcanza su paroxismo cuando el autor relativiza el totalitarismo staliniano, cuyo verdadero mal fue —según se nos informa— el afán por imitar el industrialismo capitalista (p. 144).

Es verdad que todo esto no constituye, por sí mismo, ningún pecado filosófico. Lo que resulta menos fácil de aceptar filosóficamente hablando es, según creo, el modo en que Vattimo se aventura más allá de su retórica anterior – que le llevaba a vincular continuamente sus argumentaciones con referencias biográficas, desde sus catequesis juveniles hasta sus preferencias sexuales–, para ahora prescindir casi completamente de argumentos y reducir el discurso a un relato de la propia “experiencia”, unida a la esperanza de que el lector casualmente la comparta. Puede que hayamos malinterpretado el

libro de Vattimo: quizá su público, su gestación, su necesidad, tengan más que ver con el actual debate político italiano que con las preocupaciones de los filósofos “profesionales”. Mucho nos tememos, sin embargo, que esta alianza de radicalismo ideológico y derrotismo filosófico sean todo lo que nos deparaba un pensamiento que quizá renunció a demasiadas cosas demasiado pronto.

Alejandro Marín Navarro

* * *

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

NOTICIAS Y COMENTARIOS

SPIELBERG Y KUBRICK: IA, A LA CONQUISTA DE LO HUMANO

Manuel Ballester. El Esparragal (Murcia)

Resumen: Este artículo realiza un análisis de la película *Inteligencia Artificial* desde una perspectiva antropológica. Tanto en su paralelo (Pinocho) como en la película hay coincidencias importantes puesto que el relato se articula en torno al intento de un ser no humano (el muñeco collodiano, el robot de Spielberg-Kubrick) para conseguir la humanidad. Esta trama permite subrayar alguno de los aspectos constitutivos de lo humano. El hada de Collodi o los extraterrestres de Spielberg parecen remitir a un ámbito no humano que, no obstante, parece necesario para la construcción de lo humano.

Abstract: In this paper I attempt an analysis of the movie *Artificial Intelligence* from an anthropological outlook. Both in his parallel (Pinocchio) and in the movie important coincidences can be found since the statement is developed around the attempt of a non-human being (Collodi's doll, Spielberg-Kubrick's robot) to become human, i.e., to love and be loved. The plot underlines one of the constitutive aspects of the humane. Collodi's fairy or Spielberg's extraterrestrial beings refer to a non-human area that, nevertheless, seems to be necessary in order to construct the humane.

Desentrañar el sentido de una obra de arte, sea literaria o cinematográfica, expresar conceptualmente su contenido es siempre tarea delicada, arriesgada. Porque el concepto es un principio organizativo, una síntesis que, si fuera perfecta, aglutinaría en sí la totalidad de los elementos a que conceptualiza. Pero ocurre que siempre dejamos de lado algo y quizá eso que se ha minusvalorado sea esencial y se abre así el camino hacia otras perspectivas, a sucesivas visitas y revisiones a la obra que, si es clásica, nunca acaba de decir lo que tenía que decir, siempre guarda nuevos tesoros con que enriquecer al espectador. Cada obra es, así, un juego entre lo que el autor ha puesto (no digo: ha querido poner) y lo que el espectador descubre.

La obra que nos ocupa, la película *Inteligencia Artificial* añade a la dificultad general aludida, la peculiaridad de integrar explícitamente dos fuentes literarias claramente diversas: Los superjuguetes duran todo el

verano de Brian W. Aldiss¹ y el célebre *Las aventuras de Pinocho*, de Carlo Collodi. A esto ha de añadirse la peculiaridad de que fue Stanley Kubrick quien trabajó (abandonando y retomando la idea en diversas ocasiones) durante veinte años en la elaboración del guión imprimiendo en él su peculiar y fuerte personalidad, pero la muerte le sorprendió antes de poder rodar la película y fue finalmente Steven Spielberg el encargado de rodarla. De hecho, cuenta Michel Herr que Kubrick «había estado trabajando con Brian Aldiss y otros escritores en Artificial Intelligence, una versión de la era cibernética del “mito de Pinocho”, que descartó porque resultaba demasiado cara, hasta que vio Parque Jurásico y comenzó a telefonar a Steven Spielberg cada veinte minutos para hablar de la tecnología que había utilizado»². De Parque Jurásico le interesó la tecnología, pero se interesó por otra película de Spielberg por otro aspecto: en 1990 Kubrick llamó otra vez a Brian Aldiss. «Hablaron otra vez de “Superjuguets”. La razón del renovado interés de Kubrick se aclaró enseguida. Haber visto y admirado E.T.: El extraterrestre le había proporcionado un nuevo punto de vista. Veía ahora “Superjuguets”, al que había dado el título, no muy lejano de E.T., de “A.I.” (“artificial intelligence”), como una fábula igualmente sentimental y onírica»³.

Quisiera detenerme brevemente en esto último. Sobre esta película hablaron mucho ambos directores y, quiero señalar, Kubrick pensaba que era una película que debía dirigir Spielberg, mientras que Spielberg opinaba que era una película para Kubrick. Cuando Kubrick murió su viuda se puso en contacto con Spielberg y le convenció de que si él no la rodaba, no lo haría nadie. La amistad y admiración recíprocas entre ambos directores es conocida, pero también es obvio que sus temas y enfoques son muy diversos, hasta el punto de que hay quien los consideran como dos creadores antitéticos⁴. Cabe plantearse a qué es debido que cada uno

¹ *Supertoys last all summer long* es un cuento de apenas diez páginas, que apareció por primera vez en la revista *Harper's Bazaar* en diciembre de 1969. Puede leerse en castellano en una recopilación: *Los superjuguets duran todo el verano y otras historias del futuro*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, en la que se incluyen otros dos relatos posteriores con los mismos protagonistas —“Los superjuguets cuando llega el invierno” y “Los superjuguets en otras estaciones”—, así como un interesante prólogo, titulado “Intentar complacer”.

² HERR, M., *Kubrick*, Grove Press, New York, 2000, vers. D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 27-28. Por su parte, Spielberg también se había interesado por la obra de Kubrick: «Deseando igualar lo que Trumbull llamaba “la temible simplicidad” de *2001: una odisea del espacio*, Steven Spielberg vio la película repetidas veces antes y durante el rodaje de otra producción cuyos efectos especiales hizo Trumbull, *Encuentros en la tercera fase*», BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, T&B Editores, 1999, p. 204.

³ BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, p. 350.

⁴ Así se los denomina en SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg. Entre Ulises y Peter Pan*, Dossat, Madrid, 2004, p.

pensara que el otro era más adecuado para esta película. No cabe pensar en una especie de cortesía que llevase a “ceder” al otro un proyecto que se consideraba adecuado para sí mismo. No olvidemos que ambos han caído como avaros sobre proyectos que han considerado que les estaban destinados o les interesaban. Pienso que la explicación radica en el significado de la película.

Se pueden señalar importantes diferencias desde el punto de vista formal: Kubrick y Spielberg «no tenían gran cosa en común. Spielberg tipificaba la generación de realizadores de después de la guerra, los así llamados New Hollywood. Educado con los cómics, la televisión y la comida rápida, buscaban respuestas fáciles y atajos. Su emblema era el story-board, que visualizaba cada película como si fuera un cómic en movimiento. Kubrick, educado en una escuela diferente, nunca usaba story-boards y se pasaba meses en la sala de montaje, más parecido a un artista del Renacimiento que a un dibujante de cómics en lo relativo a su sentido visual, construyendo una película con multitud de pentimenti»⁵. Diferentes enfoques, pero atraídos por una misma historia. Vamos a privilegiar, por ello, el contenido de la misma.

1.- Kubrick o la simpatía por la marginalidad

Recordemos brevemente algunas constantes de las filmografías respectivas. Pensemos en películas como *La naranja mecánica*, *Senderos de gloria*, *2001*, *La chaqueta metálica*, *El resplandor*, *Barry Lyndon*, la última *Eyes wide shut* que algunos han considerado como de un erotismo subido de tono sin llegar a ser la película pornográfica que consideró rodar, «pero decidió correctamente que no tenía ni el temperamento para hacer películas porno ni la paciencia para someter su inventiva a las rígidas exigencias del ritual erótico. Los fabricantes y los usuarios del porno se encontraban encerrados en un sistema tan hermético como el propio sexo. No había lugar para él»⁶. Subrayo que Kubrick rechaza trabajar en ese ámbito porque, tras estudiar la posibilidad, lo ve como un mundo tosco, cerrado, sin lugar para la creatividad. Y el prurito de originalidad es algo característico de Kubrick.

377.

⁵ BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, pp. 310-311. Allí tiene lugar el célebre episodio de la serpientes, con el triunfo de la hija de Kubrick y el comentario de éste, muriéndose de risa y diciendo con una sonrisilla: “Steve es un cretino”, cfr. BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, pp. 319-320.

⁶ BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, p. 193.

Como es sabido, Kubrick era un gran jugador de ajedrez (la escena inicial de IA contiene un guiño a Kubrick en este sentido), juego en el que alcanzó una gran perfección. Y estos dos rasgos aparecen por doquier en la vida y la obra de Kubrick; me refiero al perfeccionismo (hasta lograr exasperar a sus colaboradores) y a la relación con los otros como contrincantes a los que hay que derrotar o como piezas de su juego y, más en general, a la visión de la existencia humana como un juego.

El hombre es contemplado por Kubrick, de hecho, como actor involuntario en un espectáculo que excede con mucho la minúscula aportación que éste puede proporcionar al conjunto: véase la frecuencia con que el gigantismo del decorado juega un papel más importante que los mismos actores quienes, efectivamente, quedan tremendamente empequeñecidos. Se trata de una visión pesimista, ligada explícitamente a Schopenhauer, que muestra crudamente las miserias del hombre.

El rechazo que los personajes de Kubrick experimentan hacia la sociedad (y que, en ocasiones, es mutuo) es también una manifestación de la incapacidad para comunicarse, de visceral rechazo de las mentiras sociales, de la hipocresía.

De modo que Kubrick mira al hombre como lo haría un ángel frío, con la gélida distancia del ajedredista aventajado frente al novel que afronta la partida con más calor y entusiasmo, pero con menos saber. De este modo, el enfoque de Kubrick puede considerarse más apolíneo que dionisiaco y su obra como una exploración del cerebro (quiero recordar que ni siquiera la célebre escena de la violación de la Naranja mecánica es cálida, no resulta sensualmente excitante para el espectador: podría tratarse de un documental de National Geographic sobre el *homo sapiens* dirigido a otras especies, ya sea extraterrestres o ángeles).

Ese mundo tan perfecto, tan racional ya no es humano. Puede ser para Hall o para David, para seres en los que los límites de su mundo coincidan con los límites de su cerebro. Y ahí hay un gran problema. Es un problema, en efecto, que quien es todo cerebro y conoce las tonterías, mentiras (recuérdese Hall), pasiones y odios (recuérdese la Feria de la carne en IA) del hombre, sin embargo, quiera ser humano. Hall y David experimentan miedo. A lo desconocido. A la soledad. A la muerte. Pavor a que tras el juego banal, acabe la partida y ya no haya nada.

Con palabras del propio Kubrick, «el hombre no es un salvaje noble. Es irracional, brutal, débil, incapaz de ser objetivo cuando entran en juego sus propios intereses»⁷, de ahí que en diversas películas se ponga en

⁷ CIMENT, M., *Kubrick*, Akal, Madrid, 2000, p. 122.

escena un cosmos satánico donde el hombre carece (como una máquina) de libertad⁸ pero no de pasiones.

2. Spielberg y la fábrica de sueños

Un individuo desalmado este Kubrick, podríamos decir. Años luz de Spielberg.

Es un lugar común señalar que Spielberg es un discípulo, en línea directa, de Frank Capra, quien sostenía que «las películas deben ser una expresión positiva de que existe la esperanza, el amor, la compasión y la caridad... Es responsabilidad [del director] subrayar las cualidades positivas de la humanidad, mediante la muestra del triunfo de la persona sobre las adversidades»⁹.

Una adversidad notable a la que hubo de hacer frente Spielberg fue el divorcio de sus padres que rompió en añicos su mundo infantil. La pérdida del hogar, la ausencia del padre son aspectos que pesan de forma importante en su ánimo y que se reflejan en su filmografía pero es de subrayar que la actitud de Spielberg no es la de un frío jugador de ajedrez que se parapeta tras el tablero y el control de las reglas del juego, es una respuesta cálida. Spielberg decide no abandonar nunca la época en que todo estaba bien, se ha dicho de él que es niño que no quiere crecer. Peter Pan es, por eso, el personaje que mejor lo representaría. Tan es así que, con motivo del rodaje de Hook, declaró: «Siempre he sido Peter Pan. Esta es la razón por la que quise hacer esta película. De alguna manera estoy encasillado ahí, porque siempre he sentido una gran afinidad con este personaje»¹⁰. Explícitamente aparece Peter Pan en su célebre E.T., el extraterrestre, en Hook y en la habitación de David y Martín (en IA) vemos pendiendo del techo unas figurillas que recuerdan a los hermanos Darling emprendiendo el vuelo.

La visión del niño, que en ET se refleja incluso en que se graba desde la altura de los ojos de un niño (generando planos en los que no se ve la cabeza a los adultos o en los que aparecen muchos techos), es la dominan-

8 Así lo señala Carolyn Geduld respecto a *2001*, cfr. CIMENT, M., *Kubrick*, p. 136. Por su parte, Rivera García aplica este mismo comentario a *La chaqueta metálica*, cfr. RIVERA GARCÍA, A., *En las fronteras del realismo: el cine de Stanley Kubrick*, p. 53 en BACA MARÍN, J.A. y GALINDO HERVÁS, A., *Pensar la imagen. Cine y prospectiva social*, Diputación de Almería, Almería, 2004, pp. 49-92.

9 MEDVED, M., *Hollywood vs. America*, HarperCollins Publishers, New York, 1992, p. 214. Citado en SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg. Entre Ulises y Peter Pan*, p. 26.

10 TAYLOR, Ph., *Steven Spielberg: The Man, His Movies and Their Meaning*, The Continuum Publishing Company, New York, 1992, p. 140. Citado en SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg. Entre Ulises y Peter Pan*, p. 243.

te en Spielberg quien, según su propia expresión, nunca ha perdido el “pasaporte de niño”¹¹. Esta posición de Spielberg le hace estar a la espera de que ocurra lo mejor, le hace estar alerta y abierto ante el suceso extraordinario. Y, quizá, sea eso lo que mejor define el espíritu infantil.

Adoptar la perspectiva infantil supone ya marcar la diferencia con el mundo de los adultos. Muy ilustrativo, en este sentido, es el personaje Peter Banning de Hook. Es adulto porque ha olvidado que fue niño (en realidad, como señala Saint-Exupéry, «todas las personas mayores han comenzado siendo niños. Pero pocas de entre ellas se acuerdan»¹²) y, por eso, permanece ciego ante lo fantástico, ante lo maravilloso que irrumpe en la vida corriente. Lo maravilloso que espera Elliott en ET es la llegada de un verdadero amigo que le salve de la soledad. Lo maravilloso que esperan Jack y Maggie en Hook es que su padre les haga caso, les entienda. ¿Es esto demasiado esperar, es excesivamente fantástico? El espíritu infantil lleva a esperarlo, lo propio del adulto es considerar que se trata de cosas bellas pero propias de niños.

Junto al valor de la infancia, la grandeza de ánimo de las mujeres es otra constante en el cine de Spielberg. Y ambos claman por la constitución de un hogar que pugna por construirse (así ocurre en Parque Jurásico) o por re-construirse, ya que muchas veces se ha roto. Por eso, es también frecuente la figura del padre débil o ausente. La añoranza del hogar lleva a que en todas las películas aparece, como elemento importante, una cena familiar.

Al calor de la compañía Amblin, fundada por Spielberg, se fueron formando una serie de directores que recogen la herencia de éste. «Si tuviéramos que sintetizar en pocas líneas el legado que el director [Spielberg] transmitiría a través de Amblin, sería preciso comenzar por los valores del héroe aplicados al ámbito de lo cotidiano, el entorno familiar y las luchas entre el bien y el mal; el espíritu emprendedor y aventurero, tan propio de los europeos que habían construido América; la sensibilidad del espíritu humano, las leyendas y los mitos; la fantasía y, sobre todo, la

11 Cfr., por ejemplo, SÁNCHEZ-ESCALONILLA, A., *La infancia como constante y su evolución en la obra cinematográfica de Steven Spielberg*, Univ. Complutense de Madrid, Servicio de publicaciones, 2001. Durante una rueda de prensa en Madrid, en 1978, uno de los periodistas preguntó a Steven Spielberg con cuál de los personajes de *Encuentros en la tercera fase* se había identificado. La respuesta del director fue inmediata: «Con el niño. Creo que los niños tienen la posibilidad de llegar más lejos por tener menos compulsiones. Es más fácil llegar a la mente infantil. Todos deberíamos conservar la mente de los siete años en nuestra edad madura», citado en SÁNCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg*, p. 75.

12 SAINT-EXUPÉRY, A., *Le petit Prince*, Gallimard, Col. Folio Junior, ed. 1994, dedicatoria. Me ocupado de este aspecto del pensamiento de Saint-Exupéry, especialmente en BALLESTER, M., *La búsqueda de sí mismo. Reflexiones sobre El Principito*, milyuna ediciones, Murcia, 2ª ed., 2009.

manifestación del niño que cada mujer, cada hombre lleva dentro sí»¹³.

3. Espíritu de Kubrick, ¿estás ahí?¹⁴

Como queda señalado, en un primer momento pareciera que los enfoques de ambos directores son tan diversos que no cabe entender que hayan podido confluír en una misma película. «Es cierto que reconocemos en IA algunos de los temas y actitudes más característicos de Spielberg —una intensa representación del universo de los afectos, el tono sentimental, la visión del mundo a través de los ojos de un niño—, pero al mismo tiempo nos cuesta aceptar esta parábola sobre la condición humana, tan triste, tan desoladora, como expresión de un autor a quien hemos venido identificando con los finales felices, el optimismo y hasta cierta tendencia a la moralina»¹⁵.

Me parece que la observación siguiente es relevante y puede contribuir a tender un puente entre ambos directores: «Todo el mundo acarrea su adolescencia a lo largo de su vida, pero la adolescencia de Stanley fue un manantial cuyas aguas no son necesariamente puras, pero sí siempre frescas, y refrescantes, y conmovedoras, porque en ocasiones te imaginas a alguien como el Pequeño Stanley, un adolescente terriblemente inteligente que sufre mucho pero que no pierde su valor. A veces me parecía poder ver su adolescencia en toda su tortuosa complejidad»¹⁶. De creer a Herr, la compleja obra de Kubrick se dejaría interpretar desde la visión propia de la adolescencia. Es una simplificación, ciertamente. También lo es decir que la perspectiva de Spielberg es la propia del niño. Si admitimos este principio interpretativo, veremos que ambos directores parten de la conciencia del final de la infancia. Aceptemos que «el valor propio de la infancia es la fe. Los pequeños creen firmemente aquello que se les confía y, cuanto más maravilloso encuentran lo que se les dice, mayor es su convicción»¹⁷. El niño, fundamentalmente, confía, espera, acepta lo fantástico. Por eso, un niño deja de serlo cuando deja de tomarse en serio las fantasías, cuando desconfía. Podemos decir que en Spielberg hay una

13 SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg*, p. 179.

14 Tomo el título de este epígrafe de *Esprit de Kubrick, est-tu la? Pour son dernier film, AI, Steven Spielberg a repris un projet de Kubrick, dont il respecte les instructions à la lettre*, en *Cahiers du cinéma*, n° 560, 2001, pp. 52-53.

15 LAREQUI GARCÍA, E.-M., *La ciencia ficción, dignificada: Inteligencia Artificial, de Steven Spielberg*, p. 1, <http://www.lenguasecundaria.com/resenas/intelige.shtml>

16 HERR, M., *Kubrick*, p. 34.

17 SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg. Entre Ulises y Peter Pan*, p. 147.

lucha por recuperar ese estado del alma, frente a Kubrick que se sitúa más allá, en una vía de imposible retorno, de seriedad de adusto adolescente. Pero en ambos se ha producido la ruptura con la inocencia infantil. También en Spielberg, pues la infancia ha de ser recuperada y no será ya, por eso, espontánea, inocente; exponente egregio es, en ese sentido, la recuperación del espíritu de Peter Pan por parte de Peter Banning en Hook.

En un cierto sentido, lo que tiene el niño —y hace posible que sea niño— es “hogar”. Esto tiene muchas manifestaciones, recuérdese, por ejemplo cómo en diversas variantes del juego infantil “Pilla-pilla” uno de los niños debe capturar a cualquiera de los otros jugadores, pero se establece un punto en el que se está a salvo del peligro, y ese punto se denomina “casa”. El hogar es concebido como lugar en el que el niño es querido incondicionalmente, donde siempre es acogido. En ese sentido, lo que une a Spielberg con Kubrick es la búsqueda del hogar: lugar en el que hemos sido queridos (infancia); lugar que no encuentran pero que buscan afanosamente los hombres y las supermáquinas de Kubrick; lugar que tiene, pierde e intenta recobrar el niño-robot de IA. Conviene reparar en que, aunque el hogar sea eso, no lo ve igual el niño y el adolescente. “Home” es el letrero iluminado que en *La naranja mecánica* señala la casa de Alex; “mi casa” es la simpática y entrañable expresión que está ligada a E.T. Ambos directores aluden al hogar, pero no atinan por igual con su caracterización.

Propongo, por eso, un enfoque de IA como una búsqueda de los radicales del habitar humano. En otros términos, voy a intentar abordar la película como un intento de responder a cuestiones como ¿cabe construir una vida feliz? ¿qué parámetros habrían de ser tenidos en consideración?

Fijémonos en las reflexiones de Kubrick ante el nacimiento de su hija: «Cuando entras de lleno en ella, la familia es la unidad más primitiva, visceral y vital de nuestra sociedad. Puedes quedarte fuera de la sala de partos de tu mujer durante el parto murmurando: “¡Dios mío, qué responsabilidad! ¿Estará bien hacerse cargo de una responsabilidad tan grande? ¿Qué estoy haciendo aquí en realidad?”. Y entonces entras y miras al rostro de tu hijo y ¡zas!, esa antigua programación te domina y tu respuesta es quedarte maravillado; la alegría y el orgullo»¹⁸. Kubrick experimenta alegría (también miedo), pero racionaliza lo que siente y ve ahí una antigua programación (podía haber dicho que se trataba de algo “natural”), ajena a la libertad. Frente al nacimiento de su hijo, Spielberg

¹⁸ BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, pp. 163-164. El subrayado es mío.

siente la misma alegría que Kubrick y que todos los padres y ve ahí un atisbo, un indicio de por dónde está el camino de vuelta al hogar: recuérdese que Peter Banning, adulto recalcitrante, incapaz de reaccionar ante los reproches de su mujer, encuentra en el recuerdo del nacimiento de su hijo el pensamiento feliz que le permite volar. Hay que recordar que el polvo de hadas no es suficiente para volar, se requiere también el pensamiento feliz. El hada azul de Pinocho tampoco se bastará ella sola para obrar el milagro que se le solicita.

Señalada ya la perspectiva que me parece más pertinente, comencemos el análisis de la película.

4. Estructura del relato

Se trata de una narración compuesta por tres bloques temáticos precedidos de una breve pero densa introducción (7 minutos de las 2 horas y 20 minutos que dura la película) y seguido de un interesante epílogo. Con los inevitables matices, que no son del caso, podemos considerar que los tres bloques siguen la estructura temática del Pinocho clásico y el prólogo y epílogo lo completan y enriquecen. El inicio del Pinocho collodiano señala que «no sé cómo ocurrió»¹⁹, pero el caso es que el trozo de madera que será Pinocho apareció en una carpintería. Parece destinado al carpintero, para que haga con él el muñeco maravilloso, pero no lo sabemos, no sabemos cómo ni por qué ha llegado ahí. El prólogo de la película supone un añadido en cuanto que ahí se explica el sentido de lo que va a ocurrir y se dan las razones de la elección de los destinatarios de David, el nuevo “Pinocho”.

La narración de Collodi presenta a Pinocho en el seno de un hogar en el que es acogido y querido, y esta es la primera parte. En un segundo momento, Pinocho abandona el hogar para ir a descubrir el mundo; estrictamente, descubre que en el mundo hay gente que intenta aprovecharse de él y gente en la que puede confiar: aprende que parte de la vida consiste en distinguir el bien y el mal; por último, la añoranza de lo que se había perdido y el intento de recuperarlo con ayuda del Hada, constituye la tercera parte. Como se ve, se trata de un esquema que puede reconocerse en cualquier vida humana. Por eso Pinocho es un clásico que habla también a los hombres de hoy. Por eso los tres bloques centrales de IA responden a la misma inspiración. Así, la primera parte narra la llegada de David a casa de los Swinton y se centra en la convivencia de Da-

¹⁹ COLLODI, *Le avventure di Pinocchio*, Note di Fruttero & Lucentini, Ed. Mondadori, 2000, cap. I, p. 21.

vid con Mónica. La segunda parte se inicia cuando David es abandonado en el bosque con unas instrucciones mínimas para sobrevivir, ahí encontrará a Gigoló Joe quien le será de gran ayuda. Por último, la búsqueda del fin del mundo donde pueda consumarse el deseo de David de ser un niño de verdad para que Mónica pueda amarlo, lo cual sólo será posible si encuentra al Hada azul.

El epílogo es, como queda dicho, un añadido respecto a la obra de Colloidi. Y es de destacar que pone de relieve una idea especialmente pertinente en la que nos detendremos en el lugar correspondiente.

4.1. Prólogo: los niveles de lo humano

La introducción muestra un mundo futuro en el que se han cumplido algunas de las amenazas que gravitan sobre el presente: superpoblación, cambio climático, gigantismo del estado que llega a regular incluso el número de hijos (limitado a uno).

En ese contexto, y en la zona rica del mundo, los androides desempeñan un papel importante. En Cybertronics Manufacturing tiene lugar una reunión de científicos, el director (William Hurt) reflexiona sobre lo que se ha logrado y lo sintetiza así: los robots son

un complejo juguete sensorial.

Propone intentar el siguiente paso, fabricar un robot de un orden cualitativamente superior:

un Meca capaz de amar.

Entre bromas y risas masculinas se señala que ya disponen de un modelo de amor. El profesor se dirige a Sheila, la androide que ha servido como modelo de su exposición, y le pregunta qué es amor, ella responde con una retahíla de manifestaciones, él la interrumpe e insiste: No se trata de simular la sensualidad, no se trata de perfeccionar el juguete sensorial. Se trata de amor, como el que siente un niño por sus padres.

Propongo, dice, construir un niño robot que ame sinceramente a los padres que le hagan la impronta [...] Sugiero que el amor sea la clave por la cual se logre una especie de subconsciente, de mundo interior de metáfora, de intuición, de razonamiento automotivado. De sueños.

De este modo, desde el inicio de la película queda ya planteada una cuestión clave para la comprensión del asunto en el que nos vamos a detener. Hay un nivel de acción humana que ha sido calificado como sensual y que no debe ser confundido con el plano en el que se da el amor. El nivel de la sensualidad es fácil de definir (así lo hace Sheila) y fácil de producir o imitar (los “modelos cibernéticos de amor”, como Gigoló Joe),

está sujeto a unas técnicas que, con la tecnología precisa, otorgan el dominio sobre el otro. Gigoló Joe dice a una chica que cuando se ha estado con él, ya no se desea volver a estar con un hombre. El gigoló mecánico está fabricado para no fatigarse, para seguir el ritmo del individuo con quien está manteniendo la relación sexual la cual resulta, por eso, más satisfactoria que la mayoría de las relaciones sexuales entre humanos; además, no hay “riesgo” de que el egoísmo del Meca, el no pensar más que en sí mismo, impida el goce del humano, no hay engaño sobre el tipo de relación que se está estableciendo o lo que cada uno puede dar o esperar, etc.

La tensión por acertar con el nivel adecuado es frecuente a lo largo de la película. Y este punto es importante. Señalaré dos ejemplos que me parecen de interés.

Cuando David, el niño robot, quiere ir al final del mundo para conseguir el amor de su madre, Gigoló le dice:

Me gusta lo que haces por ella, como a mis clientas les gusta lo que hago por ellas, pero tu madre no puede quererte.

Poco antes, al llegar a Rouge City el niño robot se queda mirando una imagen de Nuestra Señora del Inmaculado Corazón y Gigoló Joe le explica:

Quienes nos han hecho buscan a quien les ha hecho que podría quedar como una buena definición de religión, pero inmediatamente señala cómo incurren en la citada confusión de niveles:

Entran, cantan canciones, juntan las manos, se miran los pies y salen

Conviene subrayar que ese no es el nivel en el que se plantea el problema de la película. El plano de la sensualidad no queda excluido. La sensualidad, el placer, Gigoló Joe están bien, pero no basta. No se trata de eso. Se trata de amor. Del amor que siente un hijo por sus padres. Interesa señalar también que quien sólo está en el plano inferior, no puede entender el superior.

Señalemos que la aludida confusión de niveles genera un error de planteamiento en este punto. Cuando se habla del amor que un niño siente por sus padres, podemos recordar la escena que describe Platón enfrentando a un dentista y a un confitero ante un tribunal de niños²⁰. El niño se mueve en el plano sensible, de lo que le apetece y, por eso, condenará al dentista y “amará” al confitero (que le hace pasar un buen rato con las golosinas, aunque éstas le produzcan caries).

20 Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, 464 d y 521 e. Me he permitido una ligera adaptación ya que, para ser precisos, hay que decir que Platón habla de médico y cocinero.

Realmente, el amor sigue la dirección opuesta: los padres aman al niño, el niño es destinatario del amor y responde afectuosamente, con una enternecedora alegría, cuando se siente bien tratado. Pero todos sabemos de las rabietas infantiles ante una disposición paterna que no les agrada, aunque sea por su bien (quien ama, el padre, hace lo bueno o lo que él juzga bueno, aunque no le apetezca). En cualquier caso, hay que llevar los niños al dentista y eso, si hemos de creer a Basie (John Malkovich) en *El imperio del sol*, es menos frecuente de lo que parece, al menos en épocas de confusión²¹.

Salvemos también esta cuestión y sigamos con el relato: se ha de hacer un robot que sea capaz de amar. Entonces la pregunta es: ¿Y cómo hacemos eso? (How exactly do we pull this off?). Obsérvese que la expresión “hacer el amor” hace referencia a realizar actividades del nivel propiamente sensual. Aquí hay un reconocimiento de que el nivel superior no es fácilmente definible, no está claro ni siquiera que pertenezca al orden del hacer. Dicho llanamente: el amor no puede ser hecho, por su propia esencia; el amor no es efecto, aunque haya técnicas facilitadoras. El amor pertenece a otro orden, al orden de las causas²².

En la escena a que estamos refiriéndonos interviene ahora otra interlocutora, la última: el problema no es sólo cómo crear un robot capaz de amar. La dificultad técnica deriva de que el nivel en que se da el amor no parece ser objetivable ni reducible a una función que pueda programarse para que un robot la realice; más bien parece la raíz de todas las funciones de quien ama. Pero ahora se da una vuelta de tuerca. El problema se complica porque la dificultad técnica no es la única con la que hay que enfrentarse:

El enigma es ¿habrá un ser humano capaz de corresponderle?

La cuestión que se plantea ahora es si el Meca, caso de poder ser superada la dificultad técnica, podrá ser amado por un humano.

El profesor dice que será un niño perfecto, siempre cariñoso, sin enfermedades, sin problemas, obediente, etc. Hace un breve elenco de las cualidades que cualquier padre desearía para su hijo. Con eso da por resuelta la cuestión. Implícitamente supone que si los padres tienen ante

²¹ Nada más conocerlo, Bosie examina cordialmente los dientes del niño (Jim) y dice a su colega (Frank): *Esto es un juego de dientes bien conservado. Algunos pagarían mucho dinero por esta bonita boquita. Frank, te sorprenderías de saber cómo cierta gente descuida los dientes de sus niños.*

²² Incidentalmente: la sensualidad y los sentimientos sí pertenecen al orden de los efectos, de lo que puede ser producido. Eso lo sabe muy bien Kubrick que, aplicando la técnica Ludovico (psicología conductista, influjo de Skinner), intenta modificar la conducta de Alex en *La naranja mecánica*.

sí ese haz de cualidades, no podrán sino quererlos.

Intuimos que la respuesta del profesor ha incurrido en una confusión de niveles. Su interlocutora también parece verlo así, por eso se ve obligada a precisar el alcance de su pregunta:

Si un Meca pudiese amar a una persona, ¿qué responsabilidad tendría esa persona con respecto al Meca?

Amar a alguien es ser responsable de él. Por eso la pregunta puede entenderse también como sigue: si un Meca ama a un humano, ¿qué ha de hacer el humano? ¿podrá amarlo? ¿deberá amarlo a su vez?

Amar a alguien es ser responsable de él: parece que amar tiene que ver más con llevar al niño al dentista que con comprarle golosinas. Y esa, dice, es una cuestión moral, tiene que ver con lo que es bueno y malo, no sólo con lo que es placentero o desagradable. Con el amor se relaciona, como se ve, la determinación del bien y del mal y, por tanto, la libertad. El amor brota, de hecho, de la voluntad y es libre. En eso se distingue del sentimiento, que no es voluntario; y del deseo en general, que brota de otras instancias; además, el sentimiento o el deseo pueden ser suscitados por objetos diversos, pero acaban en el sujeto que los siente, pero el amor (sentido por quien ama) tiene sentido, se dirige, al ser amado (cuando te amo, es a ti a quien amo; cuando me siento atraído por ti, soy yo quien se siente atraído). Junto al amor comparece el deseo, múltiples deseos, y los sentimientos; pero no están en el mismo plano y confundirlos puede conducir a un error fatal.

El amor, la correspondencia, la responsabilidad, el bien, el mal y la libertad son cuestiones morales. Cae dentro del campo de la investigación ética. El profesor afirma que se trata, de hecho, de la más antigua de las cuestiones morales, ya que

Al principio Dios creo a Adán para que le amara

Así acaba esta breve introducción. El científico que, al menos, no niega que hay un nivel de acción humana allende la técnica y que lo sitúa enlazado con lo más alto.

4.2. Construyendo el hogar

La primera parte de la película comienza cuando ya se ha hecho realidad aquel proyecto y se dispone de un prototipo de niño robot que se ha de probar. La selección de los candidatos recae en la familia Swinton compuesta por Henry, Mónica y su hijo Martín que está en coma desde hace años, aunque el matrimonio lo sigue visitando y Mónica le lee Robin Hood, mientras Henry adopta una actitud menos afectiva, más predis-

puesto a asumir la muerte del hijo.

Cuando Henry aparece en casa con el niño robot, David, hay una escena de gran dramatismo en la que Mónica dice llorando que no puede haber sustituto para su hijo. En la escena inicial ya se había planteado la posibilidad de que el niño robot fuera una especie de sustituto de un hijo. Allí la cuestión era meramente teórica, aquí tiene un alcance existencial, vital.

El amor se dirige a alguien único, irrepetible. O no es amor. En eso también hay una diferencia entre los afectos, sentimientos, deseos y el amor: se puede sentir simpatía por los niños, deseo respecto al otro sexo; pero, aunque ame a todos los miembros de mi familia, el amor está, estrictamente, dirigido a cada uno: amo a mi mujer, y (también) a este hijo, etc. Dicho de otro modo: el sentimiento de simpatía se dirige a cualquier niño a todo niño y, por eso, como concreción, a este niño que está ante mí ahora; el amor, por el contrario, se dirige sólo a mi mujer, mi amigo, mi hijo, etc. El amor no es la concreción de un afecto más amplio. El amor se dirige directamente a este particular único.

Henry sabe que no hay sustituto. David no es un niño, sólo lo parece pero su interior está compuesto por kilómetros de fibra óptica. Henry insiste en que sólo parece un niño. Mónica acaba diciendo que es un niño. Henry insiste en que no grabe la impronta si no está segura.

Claro que no estoy segura, concluye Mónica.

Otra característica del amor: se trata de una relación en la que no se tiene el control, no se domina al otro y, en ese sentido, se está a merced de aquel a quien se ama.

El hogar de los Swinton se caracteriza, como ocurre en tantas películas de Spielberg, por un marido casi ausente junto a la presencia de una madre fuerte sobre la que recae el peso de la relación, de las relaciones: de Mónica con Henry, de Mónica con David. De hecho, tras la impronta, David los llama “mami” y Henri (no “papi”) y él sigue siendo el “realista” que recuerda a Mónica que sólo es un robot, un robot más, no uno particular. Y eso significa que, estrictamente, David no puede ser amado, aunque se pueda sentir agrado ante su compañía. Este papel se acentuará cuando Martín, el hijo de ambos, salga del coma y regrese a casa.

David no necesita dormir, pero Mónica es responsable de él y le lee cuentos por la noche, lo arropa y lo acuesta: ella sí necesita hacer todo eso. Mónica está empezando a corresponder al amor de David y, por eso, se siente responsable de él.

Con momentos tiernos y dificultades, se va consolidando la relación. La llegada de Martín con su reacción contra David hace caer a éste en la

cuenta de que es un ser Meca-nico, un mero juguete al que mami no puede querer. Parte del proceso de acoso y derribo de Martín contra David son dos propuestas que tendrán especial repercusión posterior: en primer lugar, Martín pide a Mónica que les lea un cuento; concretamente, Pinocho. Mónica ve que la intención de Martín es molestar a David, su mirada al recibir el cuento es muy significativa; duda, pero finalmente accede. De esa lectura sacará David la inspiración fundamental: el hada azul es capaz de convertir en un “niño de verdad” a alguien que, como él, no lo es.

En un segundo momento, Martín le engaña para que corte un mechón de cabellos a Mónica mientras ella duerme. David, llevado por la treta de Martín y por su anhelo de conseguir el amor de Mónica lo hace, pero es descubierto, Henry se enfada y Mónica lo defiende, aunque tampoco entiende qué hace David ni por qué.

Si algo hay que destacar de este periodo es la fragilidad de David. Esa fragilidad, ese estar en manos de los otros queda patente cuando David pregunta a Mónica si ella morirá. Ella responde que sí, dentro de unos 50 años. Él se pregunta que qué será de él, si se quedará entonces solo. Cuando Mónica se va, David pregunta al osito Teddy si 50 años es mucho. Teddy no lo sabe, pero le parece que no. Es terrible amar a alguien que va a morir. El amor discurre en la dirección de la vida, por eso se ama más a los hijos que a los padres.

Amar es también ser consciente de que sin el otro estoy solo, no soy nadie. David que ama infinitamente a Mónica, más que los niños reales, más que el hijo verdadero, está continuamente “a prueba”. Primero por parte de Mónica, luego por parte de Martín y, siempre, ante Henry.

En otros términos, David ama plenamente pero no es amado en la misma medida. Por eso ese hogar en el que casi alcanza el paraíso, ese hogar al que fue para dar la felicidad, se rompe en mil añicos y su madre lo abandona en un bosque. La alternativa era devolverlo para que lo desmontaran, pero ella no tiene valor para eso: sabe que no es un niño de verdad, pero no puede verlo como un mero robot defectuoso. De modo que hace lo mejor que puede hacer: dejarlo a su suerte dándole las instrucciones mínimas para que pueda sortear los peligros. Tiene que alejarse de la Feria de la carne.

4.3. La enseñanza del Dr. Know

David parece un niño de verdad. Ya se sabe cómo son los niños: Mónica le ha dicho que tenga cuidado con la Feria de la carne y, efectivamente, David acaba en ella. Allí el azar le asocia a Gigoló Joe, un modelo Meca masculino de amor.

Kubrick quiso que la Fiesta de la carne se pareciese a un campo de

concentración²³. Se trata de una fiesta, de una celebración de lo orgánico (la carne, lo humano) contra lo mecánico. Se trata de una celebración de la diferencia en la que lo que es distinto se ve como enemigo y, por tanto, se le destruye en una celebración orgiástica. Produce el efecto de un campo de concentración o de un circo romano; una situación en la que la muchedumbre embrutecida se emborracha con la destrucción y pide más y más. No nos interesa detenernos ahora en los detalles de esa locura. Baste retener que ahí es donde se ligan los destinos de Gigoló Joe y David.

David dice que busca al Hada Azul para que le haga ser un niño de verdad. Gigoló dice que, si el Hada Azul es una mujer, el único problema es encontrarla, porque él conoce bien a las mujeres y sabrá cómo conseguir que haga lo que David quiere:

Te hará un niño de verdad porque yo la haré una mujer de verdad.

¿Cómo encontrarla? Hay que acudir al Dr. Know, en Rouge City, una especie de Las Vegas del siglo XXII.

La intervención del Dr. Know, la mediación cognoscitiva, es esencial para llevar a buen puerto los anhelos más profundos. Apunta Hegel que el paraíso se parece a un jardín para animales, hasta que el hombre descubre el árbol del conocimiento del bien y del mal. Comer de esa fruta supone saber (know) qué es bueno y qué es malo. Subrayo el momento del “saber”. Ya no somos inocentes, ya no somos animales. El animal, incluso cuando mata, es inocente; el hombre, no. El conocimiento es lo que nos distingue. Y es gracias al conocimiento como podremos orientar nuestra acción y dirigir adecuadamente nuestra vida.

Entender que eso es “racionalismo” y que un mundo “racional” sería inhabitable es un reduccionismo que falsea la cuestión. Y algunas de las películas de Kubrick son un reflejo de esto; y alguna de las películas de Spielberg son una reacción contra esto. Conviene, por tanto, insistir. El conocimiento no lo es todo, pero es esencial, es un momento inexcusable cuando se habla de la acción humana. Los planteamientos reductivistas generan dinámicas falsas que atrapan el pensamiento y la acción humana. La reacción contra el racionalismo genera, entre otros planteamientos, el sentimentalismo que, en nuestro caso, lleva a decir que lo importante es el amor (entendido como sentimiento), sentir que se ama y se es

23 Cuenta Brian Aldiss que, cuando trabajaba en la elaboración del guión, «Kubrick quería que el niño, David, fuese rechazado y arrojado a lo que llamábamos la Ciudad de Hojalata; era una especie de Cuesta Abajo para viejos robots y androides. Iban a ser usados hasta que murieran en una especie de campo de concentración.

Era una manera muy rara de que avanzase la trama, pero al menos estábamos yendo hacia alguna parte. Pero llegué un día y él dijo: “Brian, esto del campo de concentración es una mierda”, BAXTER, J., *Stanley Kubrick*, p. 351.

amado. Por el contrario, hay que decir que el amor, incluso el amor en sentido profundo, no basta. Hay que saber amar²⁴. Esto es importante: se puede cantar y cantar mal porque uno no sepa ni se haya esforzado en educar la voz. Se puede amar y hacerlo mal, y hacer daño a quien se ama porque no ha sido consciente de que se requiere formación para amar. Es fácil entender que, si un padre se deja llevar por lo que siente, por el deseo de no ver sufrir a su hijo al que quiere, no lo llevará al dentista. Pero esa omisión hace daño al niño. Aquí intervienen los niveles aludidos más arriba: si uno no soporta que el niño sufra, no lo llevará al dentista. Pero entonces se le hace daño. De modo que no saber qué ha de hacerse, aunque sea con buena intención, movido por el cariño, etc; no saber amar, puede dañar a la persona amada: hay que saber amar y, como todo saber, es resultado del aprendizaje.

Obviamente el saber de que hablamos no es el saber meramente teórico o científico. Esta es la raíz del reductivismo. Pero téngase en cuenta que eso no es nunca así: tampoco ese saber es el que se requiere para andar, cantar, conducir un coche. Es lo que tienen los reductivismos: que se miran a sí mismos y olvidan la realidad.

El doctor Know propone una serie de categorías de búsqueda que, aplicados al caso del Hada azul, se convierte en algo que ya conocemos: una serie de niveles de comprensión de la realidad. Si queremos saber qué es Hada Azul en cuanto Flat Fact (“hecho pelado”) tenemos dos opciones: una flor o un servicio de acompañantes. Si buscamos en la categoría Cuento de Hadas encontramos la auténtica Hada Azul de Pinocho. Eso es lo que busca David. Por eso, cuando ve la imagen, intenta alcanzarla. Pero se trata de una imagen, de una proyección, que es como decir que el Hada Azul pertenece al plano de la imaginación o fantasía. Y David se encuentra en el plano fáctico, no en el de la imaginación: no puede alcanzar la imagen, no puede ir al país de las hadas, no es posible entrar en contacto real con el Hada Azul.

La solución es combinar ambas categorías. Y este, conviene subrayarlo, es un punto en el coinciden Kubrick y Spielberg (cada uno con sus peculiaridades, naturalmente): «Kubrick, en sus escasas entrevistas, ha insistido en que lo fantástico ha de generarse exclusivamente sobre un trasfondo de realidad muy fuerte»²⁵. Por su parte, es sabido que poner

²⁴ Me he ocupado en varias ocasiones de este aspecto capital. Cfr., entre otros lugares, BALLESTER, M., *La búsqueda de sí mismo. Reflexiones sobre El Principito*, especialmente el capítulo 8: “El nacimiento del amor”.

²⁵ RIVERA GARCÍA, A., *En las fronteras del realismo: el cine de Stanley Kubrick*, p. 65. Cfr., en ese sentido, las declaraciones de Kubrick en 1980: «si la historia es fantástica, como en *2001* o *El resplandor*, entonces se debe situar en el

gente corriente en situaciones extraordinarias o enfrentadas a lo fantástico es el tema preferido de Spielberg²⁶.

De modo que una clave importante es permitir que en el mundo cotidiano, del hecho pelado, irrumpa lo fantástico, lo fabuloso. Y esto es algo específicamente humano. Así lo señala Gigoló Joe. Cuando David pretende seguir la orientación del doctor Know y dirigirse hacia el lugar donde nacen los sueños, al final del mundo, lugar del que ningún Meca ha vuelto jamás, Gigoló le advierte:

¿Y si el Hada Azul no es real?, en el sentido de hecho pelado

¿Y si es mágica? Lo sobrenatural es la red oculta que mantiene unido el universo. Sólo los Orga creen en lo que no puede ser visto ni medido. *Esa rareza es lo que separa a las dos especies*²⁷.

El puro empirismo, el vivir sólo en el orden de lo fáctico no es humano. En el polo opuesto, el niño vive en el país de las hadas. Crecer, perder la infancia, es sinónimo de perder la connaturalidad con lo fantástico y pisar sobre el terreno firme del hecho pelado.

El final de la arenga de Gigoló Joe (que sólo puede captar el hecho pelado) supone la toma de decisión de David: Adiós. Tú, Joe, permaneces en el mundo de lo objetivo, de lo que se puede ver y medir: no eres humano. Yo me dirijo al final del mundo, al lugar donde los sueños son reales. David sigue su camino, hacia la conquista de lo humano.

4.4. El lugar en el que nacen los sueños

La tercera y última parte se abre con estas palabras que reciben a David en el fin del mundo, en el lugar donde nacen los sueños:

Acércate, niño humano

De las aguas al confín

Con un hada de la mano

Porque en el mundo hay más llanto

marco más realista posible. Y la gente debe comportarse como lo hace todos los días. Su comportamiento no debe tener nada raro. Es en la intriga donde se encuentra lo extraño, pero el decorado y la interpretación deben ser tan cotidianos como sea posible», cfr. CIMENT, M., *Kubrick*, p. 188, citado en RIVERA GARCÍA, A., *En las fronteras del realismo: el cine de Stanley Kubrick*, p. 66.

²⁶ En MOTT, D.R y SAUNDERS, Ch.M., *Steven Spielberg*, Twayne Publishers, Boston, 1986, p. 24, se lee que se trata de su tema favorito. Entre otros muchos lugares, puede verse Sánchez-Escalonilla que señala que uno de los aspectos característicos del cine de Spielberg es «su debilidad por las historias de personajes de la vida corriente afectados por sucesos extraordinarios», SANCHEZ-ESCALONILLA, A., *Steven Spielberg*, p. 60.

²⁷ La negrita es mía.

Del que puedes percibir²⁸

El fin del mundo es también el principio. El epílogo continúa el prólogo donde se dijo que Dios creó a Adán para que le amara. Ahora David se encuentra con el profesor Hobby, con su creador. El fabricante está entusiasmado con el producto, le cuenta cómo lo han seguido, cómo han visto sus peripecias llevado por el amor alimentado por el deseo²⁹, cómo le vieron enfrentarse a la dificultad planteada a raíz de la información proporcionada por el Dr. Know. David tenía dos opciones lógicas, podía razonar de dos modos:

1. considerar que el Hada Azul es parte del fallo humano que desea cosas que no existen, o

2. compartir el mayor don humano: la capacidad de perseguir nuestros sueños.

La primera opción le habría dejado en Rouge City solo, como una máquina inservible, aplastado por el mundo de los hechos pelados, esquivando los golpes del acontecer del mundo hasta que éste le venza en la Feria de la Carne o de cualquier otro modo. La segunda opción le lleva a compartir el destino humano, le humaniza y le hace, por tanto, entrar en el mundo del sufrimiento. Esta es la opción de David que, así, se va humanizando. Se va humanizando David, no el Hada. Estrictamente él se humaniza en la medida en que busca y se acerca al Hada.

Además del profesor Hobby, David encuentra a una réplica exacta suya, alguien que dice ser David. Alguien, por tanto, que puede arrebatarse a su mamá. El profesor Hobby le confirma que él no es único; es muy importante, es el primero de una serie...

Mi hijo era único

David, el difunto hijo del profesor, que ha servido como modelo para el aspecto de los niños robots capaces de amar, era único, pero David no lo

28 Come away O human child

To the waters and the wild

With a fair hand in hand

For the world's more full of weeping

Than you can understand

Se trata del poema *The Stolen Child* (El niño robado), de William B. Yeats.

29 Hay aquí una referencia a los distintos niveles de realidad en que puede moverse el ser humano. En un determinado nivel, la dimensión pulsional se manifiesta como deseo, en otro como voluntad (cuyo acto es el amor). Ya quedó señalado que es esencial la función del intelecto (saber amar, dijimos más arriba) para lograr el éxito en la vida. Y la integración de todos esos elementos es lo que indica la expresión del doctor Hobby que coincide con la caracterización del hombre como «inteligencia deseante o deseo inteligent», ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 5. En definitiva, que David haya obrado movido por la fuerza del deseo y la orientación del amor, sólo es posible si ya es humano.

es. El profesor Hobby amaba a alguien único. Los demás, la serie de Meca, son un homenaje a aquel que fue amado. Pero no son amados, porque son una serie: cualquiera de ellos hará lo mismo, ante cualquiera se puede sentir afecto, simpatía, etc; pero no amor, porque el amor sólo cobra sentido cuando se dirige a un ser singular, no a un miembro de un conjunto.

De modo que David descubre que él no es único, que Mónica podría amar a cualquiera de esa serie de la que él es sólo el número uno.

Una vida así puede tener sentido en un nivel inferior. Puede tener sentido para Gigoló Joe. Pero David ha madurado lo suficiente para darse cuenta de que él es intrínsecamente contradictorio, carece de sentido. Su cerebro no puede más. El experimento ha fracasado al triunfar: si el amor se ha reducido a una sofisticada función, entonces el amor se ha rebajado a un nivel en el que sólo pueden encontrarse manifestaciones, pero no la realidad del amor.

Ese gran sufrimiento lo bloquea, cae como un peso muerto hasta el fondo de las aguas. Todo ha terminado.

En el fondo del mar se ve envuelto y conducido por una multitud de peces ante algo que le hace reaccionar, ante el Hada Azul. Cuando el muñeco de Collodi está a punto de morir ahogado, el Hada Azul «envió a su lado un banco de peces»³⁰ que lo salvó para inmediatamente conducirlo ante la ballena que se lo tragará y donde encontrará, por fin, lo que Pinocho busca: a su padre. La analogía con Pinocho es, también aquí, bastante amplia.

David se acerca al Hada Azul a bordo de un anfibiocóptero, se funden en la imagen los rostros del Hada y de David. Y éste permanece dos mil años pidiéndole que le haga real,

Por favor, conviérteme en un niño de verdad.

4.4. Más allá de Pinocho

El epílogo versa sobre la realización de los sueños y deseos. Esa es la versión Disney de Pinocho a la que tanto Spielberg como Kubrick se refieren preferentemente y la que la mayoría de la gente tiene en la cabeza cuando piensa en Pinocho. De hecho Spielberg quería que en el momento culminante de Encuentros en la tercera fase sonase la canción de Pepito Grillo, relativa a la realización de los sueños:

Cuando formulas un sueño al ver una estrella
No importa quién seas,

³⁰ COLLODI, *Le avventure di Pinocchio*, cap. 34, p. 207.

Conseguirás cuanto tu corazón anhela

Cuando pones tu corazón en tus sueños,
Ningún ruego es demasiado ambicioso
Cuando formulas un deseo al ver una estrella, como hacen los soñadores

Como un barco llovido del cielo
El destino se interpone en tu vida,
Cuando formulas un deseo al ver una estrella, tus sueños se hacen realidad

David quiere ser un niño de verdad. Como ya dijera el profesor Hobby, ha optado por el estilo propiamente humano y ha perseguido su sueño hasta el final, hasta encontrar a quien él piensa que puede hacerlo realidad: el Hada azul.

Pero el hada, lo hemos visto en la imagen que se funde con su propio rostro, y esta es otra huella más del Pinocho de Collodi, es el mismo David, es un aspecto de David. Concretamente, las hadas simbolizan la fuerza que radica en lo más profundo de nuestra alma, es decir, lo que en el fondo somos nosotros mismos. Este aspecto aparece de un modo clarísimo en el relato de Collodi³¹.

El hada, la propia alma, no puede hacer que ese anhelo se realice. En la obra de Collodi, en el último capítulo, aparece el hada, en el hospital, «abrumada por múltiples infortunios, ha enfermado gravemente y no tiene ni para comprarse un trozo de pan»³². En IA, cuando David es liberado por los extraterrestres y puede tocar al hada, puede pedirle una vez más que lo convierta en real, el hada se rompe en mil pedazos, se desmorona. El paralelismo entre ambos relatos es, una vez más, claro. Según la interpretación que estoy proponiendo, esto ha de entenderse en el sentido de que las propias fuerzas son insuficientes. Son insuficientes incluso las propias fuerzas del alma humana, aquello más profundo que hay en nosotros de lo que es símbolo el hada.

Son los extraterrestres, lo que viene de fuera de nuestro mundo quie-

31 Me he ocupado de este asunto en BALLESTER, M., *La construcción de sí y la creación de un mundo*, en BALLESTER, M. y UJALDÓN, E. (Eds.), *Por una vida sin libros. Lecturas sobre la libertad*, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia-Biblioteca Regional de Murcia, Murcia, 2006, pp. 26-47.

32 «Colpita da mille disgrazie, si è gravemente ammalata e non ha più da comprarse un boccon di pan» COLLODI, *Le avventure di Pinocchio*, cap. 36 p. 229.

nes, usando el mechón de cabellos, hacen real a Mónica. Repárese que Mónica se hace real gracias al amor de David, con el poder de los extraterrestres, pero con lo que aporta David. El amor de David, el verdadero amor del niño es lo que hace real a Mónica. El hombre es un ser relacional y sólo en la mediación somos constituidos en nuestra realidad personal.

El final, un día feliz, un día perfecto. El amor de David ha dado la vida y la realidad a Mónica. Y David ¿ha conseguido lo que quería?

5. Recapitulando

Hasta aquí he procurado ir exponiendo alguna de las ideas que considero de mayor interés, siguiendo el orden del relato. En el presente epígrafe pretendo llevar a cabo una exposición más sintética y sistemática, con la intención de organizar las ideas de un modo más nítido.

El aspecto desde el que hemos enfocado el análisis de la película es el amor y la correspondencia a éste. Este tema es, visto desde otro ángulo, idéntico a la cuestión de cómo llegar a ser una persona de verdad o cómo llegar a ser hombre en plenitud.

En este punto es esencial recordar que persona no es sinónimo de individuo aislado. La soledad es temible, David se asusta ante la posibilidad de que Mónica se muera porque entonces se quedará solo: fabricado para amar a Mónica, no teme la muerte de ésta, teme la soledad. Y vemos idéntica reacción cuando Mónica le dice que debe abandonarlo en el bosque: teme quedarse solo³³.

La noción de persona es más rica que la de individuo. La persona es, dice Saint-Exupéry «un nudo de relaciones»³⁴, un ser relacional, un sujeto que sólo se constituye como tal en y por la relación con otros iguales. La dialéctica del amo y del esclavo descrita por Hegel muestra que el sujeto sólo se constituye cuando es reconocido por un igual, cuando el otro lo reconoce; también muestra Hegel la facilidad con que se fracasa en ese proceso de reconocimiento³⁵. En Buber esto se expresa de otro modo, diciendo que el “yo” solo no existe, que el sujeto es lo que es dependiendo del tipo de relaciones que establece, de modo que se ha de hablar del “Yo-tú” o del “yo-ello”³⁶. Cuando sólo se establece relación en el plano objetivo,

33 Me permito remitir al lector interesado a BALLESTER, M., *La superación de la soledad y del egoísmo*, en BALLESTER, M. (Ed.), *Lecturas sobre la amistad*, Sociedad de filosofía de la Región de Murcia-Ucam, Murcia, 2004, pp. 53-72.

34 SAINT-EXUPÉRY, A., *Piloto de guerra*, XIV, 391, 432 *et passim*. Como se sabe, esta es una de las ideas-fuerza de Saint-Exupéry. Las referencias podrían multiplicarse con facilidad.

35 Cfr. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pp. 145-155. Vers. esp.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. W. Roces, FCE, Méjico, 1985, 1ªed., 1966, pp. 113-120.

36 Cfr. BUBER, M., *Ich und Du*, Heidelberg, 1922; Vers. española de Carlos Díaz, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Colección

en el plano de los deseos y sentimientos, se degrada al otro a la condición de objeto (la expresión “mujer-objeto” es muy expresiva de cierta situación originada por esta actitud) y, por eso mismo, no puede reconocerse, no puede constituirme y yo mismo me degrado y no supero el nivel de objeto, de “yo-ello”.

Sintetizando diríamos que, en el mismo plano en el que se produce la donación y el descubrimiento de alteridad, en ese plano se produce la propia constitución. Por eso, los niveles que se señalan desde el comienzo de la película (cuando se habla de amor y se entiende “modelos de amor” como Gigoló Joe) son de gran importancia. Gigoló Joe no puede entender a David porque está siempre en un plano inferior, es un simulador de sensualidad, de actividad sexual. No puede amar ni ser amado. Es un juguete sensorial. Y una persona puede moverse en ese plano, pero entonces traiciona su auténtico ser y no logra el reconocimiento, la unicidad.

Que el logro de mi ser auténtico deriva de las relaciones que establezco, depende de que yo sea amado se traduce, entre otras consecuencias, en que el logro de mi felicidad, del éxito en mi vida, no está totalmente en mis manos. Dependo de otro. No se trata sólo de amar: se trata de ser amado. Pero no puedo estar seguro de que este acontecimiento maravilloso ocurra. Mi suerte final está, pues, en manos ajenas. Mi destino es incierto, soy frágil, no puedo estar seguro del triunfo. En otros términos, para ser un hombre de verdad (David y Pinocho: para ser un niño de verdad) tiene que haber alguien que me reconozca, que me ame.

Amar y ser amado. Las dimensiones activa y “pasiva” que constituyen la esencia de lo humano. Ninguna de ellas puedo realizarlas en solitario, en ambos casos necesito a un semejante. Lo que yo puedo hacer (amar) no es suficiente para el éxito.

Amar es lo que puedo hacer. Amar no es estar a gusto, no se sitúa en el plano de la sensualidad, no es lo que hace Gigoló Joe ni el osito Teddy. Amar tiene que ver con llevar al niño al dentista, dijimos más atrás. Y eso es así porque amar es acción que se articula sobre la realidad de la persona amada, sobre el conocimiento de esa realidad. Si sabemos lo que es un diente sano, entonces sabemos también cuándo el diente está mal y descubrimos qué ha de hacerse. Dicho de otro modo: amar a alguien es ver la distancia que media entre lo que la persona amada es y lo que podría llegar a ser, y cooperar con las propias fuerzas para que esa persona alcance su mejor posibilidad, poner la propia vida al servicio de ese

proyecto. Para amar hay que articular el saber ya que, tomando prestada la expresión de Aristóteles, el amor es algo que brota de una especie de “inteligencia deseante”. Y eso, “deseo inteligente o inteligencia deseante” es el hombre, de ahí que el amor sólo pueda brotar del hombre o, en otros términos, sólo quien ama es humano.

Por eso, sentirse amado es sentirse comprendido (tanto en su realidad fáctica cuanto en sus posibilidades), sentirse acogido, sentirse impulsado hacia la consecución de nuestra mejor posibilidad que no siempre es la más cómoda, la más fácil. Por eso un robot no puede ser amado, porque el robot ya es todo lo que puede ser (hasta que se estropea y ya no sirve para nada), no tiene nuevas posibilidades; el robot sólo puede ser usado, no amado; su valor radica en su utilidad. En el plano de la sensualidad es el perfecto hombre o mujer-objeto.

El amor es inseparable del esfuerzo para educar al ser amado. Ser amado es inseparable de sentirse urgido en la mejora. Ahí podemos percatarnos de que “ser amado” no es estrictamente algo pasivo, algo que me es dado. Reparemos en qué significa educar. En el proceso educativo hay un maestro y un alumno. Pero está claro que el alumno no recibe pasivamente la enseñanza; el alumno es agente activo de su propia mejora. Educar es, en ese sentido, el proceso mediante el cual el maestro logra que el alumno (activamente) realice su mejor posibilidad; pero es el alumno quien realiza esa posibilidad, la hace real mediante su acción. Paralelamente, “ser amado” no ha de entenderse en el sentido de un débil sentimentalismo, sino como acogimiento activo de la fuerza que me comunica quien me ama mediante la confianza que posee en mis reales posibilidades de mejora.

Esto constituye el núcleo de un hogar, una comunidad en la que cada uno ve en el otro lo mejor que le ha pasado en su vida y una aventura fascinante, inacabada, perfectible en la que debe participar. Esto es lo que nos hace humanos de verdad ya que el hombre es “deseo inteligente o inteligencia deseante”.

Y esa relación se la puede llamar amor, relación autoconstituyente, pero también hogar o paraíso, un sueño que no está en manos del que ama ni del que es amado. Su realización depende de que quien ama tenga la suficiente penetración de espíritu para descubrir en el otro su mejor posibilidad e ilumine el camino. Una vez más hay que recordar y subrayar que nuestra aportación es necesaria. Pero no sabemos si seremos capaces de ver eso que el amado necesita. De alguna manera la luz que ilumina pasa a través de nosotros, pero nosotros no somos la fuente de la luz. Podemos cegarla. Podemos desviarla. Podemos enfocarla correcta-

mente. Pero no somos los creadores de ella. Su origen no está en nosotros. Es más, ni siquiera necesitamos saberlo: para amar, no es necesario ser consciente de que la fuente del amor está más allá, más lejos de nuestra propia intimidad. La raíz es profunda, pero no por ello menos real, vivificante y misteriosamente presente en sus múltiples manifestaciones.

Más allá de Pinocho, Kubrick-Spielberg hacen que la felicidad de David-Mónica les sea concedida por alguien que viene de fuera con poder para ello. Esto es un sueño, una fantasía, una ilusión infantil. Pero no hay que despreciar los sueños por ser sueños, nos dice el poeta,

«todos los sueños pueden
ser realidad, si el sueño no se acaba»³⁷.

Manuel Ballester
C/ Sierra Espuña, 19. Bz. A-19-5
(Urb. Montepinar)
30.163 El Esparragal (Murcia)
munruhig@yahoo.es

³⁷ SALINAS, P., *No rechaces los sueños por ser sueños*, 4381-4382, en *Largo lamento*, 50, ed. de M. Escartín, Cátedra, Madrid, 1995, 567.

HEIDEGGER Y EL HOLOCAUSTO.

Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada.

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla

Resumen: 1.- Las conexiones entre teoría filosófica y praxis económica y política. 2.- La ontología del nacional socialismo. 3.- La militancia de Heidegger: 1933-1945. 4.- El conflicto de las interpretaciones.

Abstract: 1.- Connections between philosophical theory and political and economics praxis. 2.- The ontology of National-sozialismus. 3.- The Heidegger's engagement: 1933-1945. 4.- Divergence of interpretations

1.- Las conexiones entre teoría filosófica y praxis económica y política.

Julio Quesada, catedrático de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid, ha publicado un libro desafiante: *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 333 páginas. La tesis del volumen es que hay una pertenencia recíprocamente intrínseca entre el nazismo y la ontología fundamental de Heidegger, de manera que se trata de la versión política y la versión filosófica de una y la misma comprensión del mundo, proyecto de vida personal y social y efectiva realización existencial y política. En el planteamiento va implícito también que el nazismo tiene como expresión esencial y más propia el Holocausto, y que, como el Holocausto es la empresa más desalmada y cruel que se haya perpetrado jamás en la historia humana, el nazismo y la filosofía de Heidegger quedan descalificados para siempre por el modo en que el Holocausto le pertenecen intrínsecamente.

Se trata de una investigación de historia cultural bien planteada y bien ejecutada. Tiene el estilo de la crítica católica a la modernidad, como la de Maritain en *Tres Reformadores*¹, donde intenta probar que Lutero, Descartes, y Rousseau son los responsables de la demolición aberrante de todos los valores humanos, o como la de Cornelio Fabro, *L'uomo e il ris-*

¹ J. Maritain, *Tres Reformadores*. Encuentro, Madrid, 2006

chio di Dio,² en la que sostiene que toda la filosofía moderna está confabulada contra Dios y el cristianismo para arrancar de la civilización occidental cualquier aspiración a la trascendencia, y tiene el estilo de la crítica marxista a la modernidad, como de la de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*³, en la que pretenden demostrar que el pensamiento occidental, desde Homero hasta Husserl, es la versión teórica del desarrollo del capitalismo y de la explotación del hombre por el hombre.

La de Julio Quesada es una obra que delimita un tema más concreto, lo acota bien, lo desglosa en partes diferenciadas y se plantea la prueba de la tesis general y de cada una de sus partes según dos procedimientos metodológicos distintos y complementarios, a saber, método estructural y método histórico crítico. Establece la estricta analogía estructural entre el nazismo y la ontología fundamental primero, en general y en cada una de sus partes, y a continuación procede con la crítica textual para señalar los paralelismos y las citas recíprocas. El resultado es un libro que recuerda a los clásicos de Karl Löwith sobre el pensamiento revolucionario del siglo XIX⁴, de Paul Hazard sobre la crisis de la conciencia europea⁵, o de Janik y Toulmin sobre el contexto cultural de Wittgenstein⁶, obras que se ocupan también de la crítica de la modernidad y de la Ilustración, y que difieren de la de Julio en que no pretenden que existan conexiones absolutamente necesarias e inevitables entre los diferentes conjuntos culturales, ni tampoco entre sus elementos.

La obra de Julio Quesada se sitúa en línea con las de Victor Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnik, Barcelona, 1989, Philippe Bourrin, *Resentimiento y Apocalipsis. Ensayo sobre el antisemitismo nazi*, Katz, Buenos Aires, 2006, y Enmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour de séminaires inédites de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005.

No obstante su pericia y oficio, la única tesis que comparto con Julio es la de que el Holocausto es la empresa más desalmada y cruel que se haya perpetrado jamás en la historia humana. Pero no comparto la tesis de que el Holocausto es la inevitable y necesaria expresión del nazismo, y, sobre todo, no comparto la tesis de la identidad entre nazismo y onto-

2 Cornelio Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Editrice Studium, Roma, 1967.

3 Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1997

4 Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra del pensamiento revolucionario del siglo XIX*, Katz Editores, Madrid, 2008.

5 Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Alianza, Madrid, 2008.

6 Allan Janik y Stephen Toulmin *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1987

logía fundamental, que se repite continuamente a lo largo del libro. En general, no comparto la tesis de que haya conexión necesaria entre formulaciones y creencias teóricas y acciones prácticas en la historia humana, en los procesos y comportamientos sociales o en la biografía personal. La tesis de Julio de que hay relación entre lo que uno piensa y lo que uno vota, es muy matizable en el sentido de que esa relación varía mucho de una persona a otra, y, para una misma persona, varía mucho de unos periodos de su vida a otros.

Como las tesis parecen bien asentadas, tengo que dar razón de por qué me resultan inaceptables. Al hacerlo, creo que se puede explicar no sólo la militancia de Heidegger en el nacional socialismo, sino también la adscripción de un cierto número de hombres y mujeres de nuestra generación al comunismo marxista, al fascismo, al liberalismo o al catolicismo militante, y nuestra disposición a salvar el mundo convencidos de que la culpa de todos los males de la humanidad la tenían Guillermo de Ockham y Descartes, los empresarios explotadores, los comunistas, o la confabulación judeo-masónica-bolchevique.

El libro comienza con una descripción de la afinidad entre la economía de Werner Sombart y la teología política de Carl Schmitt con la ontología fundamental de Heidegger, y de la coincidencia estricta de los tres en el antisemitismo. Para realizar la descripción, en primer lugar se establecen las correspondencias estructurales mediante el siguiente cuadro (página 37):

Formulaciones histórico-económicas, jurídicas y metafísicas

CIVILIZACIÓN (resto del mundo) Judíos y Norteamericanos	CULTURA (Alemania) Sombart -----> Heidegger
Valor de Cambio	Valor de uso --> Lo a la mano
Oro	Sangre -----> y suelo
Circulación	Producción -----> Sorge
Abstracción	Inmediatez Concreta -----> Dasein y Volk
Razón	Instinto -----> Decisión anticipadora
Desierto	Bosque -----> Claro del bosque, Selva negra Tierra, provincia. Leo Schlageter

Intelecto	Alma -----> Espíritu e Historia (Ser histórico)
Zivilisation	Kultur -----> Histórico-espiritual O pueblo metafísico
Comerciate	Empresario -----> Pensador- Poeta
Capitalismo internacional Socialismo internacional	Nacionalsocialismo responsable que puede domar la tecnología -----> Nacionalsocialismo, cuya tarea está implí- cita en <i>Ser y tiempo (Introducción a la metafísica, 1935)</i>

En el capítulo primero, Julio Quesada establece los paralelismos entre Sombart y Heidegger y la correspondencias entre la visión económica de uno y la ontológica del otro. El enemigo común son los judíos, responsables del desarraigo, la abstracción, la comercialización de la vida, la ausencia de patria, etc., y el objetivo común es recuperar las raíces, lo concreto, la vida creativa-productiva, la patria, etc. Por otra parte, expone la crítica de Carl Schmitt a Hobbes y a Spinoza, como creadores del liberalismo pluripartidista, por haber tolerado e incluso fundamentado en cuanto legítima la diferencia entre la confesionalidad del Estado y las convicciones privadas. Crítica a Spinoza en la que va expuesta también la crítica al judaísmo como el enemigo fundamental del Estado nación.

Los capítulos siguientes (2 a 5) contienen la interpretación de los escritos políticos de Heidegger, especialmente del *Discurso del rectorado* y *El estudiante alemán como trabajador*, en clave ontológica, para luego, en la segunda parte del libro (capítulos 6 a 10), interpretar los escritos ontológicos de los años 30 en clave política. El libro concluye con un capítulo XI de recapitulación y de duelo por los efectos que el nazismo y las obras de los intelectuales que lo apoyaron tuvieron sobre la historia humana, es decir, por el Holocausto.

2.- La ontología del nacional socialismo.

El capítulo 2 está dedicado a mostrar, principalmente con textos del *Discurso del rectorado* de 1933, y del *Mein Kampf* de Hitler de 1925, que la afirmación de la finitud humana que aparece en la ontología fundamental, es en primer lugar afirmación del pueblo alemán como diferen-

ciado del resto de las poblaciones culturalmente mestizas, y en segundo lugar afirmación de la comunidad (*Gemeinschaft*) alemana como destinada a salvar al resto de la sociedad humana de su degeneración en la entrega a la racionalidad abstracta.

El capítulo 3 es un estudio del modo en que Heidegger identifica la autenticidad con la búsqueda de las raíces en la pureza de la raza, propone la autenticidad como higiene racial, y se apoya en la tesis de Heráclito de que la guerra es el principio de todas las cosas para decretar el exterminio de los judíos.

Se ponen en paralelo los 25 puntos del programa del Partido Obrero Alemán, con las directrices del Rector de Friburgo, Martin Heidegger para la asignatura de Higiene Racial y Formación del Espíritu Nacional, tal como aparecen en el *Discurso del rectorado*, en *El estudiante alemán como trabajador*, y en otros textos del volumen 16 de la *Gesamtausgabe*, de Escritos políticos, traducidos por Julio Quesada e inéditos hasta el momento⁷. Se aportan también pasajes paralelos de *Mein Kampf* para poner de manifiesto que Heidegger propugna el exterminio de los judíos, y se alude a su amistad con el doctor Josef Rudolf Mengele, “el angel de la muerte”, como vía para un posible conocimiento de lo que ocurría en los campos de exterminio.

La existencia auténtica es resolución a ser alemanes, a unificar *polis* y estado nacional-socialista. El modo de ser en el mundo de los alemanes es el cuidado, (*sorge*), que quiere decir esfuerzo, trabajo y lucha para realizar, mediante el saber y la ciencia alemanes, la verdadera industria y sus productos, que es la industria alemana y los productos alemanes. Eso son los verdaderamente humanos porque el resto de la humanidad se ha dispersado en el cosmopolitismo y la abstracción con que los judíos han infectado el planeta. La comunidad del pueblo alemán se aparta de los demás pueblos para ser sí misma y para salvar a todos los pueblos de su disgregación.

El capítulo 4 es la lectura existencial de *Mein Kampf*, en la que se completa la fusión entre Hitler y Heidegger.

El modo de trabajar de Julio queda bien ilustrado con su interpretación de la hermenéutica heideggeriana tal como se concibe y expone en 1922 . “Así, los proyectos de una lógica radical del origen y las primeras contribuciones a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica (...) Aquello que no logramos interpretar y expresar de un

⁷ M. Heidegger, *El estudiante alemán como trabajador*, prólogo, traducción y notas de Julio Quesada, *Er. Revista de Filosofía*, num. 29, III/2000, Sevilla, 2000.

modo originario, no sabemos custodiarlo en su autenticidad. En la medida en que es la vida fáctica (y esto quiere decir, al mismo tiempo, la posibilidad de existencia inherente a la vida fáctica) la que debe ser custodiada en su despliegue temporal, nos encontramos ante la siguiente situación: si esta vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de *ser*”⁸

Este texto, que puede leerse desde la perspectiva de la ontología fundamental, según Julio puede y debe leerse antes desde la perspectiva del programa político del nacional-socialismo.

“Ahora bien, si la tarea fundamental de la hermenéutica consiste en la ‘destrucción’ de aquellos conceptos e ideas que estaban obstaculizando al conocimiento ‘histórico’ de las fuerzas espirituales del centro, ¿no es lógico suponer que las propias posibilidades inherentes a esa otra vida fáctica que produce tales conceptos e ideas aberrantes deban también ser destruidas? ¿No acaba habiendo una relación de causa-efecto entre la ‘destrucción’ hermenéutica y la ‘salud del pueblo’ y la ‘higiene racial’? Es lo que nosotros sí creemos” (p. 106.)

Julio Quesada encuentra en *Mein Kampf* la noción nazi del trabajo como *Sorge* de la existencia del pueblo alemán, y la relación esencial entre ‘pueblo’, ‘cultura’ y ‘raza’, y concluye que

Heidegger se toma “muy en serio estos vectores de *Mein Kampf* que, con su extraordinaria inteligencia y manejo de la historia de la filosofía, supo elaborar primero como ‘desmontaje del yo’

y luego como ‘olvido del ser’” (pp. 116 y 118).

La primera parte del libro termina con el capítulo 5, dedicado a un curso inédito del semestre de invierno de 1933-1934 en el que aparece con más claridad de Heidegger aspira a convertirse, con Carl Schmitt, en el eje de esa “nobleza nazi, guardianes platónicos del dogma” (p. 135).

Si Julio Quesada dedica la primera parte del libro a mostrar la presencia de la ontología fundamental en los escritos políticos, la segunda parte la dedica a mostrar la militancia política en el desarrollo de la ontología fundamental, especialmente en la interpretación de *Kant y el problema de la metafísica* de 1929 y en la de la *Introducción a la metafísica* de 1935. Hay muy pocas referencias a obras posteriores a 1940. Sólo para señalar en ellas la continuidad con su ontología fundamental nazi y la confirmación de la misma, y para declarar que Heidegger nunca se re-

⁸ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, p. 52, citado por Julio Quesada, p. 104.

tractó de su militancia política ni pidió perdón por ninguna de sus actuaciones durante su militancia.

El capítulo 6, "La constitución fundamental de la historicidad", expone que "El Dasein ya no podemos seguir presuponiéndolo como individuo, obviamente no como sujeto, pero tampoco como persona o ciudadano"(145), sino como raza aria que convertida en pueblo se resuelve a ser si mismo de modo propio y auténtico mediante el cuidado de sí mismo (*Sorge*) que es trabajo, lucha y entrega a la comunidad hasta la muerte. "El estar resuelto ante la muerte, la 'resolución' del que hace entrega de su vida por la larga vida de la comunidad y así elige conscientemente lo que ha heredado, es la conciencia de la sangre y de la raza que aquí aparecen ontologizadas tan sutilmente en tanto 'voluntad de esencia'" (p. 150).

El capítulo 7, "Kant y el problema de la metapolítica. La 'lucha por el ser'" es la interpretación del *cogito* cartesiano y de la subjetividad kantiana en tanto que sujetos desarraigados, abstractos y cosmopolitas, es decir, capitalista y judíos, y su reconducción a grupo racial y cultural, o sea, a la raza aria. Es la recuperación de Kant como "uno de los nuestros".

El capítulo 8 es el análisis de la *Introducción a la metafísica* de 1935 como teoría de Alemania en tanto que destino nacionalsocialista de occidente y salvación del mundo.

Así, la metafísica como autoafirmación adquiere su pleno sentido si se interpreta la pregunta "¿por qué el ser y no más bien la nada?" como "¿por qué el pueblo alemán y no más bien la aniquilación que proviene del judaísmo?" (pp.195-198 y 211-217) (*Introducción a la metafísica*, I).

La gramática y la etimología de la palabra "ser" (*Introducción a la metafísica*, II) el preguntar y el estado de resuelto, significan estar decidido a elegir voluntariamente algo que se tiene por naturaleza, como es el ser ario. La recuperación de la naturaleza es la recuperación de la autenticidad de la raza aria. El principio de razón suficiente aparece como un ardid de la democracia y los demócratas (pp.218-222). La lucha de los espiritual contra lo demoniaco, es la lucha por el ser y por la artesanía y el arte alemán frente al pensar técnico propio de Estados Unidos y Rusia, que representan la alienación del pensar en la abstracción.

El capítulo 9 interpreta la recuperación del ser mediante la fluidificación del lenguaje y la disolución de los conceptos (*Introducción a la metafísica*, III) como cumplimiento del programa político del Tercer Reich. "La 'purificación' del lenguaje era tan necesaria como la purificación de la raza porque, metafísicamente, son lo mismo" (p. 261).

Por último el capítulo 10 aborda la delimitación del ser (*Introducción a la metafísica*, IV) por el procedimiento de describir la historia de la cultura y del pensamiento occidental como tendencias y corrientes que culminan en el pueblo alemán y en la realización de su misión.

En el epílogo, el capítulo 11, Julio Quesada recoge la reacción de Paul Valery y sus retractaciones tras la victoria de los aliados, y el reproche de Derrida a Heidegger para dejar clara la contumacia e impenitencia del alemán en su nazismo.

3.- La militancia de Heidegger: 1933-1945.

Heidegger se afilia al partido Nacional Socialista en 1933 y paga las cuotas de afiliado hasta 1945. En 1933 es nombrado Rector de la Universidad de Friburgo y en 1935 es apartado del rectorado.

Escribe en el *Discurso de Rectorado*, de 1933 “Darse a sí mismo la ley es la suprema libertad., la tan celebrada ‘libertad académica’ es expulsada de la Universidad alemana; pues, por puramente negativa, era inauténtica. (...) El concepto de libertad del estudiante alemán es ahora cuando vuelve a su verdad. En lo sucesivo, la vinculación y el servicio del estudiantado alemán se desarrollará a partir de él”⁹ (p. 55).

Julio sostiene que ese discurso se inspira sobre todo en el *Mein Kampf* de Hitler de 1925, porque considera que hay “correlaciones más que evidentes” entre ambas obras.

Dice en la *Introducción a la metafísica*, de 1935, que en *Ser y tiempo* está implícita su concepción metafísica posterior, y Julio interpreta que está implícito su apoyo al nacional socialismo, siguiendo la introducción de Emilio Estiú a la edición de Editorial Nova, Buenos Aires, 1955.

En 1936 Heidegger es paseado por Europa por el gobierno nazi como conferenciante de prestigio mundial y, cuando se encuentra en Roma con Karl Löwith, le aclara que “su afiliación al nazismo está estrechamente vinculada con su filosofía del tiempo” (p. 43)

Entre las tesis de Habermas que Julio Quesada parece hacer suyas, está la de que “ambos caudillos intelectuales [Schmitt y Heidegger]... demostraron una nula clarividencia ante el parto que se avecinaba, como le decía Heidegger a Schmitt” (p. 50)

9 M. Heidegger, *Discurso de rectorado*, Teenos, Madrid, 1989, p. 13.

4.- El conflicto de las interpretaciones.

Como ya se ha dicho, el libro de Julio Quesada se puede inscribir en línea con el del chileno Victor Farías y los de los franceses Philippe Bourrin, y Emmanuel Faye. Estos autores se desquitan de las excéntricas arrogancias de Heidegger, entre otras, de la insistencia en que en realidad hay que ser alemán para poder entender a Platón y, en general, para pensar, para hacer filosofía. Victor Farías desencadenó la polémica, dentro y fuera de Alemania, provocó una nueva investigación de las relaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo, y favoreció que se airearan las estridencias de su carácter.

Sin duda Heidegger merecía un libro así. Pocas personas hay en la historia del pensamiento en quien se vea más claramente la falta de personalidad, la incapacidad para percibir y valorar la realidad inmediata, la inclinación a vivir en mundos imaginarios e incluso la cobardía.

Pero a la vez, Heidegger y la propia Alemania merecían una versión de la vida del filósofo en la que su obra resultara aceptable para su país y para su tiempo, dado que su pensamiento ha informado el de su época por más de un siglo y ha abierto un cauce irreversible para la reflexión filosófica.

No es el único caso de necesidad de recuperar el pasado inmediato para la cultura de un pueblo. Jean Marie Lustiger, judío converso al catolicismo, capellán de la Sorbona en 1968, y más tarde arzobispo de París, refiere en sus memorias (*La elección de Dios*, Planeta, Barcelona, 1989) que una de las cosas más importantes que hizo De Gaulle, al asumir el poder tras la victoria de los aliados, fue mentirles (*sic*) a los franceses a cerca de su responsabilidad en cuanto a la ocupación de Francia. Y era necesario que les mintiera, declara Lustiger, porque la vergüenza puede llegar a ser insoportable y hay que disolverla para poder seguir viviendo.

Quizá porque tenían mucho que perdonarse a ellos mismos, quien primero perdonó y rehabilitó a Heidegger fue Francia. Fueron los filósofos franceses quienes jugaron el papel más importante en el proceso de su recuperación para la universidad y para la filosofía occidental. En gran medida, porque la reflexión filosófica era en la posguerra más necesaria que nunca y prescindir de Heidegger era algo que los que se ocupaban de esas tareas no se podían permitir, empezando por Sartre y siguiendo por Jean Beaufret, a cuyas preguntas Heidegger responde con la obra que marca la *kehre*, el giro hacia la segunda etapa de su pensamiento.

La izquierda francesa estaba legitimada para esa recuperación, y sólo después de eso podían los propios alemanes plantearse realizarla ellos.

Cuando en 1947 Heidegger publicó la *Carta sobre el humanismo* y Adorno y Horkheimer la *Dialéctica de la ilustración*, los frankfurtianos, que ya hacía tiempo habían iniciado sus ataques contra el rector de Friburgo, se contuvieron mucho porque reconocieron una identidad de planteamiento y de contenido con él en cuanto a la crítica de la modernidad.

Casi a la vez, Gadamer, que no había resultado sospechoso de veleidades nazis, desarrolló la filosofía heideggeriana por el camino de la hermenéutica, y Hanna Arendt, su discípula judía y su amante, desarrolló en Estados Unidos lo que habría sido la filosofía política y social que el maestro nunca llevó a cabo.

Habermas se ocupó también de interpretar a Heidegger y, de un modo más deliberado e intencionado, Rudiger Safranski se ocupó de hacerlo aceptable para los alemanes.

“Habermas -lo que nos extraña, pero así lo afirma- piensa en este trabajo de 1955 [“Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, en *Mas allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid,], que *Ser y tiempo* [1927] es de carácter ‘apolítico’, y también cree, en el Prólogo alemán al libro de Farías, que *Kant y el problema de la metafísica* [1929] carece de relación alguna con las cuestiones políticas” (Julio Quesada, p. 50).

Por su parte, Safranski da una interpretación que Julio acepta y elogia como aguda: “la filosofía de Heidegger se entrega al torbellino de la realidad política (...) Porque considera que en ese instante hay en la realidad un fragmento de filosofía ya realizada” (R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1994, citado por Julio Quesada, p. 88).

Esta interpretación concuerda mejor con la exposición que hace Safranski de las relaciones entre Heidegger, Jaspers y Arendt. En efecto, Jaspers se siente decepcionado por la conducta de Heidegger, y después de la guerra, tras enterarse del tipo de relación que mantenía con Arendt, establece con ella una correspondencia de cierta duración. Cuando le comenta que Heidegger es un hombre de muy mal carácter, ella le responde que no es eso. No es que tenga mal carácter, insiste, es que no tiene ninguno.

Pocas personas le conocían y valoraban tanto como ella. No consta que Heidegger le ayudara en ningún momento, como tampoco ayudó a otros judíos vinculados de algún modo a él y que hubiera necesitado su ayuda, empezando por su maestro Edmund Husserl y terminando por su discípulo Herbert Marcuse. Sin embargo, y a pesar de eso, después de la guerra Hanna le estuvo enviando paquetes con la ayuda americana y estuvo

visitándole periódicamente hasta su muerte.

El libro de Julio no pretende analizar la vida de Heidegger ni su contexto familiar, social o cultural. Es una historia cultural de la conexión entre el nacional socialismo y la ontología fundamental, que pretende demostrar la identidad de ambas doctrinas. Es la voz de la acusación, del ministerio fiscal. Por eso no hay testimonios en relación con algún judío al que ayudó, con su decepción del nacionalsocialismo después de que fuera apartado del rectorado de Friburgo, con su repudio del biologicismo en los dos volúmenes de su obra *Nietzsche*, ni se recogen algunas expresiones de desengaño o de retractación, como aparecen en las obras de otros autores que abordan la vida de Heidegger en toda su amplitud. Julio Quesada prescinde de cualquier abogado defensor, de los requisitos procesales por los cuales, frente a la voz acusadora, se sitúa una voz favorable al reo o que atenúe su responsabilidad, eso que se concede incluso a los reos de delitos contra la humanidad en el tribunal de La Haya. Quizá porque Julio cree que en el caso de Heidegger no cabe defensa alguna y no la merece.

Se centra en las obras y textos que van desde e1929, fecha de *Kant y el problema de la metafísica*, hasta 1936, fecha de la conversación con Löwith en Roma, y sostiene que el resto de la obra de Heidegger, anterior y posterior a esas fechas, tiene su pleno sentido en el reforzamiento de las tesis de ese periodo.

Lo que resulta más difícil de aceptar en el planteamiento de Julio Quesada es que las críticas de Heidegger al sujeto, que desde luego aparecen en *Ser y tiempo* y se consolidan en *Kant y el problema de la metafísica*, sean una crítica al judaísmo, y que la propuesta de fluidificar y deconstruir los antiguos conceptos de la ontología, que desde luego también aparece en *Ser y tiempo*, sea la propuesta y la incitación a la destrucción de los judíos precisamente en los campos de concentración.

Y resulta difícil de aceptar porque falta la prueba. En su lugar lo que aparece es lo que Julio estima como “coherencia lógica”, tal como lo indica en el párrafo ya citado de la página 106. “¿No es lógico suponer que las propias posibilidades inherentes a esa otra vida fáctica que produce tales conceptos es ideas aberrantes [los judíos] deban también ser destruidas? ¿no acaba habiendo una relación de causa-efecto entre la ‘destrucción’ hermenéutica y la ‘salud del pueblo’ y la ‘higiene racial’? Es lo que nosotros sí creemos” (p. 106).

Julio Quesada lo cree así porque “la filosofía de Heidegger, sólo se entiende adecuadamente si atrapamos *su* propia situación hermenéutica o el objeto de su investigación filosófica en la clave que él mismo nos dejó:

‘porque de lo contrario la vida renuncia a la posibilidad de ser’. La lucha por el ser es la lucha por la vida de una cultura que se entiende a sí misma como amenazada por la modernidad ilustrada, democrática y científica” (p. 105).

Es decir, la obra de Heidegger solo se entiende si se le aplican los criterios de la hermenéutica de Dilthey, según la cual hay que identificarse con la subjetividad del autor, y no con los criterios de la hermenéutica del propio Heidegger según la cual la propia obra tiene su autonomía independientemente del sujeto. Con los criterios hermenéuticos de Dilthey, que son los que aplica Julio Quesada, Heidegger debería haber sido condenado, no por el comité de depuración franco-alemán que le permitió volver a la universidad, sino por los magistrados americanos del tribunal de Nürenberg. En cambio, con los criterios hermenéuticos de Heidegger, que conceden la prioridad a la obra sobre la subjetividad, Heidegger podría haber sido absuelto por los magistrados de Nürenberg y por los del comité de depuración.

Julio Quesada hace derivar la crítica de Heidegger al sujeto y a los conceptos e ideas directamente de la obra de Hitler *Mein Kampf*, de 1925. Aunque el antisemitismo se encuentra por doquier en la historia de occidente, y las persecuciones y matanzas de judíos también, para Julio Quesada el Holocausto parece ser principalmente obra directa de dos sujetos, a saber Hitler y Heidegger.

Parece verdadera la tesis de que el Holocausto es obra directamente del sujeto Adolfo Hitler, porque hay pruebas de que dio ordenes al respecto y se ocupó de que se ejecutaran. Pero no que lo sea también del sujeto Martin Heidegger, porque no hay más prueba que citas de las obras de Hitler, apología de Hitler y coincidencias entre textos de Heidegger y de Hitler.

Por supuesto que es legítima la interpretación en clave política de la filosofía, de toda ella, a lo largo de su historia, como son legítimas las interpretaciones socioeconómicas, psicoanalíticas, estéticas, y desde luego las filosóficas. Pero la pretensión de que para entender bien la filosofía de Heidegger hay que situarse en sus claves políticas resulta muy afín a aquella del propio rector de Friburgo según la cual hay que ser alemán para poder entender a Platon.

Habermas ha sostenido que sin una preocupación por la acción política emancipadora no puede tener lugar una auténtica acción comunicativa, y lo ha sostenido en contra de Gadamer. Pero no se le ha ocurrido decir que para entender a Heidegger hay que ser marxista o haberlo sido. Más aún, siempre ha reconocido con gratitud el trabajo por el cual Ga-

damer “logró urbanizar la provincia Heidegger”. Por eso su apreciación de que *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* son obras que no contienen alusiones políticas, es muy de tener en cuenta. Y no pierde valor por el hecho de que sea un alemán que quiere trabajar por la integridad del patrimonio filosófico alemán.

Husserl decía que contra nada reacciona uno más violentamente que contra los errores que uno mismo acaba de abandonar. Habermas y Safranski, como todos los alemanes, reaccionaron muy violentamente contra el nazismo. Pero eso no les impidió reconocer valores en Heidegger. Ni el testimonio de Habermas ni el de Safranski pierden valor por el hecho de ser ellos alemanes y afrontar la tarea de reconstruir la unidad cultural de la Alemania contemporánea y su identidad como alemanes. Muy probablemente porque el compromiso de Heidegger con el nazismo y su militancia en el partido, a pesar de todas su fraseología, fue superficial y ‘platónica’.

A una distancia de más de medio siglo desde el nazismo y el Holocausto puede haber más serenidad y ecuanimidad, dentro y fuera de Alemania, a la hora de enjuiciar esos episodios. Y ese equilibrio probablemente se encuentra en los españoles. Entre los intérpretes españoles, Julio señala que solamente José Luis Villacañas y Patricio Peñalver se han aventurado a sugerir tímidamente que la relación de Martin con el nazismo es más que puntual y circunstancial, y, por otra parte, lamenta que uno de nuestros mejores filósofos, Jacobo Muñoz, minimice esa relación, al igual que habían hecho Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, y, más recientemente, Arturo Leyte. Lo que se puede decir de todos ellos es que llevan a cabo interpretaciones honestas y equilibradas, independientemente de que se esté más de acuerdo con unos o con otros. Son más plausibles, más convincentes, las interpretaciones de Habermas y de Safranski, e igualmente las de los filósofos españoles, que las de Faye y Julio Quesada.

No es obvio que la mejor y más adecuada comprensión e interpretación de las producciones intelectuales, artísticas, humanísticas o científicas, sea la que se realiza desde el punto de vista de la acción política. Además, dentro de la legitimidad de ese enfoque, en el caso de Heidegger no resulta creíble que *Mein Kampf* sea la única y ni siquiera la más importante fuente de la ontología fundamental, como parece sostener Julio Quesada.

En primer lugar porque la crítica a la modernidad tiene lugar a lo largo de todo el siglo XIX con el despliegue del Romanticismo. Crítica y despliegue que generan las corrientes nacionalistas en las artes, las letras y

la política en todo el occidente. En segundo lugar porque el ciclo revolucionario socialista también recorre todo el siglo con fuerza creciente, de manera que la convergencia entre nacionalismo y socialismo tiene lugar en toda Europa y toda América. Y no todas las formas de nacionalismo socialista son antisemitas. Ni siquiera en Alemania, donde a pesar del antisemitismo generalizado Ernst Cassirer llega a ser el primer rector judío de una universidad alemana (Hamburgo) después de la primera guerra mundial.

Por otra parte, aunque el nazismo surgiera teniendo como elemento esencial el antisemitismo, el nacionalismo y el socialismo seguían siendo aspiraciones legítimas de los alemanes dentro de esa constelación de factores. En concreto, Ferdinand de Tönnies, de cuya obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, de 1887, toman Sombart y Heidegger el concepto de comunidad, es expulsado de su cátedra de Kiel por los nazis en 1933 por ser socialdemócrata y por haber criticado el programa del partido nacional socialista. La contraposición entre comunidad y sociedad sirve a otros autores, entre ellos Durkheim, para señalar que la verdadera comunidad se da en mayor grado en los judíos, en grado medio en los católicos y en menor medida en los protestantes, porque la cohesión y comunicación social está en correlación significativa con el índice de suicidios, y tal índice es mayor en los protestantes y católicos que en los judíos (Durkheim, *El suicidio*, 1897).

Pero además, el antisemitismo de otras ideologías afines al nacional-socialismo alemán, como el del fascismo italiano o el del nacional sindicalismo español, no desembocó en realizaciones tan tremendas como el Holocausto. Por eso puede pensarse que su ejecución en la Alemania nazi no se debe tanto al nazismo como a la conjunción de la mente de Hitler con la desesperación a que el pueblo había sido llevado por la derrota en la primera guerra mundial y el tratado de Versalles, y por la extraordinaria capacidad de ese pueblo para la obediencia y la disciplina (más que por la capacidad de su lengua para el pensamiento filosófico). La humillación y la desesperación producidas por el tratado de Versalles les parecía insostenible a mentes tan poco sospechosas de antisemitismo como la de Max Weber o la de John Maynard Keynes.

Por eso puede pensarse que no hay conexión necesaria, sino simplemente fáctica, entre nazismo y holocausto, y más aún cuando los estudiosos de Heidegger han señalado, en su mayoría, que su vinculación al nazismo y su antisemitismo se debía a su falta de carácter, al antisemitismo de Elfride, su mujer, al que se sumó precozmente, a su oportunismo político, que le llevó a ayudar a aquellos judíos con los que le interesaba

contar para sus proyectos personales, a su incapacidad de prever consecuencias, como Julio Quesada señala, y a su excesiva facilidad para vivir en el mundo de las ideas fabulando 'platónicamente' la historia, como ya se ha señalado.

Probablemente, la identificación entre nazismo y Holocausto es la que lleva a algunas mentes actuales, que encuentran valores en la peculiar síntesis nazi entre nacionalismo y socialismo, a negar la realidad del Holocausto, dado que no es posible de ninguna manera encontrar ningún valor en él que haga posible su reivindicación por parte de nadie.

Por lo que se refiere al aspecto teórico y filosófico del problema, cabe aducir que la crítica del sujeto, de la actitud científica y de la conciencia, se inicia en 1900 con la publicación de dos obras claves para el siglo XX, las *Investigaciones lógicas* de Husserl y *La interpretación de los sueños* de Freud, dos autores muy poco sospechosos de antisemitismo.

La fenomenología y la deconstrucción se despliegan en toda Europa bastante antes de que Hitler escribiera *Mein Kampf*, y, desde luego, antes de que adquiriese en Alemania la relevancia suficiente como para que nadie se interesara en esa obra suya. Es más bien la obra de Hitler la que cabe interpretar como tributaria del nacionalismo, del socialismo, de la crítica a la modernidad ilustrada y del antisemitismo presente por doquier, ya que no de la fenomenología, dada la escasa formación intelectual del dictador.

Pero además, la hermenéutica deconstruccionista es desarrollada por Gadamer, y por otros fenomenólogos, incluso judíos, como Levinas y Derrida, con referencias explícitas a *Ser y tiempo* como fuente. Es verdad que Levinas dejó de leer a Heidegger cuando tuvo conocimiento de su nacionalsocialismo (aunque Derrida, no), pero luego se mantienen las coincidencias con el alemán, aunque trabajen independientemente, como si, en efecto, el conjunto de ideas y enfoques compartido por ambos les condujera en su deriva por itinerarios semejantes.

Todavía se pueden señalar coincidencias más llamativas que aumentan las dudas sobre la corrección del planteamiento de Julio. Cuando otro pensador tan poco sospechoso de germanofilia y antisemitismo como Ernst Tugendhat publica *Autoconciencia y autodeterminación*, (F.C.E., Madrid, 1993) no solamente sostiene, como lo había hecho en España Jacobo Muñoz, que Heidegger y Wittgenstein son los pensadores más influyentes y decisivos del siglo XX, sino que hay completa coincidencia en el planteamiento de ambos en lo que se refiere a la crítica del sujeto, a la deconstrucción por el procedimiento de remitir los conceptos y las ideas al lenguaje ordinario, y a otros enfoques y planteamientos teóricos. En

concreto, Tugendhat deriva la concepción del sí mismo de Heidegger y de Wittgenstein del yo kierkegaardiano y las enlaza con la concepción del yo socializado de un teórico de la democracia como Geroge Herbert Mead¹⁰.

En una cierta argumentación contrafáctica, y una vez establecidas por Tugendhadht las coincidencias entre la ontología fundamental de Heidegger y la analítica del lenguaje de Wittgenstein, se podría intentar deducir la analítica wittgensteiniana del *Mein Kampf*, y concluir que lo más 'lógico' es que Wittgenstein hubiera sido no solamente antisemita (lo que hasta podía ocurrir en una familia de judíos europeos), sino también partidario del exterminio.

Pocas personalidades y pocos estilos filosóficos hay más divergentes que el de Heidegger y Wittgenstein, y pocas obras filosóficas con más coincidencias de fondo. Por eso es más fácil interpretar su pensamiento como expresión de lo que ambos, en su reflexión filosófica, percibían que había ocurrido en el pensamiento occidental y que se podía hacer, dado lo que la teoría había logrado hasta el momento, y dado lo que las circunstancias de la vida en la Europa del primer tercio del siglo XX impulsaban a buscar.

Heidegger, durante la década de los 30, se encontró que su pensamiento filosófico se podía acoplar al nacionalsocialismo y sacar provecho del partido, y lo acopló. Se afilió al partido. Se entusiasmó con Hitler. Lo citó. Cuando tuvo poder abolió las libertades. Desatendió a sus amigos flotando en su falta de carácter, en sus proyectos egoístas y en sus sueños especulativos. Cuando fue apartado del rectorado se decepcionó del nacionalsocialismo y consideró que el partido se apartaba del recto camino de la sabiduría y de la historia, es decir, de su filosofía. Quizá con la consabida expresión "noes eso, no es eso", con que los intelectuales expresan su decepción de la política.

Cuando terminó la guerra siguió manteniendo sus puntos de vista filosóficos y los desarrolló con algunas variantes, porque si había habido algún error en el modo de interpretar la historia de occidente y la realidad de Alemania, había sido un error del nacionalsocialismo, pero no de Heidegger. Siguió siendo un tradicionalista hasta su muerte, un nacionalista antidemocrático, antiamericano y antisoviético, y hasta es posible que un antisemita. Julio Quesada lo compara frecuentemente con ETA,

10 Cfr., Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Cap. 4 "Descenso del Yo al yo", cap. 5., "Wittgenstein I: La imposibilidad del lenguaje privado", cap. 6., "Wittgenstein II: La salida del frasco de las moscas", cap. 8., "Heidegger. El comportamiento consigo mismo I: Planteamiento", cap. 9. "Heidegger, El comportamiento consigo mismo II: Elaboración", cap. 10. "Heidegger. El comportamiento consigo mismo III: La elección de sí mismo".

pero no llega a tanto.

Heidegger fue siempre un nacionalista antidemocrático. En España hubiera sido carlista, y habría militado en el nacionalismo vasco, con una actitud muy similar a la que tuvo en el partido Arzallus, pero no habría militado en ETA, y ni siquiera en Herri Batasuna. Se le podría haber acusado igualmente de aprovecharse de ETA, de ambigüedad e incluso de cobardía, como a veces se ha acusado al PNV, pero no de manejar la goma 2.

Es cierto que una ontología del nacionalismo o del nacional-ecologismo sirve para fundamentar por igual a todos los grupos nacionalistas, desde el PNV a ETA pasando por Eusko Alkartasuna y Herri Batasuna, pero precisamente por eso no se puede pasar si más de una metafísica nacionalista a una acción terrorista. Si en el terreno de las ideas no hay tanta distancia, en el de la praxis vital y la acción política hay mucha.

Heidegger desarrolló lo que Javier Hernández-Pacheco ha llamado las perversiones del romanticismo¹¹, no la perversión bohemia, pero sí la perversión nazi y, llevó ese romanticismo provinciano a desembocar en el ecologismo. En efecto, y a pesar de lo que le irrita a Julio Quesada, difícilmente se encuentra mejor fundamentación para el ecologismo posmoderno que la obra de Heidegger.

Del Holocausto no se sigue condena para Heidegger, y tal vez ni siquiera para el nazismo, sino solo para Hitler y sus colaboradores, en los términos en que ya el proceso de Nuremberg la dictó.

Tampoco del Gulag se sigue condena alguna para Maiakovski o para Shostakovich, a pesar de todos los poemas laboristas de uno y de las sinfonías patrióticas del otro, y ni siquiera para el comunismo, sino sólo para Stalin y sus colaboradores, en los términos en que Krushev y los autores del Informe Secreto del XX Partido Comunista de la URSS empezaron a hacerlo.

En cierta ocasión Julio Quesada me comentó que tras la caída de la URSS y la apertura de los archivos, se había comprobado que Stalin había dado muerte a más del doble de personas que Hitler durante sus años en el poder. Eso no se sabe, insistía, pero es muy importante comunicarlo a todo el mundo y hacer justicia en la medida de lo posible.

Además de ser nazi y además de ser comunista, militancias que se pueden considerar legítimas, Hitler y Stalin eran criminales, bajo su propia responsabilidad, y sin camuflaje posible en la ideología. Carl Schmitt fue nazi, y Malevitch, uno de los primeros pintores del siglo XX,

¹¹ Javier Hernández-Pacheco, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

fue comunista, pero no fueron asesinos, por mucho que se identificaran con la ideología.

La interpretación de la ontología fundamental como filosofía del nacional socialismo que lleva a cabo Julio Quesada, quizá puede ilustrarse y comprenderse mediante la comparación con las interpretaciones de la figura de Cristóbal Colón o de Cervantes o de otros personajes históricos.

En el siglo XVIII Colón fue considerado un marino genovés impulsado por la ambición de los banqueros, en el siglo XIX como un héroe que alcanza las cimas de la santidad, merece la canonización y abre el cauce de una institución religiosa como “i cavaglieri di Colombo”, y en el siglo XX como un capitalista, imperialista y explotador que desprecia a los débiles. En el siglo XVIII Cervantes es visto como un novelista que cultiva el género cómico y tiene éxito, en el XIX como el descubridor de la verdadera grandeza del hombre y como el que abre los caminos más excelsos al ser humano hasta perderse en la locura, su verdadera clave, y en el siglo XX como un escritor que se inclina ante los marginados y muestra su profunda humanidad, homosexual, por supuesto, y que sobrevive ejerciendo de proxeneta de sus hermanas.

Análogamente, Bruto puede considerarse un asesino, pero desde diferentes puntos de vista su acción se puede calificar como un parricidio, como la ejecución de un traidor a la República, como salvación de Roma, como acción automática de un megalómano de carácter débil seducido por la adulación, y de otros modos. Qué es lo que hizo “realmente” Bruto y quién fue “realmente”, si un héroe que alcanzó las supremas cimas de lo humano o un ser cuya debilidad o cuya ambición le convirtieron en un repulsivo degenerado que se hundió en las simas de la inhumanidad, es algo que resulta igualmente problemático dilucidar

No es que no existan los hechos. No es que Bruto, Colón y Cervantes no sean reales. Lo fueron. Pero en el siglo XX hemos aprendido que la posición del observador altera lo observado, que en muchos casos es imposible saber cómo fueron las cosas y las personas de verdad, y que hay unas interpretaciones mejores que otras.

Se aprende mucho de la lectura de libros como *Tres reformadores* de Maritain, *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, o *Heidegger de camino al Holocausto* de Julio Quesada. Se queda uno admirado del ingenio de estos autores al ser capaces de explicar la historia de occidente completa, con enorme detalle, en función del individualismo luterano-cartesiano, en función del capitalismo o en función del nazismo. Y al final de esas lecturas uno queda profundamente aliviado y agradecido de que esos personajes de Maritain, de Adorno y de Julio Quesada hayan

existido, y de que se hayan escrito esos libros, porque de otro modo, quizá la historia de occidente habría transcurrido de un modo por completo equivocado.

Jacinto Choza (jchoza@us.es)
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla

VALORACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL “LA CUADRATURA.
LA ÚLTIMA PALABRA DEL PENSAMIENTO ONTOLÓGICO
DE HEIDEGGER”, DE ALEJANDRO ROJAS¹

Alberto Ciria. Munich

No voy a celebrar y encomiar ahora todas las virtudes y excelencias de la tesis, primero porque no tendría tiempo, y luego porque eso ya lo he hecho, en emails personales dirigidos a Alejandro y a su director, Juan. Tampoco voy a comentar aspectos formales de la tesis, porque eso no importa. Voy a centrar la tesis en cuatro puntos en cuanto a lo que, para mí, constituye su mérito principal: la interpretación del Geviert en los términos con los que Heidegger trató la verdad como a-letheia. Esos cuatro puntos primero voy a nombrarlos, luego aclararlos y, por último, voy a tratarlos, de modo que mi intervención tendrá cuatro partes: un nombramiento, una aclaración, un tratamiento y un final.

1. Nombramiento

“La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger”, es el título certero del trabajo, y en él están los cuatro puntos que queremos nombrar, aclarar y tratar: primero, a qué se da el nombre de cuadratura; segundo, en qué sentido la palabra que empleamos para designar eso es no ya una última palabra, sino una palabra última; tercero, si eso a lo que damos el nombre de cuadratura determina sólo el pensamiento y sólo ontológicamente; cuarto, si de verdad queremos quedarnos en Heidegger, o en cualesquiera otros filósofos.

2. Aclaración

Primero, en cuanto a la palabra “cuadratura”, aquí no se trata de acertar con la traducción correcta o con la óptima de entre las posibles, no sólo porque las diversas traducciones dadas, como ya dice Alejandro,

¹ Este texto fue leído como intervención en el tribunal de la defensa de la tesis doctoral de Alejandro Rojas „La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger“. La defensa se celebró el 14 de noviembre de 2008 en la Universidad de Málaga, y la tesis doctoral obtuvo la calificación máxima de sobresaliente *cum laude*. El comentario final al poema de Heidegger “*Verständigung*” no fue leído, pero el poema sí fue recordado durante la redacción de esta intervención.

tienen su legitimación, sino porque de nada sirve atenernos y aferrarnos a palabras si no hemos transpasado, es decir, si no hemos sido transpasados a eso que ellas designan. En alemán, transpasar se dice *übereignen*, palabra que aparece en el tratamiento del Ereignis en la conferencia sobre la identidad. En un poema titulado “Traducir”, “Übersetzen”, escrito hacia el final de la guerra, Heidegger dirá que traducir no es poner, transponer, *übersetzen*, sino transitar y permitir transitar, *transponer*, *übersetzen*. No porque los términos sean intraducibles, sino porque, en cierto sentido, las palabras son lo de menos, no podemos trabajar con soluciones institucionalizadas que nos exoneren de pensar cada vez las palabras, y por eso sucede y es legítimo que los traductores de Heidegger, como me hizo ver Alejandro en una de las muchas consultas que le hice, no suelen guardar fidelidad a sus soluciones de traducción.

Segundo, una “última palabra” es la palabra a la que de hecho no han seguido más. Todos conocemos ese carácter enfrascado en sí mismo, henchido de sí y autoconvencido, que ha hecho de todo su ser una postura que se exige a sí misma ser afirmada sin interrupción, contendiente en el sentido latino, entregada a la necesidad de decir siempre la última palabra. Por mucho que se le replique, siempre sobrepone una palabra más a las nuestras. Una última palabra es esa palabra a la que fácticamente no han seguido otras, o diciéndolo con los términos de Alejandro, es lo presente que hasta ahora no ha sido sustituido. Así, última palabra se opone a primera palabra. Pero presencia y sustitución, y por tanto también ocultamiento y, sobre todo, la relación entre presencia y ocultamiento, son términos que habremos de repensar, porque no las últimas palabras, sino las palabras últimas, que ya no se oponen sino que en cierto sentido son también palabras primeras, no designan presencias fácticamente insustituídas, sino aquello que da lugar, que hace sitio, que permite toda presencia y toda sustitución. “Dar lugar” Heidegger lo llama a veces: *es gibt*. La diferencia entre última palabra y palabra última se corresponde, pues, con la diferencia entre lo ya dicho y lo siempre por decir, y sobre todo, entre lo ya pensado y lo siempre por pensar.

Tercero y cuarto: justamente cuando vemos una verdad en eso adonde las palabras nos han transpuesto, no nos conformaremos con detenernos en los términos y las formulaciones dadas, aprendidas y asimiladas, por muy contundentes y muy fáciles de memorizar que hayan sido, sino que, o bien descansaremos en visiones y comprensiones más allá de las palabras, o bien, caso de que aún sintamos la necesidad de darles expresión, nos esforzaremos por hallar nuestras propias formas. Menos aún nos conformaremos con atenernos a esas clasificaciones en disciplinas, y a

esas autoridades, en las que buscamos una engañosa sensación de seguridad y control cuando sentimos que, el camino adelante, nos arranca de la representación de nosotros mismos en la que nos gusta vivir encerrados, haciéndonos sentir miedo de nosotros. Quien llega a ver que en las expresiones hay verdad, sentirá vergonzoso poner esa verdad en función de las expresiones, en lugar de poner las expresiones en función de la verdad.

Por estas cuatro cosas, en lugar de decir: “La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger”, diremos: eso a lo que deberíamos designar, suponiendo que en general sintamos la necesidad de designarlo, empleando una palabra última, nos determina a nosotros, a cada uno de nosotros, en nuestro ser hombres, en el sentido de que sólo hacemos justicia a nuestro ser hombres, y sólo lo somos, si de verdad somos capaces de ponernos a su altura haciéndonos y dejándonos transpasar a ello. Porque sólo así, haciéndonos justicia con nuestro ponernos a su altura, eso puede prevalecer en lo que es, porque eso sólo prevalece si nosotros lo dejamos y lo hacemos prevalecer, se nos encomienda y nos demanda como un cuidado y una tarea. ¿Y qué es eso?

Eso es nuestro estar referidos a la verdad como *aletheia*: no desencubrimiento como sustitución de presencias actuales por presencias potenciales y en cuanto tales ocultas en términos de actualidad, sino desencubrimiento en el sentido de la diferencia entre lo presente y la oculta condición de su presencia. No sólo porque para nosotros los hombres lo presente sea un límite más allá del cual debemos buscar, o como dice Polo y repite la incansable muchedumbre de polianos, un límite que conviene abandonar, sino porque, a su vez, sólo podemos guardar respeto a lo presente poniéndolo en función, considerándolo, contemplándolo desde la condición de su presencia, la condición que le da lugar y le hace sitio, una condición que no está presente ni tenemos presente ante nosotros, pero que hacemos presente. Igualmente deberemos repensar a qué llama Heidegger límite, porque a lo mejor también “límite” es sólo una palabra simbólica, tan simbólica como lo es un punto, o un guión.

3. Tratamiento

“Cuadratura” es el término que Alejandro toma para traducir *Geviert*. Cuáles habrían sido otros términos posibles, lo dice en su entrañable introducción, y la justificación y aclaración del término escogido las desarrolla sobre todo en la tercera parte de su excelente tesis.

El diccionario nos dice que el *Geviert* es un cuadrado, un sitio o un es-

pacio cuadrangular delimitado. También se emplea la palabra para designar una zona urbana, un barrio o un sector delimitado de la ciudad.

Nosotros no tenemos dos palabras para designar el cuadrado como línea y el cuadrado como superficie, igual que diferenciamos la circunferencia del círculo. No podemos traducir *Geviert* especificando si nos referimos al espacio delimitado, o a la línea que lo delimita. Sí sabemos que cuadratura es una propiedad del cuadrado o de lo cuadrado, igual que circularidad es una propiedad del círculo. Si la cuadratura es una propiedad, entonces no hay cuadrado porque hay cuadratura, sino que hay cuadratura porque hay cuadrado. La cuadratura no hace al cuadrado, sino que el cuadrado hace a la cuadratura.

¿Y qué hace al cuadrado?

Hacer cuadrado se llama cuadrar. Cuadrar es ajustar los ángulos rectos, ya sea en sentido propio o metafórico, como cuando en el servicio militar teníamos que cuadrarnos, es decir, teníamos que adoptar la forma. Los ángulos rectos definen las líneas que a su vez delimitan el espacio, y situar en ese espacio, se llama encuadrar. El encuadramiento no es hacer el sitio, sino dar un sitio, es decir, establecer la pertenencia y la correspondencia a ese sitio. Primero es el cuadramiento, y luego el encuadramiento. Hay sitios que están ahí ya hechos y dados, presentes de antemano, donde luego podemos dar sitio haciendo pertenecer ahí. ¿Pero qué pasaría si hubiera un sitio que no estuviera dado antes de la pertenencia a él, sino que estuviera definido y delimitado justamente por relaciones de pertenencia y correspondencia? ¿Si definimos el cuadrado no en función de los ángulos rectos, sino en función de las paralelas, esas rectas que se juntan en el infinito, es decir, en un límite simbólico? Entonces el sitio no estaría dado de antemano, sino que hacer el sitio sería dar sitio. Entonces el cuadramiento sería una consecuencia del encuadramiento.

De Heidegger es muy propio el prefijo “Ge-“ en palabras clave: *Geviert*, *Gestell*, *Gedachtes*, *Gebirg*, *Geschick*, *Gesetz*, *Gerede*, *Gelassenheit*. La gramática nos dice que “Ge-“ es un prefijo colectivo: *Geviert*, el conjunto de los cuatro, es el cuarteto; *Gesetz*, el conjunto de lo dispuesto, es la ley; *Geschick*, el conjunto de las destinaciones, es el destino; *Gestell*, el conjunto de las posiciones, es la composición; *Gedachtes* es el conjunto de las cosas pensadas, *Gebirg* es el conjunto de lo resguardado, y *Gerede* el conjunto de las cosas dichas. Tomándolo así, el conjunto es la suma, la acumulación de los elementos, o en términos de Alejandro, la totalización de los presentes.

¿Pero de verdad es el conjunto la suma de los elementos? ¿No es más bien el sitio en donde los elementos se pertenecen, y por tanto, el sitio

definido por la pertenencia y correspondencia mutua de los elementos? ¿No había dicho Heidegger en la conferencia sobre la identidad que en *zusammengehören* hay que desplazar el acento del prefijo a la raíz, que el juntamiento viene de la pertenencia, y no la pertenencia del juntamiento? Y siendo así, ¿no es la pertenencia y la correspondencia lo que hace al conjunto? ¿Por así decirlo, el transcendental del conjunto?

Si es así, entonces *Gestell* como el conjunto de las posiciones no es la adición de las posiciones, la composición. Tampoco es el posicionamiento sólo en el sentido de la estructura que asigna las posiciones particulares en un despliegue global, como cuando hablamos del posicionamiento de unas tropas; sino que, pensando el conjunto desde la pertenencia y correspondencia mutua de los elementos, *Gestell* es lo que lleva a los elementos a corresponderse mutuamente en la forma de adoptar posiciones uno ante otro, es decir, es la correspondencia mutua en forma de posturas. “Posicionamiento es lo congregador de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que le desafía a desencubrir lo real en tanto que disponible encargándolo”, dirá Heidegger en *La pregunta por la técnica*. No se dice: posicionamiento es lo que emplaza ni lo que convoca, sino: posicionamiento es lo congregador del emplazar. *Gestell* nombra lo que conduce al hombre a corresponderse con lo real asumiendo la postura del retado y desafiado y el encargador, y lo que conduce a lo real a corresponderse con el hombre asumiendo la postura de lo disponible y lo encargable. O dicho más sencillamente: en el *Gestell*, el hombre y lo real son reducidos a posturas. Desafiar, retar, se dice en latín *temptare*, de donde viene nuestro cultismo “tentación” (una palabra que saldrá más adelante).

Esto no son sólo palabras que encontramos en los libros y con las que nos resulta cómodo y fácil pensar y escribir sobre la técnica y la era moderna. Si podemos decir que en nuestra época el hombre ha sido sustituido por el yo, también podemos decir que el yo absolutizado es, por definición, postura, una postura a la que primero nos hemos reducido nosotros y desde la que después consideramos no sólo lo real como lo disponible, sino a los otros hombres, y en nuestro caso, a los pensadores y los pensamientos, también como posturas. Así, todos nosotros escribimos frases como: “Nietzsche no acaba de entender que más allá de lo dado lo que hay es la búsqueda”; “a Heidegger lo curaron al hacerle sentir nuevamente un profesor”; “esto es lo que es Heidegger: un profesor de filosofía, un pensador”; “Heidegger I es la abstracción y Heidegger II es la generalización”. Frases así las podríamos haber escrito y las hemos escrito cada uno de nosotros. Frases así son nuestras.

De modo similar, *Geschick*, que tanto significa “destino” como “habilidad”, no es el conjunto de las destinaciones, *Schickungen*, sino que nombra que el ser ha sido conducido a referirse al hombre bajo la forma de la destinación, y que para el hombre pasa a ser destino escucharla. Pues una destinación es una emisión interpelante, y una emisión interpelante, es una voz.

Pertenecerse y corresponderse mutuamente, se dice en alemán *zusammengehören*. Pertenencia se dice *Eigentum*, y lo que me pertenece, es lo *Eigen*. De esta raíz está hecha la palabra *Ereignis*, que se traduce y se piensa como el acontecimiento en el que hombre y ser se pertenecen uno a otro y son propios uno del otro: acontecimiento apropiador, o acontecimiento de transpropiación. Para desenfatar el carácter de evento, Heidegger utilizará más adelante la palabra *Eignis*.

Pero no se trata de atinar con la traducción óptima, sino de ser conducido, de ser transpasado, *übereignet*, a eso que la palabra nombra.

Eigen, tanto como nuestras palabras “propiedad” y “propio”, tiene el sentido de posesión y pertenencia, pero también tiene el sentido de adecuación. Adecuar no es hacer propio, en el sentido de apropiarse, sino hacerse propio, en el sentido de hacerse apropiado, *geeignet*. Encuadrar es hacer sitio dando sitio, y ser encuadrado es ser hecho apropiado. Éste es el sentido que, según Heidegger, tiene el bien en el pensamiento platónico, representado simbólicamente con la imagen del sol. Bueno no es sólo lo moralmente bueno, sino lo que sirve, lo apropiado, lo idóneo. El bien es lo que capacita. Capacidad, potestad, facultad, propiedad en este sentido, Heidegger la llama *Befugnis*, que es próximo a *Geschick* como “habilidad”. Y *Befugnis* tiene como raíz esa otra palabra tan propia de Heidegger que es *Fuge*.

Fuge significa juntura. Nosotros llamamos juntura al intersticio entre dos baldosas, por ejemplo. ¿Y qué es la juntura de las baldosas? Es el hueco en el que ambas baldosas son hechas la una a la otra. Podemos decir que en la juntura las baldosas no se tocan, pero si retomamos la definición de las paralelas, también podemos decir que la juntura es el límite simbólico en el que las baldosas se tocan haciéndose cada una a la otra. La juntura es la potestad que hace una baldosa a la otra. Mirándolo así, lo que determina la juntura no es el tocarse, sino el hacerse uno al otro, que cada uno se hace apropiado o es hecho apropiado para el otro. *Sich fügen*, verbo que también emplea Heidegger, significa someterse, plegarse, amoldarse, hacerse al otro. Y hablando de la idea platónica de bien como lo que hace apropiado, Heidegger había dicho: “La capacitación es un límite de la filosofía”.

No *zusammengehören*, sino *zusammengehören*. Ni el conjunto da sitio a los elementos ni los elementos suman el conjunto, sino que el conjunto es definido por la mutua correspondencia de los elementos. Entonces, el prefijo *Ge-* es un prefijo colectivo sólo porque primeramente es un prefijo de pertenencia y propiedad, pero no en el sentido de apropiarse y hacer propio, sino en el sentido de hacerse apropiado y ser hecho apropiado.

A veces Heidegger expresa plásticamente y simbólicamente el *Geviert* como una tachadura sobre la palabra *Seyn*; otras veces sólo como una tachadura, sin palabra; en ambos casos la tachadura tiene la forma de un aspa o un entrecruzamiento. Un aspa se puede interpretar como dos segmentos que se cruzan, o bien como cuatro segmentos que se juntan en un punto, o como cuatro segmentos que parten de un punto. Pero también se puede interpretar como el punto en el que cuatro segmentos se separan juntándose y se juntan separándose. En este sentido, cruce es el límite común de los cuatro segmentos. En el entrecruzamiento, los segmentos son las voces del punto.

El punto donde dos rectas o dos segmentos se cruzan, se llama en geometría intersección. Así podría traducirse literalmente *Unter-schied*, que Heidegger escribe separándolo con un guión: “inter-sección”. Pues, justamente, juntar separando y separar juntando es también el sentido que tiene el guión como signo de puntuación, y que tan propio es de Heidegger tanto para seccionar palabras en sus partes como para encadenar varias palabras en una secuencia. El guión no se emplea para enfatizar el prefijo —para eso emplea Heidegger la cursiva—, sino para hacer ver que, en una palabra, hay dos. Así, *Er-streben* no busca sólo enfatizar el carácter transitivo y terminativo de la tendencia, sino señalar que la tendencia al ente como tal sólo es posible dentro de una aspiración al ser, que el alma sólo capta el ente como tal desde una mirada esencial al ser, igual que sólo ve la visibilidad de lo visible poniéndolo en una referencia a lo transparente y, en este sentido, oculto. Heidegger no da prioridad a la potencia sobre la actualidad: busca el respeto a lo presente en su consideración desde la oculta condición de su presencia, y esa “consideración desde” se puede llamar diferencia o intersección.

Verdad como *a-letheia* significa no-ocultamiento. *Lethe* significa olvido, y de ahí viene nuestra palabra “letargo”. Descubrir es sacar del letargo, desaletargar. ¿Pero sacar y desaletargar, qué? Eso que, por ser condición de la presencia de lo presente, por sí mismo jamás está presente. El reconocimiento platónico no significa tener que ver sólo con presentes dados, sino que, distinguiendo esencialmente entre hacer presente, *vergegenwärtigen*, y tener dado en presente, *gegenwärtigen*, recordar es

hacer presente lo que por sí mismo jamás está presente, al modo como una condición esencialmente oculta de posibilidad sólo puede sacarse de su ocultamiento desde la patencia de lo posibilitado. Hacer presente no es una nivelación de la presencia, ni una sustitución de un presente por otro, sino, diciéndolo con la metáfora de la luz, en vista de lo visible, hacer prevalecer lo transparente e invisible como condición de la visibilidad de lo visible y de la videncialidad del vidente: lo visible y el vidente sólo son tales y sólo son hechos uno a otro en medio de y merced a lo transparente. Así lo dirá Heidegger al final de la conferencia sobre la identidad: “Sólo cuando, pensando, nos volvemos a lo ya pensado, somos puestos al servicio de lo todavía por pensar”, es decir, somos hechos apropiados, hacemos justicia y nos ponemos a la altura de lo siempre por pensar. Pues sólo en nuestro hacerlo presente, en nuestro recordarlo o conmemorarlo en este sentido, tiene prevalecencia lo que por sí mismo pertenece al letargo o al olvido.

En la parábola platónica, el sol como metáfora de la capacitación es, como juntura y como foco, la clave de bóveda del firmamento: como juntura, la clave es el punto donde la bóveda celeste se reúne; como foco, el punto desde el cual la bóveda se expande. Pero siendo un punto, no está directamente presente en la bóveda, sino bajo la forma de un límite. Heidegger emplea el verbo *wesen*, que significa “campar”, y “campar”, igual que “resonar”, significa tener presencia sin estar presente. “El sol resuena en el firmamento”, se repetía para sí mismo el Idiota de Dostoievski, y nosotros diríamos: “El sol campa en el firmamento”.² A eso que tiene pre-

² Esta frase me recordó el famoso empleo de los tímbrales en el “Amanecer” del *Así habló Zaratustra* de Strauss: el sol resonando en el firmamento. En alemán, igual que en español, se distinguen dos verbos: sonar, “*klingen*”, “*tönen*”; y resonar, “*anklingen*”, “*nachklingen*”. “*Der Himmel tönt*”, dice el verso de Hölderlin que Alejandro cita en su comentario del cielo, y que no se traduciría como: “El cielo resuena”, sino así: “El cielo suena”. Con la alusión a los tímbrales se puede ilustrar la diferencia entre sonar y resonar.

Los instrumentos de cuerda constan de cuerdas y de una caja de resonancia: la cuerda, al ser pulsada o frotada, vibra, y la vibración de la cuerda repercute siendo ampliada en la caja de resonancia. El sonido del instrumento de cuerda, que es lo que nosotros escuchamos, es la resonancia en la caja de la vibración de la cuerda. Pero la cuerda sigue vibrando un tiempo después de haber sido pulsada o frotada.

En los instrumentos de viento hay también vibración: vibra la caña del oboe o del clarinete, o vibran los labios al tocar la trompa o cualquier otro instrumento de metal. Pero los instrumentos de viento no tienen caja de resonancia: toda la trompeta, por ejemplo, no es más que un *amplificador* de la vibración, pero no una caja de resonancia. La vibración es amplificadora, pero no resuena. Por eso, el instrumento de viento deja de sonar tan pronto como interrumpimos el soplo. Hay resonancia si tocamos el instrumento de viento en un espacio que por sí mismo la tiene, como cuando se toca el órgano o la trompeta en la iglesia, pero en casos tales la resonancia se debe al espacio, no al instrumento.

Igualmente en los instrumentos de percusión hay vibración. Vibra la membrana del timbal al golpearla con el mazo, y esa

sencia sin estar presente nosotros podemos referirnos en una forma de conocimiento que en sentido derivado, es decir, metafórico, podemos llamar recordar o conmemorar, y si esa presencia sin presente quisiéramos representarla, sólo podríamos hacerlo simbólicamente como un límite.

El Geviert sería entonces lo que conduce a los cuatro a juntarse en un límite simbólico en función de su ser hechos mutuamente uno a otro. Seyn, dirá Heidegger al final de los años cuarenta, nombra la diferencia entre ser y ente. El límite simbólico es la inter-sección, y el campar esa inter-sección, es decir, esa diferencia, quizá sea lo que Heidegger llama "nichten". Aquí no hay una subjetividad del sujeto como condición de la objetividad del objeto, sino que nuestro ser hombres consiste en hacer justicia, siendo transpasados y siendo hechos apropiados a ello, dejándolo y haciéndolo prevalecer, a eso que nos junta con la diferencia entre lo presente y su oculta condición de presencia. Pero más que por un propósito de des-subjetivizar del fundamento (aunque yo más bien diría, de des-fundamentalizar la subjetividad), en una búsqueda del hombre más allá –y por tanto, también más acá– del yo.

4. Final

Al final de su vida, nuestro grandísimo Pablo Casals pudo decir de sí mismo: "Primero soy hombre, luego soy músico", y él no fue ningún músico de segunda fila. De nada sirve ser un gran filósofo y hasta un filósofo genial si no se ha sabido ser primero un mero hombre. Si buscamos reconfortar a un Heidegger atormentado por el nazismo haciéndole sentir profesor y pensador, lo estamos condenando a él y nos hemos condenado ya a nosotros.

El discurso sobre la cuadratura y sobre nuestro estar referidos a la verdad como no-ocultamiento quizá sean sólo palabras de un pensamien-

vibración resuena en la caja del timbal. Lo que nosotros escuchamos, el sonido del timbal, es la resonancia en la caja de la vibración de la membrana provocada por el golpe del mazo. Pero el mazazo mismo no lo escuchamos, o bien lo escuchamos como un sonido sordo, como un ruido que no nos "suena a nada". El mazo no suena: resuena. El timbal suena, y el sonido del timbal es la resonancia del mazo.

Lo que no suena a nada, es el silencio. Pero el silencio, que no suena, es decir, que jamás está presente, a veces tiene presencia repercutiendo y resonando. A la resonancia de lo que no suena, Heidegger la llama "el tañido del silencio".

Si esta diferencia entre el timbal y el mazo la trasladamos al cielo y al sol, entendemos que *ambos* tienen razón: Hölderlin cuando dice: "El cielo suena"; y Dostoievski cuando dice: "El sol resuena". También podríamos decir que, en el entrecruzamiento, los trazos de los segmentos son la resonancia del punto.

to ontológico, unas palabras y un pensamiento que a nadie le hacen falta, igual que a nadie le hace falta ninguna teología ni ninguna antropología trascendental, y esto lo digo sin ninguna ironía sino con toda mi seriedad. Pero que en eso de lo que dicho discurso habla y esas palabras designan, que en eso a lo que dicho pensamiento se dirige, se decide no ya la historia del ser y del pensar, sino nuestro ser hombres, nuestra salvación y nuestra condenación, me lo hicieron ver unos comentarios de Lauth al pasaje evangélico de la tercera tentación (y aquí vuelve a salir la palabra), en la que el diablo muestra a la contemplación “todos los reinos”, *panta rei*, es decir, lo presente dado y dable totalizado, ofreciéndolo a cambio de una postración. El engaño de las tentaciones, decía Lauth, es hacer pasar una cosa por la otra. La trampa de la tercera tentación no es que lo presente sea intotalizable porque siempre quedan presencias ocultas ni porque convenga abandonar el límite y haya que seguir pensando y buscando, sino que la tercera tentación es una tentación derivada, es una pseudo-tentación que esconde una tentación previa y no formulada en la que ya se ha hecho caer inadvertidamente. El engaño de la tercera tentación consiste en que su formulación esconde que la tentación es otra: que lo presente dado sólo se ofrece como totalizable a una conciencia ya previamente totalizada, a un yo que, después de haber sustituido al hombre, ha transferido ya inadvertidamente a lo real su carácter propio de manifestación a sí, es decir, de exhibición, y de postura. ¿No somos llamados hoy en todo momento y más que nunca al autoconvencimiento, a la autofirmeza, a la sensación de éxito y a la satisfacción de, henchidos de nosotros mismos, haber dicho la última palabra?

Nada importa si esto lo ha dicho Lauth ni lo que podamos aprovechar de Heidegger. La frase de Casals, en nuestro caso aquí y ahora, significa que sólo merece el esfuerzo un pensamiento que sabe plegarse a la ley de ir siempre a la zaga de nuestro ser hombres. “El hombre y sus convicciones son, por lo visto, dos cosas muy diferentes”, dejó escrito Dostoievski, y del ruso es también la frase con la que quiero concluir, a modo de consejo a una cabeza tan dotada para la filosofía y la investigación, a una mente tan crecida y tan por crecer, una frase de la que ya hemos hablado muchas veces con Alejandro y que, personalmente, bien me gustaría como epitafio: “Nuestras cabezas son, la mayoría de las veces, las que nos impiden comprender las cosas.”

Comentario al poema de Heidegger “Verständigung”

Verständigung:

Laß gar, geschwiegen, auch das Weil
entfallen in den Brunnen, dunkel, steil.
Und höre, was uraltem Brauch gefiel:
Wir fügen sterblich uns ins Fugen-Spiel.

La pertenencia en el juntamiento sólo prevalece si nosotros la dejamos prevalecer. Por eso ella nos necesita, y por eso ella nos pone a su servicio, nos emplea y utiliza. Tanto “necesitar” como “utilizar” se dicen en alemán brauchen, y a esa demanda a nosotros que es tanto una necesidad de nosotros como un utilizarnos, Heidegger la llama Brauch, que se suele traducir como “uso” o “usanza” (recogiendo el sentido de costumbre), y que más que “nuestra usanza”, es una “usanza de nosotros” (genitivo subjetivo): la juntura, necesitándonos y empleándonos, se acostumbró a nosotros, hallando agrado y complacencia en que nosotros nos plegáramos a esa usanza de nosotros. Así habla Heidegger sobre “die brauchende Eignis”.

Que nosotros somos hechos apropiados al juntamiento, que somos hechos a la juntura –Fuge–, supone que nos sometemos, nos amoldamos o nos plegamos a ella –sich fügen–. A este someterse, amoldarse y plegarse, recogiendo unas palabras de Angelus Silesius y de Goethe, Heidegger lo había llamado ya “atenerse al porque”, en lugar de “preguntar por el porqué”. Pero cuando, ya en el brocal de la juntura, tan próximos y pegados a ella que podemos dejar caer dentro, el plegamiento es máximo, incluso el “porque” debe quedar “también” silenciado.

Comunicado:

Deja silenciado también el porque,
que caiga en el oscuro pozo vertical.
Y escucha lo que agradaba a la antiquísima usanza de nosotros:
Nosotros, mortales, nos plegamos al juego de la juntura.

El pozo vertical es el pozo que carece de proyección horizontal. El pozo aparece como vertical y como oscuro cuando es mirado desde arriba. Visto

desde arriba sin ninguna proyección horizontal y como oscuro, el pozo aparece como un punto. El punto de intersección del entrecruzamiento nos lo podemos imaginar como un pozo visto desde arriba, del cual son escanciados los segmentos como proyecciones, resonancias o tañidos del punto.

Alberto Ciria
Theresienstrasse 93
D- 80333 München
Alberto.Ciria@klueber.com

LA IMAGINACIÓN APASIONADA: A PARTIR DE CASTORIA- DIS

J. L. Rodríguez García. Universidad de Zaragoza

Entre los retos que debe abordar una obra colectiva el más peligroso resulta ser el de evitar la disgregación para no convertir el texto en una especie de inmensa vía Láctea de contornos indefinidos que difumine, a pesar de la intención de los autores, la semblanza y la voluntad del objeto teórico o autor abordado. Entiendo que *Fragmentos del caos* ha esquivado con suma inteligencia dicho reto conformando un coherente perfil teórico del quehacer filosófico de Castoriadis, que se suma a la ya abundante bibliografía del pensador que más insistentemente ha reforzado la función de lo imaginario en la producción de lo social –a pesar del lamento sobre un supuesto déficit crítico que abre la introducción de Daniel H. Cabrera (p. 15), quien, sin embargo, no desconoce la publicación de varios monográficos de relevancia y la atención mundial que ha provocado la obra del filósofo greco-francés manifestada en una ya importante bibliografía que puede consultarse, por ejemplo, en el apartado conveniente de una sugerente introducción de X. Pedrol de 2005. ¿Cómo se ha esquivado semejante dificultad? Desde mi punto de vista, intentando conjugar una adecuada contextualización de los conceptos y propuestas fundamentales de uno de los autores de nuestra actualidad que han propuesto con rigurosa seriedad una rearticulación de la filosofía-política que pone en cuestión, y de forma radical, la preeminencia del orden filosófico en relación al discursar de la política para reivindicar la consistencia filosófica de la praxis política, que es, al fin y al cabo, una forma de reescribir la filosofía: Castoriadis no pudo ser más claro que en el debate publicado en *Esprit* en febrero de 1977 y recogido posteriormente en *La exigencia revolucionaria*.

Obviamente, el asunto primero que interesa subrayar ahora es el de la contextualización de las propuestas filosóficas de Castoriadis. La consideración de la obra que nos ocupa aborda el reto desde perspectivas y distancias muy diversas. Entiendo que conviene vacunar contra una de las enfermedades seniles de la filosofía que consiste en subrayar posibles influencias cuando de lo que se trata no es de una contaminación textual sino de una pandemia epocal que instaura la fortaleza e inevitabilidad de

un imaginario, de una praxis, de un documento, de un régimen jurídico-administrativo o de una hoguera de rebelión que, indeterminada, no es sino ácido en la claridad deslumbrante del día que se supone eterno y feraz. Sea como fuere, las aproximaciones comparativas contribuyen a enmarcar la figura de Castoriadis: pueden resultar algunas forzadas – como la tejida en torno a los intereses comunes de Peirce y nuestro filósofo (Mc Nabb)-, un tanto desdibujadas –como parece ser la pretendida por Javier L. Cristiano al confrontar los modelos de Castoriadis, Bourdieu y Giddens-, o consabidas como las marcadas por Carretero Pasín, quien se ocupa en subrayar el distanciamiento de Castoriadis del funcionalismo, marxismo, psicoanálisis y estructuralismo, obviando que se trata de una relación edípico-filial. No obstante, acaso la marca esencial que cierra este meritorio intento de contextualización sea la recogida en el artículo de Anzaldúa Arce que resume su intención advirtiéndolo que “la teoría del sujeto de Castoriadis cuestiona el antagonismo de dos grandes tradiciones del pensamiento filosófico occidental”: la que sitúa al ser humano como identidad impermeable al influjo de la historia y de la sociedad y la que lo concibe como determinado en su ser”. Es correcto que se hable de “dos grandes tradiciones” y no de las dos grandes tradiciones por cuanto sería posible rastrear e indicar variaciones sustanciales en cada una de ellas y, desde luego, presencias constituidas al margen de una y de otra.

En efecto, Castoriadis se mueve en el complejo territorio de una concepción del sujeto que pretende conjugar individualidad-autonomía y determinación-poder. Toda su obra se desenvuelve en torno a este esfuerzo cuyas consecuencias e implicaciones son consideradas en lo que podríamos entender como segunda serie de los artículos que componen Fragmentos del caos.

“La obra de lo imaginario trabaja en la sombra” (p. 290), subraya Sánchez Capdequí, como si quisiera advertirnos de la dimensión y problemas de la concepción de lo imaginario que desarrolló teóricamente Castoriadis y que animó su praxis de la autonomía proletaria, antiburocrática y a-partidaria. Es difícil trabajar en la sombra... Por esto mismo es sumamente meritorio el empeño centrado en la extracción de una fijez conceptual de lo imaginario para Castoriadis. Pero la aventura parece orientada con buen destino a partir de la muy pertinente distinción introducida por Daniel H. Cabrera entre “filosofías de la imaginería” y “filosofías de la imaginación” (pp. 19 y ss), que permite marcar con claridad el territorio específico de la pretensión de Castoriadis que se alejaría de

las construcciones que piensan “lo imaginario” como “contenido y producto de la imaginación” para centrarse en una comprensión de lo imaginario “como potencia de creación inmotivada” o como construcciones de sentido que ser revelan como “la creación incesante e indeterminada de figuras, formas, imágenes, que actúan como significaciones, en tanto que a partir de ellas las cosas, los hechos, los procesos, etc., cobran sentido (Anzaldúa Arce, p. 191) para conformar el campo social desde una perspectiva macro hasta realizaciones singulares y propias como la referida con cuidado y sano atrevimiento por J. Beriain.

La distinción es pertinente –dejando a un lado la discutible nómina de los autores referidos a lo que sean “filosofías de la imagería”. Máxime si cabe porque contribuye a centrar la concepción de lo imaginario en Castoriadis en tanto maquinaria de la producción y constitución social. Entiendo que dicha distinción fundamenta las tres dimensiones esenciales de lo imaginario en Castoriadis sobre las que se insiste con rigor y acierto en varios de los textos que motivan este breve comentario. Por un lado, el carácter de la producción radical de la imaginación como incesante maquinaria constituyente, aspecto al que se refieren Cabrera (p. 28) y Pedrol (p. 77), que, en segundo lugar, es efecto de un sujeto colectivo y anónimo –aspecto que marca la tajante distancia entre la contribución política de Castoriadis y algunos de los panoramas teóricos del marxismo escolarizado- y que, por lo mismo, finalmente, opera sin límites prefabricados, indeterminados por la naturaleza de lo que es, como si lo imaginario brotara de una ensoñación creadora que abomina de lo real o que, al menos, cuestiona fuertemente la atención a su pertinencia e imposición. De esta manera, Castoriadis acentúa la idea de que, como indica con exactitud Yago Franco, la subjetividad humana “es esencialmente proyecto” (p. 161) que se revela en diferentes panorámicas (cfr. pp. 166 y ss).

Es importante que una aproximación regida por la afabilidad y la intención del encuentro no esquite la tonalidad crítica, porque es lo que aleja un comentario escolar o un panegírico indecente de una aportación estimable. Pues bien, los textos coordinados por Daniel H. Cabrera, con un esfuerzo que ha de suponerse sobresaliente y selectivo, no esquivan el análisis de las implicaciones teóricas y críticas del concepto de imaginario socio-político que Castoriadis llevó a cabo. Me gustaría detenerme en

tres, haciéndolo con educada brevedad.

Las dos primeras no parecen presentar excesivos problemas, excepto si estuviéramos dispuestos a contrarrestarlas con discursos antagónicos o paralelos. No creo que sea oportuno hacerlo en este momento. Que Castoriadis concede prioridad al interés político más allá de lo que pudieran dictar las conveniencias económicas o instrumentales, o, si se quiere, que considera más fecundo, teórica y políticamente, prestar atención a las “relaciones de dominación y subordinación” (Pedrol, p. 67) es un aspecto que marcó su incombustible trayectoria. Como también es preciso reconocer que el análisis de la subjetividad como proyecto o como afecto es un segundo elemento fundamental de esa reflexión filosófica que, pretendiendo situarse en la otra ribera del platonismo, no renunció a la urgencia de expurgar la función de la filosofía: el artículo de Yago Franco, titulado para nuestra aceptación “Una subjetividad sin descanso”, abunda en esta concepción de la subjetividad-sujeto que es, ante todo, permanente producción constituyente que ha de jugar, como el propio Castoriadis reconocía en algunas de las entrevistas recogidas en *La exigencia revolucionaria*, huyendo de la señal oscura del izquierdismo, entre el horizonte de lo institucional y de lo subversivo. Puede comprenderse que ambas implicaciones deben provocar una polémica cuyo final y destino desconocemos.

Pero si algo quiero remarcar en relación a la producción de Castoriadis, asunto al que no son ajenos algunos de los artículos recogidos en *Fragmentos del caos*, es el carácter caótico de la política que podría derivarse de su conformación teórica. Consideración que podría remitirse, también y ahora, a Deleuze, Rorty, Foucault y Negri —entre otros muchos. Pero es preciso ahora ser sucinto e invitar a la reflexión. El problema es agudamente remarcado por Pedrol: “desde el plano filosófico, pese a los importantes fenómenos que señala, su enfoque adolece de una estructura conceptual confusa, derivada de los instrumentos con los que lo forja, que suscita algunos problemas o, cuando menos, cierta ambigüedad” (p. 83). ¿En qué se resume tal confusión? Ni más ni menos que en este asunto: la producción radical e indeterminada de lo imaginario no garantiza la proyección subversivo-anticapitalista. Como en algunos de los autores que se acaban de recordar, la reivindicación de la subjetividad

como afecto productivo no parece garantizar la realización de la autonomía socio-política. El problema planteado resulta escasamente opaco: la dimensión de lo imaginario no encuentra vínculo preciso con la subversión y la liberación de los personajes sombríos que malviven en las periferias múltiples de la geografía burguesa.

Pero Castoriadis nos situó ante el problema: vincular la producción del imaginario social y su concreción subversiva. Tal era la cuestión y el desafío que comenzó a diseñar en las páginas de *Socialismo o barbarie*: obviar el tema significa dignificar la Barbarie.

José Luis Rodríguez García
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Zaragoza
Pza San Francisco s/n
50009 Zaragoza
rogarcia@unizar.es

PEQUEÑAS VERDADES MAQUIAVELIANAS
Comentario a *Tra filologia e storia* de Mario Martelli¹

Miguel Saralegui. Universidad de Navarra

Quizá haya sido el recientemente desaparecido Mario Martelli (1925-2007) el estudioso de Nicolás Maquiavelo más preciso de los últimos treinta años. Su colosal estatura como investigador se traduce, más que en acostumbradas y grandilocuentes sentencias que por fin darían con la escurridiza llave del enigma de Maquiavelo, en una pasión por el detalle erudito y muchas veces absolutamente esotérico para el investigador no especialista en cultura del Quattrocento italiano. Esta manera minimalista de enfoque - «la filología de lo infinitamente pequeño» en palabras que para otra ocasión utilizó su discípulo, Francesco Bausi - conduce al rechazo de festivas interpretaciones. Hay que tener en cuenta que Maquiavelo es una figura a la que antes de una primera lectura, se le concede - pongamos dos casos de gran presencia en la bibliografía anglófona - el título de fundador del pensamiento político moderno (Strauss y casi todos) o, «más moderadamente», en prototípico representante de un concepto de libertad - el de la libertad republicana more Pettit o el de la libertad negativa con virtudes públicas more Skinner - que un exitoso Hobbes habría arrumbado en el cajón de los conceptos inútiles.

Cualquiera de las densas y muchas veces barrocas páginas de Martelli no se caracteriza principalmente por una crítica explícita a estos «filosóficos» intérpretes, sino, sobre todo, por la demostración de la imposibilidad de una aproximación teóricamente aproblemática a la obra del pensador florentino. Y por aproblemática, hay que entender un análisis que presume una unidad estructural en cualquiera de sus grandes obras o una cultura clásica y filosófica con la que el secretario dialogaría directamente y sin intermediarios o simplemente una unidad semántica en cualquiera de sus afamados conceptos. Si bien puede ser puesta en duda la total desatención (¿cuántos defienden hoy día que los Ghiribizzi están dirigidos a Piero Soderini o que el principado civil se identifica con la forma política de un reino, como el de Francia, que se atiene a leyes?), se puede afirmar que el cierto menosprecio - «detalles de filología» han sido

¹ Mario Martelli, *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, ed. Francesco Bausi, Salerno, Roma, 2009, 349 páginas.

llamados - que la bibliografía maquiaveliana ha decretado sobre Martelli explica el carácter ensayístico, y muchas veces simplemente delirante, de algunas de las más prestigiosas y académicas corrientes de estudio del pensador florentino.

Los estudios de Mario Martelli sobre Maquiavelo se resumen en cincuenta y cinco referencias. De esta producción, hay que destacar la labor textual, sobre todo, la reciente edición crítica que llevó a cabo del Príncipe, en el marco de la Edizione Nazionale delle Opere di Niccolò Machiavelli. Tanto por criterios estrictamente filológicos como por la riqueza contextual de todas las notas, esta obra deberá ser referencia para cualquier estudio mínimamente científico. El reciente uso de este texto para la edición bilingüe, aunque lamentablemente sin traducción de las notas, de la prestigiosa Les Belles Lettres (París, 2008) augura un buen futuro para su difusión. Por otra parte, dentro de los estudios, cabe destacar también la producción de cuatro libros y de una gran cantidad de artículos. Este último libro *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, que comentamos, es una obra póstuma, que recoge por primera vez en forma de libro ocho artículos, entre los que se pueden encontrar lo mejor de su producción más reciente. Por la riqueza de estos artículos, esta reseña se limitará a cuatro de ellos, los que quizá pueden considerarse de mayor importancia para la «interpretación filosófica», de Maquiavelo.

«Machiavelli e Firenze dalla Repubblica al Principato» (pp. 35-51) es quizá el artículo reciente de Martelli más conocido, debido en parte a los diversos lugares en los que se ha publicado, sobre todo como introducción a la mencionada edición del Príncipe. Se puede considerar, además, como uno de los artículos más importantes, ya que, a pesar de las reticencias de su método, se ofrece una imagen general de la actividad intelectual del florentino. Esta visión de conjunto se caracteriza por prescindir de una interpretación unitaria, ya que Maquiavelo no aparecería como pensador que mantiene una postura teórica a lo largo de todos sus escritos ni siquiera como un pensador cuyos cambios se deban a intereses teóricos, Maquiavelo se limitaría a proponer diferentes modelos según se modificasen las circunstancias políticas. El secretario florentino es un microcosmos, un espejo que refleja los avatares políticos que atraviesa Florencia (p. 36: «si respecchia fedelmente la storia di questo processo»). Este transformismo político, que como se demuestra es más regla que excepción de todos los actores políticos de esta época (p. 39: «quando considero le innumerovoli metamorfosi di questo lungo periodo»), merece la aprobación de Martelli ya que considera que estos cambios responden a una maduración política: «quel trascolorare fu per lui, anche, tentativo di

maturare un pensiero politico» (p. 40). Según Martelli, las transformaciones político-teóricas serían tres (p. 36): una primera republicano-oligárquica que se extendería entre 1498 y 1504, durante los años soderrianos (1504-1512) así como durante los primeros años de la caída de Soderini (1512-1517) abogarían, sin embargo, por el «principado civil» que se transformaría en una actitud más unitaria y revolucionaria durante los tiempos en que Lorenzo, duque de Urbino, empieza a mostrar signos de grandeza (1517-1518).

Esta imagen de Martelli resulta muy plausible y casi obligatorio primer paso para una imagen de conjunto del pensamiento político de Maquiavelo. Si no tenemos en cuenta estas tres etapas y nos acercamos al conjunto de las obras como si se tratase de un todo unitario, nos encontraríamos ante las más descarnadas contradicciones. Esta periodización sirve como primer requisito para acceder al pensamiento político de Maquiavelo.

La interpretación de Martelli presenta, sin embargo, dos problemas. En primer lugar, ¿con qué Maquiavelo nos encontraríamos en la cuarta etapa tras la muerte del duque de Urbino? ¿Cuál sería la posición del último Maquiavelo, el «humanista», que escribe un libro como los *Discorsi*, si bien habría que tener en cuenta que en él puede confluír parte de una vieja obra «sulle repubbliche»? ¿Habría en esta época, por fin, un Maquiavelo más teórico o simplemente más utópico y «platónico» como el que claramente se encuentra en el *Discursus* o en el segundo capítulo, el de la polibiana constitución mixta, del primer libro de *Discorsi*? En segundo lugar, y directamente unido a este problema, ¿no supone la interpretación políticamente especular de Maquiavelo una estabilidad en los conceptos en cada una de estas fases que, de hecho, nunca se da? En definitiva, para ofrecer una imagen especular, hace falta que el Maquiavelo que refleja cada etapa de este proceso fiorentino sea perfectamente uno, es decir, que exprese con precisión y unidad conceptual cada uno de los tramos de la historia política. ¿Pero es así? ¿No posee Maquiavelo, incluso en su época políticamente más definida, una cierta imprecisión conceptual que impide cualquier seguridad en la datación de la obra en aquellos casos que no tenemos otros elementos aparte de la postura política defendida para establecerla?

Existe, por otra parte, un problema inmediatamente continuo, complicación que tanto Martelli como Bausi tanto han contribuido a establecer: la intrincada historia redaccional de las principales obras políticas. El problema no estribaría sólo en que Maquiavelo escribiera sus grandes obras a lo largo de un periodo muy largo sino en que incrustaría en los

capítulos cronológicamente primeros modificaciones posteriores sin ninguna preocupación o, simplemente, sin la percepción de que el viejo párrafo modificado y la nueva modificación añadida carecen de una suficiente unidad conceptual. ¿Cómo se podría saberse en esos casos en qué época ha sido escrito? Si las obras de Maquiavelo no fuese más que un reflejo político, sin ningún otro tipo de distorsión, bastaría con reconocer la posición política para establecer el periodo en el que fue escrito. ¿Pero es esto posible? Desde un punto de vista teórico, si el único interés de Maquiavelo fuese el político, el método debería ser válido: cada párrafo, por mucho que resultara incongruente con el inmediatamente anterior y posterior, reflejaría ese momento político que refleja. Si el método estuviera en lo cierto, por lo menos en los pasajes claramente políticos, se habrían resuelto los problemas de datación. ¿Pero es así?

Pongamos un ejemplo especialmente ilustre: *Discorsi I 2*. Como es sabido, en este capítulo Maquiavelo evoca con cierta precisión la teoría del gobierno mixto y del ciclo de constituciones, que con algunos problemas expositivos sino lógicos (después de hablar de un círculo de seis estaciones, Maquiavelo atribuye a la Atenas de Pisístrato el haber cumplido un proceso de tan sólo dos etapas) no duda en aprobar. ¿A qué periodo de pensamiento pertenecería este escrito? Si carecemos de otros datos externos que permitan establecer una cronología, habría que comprobar en qué época es apropiado defender la teoría del gobierno mixto. ¿A una última etapa – así lo juzga por ejemplo Bausi – en la que Maquiavelo quiere acercarse a los Medici? ¿Por qué utiliza entonces una terminología, la del gobierno mixto, que por su ilustre precedencia oligárquica podía sonar sospechosa a la familia Medici, a la que se intenta acercar desde su caída en desgracia en 1512? Ciertamente, este inconveniente no descarta la datación establecida por Bausi. Se presenta el problema de que Maquiavelo no refleja de modo directamente especular la situación histórica en la que se encuentra inmerso. Por supuesto, su ambición principal es política, pero se entremezclan en ellas, si bien muchas veces con muy poca fortuna, objetivos de tipo filosófico-humanista. ¿No puede ocurrir que Maquiavelo utilice una teoría del gobierno mixto porque le suena filosófica, erudita, sofisticada (es el propio Martelli quien más ha insistido en las dificultades de asimilación de la cultura humanista) incluso cuando sus términos no sean los más políticamente atractivos? Si el único motor fuera el interés político, habría que datar - para mí mucho menos plausiblemente que la hipótesis ofrecida por Bausi - el pasaje en la primera época, ya que la teoría del gobierno mixto representa el interés político aristocrático. Se puede decir que el interés político es el primero y

quizá el único donde Maquiavelo muestra una cierta competencia (aunque tampoco una maestría total: salvo en la época de Soderini nunca más fue un actor político relevante). Junto a este, sin embargo, conviven otros intereses más teóricos, quizá sólo postizos, pero sin los que no se entienden, y no sólo desde el punto de vista de la datación, muchas de las páginas más importantes y conocidas de Maquiavelo. Por mucho que la crítica a la Iglesia no sea el nacimiento del antihierocratismo italiano moderno (así lo ha defendido recientemente en España, un ilustre especialista como Juan Manuel Forte), ¿qué interés político tendría en atacar a una Iglesia, especialmente influyente en una Florencia en la que los Medici posiblemente ya dominaban la Curia romana? Maquiavelo no sólo es un espejo político, es muchos espejos, en el que el político está siempre roto y, por eso, nunca da una imagen lineal de la situación política. La interpretación de Maquiavelo como espejo político es válida desde un punto de vista general, pero hay que añadirle dos puntos que la precisen. En primer lugar, Maquiavelo nunca refleja fielmente el momento político por su «movilidad conceptual» y en este sentido se aligera un poco el carácter puramente político de las obras del secretario (nadie tan intermitentemente coherente como el perfecto político). En segundo lugar, habría que añadir al terminológicamente dubitativo espejo político, otra serie de espejos para interpretar adecuadamente, cuál es el reflejo que las obras de Maquiavelo desprenden.

Posiblemente «Schede sulla cultura di Machiavelli» (pp. 52-98) sea uno de los artículos que más haya molestado a la crítica canónica de Maquiavelo. La imagen de un autor de formación casi exclusivamente literaria-vulgar, que no escribe sus obras frecuentando los clásicos, es algo que ha traspasado los límites de lo correcto. El espíritu de este escrito ha impregnado toda la aproximación martelliana, que ha sido continuado por F. Bausi en muchos otros artículos sobre las fuentes de Maquiavelo (v.g: «Fonti classiche e mediazioni moderne nei Discorsi machiavelliani: gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio», «Petrarca, Machiavelli, il Principe», ...). La aproximación Martelli-Bausi a la cuestión de las fuentes no ha promovido propiamente una imagen de Maquiavelo como puro iletrado, sino más bien como un gran conocedor de la cultura vernácula que, sin embargo, al enfrentarse a los clásicos lo hace siempre de una manera autodidacta, que mezcla, en muchos casos, inexactitud y precipitación. Si bien es cierto que, ante muchas obligatorias fuentes, esta aproximación ha dado un paso más y ha señalado la imposibilidad de considerar a algunas obras del pensamiento político clásico «fuentes activas de Maquiavelo». Se puede decir que este punto de vista ha sido muy

poco exitoso, sobre todo en los estudios ingleses. Un reciente trabajo de P. Stacey, publicado en la prestigiosa colección *Ideas in context*, considera que la obra de Maquiavelo nace del diálogo con el *De clementia* senequiano.

Pongamos por ejemplo el caso paradigmático de la *Política* de Aristóteles, aunque se salga del objeto de «*Schede*», pero no de este libro (pp. 306-310), ya que es quizá la fuente de filosofía política más importante. Para la mayoría casi unánime de los intérpretes (G. Sasso, J.G. Pocock, P. Pasquino) se trataría de una fuente indudable. Y si este caso es especialmente paradigmático, se debe a que en una carta en la que Vettori pregunta al ex secretario sobre una cuestión que supuestamente se habría defendido en la *Política*; el 26 de agosto de 1513, Maquiavelo le responde literalmente que no sabe qué dice Aristóteles de las repúblicas divididas («Né so quello si dica Aristotile delle republiche divulse»). La bibliografía ha pasado por alto siempre la frase literal y ha «exculpado a Maquiavelo» bien con la excusa de la modestia y el rechazo del adorno erudito (irónicamente, refiere Martelli esta elegancia: «ma se, tacedone il nome, mostra d'ignorarne anche il pensiero, egli non fa che signorilmente dissimularla», p. 110) bien con la imprecisión de la cita de Vettori, que hablaría de una cuestión, la de las repúblicas divididas, que no es fácilmente reconocible en el texto que actualmente se edita de Aristóteles.

Pero volvamos a «*Schede*», donde Martelli analiza otras tres atribuciones culturalmente honorables. En primer lugar, se analiza la genealogía de un pasaje de *Discorsi* I 56, en el que se habla de los signos celestes que según Giorgio Inglese (p. 52, «il recente commentatore») tiene como fuente el de *De divinatione* ciceroniano, raíz que Martelli insiste en considerar impropio. En Florencia, era común la creencia, tras la muerte de Lorenzo el Magnífico, de que los signos celestes podían predecir grandes acontecimientos. Por este motivo, es mucho más probable que el origen de estas frases se sitúe en un contemporáneo, como Luigi Pulci, quien había hablado del «*aire denso di spirti*», muy cercano al texto de *Discorsi*: «*aere pieno d'intelligenze*». También una posible referencia oral de una carta de Poliziano le habría hecho modificar la versión de estos acontecimientos, diferencia que se percibe en la diferente narración de *Discorsi* y *Historias fiorentinas*. El pasaje de una fuente a otra, de Pulci a Poliziano, demuestra también un deseo de Maquiavelo de adquirir una cultura humanista, en la que no se formó y nunca dominó, que otorgarían a sus obras de última época una extraña mezcla, muchas veces torpe, de cultura popular y humanista.

En *Schede* también aparece las fuentes de la «clasicista» *Vida de Cas-*

truccio Castracani. La interpretación oficial ha considerado que en este escrito se encontraría una biografía de estilo plutarquiano, que demostraría la maestría maquiaveliana de temas clásicos y humanísticos. Martelli desacredita los cimientos de esta interpretación, que se olvida de la presencia del tema de la fortuna y de biografías ejemplares en escritos de consumo popular, como los Reales de Francia, de la que se reproducen detalles idénticos en la minibiografía del condotiero luqués. Quizá el punto más importante sea el darse cuenta de la genealogía más bien casera de uno de los pasajes sobre los que la más atención filosófica se ha dado a la obra de Maquiavelo, como es el tema de la fortuna, tan presente en este escrito como en otros pasajes más renombrados.

La última «ficha» sobre la cultura de Maquiavelo se refiere ya no al carácter popular de las fuentes sino a los problemas lógicos y estructurales a los que se ven sometidas las obras cuando en el texto original se introducen las aportaciones de una indudable fuente clásica. El texto deformado en este caso es el capítulo XIX del Príncipe y la fuente, la traducción al latín de Poliziano de *Historiae de imperio post Marcum* del historiador griego Herodiano. Este estudio confirma la imagen de Maquiavelo como la de alguien que intenta acercarse a una cultura clásica sin dominarla provocando una gran cantidad de inconsistencias en la estructura lógica y expositiva de su obra. En este capítulo, se muestra que la argumentación de Maquiavelo procede por establecimiento de reglas generales y agregación de casos, que no confirman esas reglas generales inmediatamente expuestos, con lo que, tras la agregación, la regla general debe modificarse. En un primer momento del capítulo, bastaba un apoyo indistinto de los súbditos, luego del pueblo entendido en su carácter popular, luego en primer lugar de los grandes, luego del ejército, luego dependiendo de la clase social general. Martelli muestra como la introducción de los casos de esta fuente clásica provoca un resultado final lógicamente farragoso si no puramente contradictorio.

Aunque la demostración de la enorme cantidad de problemas lógicos y estructurales que el uso del clásico introduce, hay que señalar que los problemas estructurales de las obras de Maquiavelo no provienen sólo, como a veces parece sugerir el propio Martelli de la condición maquiaveliana de parvenu del mundo cultural: «Un po' parvenu sociale, un po' parvenu della cultura: la quale ultima, agglutinatasi in lui farraginosamente, rinvia alle piú disparate scaturigini» (p. 73).

Sin salir del Príncipe XIX, hay muchos errores lógicos que no deben atribuirse a un mal digerido humanismo, sino simplemente a una total desatención de la estructura del texto, debida posiblemente a que nunca

se terminó de revisar. Pongamos un ejemplo en el que el propio Martelli señala el descalabro lógico al que se ve sometida la exposición (p. 86: «che sembra non rendersi conto del fatto che l'esempio addotto smentisce, in realtà, clamorosamente l'assunto stesso»). Maquiavelo dice que un príncipe no debe preocuparse de las conjuras cuando tiene el apoyo del pueblo como se demuestra por el caso de los Bentivoglio en Bolonia, ya que después de que los Canneschi asesinen a Aníbal Bentivoglio (P XIX 16: «sendo da' Canneschi (...) amazzato») los propios boloñeses reclaman a un Bentivoglio, a la sazón residente en Florencia, como nuevo gobernante (Principe XIX 13: «è impossibile che alcuno sia sí temerario che congiurari»). ¡Pero cómo un príncipe no se va a preocupar de una conjura que, como se reconoce, acaba con su vida! Pero la pregunta se dirige ahora a Martelli, ¿en verdad se deben todos los errores a la falta de dominio de la cultura clásica o a problemas estructurales mucho más profundos, que pueden deberse a una complicada historia redaccional o simplemente a una despreocupación completa por cierto aseo lógico? En este punto, me parece que es el único en el que Martelli se encuentra anclado en una imagen tradicional y canónica de la bibliografía maquiaveliana. Martelli acepta la grandeza de Maquiavelo, pero busca unas bases que la justifiquen mejor que las de la bibliografía oficial que, por su falsedad, no podrían dar verdadera cuenta de la grandeza maquiaveliana. Como dice Bausi, Machiavelli, en un punto que el propio Martelli suscribiría: «è proprio continuando a riproporre ad oltranza lo stereotipo di un Machiavelli filosofo, umanista e repubblicano che non si rende un buon servizio al Segretario fiorentino», (p. 25). Sin embargo, al dar por descontada esa grandeza, no repara en que muchas veces no hay ninguna grandeza, como ocurre en este caso, en el que Maquiavelo comete una imperdonable torpeza lógica sin que todavía se haya metido ningún Herodiano de por medio.

«Machiavelli e Savonarola: valutazione politica e valutazione religiosa» (pp. 239-277) es posiblemente el artículo más «filosófico» o, por lo menos, que más afecta a muchos de los temas clásicos de la interpretación teórica de Maquiavelo: la función política de la religión, la relación entre moral y política y la cuestión del mejor régimen político. El hilo conductor y principal interés del artículo de estos grandes temas es la figura del dominico Jerónimo Savonarola, que con diferentes miradas Maquiavelo examina a lo largo de un larguísimo arco temporal que se inicia con la carta al Becchi del 9 de marzo de 1498. Aunque nuestro análisis se vaya a centrar en estos comentarios laterales de notable importancia para la interpretación filosófica, conviene recordar que el objetivo de este artículo no consiste en aclarar estos temas sino en desmentir una

idea común sobre Savonarola, como si se lo representase como un personaje puramente religioso sin importancia política o como actor político carente de cualquier capacidad. Detengámonos ahora sobre estos comentarios laterales.

Martelli llama la atención sobre la impropiedad de las interpretaciones de la religión en Maquiavelo en la que la postura de éste queda confundida con la de un «antiapologeta» al estilo Voltaire (p. 255). A Maquiavelo no le interesa en absoluto mostrar la falsedad o la verdad de la religión, ni es un apologeta ni un develador de falsos misterios (p. 254: «credo che negarla [la religión] gl'interessasse tanto quanto affermarla»). La religión le atrae en la medida en que sirve como instrumento para alcanzar el principal fin de los pueblos: el sometimiento a las leyes. La religión no aparece como una mentira que sirva para tener engañado al pueblo, sino como un artefacto técnico, como tal moralmente neutro, que permite la subsistencia civil del pueblo a través de un gobernante que la maneje con destreza, como, en el caso de Discorsi I 11, hace Numa Pompilio.

Pero es en este lugar - verdaderamente polémico, pues, con paciente sorna, Martelli considera eternas estas «actualizantes» lecturas de Maquiavelo - donde ofrece un juicio que se sitúa en el quizá más tradicional debate maquiaveliano: el de la relación entre ética y política. Al hablar de que la religión es un legítimo instrumentum regni y no un diabólico engaño, Martelli señala que la conservación del Estado a la que ayuda la religión es un auténtico bien moral, pues fuera del Estado, no hay moral, «non c'è possibilità di organizzare una vita veramente umana» (p. 255). Este juicio resulta precioso, incluso tratándose de un comentario marginal respecto de la tesis que se analiza en el artículo. Aun señalando la excepcionalidad de este pronunciamiento, este punto de vista rechazaría la muy en boga interpretación pluralista de Maquiavelo (vuelta a poner en circulación por Isaiah Berlin en *The Originality of Machiavelli* y que en España ha tenido éxito en uno de nuestros máximos especialistas, tristemente desaparecido, como Rafael del Águila) y se decantaría por una interpretación politicista, que abogaría por la existencia de una única ética política en el pensamiento de Maquiavelo. Posiblemente al mismo Martelli le sorprendiera la cercanía de su interpretación con la famosa frase hobbesiana justificatoria de la entrada en la sociedad civil: «Y la vida [fuera de la sociedad civil] del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2006, XIII, p. 115).

Por último, cabe destacar la idea de Martelli que considera que el ob-

jetivo constante de todas las ideaciones políticas de Maquiavelo es la consecución de un régimen, de una comunidad política sometida a leyes: «la costruzione di uno stato che assicurasse il rispetto delle leggi e, col rispetto delle leggi, una vita civile» (p. 277). Es este fin el que provocará el desapego de la república al Maquiavelo «revolucionario», cuando vea que, por las circunstancias políticas que Florencia atraviesa –de la servidumbre a la licencia si recordamos *Historias florentinas* IV 1-, sólo el principado o la acción de un solo hombre son capaces de asegurar este respeto civil. Este último punto ofrece una nueva imagen de Maquiavelo que puede presentar alguna incongruencia con otras posiciones sostenidas por Martelli. En primer lugar, disimuladamente, se decantaría por una cierta lectura inversa, si bien distinguiéndose del mucho menos erudito maquiavelismo histórico, ya que defendería que Maquiavelo se siente atraído por el principado fundamentalmente como modo de obtener la civilidad. En segundo lugar, y más conflictivamente para la interpretación martelliana, atribuir a Maquiavelo este objetivo constante a lo largo de su vida le obliga a una estabilidad conceptual – todo régimen que Maquiavelo apruebe deberá ser analizado según la consecución de este sometimiento civil – difícilmente rastreado en todas sus obras.

Si no habíamos atribuido con seguridad el carácter de máximamente filosófico al anterior artículo, se debe a que «I dettagli della filologia» (pp. 278-335), aparte de informar sobre algunos de los episodios más importantes de las últimas generaciones de bibliografía maquiaveliana, ofrece un programa, pero sobre todo, una llamada de atención de los peligros que debe evitar el investigador en «humanidades». Este artículo también se puede considerar una *summa* de la investigación martelliana de Maquiavelo. Se insiste en muchos aspectos que monográficamente se tratan en otros artículos, como el carácter de autor descuidado que tiene Maquiavelo (pp. 329-334), la claridad y justificación de su filiación medicea (pp. 312-320) y la exageración en la atribución de fuentes filosóficas, examinando la recepción de Aristóteles (pp. 306-310). Sin embargo, son las cuestiones metódicas, que podrían constituir una peculiar «ética de la investigación», las más innovadoras de este artículo.

Estas reflexiones metódicas surgen a raíz de los descubrimientos que en torno a los Ghiribizzi se produjeron durante la primera década de los setenta. Informamos brevemente acerca de estos acontecimientos, ya que pueden ser desconocidos incluso para muchos estudiosos del Renacimiento en España. Hasta el descubrimiento de J. J. Marchand, se carecía del autógrafo de Ghiribizzi. Se creía que este escrito se dirigía a Piero Soderini poco después de la caída de la república para la que Maquiavelo hab-

ía trabajado. El tema del dominio de la fortuna, cercano, aunque algo más «pesimista» (más valdría el término «determinista») en esta carta, al capítulo XXV del Príncipe parecía confirmar esta cronología. Sin embargo, con el descubrimiento de Marchand y gracias a la labor grafológica de Ghiglieri, a la erudición de Ridolfi («questo duca...») y a la nueva edición de las obras de Maquiavelo que el propio Martelli preparaba para Sansoni, se derribaron todos los presupuestos que se rodeaban a este texto. Ni había sido escrito en 1512, sino en 1506, ni se dirigía a Piero Soderini en Ragusa sino a su sobrino Gian Battista desde Perugia. De este modo, todos aquellos discursos críticos y filosóficos que se construían sobre la conciencia trágica y desesperada del poderío de la fortuna que Maquiavelo había llevado a cabo tras la caída de Soderini dejaban de tener sentido. La carta había sido escrita en 1506, cuando el estado de ánimo de Maquiavelo no podía corresponder al de una persona desconcertadamente abatida a la que sólo queda confirmar teóricamente la catastrófica situación que ha padecido, sino a un político en la cumbre misma de sus aspiraciones políticas. A pesar de que estos descubrimientos «debían» cambiar completamente la manera de interpretar este texto, tanto Ridolfi como Sasso optaron por mantener la misma lectura, trasladándola a 1506 y cambiar todo lo que rodeaba la nueva situación histórica y biográfica (p. 299: «La scelta del Sasso, proprio come quella del Ridolfi, fu, fatalmente, la seconda»). De esta manera, Sasso y Ridolfi asignan a los Ghiribizzi un carácter trágico absolutamente imposible de justificar..

Esta situación lleva a Martelli a establecer una teoría de la interpretación que podría ser calificada de «narcisismo del receptor». Martelli defiende que el estudioso es un narcisista, que a la fuerza refleja en sus estudios la imagen que él cree que el autor estudiado debería tener, que, a su vez, se identifica con la que el estudioso tiene o querría tener de sí mismo. De este modo, Ridolfi nos pinta a un Maquiavelo valeroso por el concepto que el propio Ridolfi tiene de sí mismo. Sasso dibuja a un Maquiavelo teórico, porque él mismo se considera un gran pensador. El propio Martelli no se libra de su crítica narcisista, con lo que evita, por lo menos irónicamente, una de las paradojas de toda interpretación de la sospecha según la que el formulador de la teoría no puede atraerse sospechas (p. 310: «proprio questo, forse, mi fa preda di un altro scherzo dell'inconscio: non sarà, forse, che non potendo innalzare me stesso alla grandezza dei personaggi che studio, tenti di abbasare loro alla mia piccola pochezza?»). Esta teoría interpretativa de iure no sirve para entender el proceso de la investigación, por mucho que de facto, sobre todo en la investigación que se refiere a grandes figuras del pensamiento occiden-

tal, sirva para aclarar una grandísima cantidad de problemas interpretativas.

Aparte del problema individualmente narcisista, que quizá resulta excesivamente polémico, hay un punto en el que Martelli tiene toda la razón, si bien como decíamos antes, más de facto que de iure. El problema no estribaría tanto en que el estudioso se refleje narcisistamente en la obra que estudia, sino que el estudioso se acerque con una opinión preconcebida a la que, por muchas que sean las pruebas que se le opongan, se seguirá aferrado. Esto ocurre con Maquiavelo, pero lo mismo se podría decir de todos los autores que han pasado al «canon». Se dirige a Pico della Mirandola porque nos habla de una dignidad humana libre de cualquier compromiso religioso o normativo, a Descartes porque nos libera de las cadenas medievales de las autoridades teológicas y filosóficas. Se llega por ese camino, prejuicioso, pero muchas veces inevitable, a los objetos de estudio. Demasiadas veces, incluso por los estudiosos más aplaudidos, se mantiene, si bien de un modo un poco más ilustrado, en esas primeras concepciones, por mucho que se demuestre lo infundado de todas esas primeras presunciones.

El problema no está tanto en el narcisismo individual, como dice Martelli, sino en el «narcisismo de la época», pues en la mayoría de los casos, sólo se aplauden aquellas interpretaciones y obras que responden a lo que cada época va buscando en cualquier tiempo pasado, que no es otra cosa que ella misma. Da igual que se demuestre con las armas del especialista que Pico era un cristiano cabal, que tenía una idea normativa de la moral; la época aplaudirá siempre la interpretación más parecida a sus propios deseos por mucho que el investigador haya dado contundentes pruebas de la inexactitud de la lectura exitosa.

En este punto, aparece precisamente la ética del investigador. El hacer una buena o mala investigación depende de un problema ético, que, desde el punto de vista del problema tratado, se refiere a la capacidad del investigador de modificar los prejuicios con los que tanto él mismo como la propia época se acerca al objeto de estudio. Si el prejuicio es inevitable para establecer los juicios y las interpretaciones, esto no significa que la interpretación no pueda desarrollarse y refinar los prejuicios, muchas veces declarándolos completamente falsos. La ética del investigador se situaría en ese punto preciso, en el que se debe decidir si se aceptan, por incómodas que puedan resultar, las nuevas opiniones o si se continúa perpetuando el prejuicio epocalmente cómodo.

Esta cuestión nos introduce por completo en el otro gran problema de la crítica maquiaveliana: el de la lectura «actualizante». La obra y el au-

tor se interpretan según el canon de la propia época. De esta manera, si consideramos a Maquiavelo como un gran personaje y el ser republicano, lo propio de los grandes personajes; entonces obligatoriamente Maquiavelo demostrará su ser republicano ante toda tesitura política. Por tanto, en cualquier momento que ese gran hombre demuestre su escasa pasión republicana y su deseosa devoción por los Medici, se considerará que esas manifestaciones resultan sólo interesadas o irrelevantes, llegando incluso a poner en duda la autoría maquiaveliana de semejantes afirmaciones (pp. 317-318: «E meno male, meno male davvero, che la filologia abbia impedito alla critica, resa tanto piú minacciosa per assumere il severissimo cipiglio di Carlo Dionisotti, di scipparlo al nome di Machiavelli»).

El problema «ético» estribaría aquí en que leemos las obras según lo que nuestra época considera bueno. Estas anteojeras nos impiden ver que el ser «filomediceo» puede ser una opción política razonable y acertada en un cierto tiempo, aunque no lo sea en el nuestro. Así que la lectura actualizante provoca un doble error. De este modo, nos despreocupamos de comprender los criterios – morales, políticos, culturales o económicos – de cualquier otra época diferente, a la que se juzgará obligatoriamente según nuestros criterios, como si fuesen los únicos buenos. Y así se obtiene un Maquiavelo para todas las épocas y lugares: un partidario de la libertad negativa, un defensor del comunismo, abogado del fascismo, animador de la revolución a través de los partidos. Esta posibilidad de desarrollar la investigación mantiene un presupuesto moral, altamente dogmático, según el que nuestra época es criterio único para juzgar cualquier otro tiempo y autor. El criterio de la buena investigación obligaría aquí a defender un principio y es que los autores deben ser juzgados por lo menos en primer lugar (si bien luego puede haber apelación) según los criterios de la propia época. Para ponerlo de un modo menos relativista, el buen investigador deberá aceptar que su época no es el único criterio moral de juicio.

Se puede resumir el espíritu del libro y de toda la investigación de Martelli con la siguiente cita: «Piú vo avanzando verso l'età provetta, e piú mi accorgo che l'elegante rotondità delle nitide sintesi è inversamente proporzionale alla conoscenza dei dati. E d'altra parte, sempre piú spesso, tornandomi a mente il Guicciardini di un famoso ricordo, là dove, citando Aristotele, approva che de futuris contingentibus non sia determinata veritas, mi vien fatto di pensare che, de praeteritis ancor meno» (p. 201). Aunque pueda parecer, una mirada pesimista sobre las capacidades de la investigación, informa solamente de sus límites y de sus dificultades. Para Martelli, la investigación es una labor más socrática que cons-

tructiva, ya que consiste, sobre todo en objetos tan gastados como Maquiavelo, en desbrozar el panorama de una cantidad de ruido bibliográfico, de modas presentes o de tergiversaciones aceptadas desde hace muchos siglos. Quedemos con poco; que, aunque no resulte redondo, sea verdadero. Puede que se trate de una idea de la investigación más modesta o simplemente menos grandilocuente, pero ¿quién en su sano juicio no se conformará con haber aportado esos gramos de verdad, quizá pequeños nunca irrelevantes, con el que propio Martelli ha iluminado la habitación de los estudios maquiavelianos?

Miguel Saralegui
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
miguelsaralegui@gmail.com