

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 60

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(julio-diciembre 2019)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* en el siguiente portal:
editorial.us.es/themata



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

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

Director honorario: Jacinto Choza (jchoza@us.es)	Director: Fernando Infante del Rosal (finfante@us.es)
Subdirector: Jesús Navarro Reyes (jnr@us.es)	Director adjunto: José Manuel Sánchez (themata@us.es)
Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano (imurcia@us.es)	Subdirector: Jesús de Garay Suárez Llanos (jgaray@us.es)
Secretario: Alejandro Colete Moya (sumalexandros@hotmail.es)	COMITÉ DIRECTIVO José Antonio Antón Pacheco (dehf@us.es)
Secretario de difusión y documentación: Juan Carlos Polo Zambruno (v.juancarlos.polo@gmail.com)	Manuel Sánchez Matito (msmatito@yahoo.es) Clara Ríos Álvarez (clararrial@hotmail.com)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

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

Entidad editora:

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

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:
themata@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Masquelibros (España)

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



CONSEJO EDITOR/ EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (Munich)

CANADÁ:

Moro, Óscar (University of New Found Land)

CHILE:

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

COLOMBIA:

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

ESPAÑA:

-Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (Universidad de Alicante)

-Barcelona:

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

-Castellón:

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

-Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba)

-Granada:

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

-Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

-Madrid:

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

-Málaga:

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

-Murcia:

García Marqués, Alfonso (Universidad de Murcia)

-Navarra:

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

-Santiago de Compostela:

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

-Salamanca:

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

-Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (Universidad de Oviedo)

-Sevilla:

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

-Valencia:

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

-Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

-Zaragoza:

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

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

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

ITALIA:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

PERÚ:

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

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (Universidade Católica Portuguesa)

TURQUÍA:

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



COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ ADVISORY BOARD:

ARGENTINA:

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

ALEMANIA:

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

BULGARIA:

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

CHILE:

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

COLOMBIA:

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

ESPAÑA:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (Universitat de Barcelona)

–Bilbao:

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

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada)

–Madrid:

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

–Málaga:

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

–Navarra:

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

–Oviedo:

Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo)

–San Sebastián:

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

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (Universidad de Sevilla)
Arellano Catalán, Jesús (†) (Universidad de Sevilla)
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (Universidad de
Sevilla) Prieto Soler, José María (Universidad de Sevilla)
Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla)

–Valencia:

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

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (Universidad de Zaragoza)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (University of Boston)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (Université Paris IV-Sorbonne)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Asunción)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (University of Glasgow)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (Tel Aviv University)

ITALIA:

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

JAPÓN:

Masiá, Juan (Sophia University, Tokio)

MÉXICO:

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

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (Universidad Central de
Venezuela)

ÍNDICE

ESTUDIOS

Deinón y tékhne en las consideraciones sobre el arte en la Introducción a la metafísica de Martin Heidegger

Deinón and tékhne in Martin Heidegger's Introduction to metaphysics considerations about art

Prof. Lic. Santiago Bellocq (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.01]..... 11

La dimensión noética de la salud en la Logoterapia de Viktor Frankl

The noetic dimension of health in Viktor Frankl's Logotherapy

Raquel Fernández Formoso (UNED)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.02]..... 27

El nuevo animismo: experimental, isomérico y cósmico

The new animism: experimental, isomeric and chaotic

Carlos A. Segovia (Sant Louis University, Madrid)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.03]..... 41

Eduardo Nicol, la expresión como base metafísica de una teoría orrteguiana de la cultura

Eduardo Nicol, expression as a metaphysical basis for a theory of culture inspired by Ortega y Gasset

Juan Manuel Monfort Prades y Jamie Vilarroig Martín (Universidad Cardenal Herrera, CEU, Castellón)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.04]..... 59

La misofonía en clave estética

Misophonía in aesthetic terms

María Jesús Godoy Domínguez (Universidad de Sevilla)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.05]..... 77

La filosofía del rostro en Max Picard

The philosophy of human face in Max Picard

Catalina Elena Dobre (Universidad Anáhuac, México)

[doi: 10.12795/themata.2019.i60.06]..... 97

Mapas abstractos: los posibles multiversos lógicos en «Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius» de Jorge Luis Borges
Abstract maps: the possible logical multiverses in «Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius» by Jorge Luis Borges
 Lisabeth Angélica Cabrera Torrecilla (Universidad Nacional Autónoma de México)
 [doi: 10.12795/themata.2019.i60.07]..... 117

Antropología del pecado, la muerte y los espíritus
Anthropology of sin, death and spirits
 Jacinto Choza (Universidad de Sevilla)
 Ananí Gutierrez Aguilar (Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú)
 [doi: 10.12795/themata.2019.i60.08]..... 133

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

J. CHOZA, *La oración originaria: La religión en la Antigüedad*, Thémata, Sevilla 2019, 421 págs.
 Pablo Arnau 155

CÉSAR RUIZ SANJUÁN, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019, 400 pp.
 Eva Blaya Melchor..... 157

HIGINIO MARÍN, *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*. Editorial Nuevo Inicio, Granada 2019, 494 pp.
 Pedro Jesús Teruel 162

Política editorial y normas de publicación..... 165

Listado de evaluadores externos..... 171



ESTUDIOS

DEINÓN Y TÉKHNE EN LAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ARTE EN LA INTRODUCCIÓN A LA ME- TAFÍSICA DE MARTIN HEIDEGGER

DEINÓN AND TÉKHNE IN MARTIN HEIDEGGER'S INTRO- DUCTION TO METAPHYSICS CONSIDERATIONS ABOUT ART

Prof. Lic. Santiago Bellocq¹
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Recibido 4 enero 2019
Aceptado 12 junio 2019

Resumen: El siguiente trabajo busca desarrollar las líneas en que se presenta la técnica en su relación con el arte en el Heidegger de 1935 a 1938, haciendo sobre todo especial hincapié en su *Introducción a la metafísica*, y ampliando luego con lecturas de textos posteriores que muestran su relación con el lenguaje, lo *Ereignis* y lo *Gestell*. Será central para el desarrollo la noción de *Deinón* que Heidegger toma de Sófocles y que aplica a la relación conflictiva/polémica que acontece tanto en la técnica como en la esencia del arte, y que será la base de sus reflexiones para pensar la *Machenschaft* y la actual donación del ser como estructura de emplazamiento.

Palabras clave: Heidegger; *Deinón*; Arte; Técnica; *Gestell*

Abstract: The present investigation develops the lines in which is presented the relationship between technics and art on Heidegger's writings of 1935-1938, emphasizing in his text *Introduction to metaphysics*, widening then the research to other *Kehre* texts that shows their relation with language, *Ereignis* and the *Gestell*. It will be fundamental for our purposes the notion of *Deinón* that Heidegger takes from Sophocles and that applies to the polemic relation that appears in technics and the essence of arts, which will also be the ground for his thoughts about *Machenschaft* and the actual donation of Being as *Gestell*.

Key words: Heidegger; *Deinón*; Art; Technics; *Gestell*

1. Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y profesor de teología por la Universidad Católica Argentina. Realizó su tesis de licenciatura sobre la negatividad, el lenguaje y la poesía en Jean-Paul Sartre.. santiglm@hotmail.com

1. Introducción

La cuestión de la técnica en Heidegger ha sido generalmente abordada y concebida (muchas veces prejuiciosamente) como la inmersión en un pensamiento pesimista-decadentista, por su supuesto rechazo de los avances tecnológicos como una señal de decadencia global y espiritual en los pueblos y las costumbres particulares y la concepción de una tecnocracia dominante que negativamente infiere en el planeta y sus recursos. Lo cierto es que, si bien Heidegger no es precisamente lo que podríamos llamar un optimista respecto a ella, tampoco es su contrario; como bien indica, “categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo”² al considerar la situación de su contemporaneidad. Antes bien, su interés fundamental (que tiene sus inicios en su formación y desarrollo desde la fenomenología y que tienen como punto nodal a *Ser y tiempo*) es la pregunta por el sentido de la palabra “ser”, pregunta que se ubica en el proyecto de un rebasamiento y superación de la metafísica occidental tradicional y que orientará su pensamiento totalmente al margen de consideraciones obtusas como el optimismo o pesimismo.

El “olvido del ser” que vive Occidente desde las escuelas platónico-aristotélicas hasta el día de hoy es lo que ha dado lugar no solo a la concepción (acotada, diría Heidegger) del ser mismo sino también al desarrollo de prácticas sociales y técnicas que determinan y que ponen en peligro al planeta entero, lo que lleva a Heidegger a preguntarse si la palabra “ser” posee un significado evanescente y vacío o si verdaderamente constituye el destino espiritual de occidente, espíritu que se ve oscurecido como constatan ciertas señales que han alcanzado toda la tierra: “el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre”.³ Toda Europa se hallaba en ese entonces, hacia la década de 1930, entre las tenazas de Rusia y Estados Unidos, potencias “metafísicamente iguales” en las cuales se encontraban por igual “la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”.⁴

2. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Ackermann Pilári, A., Barcelona, Ed. Gedisa, 1987, pág. 43

3. *Idem*.

4. *Ibid.*, pág. 42. Heidegger da también un paneo de tinte casi profético al interpretar los signos de su tiempo: “Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee [¿preludio de Internet?], cuando se pueda ‘asistir’ simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos [¿vivencia ‘posmoderna’ del instante y del vivir el hoy?], cuando al boxeador [o al futbolista...]

Desde el derrumbe del Idealismo alemán, hay un debilitamiento de espíritu general (ahora reinterpretado como *inteligencia*) y una pérdida de profundidad en la que “lo esencial siempre se dirige y vuelve al hombre”⁵, un antropocentrismo hueco y chato de drásticas consecuencias. Una excesiva tecnologización (dependiente de esta falta de espíritu) lleva a la indiferenciación de lo siempre idéntico, lo rutinario, la dilución en el “*uno*” desarrollado en *Ser y Tiempo* y la inautenticidad, mientras que la ciencia de cuño positivista regula, organiza y dispone de lo dado materialmente sin una base de sentido profundo y original. La “empresa espiritual” (que nos recuerda a la “Industria cultural” en *Dialéctica de la Ilustración*) transforma el mundo espiritual del arte o la religión en cultura, dispuesta monádicamente en campos separados y libres de criterios, donde mediante la validez de producción y de uso se aseguran su vigencia mediante la afirmación autónoma de su propio campo (“*l’art pour l’art*”), dando lugar a “literatos y estetas profesionales estrechos de miras”⁶, y en fin a la autonomía del arte, que es claramente criticada (dejando ver quizás un cierto tinte nostálgico ante lo que Benjamin llamaría una progresiva “pérdida de aura” de la obra de arte).

Es en este contexto de decadencia que Heidegger intentará efectuar una “deconstrucción” hermenéutica de la tradición occidental y sus categorías fundamentales, la “destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”.⁷ Esta deconstrucción que empieza en *Ser y tiempo* y que marcará toda su obra hacia la superación de la metafísica que va desde los griegos hasta la modernidad se desarrolla profundamente en su curso de 1935 en la Universidad de Friburgo sobre *Introducción a la Metafísica*. Sorpresivamente, la idea de técnica tendrá un lugar clave en esta obra (y en posteriores), no ya en su acepción destructora y decadente, sino en un sentido más ori-

se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo [¿un referéndum como el Brexit?...]...entonces sí [...] se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?; es decir, la pregunta por el sentido [del ser]. Es claramente marcado el tono apesumbrado de Heidegger al escribir; aunque autores como Benjamin ven en estos signos los síntomas y la preparación de una revolución ya que dan cuenta de “una tremenda conmoción del contenido de la tradición –una conmoción de la tradición que es la otra cara de la crisis y renovación actuales de la humanidad “, *cfr.* Ibarlucea, R. M., “La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 39/2, 2014

5. *Introducción a la metafísica*, op. cit. pág. 49

6. *Ibid.*, pág. 50-51

7. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, FCE, 2014, pág. 33

ginario que la emparentará con el arte y, a la vez, con la esencia misma del *Dasein*, mientras que aportará nociones que marcarán profundamente toda su investigación posterior.

El siguiente trabajo buscará entonces manifestar las líneas en que se presenta la técnica en su relación con el arte en el Heidegger de 1935 a 1938, haciendo sobre todo especial hincapié en su *Introducción a la metafísica* y ampliando con lecturas posteriores que muestran su relación con el lenguaje, lo *Ereignis* y lo *Gestell*.

2. La crítica a la estética moderna

La pregunta directora (por ser la más digna, más amplia y más originaria de todas las preguntas) de la *Introducción* es: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”. Se busca el fundamento de lo existente en cuanto tal, y en la pregunta misma se da el salto que instituye al hombre en su misma existencia. En su camino de retroceder a lo originario, no por retrógrado sino para experimentar una cercanía con lo fundante, Heidegger llega a la idea de *phýsis* griega, que expresa lo que se despliega, lo que se inaugura permaneciendo; en otras palabras, para los griegos “la *phýsis* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable”.⁸ Heidegger indica luego que la *phýsis* queda restringida a partir de su oposición a *tékhne*, y da una primera definición de ésta diciendo que “no significa arte ni técnica sino ‘saber’, disposición sapiente de la libre planificación y organización y el dominio sobre lo organizado”⁹, aunque luego ampliará esta concepción.

Retomando su discurso de 1929 titulado *¿Qué es metafísica?*, Heidegger señala también la importancia de la pregunta por la Nada y la incapacidad del pensamiento científico de efectuarla; por ello, “el verdadero hablar de la nada siempre será excepcional”, y corresponderá al poeta y al filósofo introducirse en el abismo para ‘decir’ la nada. La pregunta por la nada es la otra cara de la misma pregunta por el ser. Ésta otra pregunta comienza haciéndose hacia las cosas que “son”, y el autor va dando diversos ejemplos muy variados entre sí que muestran cómo querer aprehender el ser es como asir el vacío, exactamente igual de ilocalizable que la nada.

Es importante notar que la primera mención al cuadro de los zapatos de Van Gogh que tanta importancia tendrá en *El origen de la obra de arte* (y en sus posteriores interpretaciones) se da en esta enumeración, en unas breves líneas pero que guardan en sí la clave que desarrollará posteriormente: “Aquel cuadro de Van Gogh: un par de zapatos rústicos,

8. *Introducción a la metafísica.*, op.cit. pág. 23

9. *Ibid.*, pág. 25

nada más. De hecho, la imagen no *representa* nada. Sin embargo, uno *se encuentra* enseguida a solas con lo que allí *es* [...].”¹⁰ La clave está en el giro de Heidegger de indicar que la imagen “no representa nada”; se critica así, como ampliará en *El origen...*, la objetualización de la obra, el transformarla en Objeto representado por y para un Sujeto como ha hecho la estética moderna, transformando todo arte en objeto estético y dando la mayor importancia a la vivencia subjetiva de la obra.¹¹ “Para ella [la estética], el arte es la representación de lo bello en el sentido de lo que agrada como lo agradable. El arte, empero, es el manifestarse el ser del ente”,¹² es decir, algo que no tiene tanto que ver con lo bello como con el ser y su verdad. La actitud no es tanto la de representarse nada, sino la de disponerse e ir al encuentro abierto y oyente de lo que, *ahí, es*; es decir, la obra es el lugar donde se está abriendo y manifestando el ser mismo. Heidegger se ubica así en una línea que viene del romanticismo alemán y que es la de pensar el arte no como algo autónomo, un mero objeto de belleza, sino en su función de revelador ontológico, lo que abre, muestra y da el ser. Hasta aquí llega la mención al cuadro de Van Gogh en este texto; no obstante, un desarrollo análogo y sumamente extenso y profundo se dará más adelante en la tercera delimitación del ser, “Ser y Pensar”, no ya con un cuadro sino con una tragedia griega, el primer canto del coro de *Antígona* de Sófocles, en los versos 332-375. Como ya había indicado en la página 22, “sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son”; esta expresión nos ayuda a ubicar el despliegue hermenéutico que posee la obra heideggeriana, en el que el lenguaje y sobre todo el lenguaje poético abrirán el horizonte de comprensión y manifestación del ser de las cosas. De hecho, según Heidegger, este poema entraña “un proyecto poético del ser humano” que se da en los griegos, un decir que “capta al hombre desde los límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser”¹³, una esencia que sólo se revela a un proyecto poético y pensante. Veremos ahora qué interpretación da Heidegger sobre esta tragedia, en el modo en que ella define y

10. *Ibid.*, pág. 40. El subrayado es mío.

11. Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos del bosque*, trad. de Cortés, H. y Leyte, A., Madrid, Alianza, 1996, pág. 23

12. *Introducción a la metafísica.*, op. cit. pág. 123

13. *Ibid.*, pág. 137

vincula intrínsecamente a la esencia del hombre con el arte-técnica desde el *Deínon* griego.

3. Lo *Deínon* como la polémica esencia del arte

La tercera delimitación del ser de la *Introducción*, “Ser y pensar”, reflexiona sobre la identificación y determinación de la realidad a partir de la subjetividad, tal como se dio con fuerza en la modernidad y el idealismo alemán. Surge así la figura del hombre como delimitador del ser, y se termina así preguntando por su esencia en su conexión con el ser mismo, un poco lo que ya se había esbozado en *SuZ* al hablar de la comprensión del ser. Heidegger estudia la famosa proposición de Parménides “es lo mismo ser y pensar/percibir”, que muestra que “la esencia y la modalidad del ser-humano sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser”.¹⁴ Aborda también a Heráclito y destaca una cuestión que jugará un rol importante en el texto y en sus obras posteriores: “sólo en el *pólemos*, en el enfrentamiento distanciador (del ser) se produce la separación entre los dioses y los hombres. Sólo esta lucha *édeixe*, muestra. Ella hace que los dioses y los hombres surjan en su ser. No llegamos a entender quién es el hombre por medio de alguna definición docta, sino sólo por medio del hecho de que el hombre se confronta al ente, tratando de ubicarlo en su propio ser, es decir, de ponerlo en unos límites y una forma y proyectando algo nuevo [...], esto es: poetizándolo originariamente, fundamentándolo poéticamente”.¹⁵ Esta cuestión de la lucha se prolongará en *El origen*, en la contienda tierra-mundo que es donde se abre la verdad de la obra de arte, pero sobre todo, ya se va perfilando la idea de que hay una suerte de acción violenta (no en sentido negativo/moral, sino más bien un sentido ontológico) que el hombre creador ejerce frente al ente para constituirse a sí mismo manifestando a la vez al ser. A su vez, y como retomaremos más adelante, indica algo que desarrollará posteriormente respecto de la esencia de la poesía, citando a Hölderlin, sobre que “lo que permanece, lo fundan los poetas”.

Como la determinación del ser humano desde el pensamiento parmenídeo es de difícil acceso en un primer abordaje, Heidegger busca una forma más originaria y fundante de penetrar en el ser, y es ahí cuando toma la tragedia de Sófocles. El poema es de una belleza impresionante, y a la vez sumamente denso en cuanto a las “verdades” que va abriendo.

14. *Ibid.*, pág. 130-131. “La percepción y lo que la proposición de Parménides dice de ella no constituye una facultad del hombre, que por lo demás ya estaría determinada, sino que es un acontecimiento [!] en el cual el hombre, al acontecer él mismo, entra como ente en la historia, o sea, aparece o llega él mismo a ser”.

15. *Ibid.*, pág. 134.

En principio y la más fundamental, es el primer verso: “Muchas cosas son pavorosas (*pollá tà deiná*); nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor”. El hombre es así lo más pavoroso, y esa definición esencial no la podría alcanzar jamás la ciencia, sino sólo el arte poético que manifiesta un rasgo de ser esencial a los hombres.¹⁶ El *Deinón* “es lo terrible en el sentido del imperar que somete, que impone el pánico, la verdadera angustia [...]. La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, *puede* retener en sí mismo su poder sometedor”.¹⁷ El hombre es *deinón* porque junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto, es decir, recolecta la *phýsis* y manifiesta su ser. Los poetas, los políticos, los sacerdotes, entre otros, *son*, y son creadores, es decir que son los “autores de la acción violenta”¹⁸ que todo lo funda en cada ocasión, y por eso mismo son los más pavorosos, los más aislados, sin ciudad, lo más angustiados.¹⁹

Ahora bien, hay una total conexión entre lo que impera y el lenguaje mismo, lo pavoroso en lo que el hombre está inmerso por ser histórico y que dispone de él, y no al revés, como si el hombre simplemente dispusiera instrumentalmente el lenguaje; el hombre es, de algún modo, “hablado por el lenguaje”. “Sólo cuando comprendemos que el empleo de la fuerza del lenguaje, en la comprensión, en la configuración y en la construcción crea simultáneamente (lo que siempre significa producir) la actitud violenta propia del trazar caminos dentro del ente circundante que impera, sólo entonces entenderemos el carácter pavoroso de toda actitud violenta”.²⁰ El lenguaje entonces, de algún modo, funda esta suerte de violencia sobre el ente que lo abre, casi a la fuerza.

Aquí es donde Heidegger, siguiendo la lectura del poema, muestra que la actitud violenta constituye el ámbito de la maquinación (no en sen-

16. “La sentencia: ‘el hombre es lo más pavoroso’ nos brinda la definición auténticamente griega del hombre” en *Ibid.*, pág. 140

17. *Ibid.*, pág. 138

18. *Ibid.*, pág. 141

19. Un estudio aparte merece la relación entre el *Dasein* creador, la angustia, la Nada y el arte. La angustia es fundamental del *Dasein* auténtico, que lo hace el lugarteniente de la Nada por estar inmerso en ella trascendiéndola. El hombre pavoroso está sumergido en la Nada y la asume angustiosamente; “la angustia del temerario [del creador, de los poetas, los políticos, etc.] no admite contraposición alguna a la alegría o siquiera al agradable placer de un tranquilo ir viviendo. Se encuentra, más acá de semejantes oposiciones, en secreto vínculo con la serenidad y templanza del deseo creativo” en Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, trad. de Cortés, H. y Leyte, A., Madrid, Alianza Editorial, 2003, pág. 36

20. “La actitud violenta del decir poético [...] no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ante se abre como tal al insertarse el hombre en él”, en *Introducción a la metafísica.*, op. cit. pág. 145

tido negativo), algo que sugiere el vocablo griego *tékhne*, traducido generalmente como “arte”. Para Heidegger la *tékhne* no significa arte ni mucho menos técnica moderna en el sentido de la segunda técnica²¹ planteada por Benjamin en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, sino que significa “saber”, en el sentido de “poder-poner-en-obra” del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo”.²² De este modo la obra de arte sostiene al ser en su propia permanencia. “La obra de arte no sólo es obra porque es producida y hecha, sino porque *e-fectúa* el ser en un ente”²³, es decir que en la obra de arte es accesible el ser, interpretable e inteligible como ente o como no-ente. La técnica, en su interpretación greco-heideggeriana como “saber”, posee el valor del “poder-poner-en-obra”, efectuar el ser manifiesto en el ente; “el arte es saber y por eso es *tékhne* [...], no porque su producción incluya habilidades “técnicas”, instrumentos o materiales de construcción”.²⁴ Heidegger se separa así de toda una tradición interpretativa, realizando el valor de la técnica en este sentido tan particular y no en su disposición instrumentalista moderna, por lo que podríamos decir, siguiendo su interpretación, que toda obra de arte es ciertamente “técnica”. Se ve así una conexión intrínseca entre la obra de arte, la *tékhne* y el *deinón* que tienen su punto de inflexión en el hombre creador: “la *tékhne* caracteriza al *deinón*, a la actitud violenta [y creadora] en su rasgo fundamental y decisivo. Porque la actitud violenta consiste en usar la violencia contra la fuerza sometedora; es la sapiente conquista del ser [...]”.²⁵ La esencia del hombre se muestra como la referencia que al hombre le hace patente el ser; el ser humano es “el forzamiento a la libertad de asumir la *tékhne*, del saber que pone en obra el ser”.²⁶

En la obra de arte, especialmente en la poesía, se muestra lo pavoroso del lenguaje en ese saber que se da en el embate entre tierra y mundo (Cfr. *El origen...*) donde se muestra la verdad del ser. La *alétheia* siempre fue un concepto central en toda la obra heideggeriana, que no se reduce a la adecuación entre un objeto y un sujeto sino al des-ocultamiento, a la manifestación del ser del ente que se da de un modo privilegiado en la obra de arte. Esta irrupción del ser imperante que aparece en la obra se da en la brecha que constituye la existencia histórica del hombre creador.²⁷ La exis-

21. Ibarlucía, *op. cit.* pág. 6-9

22. *Ibid.*, pág. 146

23. *Ibid.*, pág. 147

24. *Idem.*

25. *Idem.*

26. *Ibid.*, pág. 155

27. Hay un gran paralelismo en las descripciones del creador que recuerda a Nietzsche y su superhombre que merecerían un trabajo aparte (Recordemos que Heidegger se dedicó

tencia del hombre es un “incidente”, “una incidencia en la que súbitamente brotan las potencias de la desatada fuerza sometedora del ser [entendido como *phýsis*] y se insertan en la obra como *acontecer (Ereignis) histórico*”.²⁸ Habrá que considerar ahora de qué manera juegan y se interrelacionan la obra de arte y la técnica con el lenguaje, la poesía, la existencia del hombre creador y el acontecimiento (*Ereignis*).

4. Progresiones en la *Kehre*: lo *Ereignis* y la donación del ser como *Gestell*

Desde los años en que escribió *Introducción a la metafísica* en adelante, Heidegger ha ido desarrollando progresivamente (con ampliaciones y sutiles modificaciones) una idea que luego será la más fundamental en toda su obra posterior a la *Kehre*: la idea (o mejor dicho, la experiencia) del “acontecimiento-apropiador” (*Ereignis*). Como define en su conferencia *Tiempo y Ser*²⁹, el *Ereignis* es el “Ello” que *da* el Ser y el Tiempo mismos, con un carácter epocal-histórico. Ser y tiempo no “son”, sino que “se dan”: “hay” ser, “hay” tiempo, *destinados epocalmente* de diversas maneras a lo largo de la historia. El *Ereignis* no puede ser razonado o definido, sino simplemente “experimentado”; si cupiera una definición, habría que decir que “el acontecimiento-apropiador *acontece apropiadoramente (Ereignen)*”³⁰. Ahora bien, como mencionamos anteriormente en el punto previo, ya está presente la idea de acontecimiento como aquello que surge eventualmente, por ejemplo, en la obra de arte, en el lenguaje, en la *alétheia*, en el *Dasein* mismo. En *El origen de la obra de arte* ya se puede apreciar la íntima relación entre acontecimiento-arte-lenguaje-poesía, en el marco del desocultamiento de la verdad; de hecho, ateniéndonos a la concepción de verdad como *alétheia*, “el desocultamiento de lo ente no es nunca un estado

por esos mismos años a su estudio, dictando seminarios y cursos): “Lo más pavoroso (el hombre) es lo que es, porque fundamentalmente sólo promueve y protege lo familiar para transgredirlo y para permitir que irrumpa la fuerza que lo somete. El ser mismo arroja al hombre en la trayectoria que le obliga a pasar por encima de sí mismo como aquel que se pone en camino, uniéndose a la fuerza con el ser para ponerlo en obra y para mantener patente lo ente en su totalidad. Por eso, el que actúa con violencia no conoce la bondad y la conciliación (en el sentido habitual)[¿más allá del bien y del mal...?]; [...] entendido como creador, sólo ve en todo esto la apariencia, que desprecia, de lo perfecto. En su querer inaudito, desdeña toda ayuda. La ruina es para él la afirmación más honda y amplia de la fuerza sometedora [...]” en *Ibid.*, pág. 150

28. *Ibid.*

29. Conferencia de 1962, que profundiza los *Aportes a la filosofía* en donde “el ser *se da* como evento”.

30. Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, trad. de Garrido, Molinuevo y Duque, Madrid, Tecnos, 2011, pág. 53

simplemente dado, sino un acontecimiento”³¹, que particularmente se da en la obra de arte en cuanto enfrentamiento de tierra y mundo: “levantar un mundo y traer aquí la tierra supone la disputa de ese combate -que es la obra- en el que se lucha para conquistar el desocultamiento de lo ente en su totalidad, esto es, la verdad”.³² La verdad acontece en unos pocos modos esenciales³³, siendo el arte uno de sus modos privilegiados: “El arte hace surgir la verdad [...]. Esto es así porque el arte es en su esencia un origen: un modo destacado de cómo la verdad llega al ser, de cómo se torna histórica”.³⁴ El cuadro de Van Gogh, por ejemplo, manifiesta, desoculta el ser verdadero del ente-zapatos.

Ahora bien, es importante destacar, hacia el final del texto, la fundamentalidad del lenguaje en las artes en cuanto acontecimiento que funda la verdad, acontecimiento “en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente”.³⁵ “La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es *diferente* a lo acostumbrado”.³⁶ Ésta diferencia es la que infiere el *Ereignis* en cuanto evento inaugural que funda una época, un ser nuevos y que más adelante desarrollaremos. El lenguaje conserva la esencia originaria del poema, por lo que en su origen es un

31. *El origen de la obra de arte*, op. cit. pág. 17

32. *Ibid.*, pág. 18

33. “Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella, es suponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado. Frente a esto, la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de la verdad, ya abierto, por medio de la fundamentación y la aprehensión de aquello que muestra exacto dentro de su círculo de un modo posible y necesario. Cuando y en la medida en que una ciencia va más allá de lo exacto para alcanzar una verdad, esto es, un desvelamiento esencial de lo ente en cuanto tal, dicha ciencia es filosofía.” Hay algo en común en todas estas aperturas que refiere a su carácter *histórico*: “El claro de la apertura y el establecimiento en el espacio abierto son inseparables, se pertenecen mutuamente [...] Son la misma y única esencia del acontecimiento de la verdad. Tal acontecimiento es histórico de muchas maneras.” en *Ibid.*, pág. 21

34. *Ibid.*, pág. 28

35. *Ibid.* pág. 27

36. *Ibid.*, 26

decir que proyecta poéticamente (retomando la *Introducción...*) el mundo y la tierra desocultándolos históricamente y abriéndolos a un pueblo, es un relato del desocultamiento de lo ente. En su escrito “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger reflexiona (entre otros) sobre un verso del poema *En memoria* que dice que “lo permanente lo instauran los poetas”; el poeta nombra dioses y a todas las cosas que son, pero no repitiendo un nombre ya conocido, sino denominándolo y manifestándolo verdaderamente, por primera vez, como lo que es: “la poesía es la instauración del ser con la palabra”.³⁷ Citando a Hölderlin, indica que los hombres habitan poéticamente la tierra; en esa existencia proyectual-poética, en ese *Dasein*, la poesía no es un mero entretenimiento sino el fundamento que soporta la historia de un pueblo, su plexo de significaciones (su mundo), su mitología, su existencia histórica en general. Heidegger apuesta así a un acercamiento a lo originario, desde la experiencia del lenguaje como poesía en el horizonte del *Ereignis*.

Esta cuestión es de suma importancia si, como adelantamos anteriormente, el “ser” resulta “destinado” por un *Ereignis* que se da en el *Dasein* histórico de un pueblo, en una época desconectada de una pretenciosa linealidad temporal causal.

En estos tiempos, para Heidegger ha acontecido la verdad, se ha desocultado, de un modo muy particular y, a la vez, sumamente peligroso para el hombre. Así como la historia de la metafísica implica el olvido del ser, su deconstrucción muestra cómo se ha dado epocalmente este ser mismo a los hombres, hoy donado en la técnica; en un tiempo donde todo está ultra regulado por la tecnología y el racionalismo positivista, parecería algo prácticamente imposible querer plantear una “habitación poética” del mundo. La situación de “decadencia” que experimenta el mundo actual, según Heidegger, puede ser planteada desde la pregunta por la esencia de la técnica, no ya en el sentido de *tékhne* griego como vimos antes, sino en el sentido benjaminiano de “segunda técnica”; sin embargo, la esencia de la técnica no reside en la técnica misma, sino que se remite al *Ereignis*, en cuanto a una forma de desocultamiento del ente, de *alétheia*: la técnica lleva a un desocultar en cuanto solicita constantemente lo que ahí se da como existencias, en el sentido de “stock”³⁸; es lo que Heidegger llama

37. Heidegger, M., “Holderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y Poesía*, trad. de Ramos, S., Buenos Aires, FCE, 1988, pág. 137

38. “La técnica se transforma en el modo de desocultar, de abrir el ser y en este desocultar se funda todo producir, y esto es la verdad. El desocultar de la ciencia moderna es presionar a la naturaleza en la exigencia de liberar energías para ser explotadas y acumuladas. El ente es aquí “objeto de encargo”, “stock”, “reserva”, “subsistencia”, “existencias comerciales” en Viviani Richard, M. T., “Heidegger y la nostalgia de un habitar poetizante”, *Aisthesis* (versión digital), UCC, núm. 38, 2005, pp. 234

“*Ge-stell*”, que no es en absoluto un hacer meramente humano, sino que depende del modo en que el ser es destinado en ésta época. De hecho, ni siquiera es considerado como algo “malo” en sí mismo, sino que Heidegger resalta su carácter desafiante al hombre de hoy.³⁹ El *Ge-stell* amenaza al hombre a llevarlo al “solicitar” como la supuesta única forma del descubrir, y lo empuja al peligro de abandonar su propia esencia, transformándolo a él mismo en mera existencia, “stock” comercial (de hecho, no hay más que analizar sociológicamente la forma en que se manejan hoy en día las empresas al emplear o desemplear, por ejemplo); “el dominio del *Gestell* amenaza con la posibilidad de que se le pudiera rehusar al hombre ingresar en un descubrimiento más originario y experimentar la adjudicación de una verdad más inicial”.⁴⁰ Sin embargo, y aunque a primera vista pueda parecer contradictorio, considerar la esencia de la técnica como un destino de desocultamiento no nos debería encerrar en una violencia (distinta de la vista en la *Introducción*) que ejerce ciegamente la técnica, ni tampoco rebelarse contra ella y considerarla obra del diablo, sino que nos acerca a una dimensión de reivindicación liberadora; porque (citando Heidegger a Hölderlin) “donde hay peligro, crece también lo que salva”. “Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella”⁴¹: esta región es el arte. Heidegger retoma así lo que inició en sus reflexiones sobre la *tékhne* en *Introducción...*: las artes en la época de los griegos no procedían de lo estético autónomo, sino que era “el [saber] traer lo verdadero ahí delante en lo bello”, era *Póiesis*, y con ello luego poesía, lo poético. Ante el peligro de un esenciamiento de la técnica en el evento de la verdad, “la meditación esencial sobre la técnica y la decisiva confrontación con ella tiene que acontecer en un ámbito, que por una parte esté emparentado con la esencia de la técnica [en cuanto *tékhne*] y por otra parte es sin embargo

39. “La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro [...]. Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que este modo le sea negado experimentar la exhortación de unaverdad más inicial.” en Heidegger, M., “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, trad. de Barjau, E., Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 28

40. Picotti, D., *Heidegger: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2010, pág. 131

41. “La pregunta por la técnica”, *op. cit.* pág. 37

fundamentalmente diferente”⁴²: sólo el arte puede entonces ser el espacio para que acontezca un nuevo ser y un nuevo tiempo para el hombre.

5. Consideraciones y perspectivas: arte originario y arte de masas

A lo largo de este trabajo he intentado fijar las líneas fundamentales en lo que concierne a la relación del arte y la técnica en el horizonte presentado fundamentalmente en *Introducción a la metafísica* y en algunos textos posteriores, sobre todo ampliando en la injerencia decisiva que tiene el *Ereignis* y el Lenguaje en su meditación. Sin embargo, hay cuestiones que quedan abiertas tanto para su interpretación como para su resolución, en especial en el debate contemporáneo sobre el arte de masas, la reproducción técnica y la autonomía del arte. Este punto debe trabajarse desde Heidegger teniendo como horizonte el rebasamiento de la metafísica, desde el cual se plantea subsecuentemente la crítica a la estética tradicional y la búsqueda de otro comienzo del pensar.

En sus manuscritos editados póstumamente, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Heidegger señala la intrínseca conexión que hay entre metafísica occidental tradicional y la superación de la estética; ésta contiene “la posición fundamental occidental con respecto al ente”⁴³, es decir que concibe al ente como lo “objetivamente representable” (y no dejándolo manifestarse en su ser). Se da un tiempo de “carencia-de-arte”, que sin embargo es el espacio que da lugar a un posible nuevo comienzo del arte y del pensar, y que se manifiesta como un evento (*Ereignis*) del ser. Esta carencia de arte se funda, entre otras cosas, en el saber que “la metódica organización de una elaboración de lo que corresponde a ‘obras de arte’ vigentes y sus ‘objetivos’ puede alcanzar voluminosos resultados sin que nunca se imponga desde una indigencia una originaria necesidad de la esencia del arte, de llevar a decisión la verdad del ser”:⁴⁴ en otras palabras, apunta (desde mi punto de vista) claramente hacia el arte de masas, que metódicamente se reproduce técnicamente alcanzando una gigantesca producción de obras-kitsch pero que no tiene como horizonte la pregunta por el origen de la obra de arte, y por ende pierde de vista la funcionalidad fundamental de ésta de ser el ámbito por excelencia del desocultamiento de la verdad, resultando en una *póiesis* chata y vacía. Desde la óptica heideggeriana, el arte de masas no tiene sentido ya que pertenece a un mundo

42. Picotti, *op. cit.* pág. 134

43. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. de Picotti, D., Buenos Aires, Biblos, 2011, pág. 397

44. *Ibid.*, pág. 398

a superar, el de la representabilidad objetual y el exhibicionismo, el mero esteticismo, la autonomía estética, sin buscar su propio fundamento en la verdad a acontecer ni la fundación histórica de un pueblo. El arte no puede “degradarse” en su esencia, sino que debe ser parte de este nuevo comienzo del pensar que será el superador de la metafísica: “el saber a través del cual la carencia-de-arte históricamente ya *es* [...] pertenece él mismo a la esencia de un acaecimiento originario, que llamamos ser-ahí, desde cuya instancia se prepara el destrozamiento de la primacía del ente y con ello lo in-habitual e in-natural de otro origen del ‘arte’: el comienzo de una historia oculta del silencio de una abismosa confrontación de los dioses y el hombre”⁴⁵, confrontación que se abre en la obra de arte en el choque tierra-mundo. Difícilmente el arte de masas tenga en vista esta “abismosa confrontación de los dioses y el hombre”; más bien, será pasto para la continuidad del modelo económico capitalista dominante que la reproduce o, en el mejor de los casos, para una revolución donde, politizada el arte, se alcance un progreso material-social de la humanidad entera.⁴⁶

Si bien es cierto que el lenguaje de Heidegger hacia el final de su obra se va volviendo cada vez más “místico” si se quiere, o teológico-mitológico (hablando de dioses, hombres, tierra, cielo, etc.), tendencialmente puede ser muy fructífero ya que alcanza niveles de reflexión que pocos autores del siglo XX, excepto por Benjamin y algunos más, han alcanzado, especialmente en el plano de una renovación de la humanidad hacia un proyecto de existencia más auténtico y en lo concerniente a la estética. La vinculación cuasi-esencial entre arte y técnica expuesta hasta aquí no debe ser descartada o inclinada hacia un polo excluyente del otro, sino que debe ayudar a comprender el tiempo que se nos dió eventualmente hoy en día y ver de pensar en qué líneas el arte puede ayudar a “humanizar” la técnica, asumiendo su *deinón* esencial, y alejarla del peligro de un desenfreno total y destructor conduciéndola desde un “proyecto poético-pensante” hacia un tipo de violentación creativa del ser que inaugure un mundo y una historia más profundas y originales.

45. *Ibid.*

46. “*El cine* [y por ende, las nuevas artes técnicamente reproducibles] *sirve para entrenar al ser humano en aquellas apercepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un aparataje cuya importancia en su vida crece día a día.* El trato con este aparataje le enseña, al mismo tiempo, que el vasallaje a su servicio sólo será sustituido por la liberación a través de él, cuando la constitución de la humanidad se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la segunda técnica.” Benjamin como se cita en Ibarlucía, *op. cit.* pág. 8

Bibliografía consultada

- Benjamin, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Discursos interrumpidos I*, trad. de Aguirre, J., Taurus, s.d.
- Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Ackermann Pilári, A., Barcelona, Ed. Gedisa, 1987
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, FCE, 2014
- Heidegger, M., “El origen de la obra de arte” en *Caminos del bosque*, trad. de Cortés, H. y Leyte, A., Madrid, Alianza, 1996
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, trad. de Cortés, H. y Leyte, A., Madrid, Alianza Editorial, 2003
- Heidegger, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y Poesía*, trad. de Ramos, S., Buenos Aires, FCE, 1988
- Heidegger, M., “...Poéticamente habita el hombre” y “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, trad. de Barjau, E., Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994
- Heidegger, M., *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. de Picotti, D., Buenos Aires, Biblos, 2011
- Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, trad. de Garrido, Molinuevo y Duque, Madrid, Tecnos, 2011
- Ibarlucía, R. M., “La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 39/2, 2014
- Picotti, D., *Heidegger: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2010
- Rebok, M. G., “Hölderlin y Heidegger, un retorno de la disposición hacia lo sagrado: poesía y pensamiento”, versión digital
- Viviani Richard, M. T., “Heidegger y la nostalgia de un habitar poetizante”, *Aisthesis* (versión digital), UCC, núm. 38, 2005

LA DIMENSIÓN NOÉTICA DE LA SALUD EN LA LOGOTERAPIA DE VIKTOR FRANKL

THE NOETIC DIMENSION OF HEALTH IN VIKTOR FRANKL'S LOGOTHERAPY

Raquel Ferrández Formoso (UNED)

Recibido 2 mayo 2019

Aceptado 22 septiembre 2019

Resumen: En este artículo abordamos los conceptos de «salud» y «enfermedad» tal y como han sido entendidos en el seno de la Logoterapia del psiquiatra vienés Viktor Frankl, uno de los métodos psicoterapéuticos más importantes del siglo XX. Esta psicoterapia existencial otorga preeminencia a la dimensión noética o espiritual de la salud, que ha sido, sin embargo, totalmente obviada en el debate naturalismo/normativismo propio de la filosofía de la medicina. Por ello, en este escrito tratamos de mostrar de qué modo las aportaciones teóricas de Viktor Frankl pueden contribuir a la discusión filosófica acerca del estatuto ontológico de la enfermedad, especialmente en el ámbito polémico de la psiquiatría.

Palabras clave: salud; naturalismo; normativismo; psiquiatría humanista; biopsiquiatría;

Abstract: The aim of this paper is to examine the concepts of “health” and “disease” as they have been understood by the Logotherapy of the Viennese psychiatrist Viktor Frankl, one of the most important psychotherapeutic methods of the twentieth century. This existential psychotherapy gives preeminence to the noetic or spiritual dimension of health, which has been totally ignored in the naturalism/normativism debate proper of the Philosophy of Medicine. Therefore, our main objective is to show how the theoretical approach of Viktor Frankl can contribute to the philosophical discussion about the ontological status of the disease, especially in the controversial field of psychiatry.

Key words: health; naturalism; normativism; humanistic psychiatry, biopsychiatry;

1. Introducción

La logoterapia es un método psicoterapéutico creado por el psiquiatra austriaco Viktor Frankl (1905-1997), y englobado en la corriente denominada «psiquiatría existencial». En el ámbito de la psicología forma parte del movimiento humanístico de la «tercera fuerza», característico de los años 1960, -década en la que la psicología humanista fue aceptada por la American Psychological Association (APA)-, que surge para hacer frente a las otras «dos fuerzas» dominantes, a saber: el psicoanálisis de Sigmund Freud y la psicología individual de Alfred Adler¹. La logoterapia parte, en primer lugar, de una antropología humanista, se apoya, seguidamente, en valores existencialistas (tales como la voluntad, la libertad y la responsabilidad) y, finalmente, lleva a la práctica clínica el método fenomenológico basado en la *epojé*, el autodistanciamiento y la autotranscendencia. Considerada por algunos autores como la tercera escuela de psicoterapia vienesa (Tobías y García, 2009:150) constituye la aplicación del *existenzanalyse* o «análisis existencial» de Viktor Frankl, término que su autor no emplea demasiado con el fin de evitar confusiones con otra psicoterapia contemporánea, el *daseinanalyse*, del psiquiatra suizo L. Binswanger, también incluido en el marco de la psiquiatría fenomenológico-existencial.

En este escrito abordaremos los rasgos específicos que distinguen a la logoterapia de otras vertientes terapéuticas existenciales, pero, sobre todo, haremos hincapié en lo que diferencia a la psiquiatría existencial frente al paradigma dominante en la actualidad, la denominada «biopsiquiatría» o psiquiatría biológica. Mientras la primera da prioridad al tratamiento psicoterapéutico en el caso de trastornos para los que no existe un sustrato biológico evidente, la segunda entiende que *todas* las enfermedades mentales poseen tal sustrato, y se caracteriza por su relación estrecha con la farmacoterapia. Esta distinción a nivel metodológico abre el debate sobre si ambas terapéuticas son excluyentes o si, por el contrario, pueden aplicarse al paciente como componentes de un tratamiento integral. La biopsiquiatría, se apoya a nivel teórico en la neurobiología y en la fisiología en general, así como en un enfoque empirista del que carecen, precisamente, los postulados fenomenológicos y existencialistas en los que se basa la psiquiatría existencial; por otro lado, la concepción naturalista del ser humano acerca la biopsiquiatría al mecanicismo y lo enfrenta al humanismo, perspectiva que caracteriza a la psiquiatría existencial. Al mismo tiempo, el empleo frecuente de la farmacoterapia relaciona el paradigma biologicista con lo que el psiquiatra norteamericano Frances Allen denomina la «inflación del diagnóstico» en el ámbito psiquiátrico,

1. Para más información sobre la historia y los orígenes de «la tercera fuerza de la psicología», Cf. Brennan, J.: *Historia y sistemas de la psicología*. México: Practice hall, 1999, pp. 288-306.

dado el fuerte incremento de «enfermedades» recogidas en la quinta edición del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5; publicado en 2013) con respecto a las ediciones anteriores. Con todo, se hace necesario tratar con anterioridad otra cuestión de carácter ontológico que afecta a todos los ámbitos de la medicina y que ha acaparado durante décadas un debate interminable: la naturaleza misma de la «enfermedad» y la «salud». Si las propuestas varían en el dominio de la medicina somática, en el terreno psiquiátrico esta cuestión se vuelve todavía más ambigua. Sin llegar a resolver si la enfermedad y la salud son hechos objetivos y libres de valores (naturalismo) o si son meros valores normativos o construcciones sociales (normativismo), no pocos autores y psiquiatras defienden que la mayor parte de las enfermedades mentales presentes en el DSM-5 (y en ediciones anteriores) no son descubiertas sino «inventadas». Tal y como expone Ethan Watters (2010:291), durante el período de elaboración del DSM-5, en la página web de la APA el público tenía habilitadas dos opciones de sugerencia: podía proponer «la eliminación de un desorden existente», o bien, sugerir «un nuevo desorden» con el fin de que fuese valorado para su incorporación al DSM-5. Esta iniciativa democrática parece menos frecuente en el ámbito de la medicina somática. Para definir la enfermedad en el ámbito psiquiátrico, en muchas ocasiones se ha tenido en cuenta la opinión pública, y el contexto socio-político, como lo prueba el hecho de que la homosexualidad se incluyese como trastorno mental en el DSM-1, publicado en 1952, pero ya no en el DSM-2 aparecido en un año revolucionario, 1968. (Aucouturier y Demazeux, 2012:84-85). De ahí que nos preguntemos, a lo largo de este escrito, por el lugar donde cabría situar a la logoterapia en el seno de este debate, teniendo en cuenta que, como Viktor Frankl (2008: 26) la describe, se trata una «psicoterapia que “arranca de lo espiritual”» y propone, de este modo, el carácter noógeno (espiritual, noético) de muchos de los estados sufrientes considerados por la ciencia médica como «neurosis psicológicas».

2. Logoterapia: la dimensión noética de la salud

En el ámbito de la psiquiatría, el estatuto ontológico de la enfermedad varía en función de las propuestas divergentes. Como consecuencia, los tratamientos barajados para subsanarla varían considerablemente así como las concepciones antropológicas respecto al enfermo, pero también respecto al médico, su función y su papel en el tratamiento de la enfermedad. Al mismo tiempo, el debate se vuelve más delicado desde el momento en el que el estatuto de la disciplina psiquiátrica, - eminentemente científico o prioritariamente humanístico-, parece depender de la asunción ontológica que se adopte en torno a los fenómenos de salud y enfermedad. Siguiendo la corriente naturalista, cuyo máximo exponente desde la dé-

cada de 1970 es el filósofo Christopher Boorse, el estatuto ontológico de la enfermedad y la salud ha de basarse en criterios biológicos objetivos y libres de valores. La enfermedad se considera un defecto en el organismo al respecto de una norma biológica que conforma el diseño de la especie, y que puede medirse en términos estadísticos atendiendo al funcionamiento típico o habitual en los individuos sanos. Ahora bien, si esta cuestión ya es puesta en tela de juicio en el ámbito de la medicina somática por la corriente normativista, cuyo máximo exponente contemporáneo sería T. Engelhardt -para quien el estatuto ontológico de la enfermedad se basa en criterios sociales y culturales antes que biológicos-, en el terreno de la medicina psiquiátrica el debate adquiere otras dimensiones. Según ciertos psiquiatras y autores como Kraepelin (1856-1926) o Alf Ross (1899-1979), «no existe ninguna diferencia entre el diagnóstico de enfermedad mental y el de enfermedad somática» (Wulff, Pedersen y Rosenberg, 2002:152). De este modo, las enfermedades mentales tienen su fundamento objetivo en el ámbito de la fisiología, entendidas en tanto alteraciones ya sea del sistema nervioso central, ya sea debido a defectos genéticos que causarían un desequilibrio bioquímico en el organismo. En el extremo opuesto a esta concepción, el movimiento de la antipsiquiatría, cuyo máximo exponente es Thomas Szasz (1920-2012), defiende que la frontera entre el diagnóstico somático y el psiquiátrico es radical: «el concepto biológico de enfermedad mental constituye una ilusión peligrosa porque lleva a tratar problemas existenciales con fármacos [...]» (Wulff et al.,2002: 161). Así pues, lo que el paradigma de la psiquiatría biológica considera como «enfermedades», son, en su mayoría, problemas existenciales o éticos y su categorización en el sistema médico pasa por ser una convención. En esto parecen estar de acuerdo otros psiquiatras contemporáneos, ligados al paradigma de la psiquiatría existencial: «el sufrimiento humano con el que lidian los psiquiatras [...] es casi siempre de naturaleza psicológica, existencial y social, antes que biológica.» (Breggin,2003:41). Tal y como observan V. Aucouturier y S. Demazeux (2012:84), lo que Thomas Szasz pone en tela de juicio no es tanto el estatuto ontológico de la enfermedad sino «el uso social» que los psiquiatras hacen del término «enfermedad», crítica a la que no habrían respondido, en sus diversas propuestas, ni Christopher Boorse ni Tristram Engelhardt. De este modo, según Szasz, la disfunción de la psique pasa por ser nada más que una «metáfora», un «mito» trasladado al lenguaje médico, de una desviación frente a un código normativo de carácter ético, legal o existencial.

La concepción biologicista de la enfermedad lleva aparejada una perspectiva mecanicista del ser humano. En palabras del psiquiatra norteamericano Peter Breggin (2003: 44): «la adopción extendida del modelo mecánico [...] exige que nos pensemos a nosotros mismos como máquinas

estropeadas o aparatos mecánicos defectuosos». Desde la perspectiva naturalista, el enfermo se pone en manos del médico, tal y como una máquina defectuosa es confiada a un técnico para su reparación. Esta visión despersonalizadora es criticada duramente por la psiquiatría existencial. Viktor Frankl, a lo largo de sus obras, denuncia esta deshumanización propia de la concepción naturalista en la que también se apoya el psicoanálisis, así como la atomización de la psique que esto conlleva (Frankl, 2012b: 33). Al cosificar al ser humano -al robotizarlo, concretamente- se asume que puede ser tratado parcialmente, como un compuesto de piezas separadas, y deja de considerársele como algo global, integral y total. Esta crítica también la suscribe el normativismo contemporáneo, cuando propone que la enfermedad debe definirse tomando como base la totalidad que forma el ser humano y su entorno social (Kóvacs, 1998: 32) Pero no es a esta totalidad, entre el ser humano y su medio, a la que se refiere la psiquiatría existencial y, en particular, la logoterapia. Lo que la logoterapia añade a la dimensión biológica y psicológica del ser humano, no es la dimensión social que el paradigma biologicista habría ignorado, sino la dimensión noética, espiritual o noológica que caracteriza la constitución del fenómeno humano y lo diferencia del resto de animales y seres vivos, dimensión que el paradigma biologicista y normativista habrían simplemente evitado contemplar. Este reduccionismo se opera, pues, desde cualquier dominio parcial que pretenda haber agotado la totalidad del problema: «En cuanto la totalidad es proclamada, la biología se convierte en biologicismo, la psicología en psicologismo, y la sociología en sociologismo. En otras palabras, la ciencia se convierte en ideología.» (Frankl, 2012a: 30). Así, cualquier clase de reduccionismo es considerado por Viktor Frankl un «subhumanismo», además de una «perspectiva pseudocientífica» que subestima el fenómeno humano al reducir a un mero «epifenómeno», precisamente, lo que de humano hay en él (2012a: 28). La dimensión espiritual del ser humano permite integrar sus otras dos dimensiones, la psíquica y la somática, y en ella reside lo constitutivamente humano, esto es, la unidad trascendente de la conciencia y la responsabilidad (Frankl, 2008: 16) que permite concebir al ser humano como un ser dotado de libertad y de voluntad de sentido que se dirige siempre hacia algo trascendente y no meramente a la consecución de su supervivencia (Frankl, 2012a: 26 y Frankl, 2012b: 176). Así, Frankl se opone al «pandeterminismo» que, según él, caracteriza el enfoque antropológico de otras psicoterapias, pero no defiende, sin embargo, que el ser humano esté libre de cualquier condicionamiento (Frankl, 2012a: 26). Lo que la logoterapia enfatiza, partiendo de su posición antropológica, es la capacidad específicamente humana para la «autotrascendencia» y el «autodistanciamiento» con respecto a sus dimensiones somática y psicológica. Estas dos facultades son potenciadas por la logoterapia en la práctica

clínica a través de dos prácticas específicas: la «derreflexión» (autodistanciamiento) y la «intención paradójica» (autotrascendencia). De este modo, dentro del ámbito de la psiquiatría existencial, la logoterapia, según Frankl, «ha sido reconocida [...] como la única escuela que ha tenido éxito en el desarrollo de lo que podría llamarse una técnica» (2012a: 15). Para tratar psicoterapéuticamente una clase de neurosis a la que Frankl denomina «noógena», la logoterapia se sirve de los recursos considerados exclusivamente humanos, como el humor y el distanciamiento consciente, así como la consciencia de su responsabilidad ante las elecciones a las que se enfrenta inevitablemente el ser humano a lo largo de una vida cuya plenitud dependerá del sentido («logos») que éste le otorgue. La ausencia de este sentido, el absurdo o vacío existencial, son estados constitutivos del fenómeno humano y no deben ser considerados como patológicos: «El vacío existencial no es una neurosis; o, de serlo, es una neurosis sociogénica o aun una yatrogénica, es decir, una neurosis ocasionada por el médico en su pretensión de curar» (Frankl, 2012a: 91). Ahora bien, si el vacío existencial no es una consecuencia ni un síntoma de la neurosis, sí puede terminar derivando en una. Una vez este vacío existencial propio de los seres humanos dotados con voluntad de sentido, ha afectado a la dimensión psicológica o a la dimensión somática, entonces sí estamos ante un caso de neurosis cuya etiología, no obstante, se inscribe en la dimensión noógena, y debe ser tratada por médicos especialistas en logoterapia (Frankl, 2012a: 93-94). Así pues, la logoterapia debe ser comprendida como el tratamiento principal para las neurosis noógenas, pero también como un complemento terapéutico para otros tipos de enfermedades, no solo mentales, y cuyo estatuto biológico, Frankl no pone en duda, como la esquizofrenia, las neurosis somáticas (cierto tipo de agorafobia), los procesos psicóticos, las parálisis nerviosas e incluso, las enfermedades somáticas incurables o terminales (Frankl, 2008). Porque, si el ser humano debe ser entendido como un todo global, la dimensión donde esta totalidad se hace efectiva y se integra debe ser prioritaria a la hora de definir en qué consiste la salud. De ahí que, a pesar del estatuto biológico de las enfermedades antes mencionadas, la psicoterapia todavía pueda ayudar a restaurar la salud incidiendo no en la dimensión biológica o psicológica sino en la dimensión noética. El enfoque de Frankl se aproxima, en ciertos puntos, al presentado por Robert M. Sade (1995: 520) cuando insta a distinguir entre «salud biológica» y «salud moral». Según Sade, podemos considerar que ciertas partes del cuerpo están sanas o enfermas, como hace el paradigma biologicista, pero «la idea de salud se aplica fundamentalmente a la totalidad de la persona» (1995: 523). Así pues, en el ámbito de la logoterapia, podríamos considerar que la «salud noética» no sólo es más importante sino también crucial para determinar e incidir sobre la enfermedad a nivel biológico, sea ésta somática o

psicológica. Por un lado, las alteraciones graves de la dimensión noética, tales como la pérdida total del sentido de la vida, pueden causar trastornos psicológicos y somáticos y, por otro, ante una enfermedad somática o psicológica, el fortalecimiento de la dimensión espiritual puede ayudar al enfermo a autodistanciarse de los procesos sufrientes y, lo que es más, a proporcionar un sentido («logos») a su sufrimiento («pathos») (Frankl, 2008: 51-52). Ayudando al enfermo a dotar de sentido al sufrimiento, el logoterapeuta no busca eliminarlo, dado que éste a menudo es inevitable, sino hacer desaparecer la «desesperación» que, frecuentemente, lo acompaña (Frankl, 2012b: 176). Tanto Sade (1995: 521) como Kóvacs (1998: 38) consideran que la moral debe ser un elemento a tener en cuenta para una definición satisfactoria del término «salud». Frankl, ubicaría esa conciencia moral y esa responsabilidad en la dimensión «noética» o espiritual. Así como en el normativismo objetivista de Sade (1995: 522), los valores morales tienen un carácter universal y objetivo, y se prestan a ser «descubiertos» por los individuos, la logoterapia contempla estos valores como medios para llegar a «descubrir» el sentido: «Frankl en este sentido, dice que el camino hacia el sentido son los valores, y que el órgano mediante el cual se conoce o desvela el sentido es la conciencia moral» (Gengler, 2009: 202). El sentido que la voluntad humana es capaz de otorgar, consiste en un sentido personal que obedece al imperativo de un «suprasentido» objetivo y dado en el mundo, independiente de los seres humanos, que debe también ser descubierto por ellos. «Si ampliáramos nuestro horizonte, podríamos notar que disfrutamos de nuestra libertad, pero todavía no somos plenamente conscientes de nuestra responsabilidad. Si lo fuésemos nos daríamos cuenta de que el sentido está allí esperando que lo realicemos [...]» (Frankl, 2012a: 100). El suprasentido representa el sentido total del universo, el sentido de la totalidad misma, y cumple la función de un ideal al que el ser humano no puede responder (Frankl, 2008: 55) pero hacia el que, sin embargo, siempre se orienta, pues: «el hombre vive por ideales y valores. La existencia humana no es auténtica, a menos que sea vivida en términos de autotrascendencia» (Frankl, 2008: 58) Estos dos sentidos son calificados también como «sentido ontológico» (suprasentido) y «sentido existencial» (sentido personal). El primero implica un cuestionamiento ontológico sobre «por qué algo existe», mientras que el segundo consiste en una interrogación más modesta, dirigida al por qué de una existencia concreta que termina por constituir la respuesta del cómo y hacia qué meta dirigir la vida del existente (Gengler, 2009: 202). Esto es, la pregunta existencial por el sentido reconduce la voluntad de sentido de la que el ser humano está dotado y fortalece la dimensión crucial que lo constituye. Ni la supervivencia en términos biológicos ni tampoco la felicidad o el placer en términos morales, son metas que puedan proporcionarle al ser humano

el apoyo necesario para su salud noética. En palabras de Viktor Frankl: «Si el placer fuese realmente el sentido de la vida habría que llegar a la conclusión de que la vida carece, en rigor, de todo sentido» (2008: 64). ¿Qué sentido tendría entonces la vida -se preguntará Frankl- de una persona que está a las puertas de la muerte? La psicoterapia no tendría, efectivamente, ningún papel que cumplir en el caso de un condenado a muerte o de un enfermo terminal, dado que sus posibilidades de placer y supervivencia estarían, en ambos casos, amenazadas irreversiblemente. Los valores morales objetivos, ligados a la salud -dieta apropiada, ejercicio, etc-, que Sade (1995: 521) defiende como partes integrantes de la medicina, dejan de ser valiosos para una persona cuyas posibilidades de «florecer» son mínimas. Según la logoterapia, el bienestar no es, tal y como Sade postula, un fin en sí mismo. Las personas enfrentadas a situaciones terminales y trágicas tienen todavía la posibilidad de restaurar su salud o, al menos, de evitar perderla por completo, en el nivel más importante de su naturaleza, esto es, en la dimensión noética, y siempre a través de una dación de sentido; aplicando su capacidad para distanciarse y ejerciendo su libertad para otorgar sentido a lo que les sucede en cada momento. De esta forma, la salud no es un mero valor moral que forma parte del camino a una vida feliz o satisfactoria, sino que pasa a ser la condición que nos permite desarrollar plenamente las capacidades humanas, esto es, dotar de sentido tanto a la felicidad como a la infelicidad, ejercer la autorreflexión y la autotranscendencia en toda situación, especialmente en los casos donde nuestro sufrimiento es intenso. Cuando Kóvacs concibe la salud como «la habilidad para adaptarse a normas sociales razonables», especifica que se trata de una habilidad «mental y somática» (1998:36). Ahora bien, él mismo reconoce que el concepto de «norma social razonable» es impreciso, dado que depende de muchos factores y, en último término, cuánto más tratemos de precisarlo, más adquirirá éste un carácter subjetivo y controvertido. Sin embargo, ofrece ejemplos de sociedades que no cumplen este requisito: la sociedad esclavista, la sociedad racista, y la sociedad nazi. Las personas que no logran adaptarse a estas sociedades no pueden ser consideradas enfermas dado que dichas sociedades los fuerza a vivir bajo normas no razonables (Kóvacs, 1998 :37-38). Ahora bien, es obvio que las personas obligadas a vivir en estas sociedades pueden, sin embargo, enfermar a causa de ellas. Si seguimos la línea marcada por Kóvacs, la salud sólo podría ser restaurada si el entorno social mismo fuese reconstituido, y la persona pudiese vivir bajo normas más razonables a las que poder adaptarse. No obstante, como superviviente de varios campos de concentración, Viktor Frankl no puede darle al entorno la importancia decisiva que Kóvacs le confiere. El pre-requisito para la salud de las personas no es la salud del entorno, tal y como Kóvacs afirma (1998:37), pues aún en el en-

torno más degradante un ser humano puede conservar su salud, no gracias a una adaptación somática o psicológica, sino gracias a la integridad de su dimensión noética, de su «libertad interior». Analizando los cambios de carácter típicos de los reclusos del campo de concentración, Frankl definió que más allá de sus fundamentos fisiológicos (hambre, insomnio, etc.) y psíquicos (complejo de inferioridad, etc.), éstos eran «en último término y sustancialmente, algo más: una actitud espiritual.»

El hombre conserva en todo caso y por difíciles que las condiciones sean, la libertad y la posibilidad de optar por o contra la influencia del medio en que vive.[...] Si nos preguntamos cuáles eran las razones que movían a estos hombres a dejarse arrastrar por las influencias somático-psíquicas del medio, a entregarse a aquellas sin luchar, tendremos que decir: *se entregaban porque y cuando perdían su punto de apoyo espiritual.*(Frankl, 2008:154)

En primer lugar, ni el bienestar, ni las circunstancias favorables del entorno son en sí mismos suficientes o necesarios para garantizar la salud noética del ser humano; en segundo lugar, sin la buena condición de esta dimensión humana, no puede hablarse propiamente de «salud». La enfermedad de la dimensión somática y psíquica, cuando no tiene su causa en la dimensión noética, necesita de la salud de esta última para poder ser enfrentada con efectividad. De ahí que la logoterapia tenga siempre su espacio de aplicación, ya sea como complemento de un tratamiento somático o psíquico, ya sea como tratamiento principal en caso de neurosis noógenas. La logoterapia debe ser practicada también con fines preventivos, en casos en los que el vacío existencial motivado por la falta de sentido, un rasgo natural y no patológico, propio de nuestra condición humana, amenaza con convertirse en una patología. La dimensión espiritual (noética, existencial; de carácter no empírico) debe ser, por tanto, prioritaria y fundamental a la hora de entrar a elaborar una definición satisfactoria de la salud.

3. Aquí y Ahora: biopsiquiatría y farmacoterapia

A pesar de que el enfoque biologicista de la psiquiatría es el que, tradicionalmente, suscribe el empleo recurrente a la farmacoterapia para tratar diversas clases de trastornos mentales, muchas escuelas de psiquiatría existencial también proponen la psicoterapia como complemento a un tratamiento farmacológico en el caso de patologías probadas, como la esquizofrenia o la psicosis. No obstante, el psiquiatra Peter Breggin, crítico con la industria farmacéutica, señala que «en nuestros días, incluso la psiquiatría humanista o existencial es propensa a recomendar medicación [...] cuando un paciente está especialmente estresado o no progresa a lo

largo de la terapia» (2003:35). Aunque Viktor Frankl se opone el uso de medicamentos para tratar neurosis noógenas, sí considera legítimo el uso de medicamentos en patologías importantes, tales como «neurosis psicógenas». De este modo, cuando la etiología de una neurosis sea «multidimensional», el diagnóstico y la terapia también deberán serlo: «no existe una objeción a priori contra los *shots and shocks*. En los casos que en psiquiatría se denominan depresiones endógenas es perfectamente legítimo y justificado el uso de drogas y, en casos severos, aun aplicar tratamiento electro convulsivo» (Frankl,2012a:36-37). En estos casos, la logoterapia será empleada a modo de complemento, para incidir en la dimensión noética del paciente. No obstante, Breggin abre un debate importante cuando sugiere que la farmacoterapia merma, en ocasiones irreversiblemente, la capacidad de los seres humanos para hacer uso de sus facultades más elevadas, tales como ejercer la libertad, la responsabilidad o valorar desde una posición de distanciamiento (2003:43). De esta forma, cabe preguntarse cómo la logoterapia puede, a modo de complemento, ayudar a restaurar una dimensión espiritual, específicamente humana, que el propio tratamiento farmacológico al mismo tiempo deteriora y perjudica.

Sin llegar a considerar, como la antipsiquiatría, que la esquizofrenia podría tratarse mediante psicoterapia intensiva (Wulff et al., 2002: 152), Breggin está convencido de la incompatibilidad de ambas metodologías, la farmacoterapia y la psicoterapia existencial, que, además, enfrentan dos concepciones del ser humano opuestas e irreconciliables. El médico y filósofo francés, G. Canguilhem (1904-1995) consideraba todo movimiento «anti» como una moda en auge en al ámbito de la medicina -antipsiquiatría, antimedicalización, etc. (2004:92). No obstante, tal vez estos movimientos anti quieran venir a compensar un contramovimiento basado en el exceso indiscriminado: «Los pasados treinta años han sido testigos de un alarmante ciclo vicioso. La inflación diagnóstica ha conducido a un aumento explosivo en el uso de drogas psicotrópicas» (Frances,2013:77). El psiquiatra Frances Allen atribuye a la industria farmacéutica y al marketing de dicha industria un rol importante en dicha inflación desproporcionada que se refleja en la extensión del inventario de trastornos presentado por el DSM-5 (2013:84). Tal y como nos recuerda Breggin, a menudo, los pacientes desconocen la diferencia sustantiva entre los fármacos somáticos y los fármacos psiquiátricos: «Tomar drogas psiquiátricas no es como tomar insulina para diabetes. En psiquiatría, el “órgano principal” es el cerebro, y el cerebro es el asiento de nuestro pensamiento, de nuestro sentimiento mismo.»(2003:44). Esto es todavía más relevante en tanto existe la posibilidad de que estos fármacos se estén suministrando para trastornos que pueden tener su causa en la dimensión noética, como apuntaba Viktor Frankl, y deberían estar siendo tratados con psicoterapia. No obstante,

y en el peor de los casos, pudiera ser que estos tratamientos agresivos se suministrasen para conductas y estados «normales», como muchos de los que se incluyen en el DSM-5, «enfermedades» a las que Frances denomina «las modas» del futuro: «Todas poseen síntomas que son parte de la vida diaria y comúnmente presentes en la población general. [...] ninguna tiene un tratamiento probado que sea efectivo. Todas conducen probablemente a un tratamiento innecesario, en ocasiones nocivo.»(2013:176). Lo más grave de posicionarse ante el debate sobre el estatuto ontológico de la enfermedad, y de asentar bien los criterios para su adecuada definición, no es simplemente que dicha posición podría implicar la posibilidad de estigmatizar de forma injustificada a las personas como «enfermos», sino sobre todo la elección del tratamiento que se sigue de dicho compromiso ontológico. Tal y como declara Breggin (2003:45), la biopsiquiatría pretende basarse simplemente en datos biológicos y experimentos empíricos, sin atender a asunciones de carácter ontológico sobre la naturaleza del ser humano o los valores. No obstante, todo médico asume, ya sea reflexiva o pre-reflexivamente una toma de partido ontológica y antropológica que determina la elección del tratamiento a seguir. Como cualquier ser humano, el médico comprende e interpreta la realidad antes de actuar. Esto vale también para el paciente-consumidor: «la mayor parte de las personas aceptan el concepto naturalista del hombre siendo una consecuencia [...] que los ansiolíticos y los antidepresivos se han convertido en un artículo comercial esencial en todo el mundo». (Wulff et al., 2002:177). Georges Canguilhem, por ejemplo, reivindicaba la necesidad de un punto intermedio entre dos clases importantes de reduccionismo, a saber: la concepción exclusivamente biologicista de la salud, con su consecuente puesta en práctica a través del modelo médico predominante, por un lado, y el recurso a un planteamiento psicologista, abstracto y difuso, carente de la debida formación científica.

Si algunos médicos [...] descuidan -menos tal vez por principio que por falta de tiempo- preguntarse pacientemente por el eventual desamparo afectivo de sus pacientes, ¿autoriza esto a considerarlos inferiores respecto del primer terapeuta que aparezca reivindicando la psicósomática? ¿Se hallará éste más calificado para lograr la curación de una obesidad, fruto primero de comportamientos alimentarios de compensación afectiva, pero determinada ahora por un desarreglo tiroideo o suprarrenal? A la hora de hacerse reduccionista en terapéutica, ¿vale más el psicologismo que el fisiologismo? (Canguilhem, 2004:94-95)

Como defiende John Saunders (2000), el ejercicio de la medicina debe ser considerado tanto un arte como una ciencia. Y la perspectiva ideal es que sea aprendido y aplicado como tal, precisamente con el fin de evitar caer en prácticas y aproximaciones reduccionistas. No obstante, la parte “artística” de la medicina es la más difícil de enseñar, dado que no con-

siste en ninguna teoría que pueda ser aprendida de memoria. Se apoya, más bien, en la experiencia humanista del médico a través del curso de su profesión, y requiere de estrategias relacionales ligadas a una perspectiva de segunda persona. Esta perspectiva, según Michael Pauen, no es totalmente subjetiva ni tampoco objetiva, sino intersubjetiva, dado que «se emplea la propia experiencia para entender las creencias, los deseos y las emociones de los otros» (2012:38). Sin embargo, el propio modelo médico predominante es reactivo a la terapia “basada en la conversación”, es decir, a la psicoterapia como método de tratamiento médico, la cual está más orientada a la relación médico-paciente en términos de indagación afectiva y aproximación humanista. De hecho, ciertas teorías de la mente radicalmente fisicalistas, partidarias de la identificación completa entre estados mentales y estados cerebrales, han influido decisivamente en la concepción de la psiquiatría dentro del modelo biomédico. La consecuencia de esto es que la psicoterapia a menudo es considerada «un tratamiento pre-científico, esencialmente mágico: los psicoterapeutas son, como si dijésemos, una especie de doctores brujos» (Matthews, 2007:10). Por otro lado, es indudable que el enfoque psicoterapéutico exige respetar ciertos procesos relativos al tiempo, como bien advertía Canguilhem, que las dinámicas del modelo médico actual no favorecen; a su vez, este modelo no deja de ser el resultado de una dinámica social de aceleración e inmediatez en el que están inmersos tanto médicos como pacientes a la hora de entender el proceso de enfermedad y de recuperación. El modelo biomédico, hoy asumido casi globalmente, ¿no forma parte de esa “política de la velocidad” que tanto denunció el filósofo Paul Virilio? Este pensador francés hablaba de una “ritmología de la vida pública” (1997:66), una suerte de tempo social, que no deja de acelerarse, y que, en nuestra opinión, no podemos obviar a la hora de tratar el modelo médico dominante y también el recurso, abusivo según ciertos médicos, a la farmacología.

En este sentido, para poner el foco sobre la dimensión noética de la salud, sería necesario replantearse todo un escenario de valores, criterios y prioridades, a la hora de considerarnos a nosotros mismos como seres humanos finitos, en constante cambio y movimiento. La trascendencia como motor de vida, tal y como Frankl la expone, así como la dotación de un sentido a todo lo que nos ocurre, conlleva un ejercicio de reflexión que desafía un modo concreto de temporalizar la vida, y de temporalizarnos a nosotros mismos, forjado a base de coleccionar instantes efímeros, fácilmente olvidables y dispuestos a ser automáticamente reemplazados por los siguientes. La dicotomía salud/enfermedad se arriesga a ser subsumida en esta *modalidad consumista de la experiencia*, bajo cuya inercia la clasificación de ambos estados se asume de forma mecánica y mecanizable, olvidándose

con ello el componente precisamente noético (y trascendental) que subyace a la pluralidad de dimensiones de las que se compone cada ser humano.

4. Conclusiones

En su intento por rehumanizar la psiquiatría y la psicoterapia, lo que la logoterapia cuestiona no es el sustrato fisiológico de las enfermedades somáticas o psicológicas, sino toda definición de «salud» que sólo contemple: a) alguna de estas dos dimensiones, b) ambas, c) cualquiera de ellas o ambas y la dimensión social. Cualquier tipo de consideración de la salud que excluya la dimensión noética supone un reduccionismo, en el que Frankl veía «la máscara del nihilismo» (2012a:30). El existenzanalyse rechaza entender la salud como un valor imprescindible de un camino vital cuya meta es, simplemente, el bienestar o la felicidad. Todas estas propuestas, ya sean biologicistas o normativistas, objetivistas o subjetivistas, se olvidan de la única dimensión que hace «humano» al ser humano. Al subestimar sus capacidades específicas, -su voluntad de sentido, su libertad y su responsabilidad como atributos de una conciencia vinculada a la trascendencia-, resulta sencillo clasificar como «enfermedades» psíquicas lo que tan solo son rasgos intrínsecos de la propia condición humana: el vacío existencial, la angustia, la ansiedad, etc. Cuando estos estados se vuelven graves reflejan toda una sintomatología en la dimensión psíquica: se trata de las «neurosis noogénicas» que deben ser tratadas principalmente con logoterapia u otras psicoterapias humanísticas y, de ningún modo, con farmacoterapia. En última instancia, y aunque un medio social adverso pueda haber contribuido a la generación de dicha neurosis, la logoterapia devuelve al ser humano la plena responsabilidad que le corresponde, en tanto ser dotado de una libertad interna que desafía tanto el medio social como las circunstancias psíquicas y somáticas en las que la persona se ve implicada. No obstante, en casos donde la etiología es múltiple, el tratamiento también ha de serlo. «La logoterapia no es una panacea», advierte, en numerosas ocasiones, Viktor Frankl, y por lo tanto puede ser combinada con diversas psicoterapias, con la religión misma y con la farmacoterapia. Así pues, la logoterapia propone que el estatuto ontológico de muchas de las enfermedades de las que se ocupa la psiquiatría no es exclusivamente biológico o social, sino, ante todo, noológico, y debe ser abordado efectivamente como tal.

Bibliografía

Aucouturier, V.; Demazeux, S.: "The concept of mental disorder" en R. Cooper; H. Carel (Ed), *Health, Illness and disease: philosophical essays*. New York: Acumen publisher, 2012, pp. 75-89.

Breggin, P.: "Psychopharmacology and human values" en *Journal of Humanistic Psychology*, 43 (34), 2003, pp. 34-49. Doi: 10.1177/0022167802250729

Brennan, J.: *Historia y sistemas de la psicología*. México: Practice hall, 1999.

Tobías, C.; García-Valdecasas, J.: "Psicoterapias humanístico-existenciales: fundamentos filosóficos y metodológicos" en *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXIX (104), 2009, pp. 437-453.

Canguilhem, G.: *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Frances, A.: *Saving normal*. New York: Morrow, 2013.

Frankl, V.: *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Barcelona: Herder, 2012a.

Frankl, V.: *El hombre en busca del sentido último*. Barcelona. Paidós, 2012b.

Frankl, V.: *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de cultura económica, 2008.

Gengler, J.: "Análisis existencial y logoterapia: bases teóricas para la práctica clínica". *Psiquiatría y salud mental*, XXVI (3), 2009, pp.200-209.

Kovács, J.: "The concept of health and disease" en *Medicine, Health Care and Philosophy* 1, 1998, pp. 31-39.

Matthews, E.: *Body-subjects and disordered minds*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Pauen, M.: "The Second-person perspective" en *Inquiry: an interdisciplinary Journal of Philosophy* 55 (1), 2012, pp. 33-49. Doi: 10.1080/0020174X.2012.643623

Sade, R.: "A theory of health and disease: the objectivist-subjectivist dichotomy" en *The journal of Medicine and Philosophy*, 20, 1995, pp. 513-525.

Saunders, J.: "The practice of clinical medicine as an art and as a science" en *Journal of Medical Ethics: Medical Humanities*, 26, 2000, pp. 18-22.

Watters, E.: *Crazy like us: the globalization of the american psyche*. New York: Free Press, 1995.

Virilio, P.: *El Ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra, 1997.

Wulff, H.; Pedersen, S.; Rosenberg, R.: *Introducción a la filosofía de la medicina*. Madrid: Triacastela, 2002.

EL NUEVO ANIMISMO: EXPERIMENTAL, ISOMÉ- RICO, LIMINAL Y CAÓSMICO THE NEW ANIMISM: EXPERIMENTAL, ISOMERIC, LIMINAL AND CHAOSMIC

Carlos A. Segovia
Saint Louis University, Madrid

Recibido: 9 may. 2019

Aceptado: 19 nov. 2019

Resumen: Este artículo analiza el animismo en tanto que antídoto del capitalismo semiótico, así como, paralelamente, las raíces rigurosamente mágicas del segundo (a partir del concepto de «fetichismo de la mercancía» en Marx y de la noción de «mágica simpática» en Frazer). Asimismo, examina qué debe entenderse por mundos animistas, proponiendo a tal fin la noción de campo de «intensidades» (en diálogo con las de «plano de composición» y «espacio liso» en Deleuze y Guattari) y ofreciendo diferentes ejemplos. Por último, define el animismo contemporáneo como experimental, isomérico, liminal y caótico (en conversación con los trabajos de Donna Haraway, Elizabeth Povinelli, e Hilan Bensusan) y lo describe como una vía de salida de las ruinas del capitalismo hacia lo que Nietzsche llamó el «mar abierto» tras la «muerte de Dios».

Palabras clave: Animismo, Caosmos, Muerte de Dios, Capitalismo Semiótico

Abstract. This paper examines animism as an antidote to semiotic capitalism and analyses the latter's magical framework drawing on Marx's concept of "commodity fetishism" and Frazer's notion of "sympathetic magic." Additionally, I explore how animist worlds function, in dialogue with Deleuze and Guattari's concepts of "plane of composition" and "smooth space," from whose combination I elaborate the notion of "field of intensities." Lastly, I propose to define contemporary animism as experimental, isomeric, liminal, and chaotic in close conversation with recent works by Donna Haraway, Elizabeth Povinelli, and Hilan Bensusan; furthermore, I describe animism as a way out of capitalist ruins towards what Nietzsche called the "sea opened" by God's death.

Key Words. Animism, Chaosmosis, Death of God, Semiotic Capitalism

El nuevo animismo: experimental, isomérico, liminal y caótico (o como volver a habitar un mundo sin Dios)¹

À travers un retour transitoirement indispensable à la pensée animiste, la qualité d'être prime sur une essentialité « neutre » de l'être, universellement affectable et donc échangeable, qu'on pourrait qualifier de facticité capitalistique – Félix Guattari²

Hay dos definiciones posibles del «animismo». La primera sostiene que al atribuir conciencia e intencionalidad a los animales, las plantas, las rocas o los fenómenos naturales, proyectamos sobre ellos cualidades humanas de las que tales objetos carecen. Según esta definición, ideada por Hume y popularizada luego por Tylor, el animismo no es, en consecuencia, más que un error irracional o, mejor dicho, pre-racional. Así pues, la ontología sobre la que esta primera definición se sustenta puede calificarse de empirista y antropocéntrica: de un lado estarían las realidades empíricas que nosotros podemos señalar (este árbol, aquella roca...), y de otro lado cosas, por llamarlas de algún modo, en las que, por el contrario, únicamente podemos creer (el espíritu de esta roca, el alma de aquel árbol...). La segunda definición responde, por el contrario, a una ontología política acentrada y no antropocéntrica. Según esta segunda definición, el animismo equivaldría al intento de devolver a todas las cosas la cualidad de estar vivas que a todas corresponde por igual en el marco de un pluriverso del que el hombre (occidental) no es el único protagonista³. El presente ensayo parte de esta segunda definición y se propone ampliarla contraponiendo la ontología radicalmente pluralista del animismo a la semiótica del capitalismo.

*

Donna Haraway define el animismo como «a powerful proposition for rethinking relationality, perspective, process, and reality» en tiempos de devastación capitalista⁴. El animismo, añade Haraway, no tiene nada

1. Este texto forma parte de un futuro libro provisionalmente titulado *Animism Redux: Stepping Back into a World without God* y que se propone explorar las posibilidades actuales del animismo en diálogo con ciertos debates contemporáneos sobre las políticas de la subjetividad, el autismo y la locura, el arte y la semiótica, las ontologías extramodernas, y las eco(tecno)logías queer.

2. F. Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, París: Galilée, 1989, p. 60, n. 1.

3. Por lo general, los pueblos extramodernos no han cometido el error de creerlo así. Sobre el carácter problemático, por tanto, del término humanidad, cf. C. A. Segovia [en línea]: «Spinoza as Savage Thought», en *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 35, 2019, <http://www.rhizomes.net/issue35/segovia/> [consultado: 19/11/2019].

4. D. J. Haraway: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham &

que ver con la noción de «creencia» (*belief*), categoría, ésta, demasiado ligada a las nociones de ortodoxia y heterodoxia⁵ como para ser de ayuda alguna, cuando de lo que se trata es literalmente de recobrar el mundo. «Lo que me interesa son las semióticas materiales, las prácticas generadoras de mundos, la sympoiesis no únicamente simbiogenética propia de lo que cabe denominar un materialismo *sensible*», subraya provocativamente Haraway⁶. El animismo, por tanto, como práctica: como práctica de «mundear» (*worldcraft*) o generar mundos en la época del Antropoceno/Capitaloceno/Plantacionoceno/Ctuluceno⁷; o, lo que es lo mismo, el animismo como huida de las ruinas del capitalismo hacia lo que Nietzsche llamó el «mar abierto» tras/por la muerte de Dios (del dios cristiano).

Hilan Bensusan apunta hacia algo parecido cuando dice que «el animista no es quien postula la naturaleza animada de las cosas, sino quien la promueve, tratando como animado lo que no es tenido por tal»⁸. Y describe el animismo como la más urgente, aunque aún incipiente, contra-hiperstición contemporánea, adoptando así pues un término —el de «hiperstición»— forjado en la década de los '90 en la *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU) de la Universidad de Warwick para nombrar toda idea (como la de «ciberespacio») capaz de tornarse real o efectiva⁹.

Paréntesis: lo queramos o no, antes o después todos solemos confundir nuestras ideas con la realidad. Pensad por ejemplo en un árbol —esto es, tratad de visualizarlo— y reparad en estas dos definiciones: (1) un árbol; (2) una red provisional de simbiosis entre diferentes especies. ¿Cuál de las dos definiciones es más simple y más real? A primera vista parecería que la primera («un árbol»). Pues independientemente de lo todo lo demás que un árbol puede ser, todo árbol es justamente eso: árbol, ¿no? Pues bien, no. En rigor, los árboles no existen: nadie ha visto nunca uno. Nosotros vemos algo que identificamos y nombramos como «árbol», pero lo que llamamos «árbol» no es nunca un árbol, sino algo más y, en el fondo, algo radicalmente distinto. Supongamos, por ejemplo, que acariciamos el

Londres: Duke University Press, 2016, p. 165.

5. «Tied to doctrine, profession, confession, and taxonomies of errors» (ibídem p. 88).

6. «I am talking about material semiotics, about practices of worlding, about sympoiesis that is not only symbiogenetic, but is always a *sensible* materialism». La expresión «sensible materialism» es de Viveiros de Castro (ibídem, p. 199, n. 71).

7. D. J. Haraway: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», en *Environmental Humanities* 6, 2015, pp. 159-165; Ver también, de la misma autora, *Staying with the Trouble*, pp. 99-103.

8. «[O] animista, antes de ser aquele que postula animação, seria . . . aquele que a promove, tratando como animado aquilo que não era tratado assim» (H. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, Brasilia: Mil Folhas do IEB, 2017, p. 75).

9. Comunicación personal del 23 de marzo de 2019.

árbol en lugar de observarlo: liberado de su doble clausura en el ámbito visual —liberado de la doble reducción a la que damos en someterlo al consignarlo como un objeto, dotado así pues de figura y volumen propios (reducción objetual y numérica)— el árbol explota en una multiplicidad de sensaciones sensoriales o perceptos. Dicho de otro modo, acariciar la corteza, las hojas, etc., transforma el árbol en un no-árbol, en un *mes-
hwork* perceptivo. Y, por cierto también, nos transforma simultáneamente a nosotros, pues perdemos nuestra condición habitual de sujetos ante todo visuales (en detrimento de los demás sentidos) y, aturdidos de ese modo por sensaciones de las que no somos más que una intersección transitoria, vacilamos sobre cómo nombrar esta parte del árbol y aquella otra... si es que aún se trata del árbol... ¿o son más bien las ramas superpuestas de otro árbol, o un grupo de líquenes, o una mariposa lo que mis manos acarician? En definitiva: hemos perdido la visión y el lenguaje al mismo tiempo y, simultáneamente, nos hemos perdido (a) nosotros mismos. Pues nos hemos convertido en pura superficie. En piel. Y se hace evidente entonces que la segunda definición («red provisional de simbiosis entre diferentes especies») se aproxima más a lo que en verdad simplificamos llamándolo «árbol». Lo aparentemente más complejo se muestra más real; lo aparentemente más simple, más abstracto, menos real. En suma, nuestro «árbol» no es más que una hiperstición, una idea «realizada».

Es posible pensar el animismo, por tanto, en tanto que hiperstición, o, más exactamente, como una hiperstición entre otras. O, aún mejor, como contra-hiperstición. ¿Por qué? Porque ya hemos tenido bastante de todas las demás, porque las demás ya no nos dejan respirar¹⁰.

Esto me lleva a la triadización conceptual propuesta por Elizabeth Povinelli¹¹ en torno a las figuras (imaginarias) del Desierto, el Animista y el Virus: tres figuras que nos permiten comprender, subraya Povinelli, las inestables arquitecturas del poder geontológico actual.¹² El Desierto pone de relieve el hecho de que la Vida se halla siempre amenazada por las arenas de la No-Vida, a la vez que colora el imaginario de los yacimientos petrolíferos, suscita el temor de que la tierra terminará por convertirse en un desierto a lo Mad Max, y nutre la búsqueda de otras formas de vida en el universo y las tecnologías destinadas a la habilitación de otros planetas para hacerlos capaces de acoger vida humana. En cuanto al Virus, es

10. T. Ingold: «Being Alive to a World Without Objects», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres & Nueva York: Routledge, 2014, p. 225.

11. E. A. Povinelli: *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Durham & Londres: Duke University Press, 2016, pp. 16-19.

12. Al igual que la mujer histórica, la pareja maltusiana, el niño que se masturba y el adulto perverso funcionan, en la obra de Michel Foucault, en tanto que figuras del biopoder moderno.

la figura que corresponde a cuanto intenta subvertir las distribuciones (o *arrangements*) actuales de lo Vivo y lo No-Vivo, haciendo de lo No-Vivo un constante peligro, ya sea real o potencial, para lo Vivo. Por ello, el Virus puede ser descrito como una posible radicalización del Desierto. Y del Animista, quien, a su vez, desafía tales *arrangements* de manera, en este caso, creativa, y que incluye bajo su rúbrica —añade Povinelli— a numerosos colectivos indígenas extramodernos y poblaciones precristianas y preislámicas, a los seguidores de nuevos paganismos y otros fenómenos similares, a los Science and Technology Studies (STS), a los nuevos sujetos cognitivos, hasta ahora comúnmente tildados de autistas y asperger, y a ciertas prácticas artísticas y filosofías vitalistas contemporáneas. De ahí el riesgo que tienen —que tenemos— los Animistas de ser percibidos como Viruses —o como Terroristas, lo que en última instancia equivale a lo mismo.

¿Por qué? ¿Por qué es el animismo problemático?¹³ ¿Por qué regresar al mundo y devolver a las cosas su vida y su vitalidad intrínseca, para poder volver a respirar en medio de una modernidad tóxica, constituye una provocación para la geotopolítica contemporánea? ¿Quizá porque la modernidad capitalista, occidental y patriarcal necesita de un mundo inanimado?¹⁴ Muy posiblemente. Puesto que, en tanto que operador semiótico (o sea, en tanto que productor de sentido), el capitalismo comienza por remover toda realidad de las cosas mismas, para mejor ponerlas a circular en un mismo plano de equivalencia, bajo la ley de un principio o significante abstracto que las hace a todas intercambiables (mercancías). En otras palabras, el capitalismo funciona, en términos semióticos, abstrayendo, alineando y subordinándolo todo a un Uno; he ahí las tres funciones básicas del semicapitalismo (abstracción, alienación, subordinación) y he ahí también su aritmética transcendental (lo Múltiple es puesto bajo lo Uno).

Comprender que el capitalismo funciona como un operador semiótico es, por otra parte, fundamental. Pues el capitalismo no es sólo un modo de producción basado en la explotación de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales más la superestructura ideológica que legitima dicha explotación, como pretendió el marxismo clásico. Y enfatizar la «autonomía relativa» y la «acción recíproca» de la superestructura sobre la base, como hace Althusser en su célebre texto sobre «Ideología y aparatos ideológicos del Estado»,¹⁵ no es suficiente para complicar este panorama —y

13. Cf. la definición del animismo en tanto que ilusión cognitiva que da S. Guthrie: «Spiritual Beings: A Darwinian, Cognitive Account», en G. Harvey (ed.), op. cit., pp. 353-357, así como las más moderadas pero persistentes reservas epistemológicas de L. Rival: «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia», en ibídem, p. 99, y S. Howell, «Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology», en ibídem, p. 105.

14. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 32.

15. L. Althusser: «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», en

no tenemos más remedio que complicarlo.¹⁶ Bien mirado, el capitalismo es como una suerte de gramática que, en cuanto tal, no sólo distribuye significado sino que lo produce. De ahí que tendamos a ver cuanto nos rodea en calidad de posibles mercancías, recursos naturales y fuerza de trabajo, y estos tres elementos como algo de lo más natural sobre cuyo estatuto semiótico, por tanto, no necesitamos preguntarnos.

En una palabra, el capitalismo oculta —literalmente, invisibiliza— sus operaciones semióticas y presenta su semiotización de lo real como natural y espontánea. Pero no hay nada de natural ni de espontáneo en él. De hecho, es posible definir el capitalismo como un sistema semiótico falsamente naturalizado; y, en último extremo, como un sistema de magia. ¿El capitalismo, un sistema de magia? Indudablemente. Pero no sólo porque vivamos bajo su hechizo, como Horborn subraya oportunamente al comparar el modo en que el capitalismo extrae de nosotros energía y obediencia mediante promesas de crecimiento económico y tecnológico y desarrollo sostenible, y el modo en que la corte inca era capaz de persuadir a los diez millones de súbditos del emperador de que la comunión del éste con su padre Inti (el sol) era condición *sine qua non* para incrementar productividad agrícola.¹⁷ Y tampoco porque algunos mercados, como el de la moda, funcionen de manera marcadamente mágica.¹⁸ Sino porque el capitalismo descansa, en su conjunto, sobre premisas mágicas. ¿Premisas mágicas? Justamente. Tres premisas mágicas que el capitalismo ha tomado de otra parte y adaptado más bien que producido *ex novo*; o de cuyo desarrollo el capitalismo debe considerarse el efecto.

La primera de las premisas mágicas del capitalismo tiene que ver con su lógica mercantil, y es señalada por Marx en *El Capital* 1.1.4. Así como en la eucaristía cristiana el pan y el vino pierden mágicamente sus cualidades y pasan a transformarse en otra cosa —cuerpo y sangre de Cristo—, cambiando así su valor intrínseco por un nuevo valor adquirido, el capitalismo comodifica todas las cosas, remplazando su valor de uso por un nuevo valor de cambio que las hace equivalentes unas a otras [¿entre sí?]. En este sentido, Andrew Cole muestra que, al elaborar su teoría sobre

La Pensée, 151, 1970, pp. 3-38.

16. Cf. la crítica de Guattari a Althusser en *El inconsciente maquínico* (1979) y *Líneas de fuga* (1980), crítica que cuestiona la sobredeterminación ideológica por parte de Althusser, podríamos decir, de las capas pre-ideológicas (perceptiva, afectiva y libidinal) que entran siempre en juego en la producción y reproducción de la subjetividad.

17. A. Hornborg: «Submitting to Objects: Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism», en G. Harvey (ed.), op. cit., pp. 255-256. Cf. Ph. Pignarre & I. Stengers.: *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*, Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.

18. B. Moeran: «Magical Capitalism», en *Journal of Business Anthropology* 6/2, 2017, pp. 133-157.

Thémata. Revista de Filosofía N°60 (2019) pp.: 35-48.

el «fetichismo de la mercancía», Marx no sólo se basa en la filosofía del derecho de Hegel, como Marcuse señala en *Razón y revolución*, sino también en los escritos teológicos tempranos de Hegel, relativos al papel de la eucaristía en el cristianismo medieval.¹⁹ Así y por ejemplo, en «El espíritu del cristianismo y su destino» (1798), Hegel nota que la eucaristía (*a*) introdujo un cambio profundo en el valor de las cosas (el pan y el vino), (*b*) disolviéndolas en el [¿lo?] que Marx llamará luego su nuevo valor de cambio (el cuerpo y la sangre de Cristo); y que (*c*) impulsó además la conversión de semejante operación semiótica (*a + b*) en el polo magnético de la vida social a modo de anticipación del banquete celestial prometido a los fieles en la otra vida. No hay duda de que *a* y *b* exceden los límites históricos, geográficos y culturales del cristianismo, dado que cualquier moneda funciona en calidad de operador semiótico abstracto. Pero la importancia que el cristianismo da a *c* carece de precedente, a pesar del hecho de que ritualizaciones del tipo *a + b* pueden encontrarse también en otros lugares. Pues en la vida diaria del cristianismo medieval, el universo, la guerra, la monarquía, etc., giran en torno a la eucaristía como *axis mundi*.²⁰ Por otra parte, participar en *c* permitía a la (hu)manidad (esto es, básicamente al hombre) trascender la corrupción de la carne (es decir, de la naturaleza como *locus* del pecado) y reconquistar su condición adánica.²¹ En definitiva, el capitalismo es una versión mejorada —una actualización del sistema, en clave cibernética— de este modelo,²² en la medida en que la participación en la eucaristía del mercado, donde el capital reemplaza a Cristo, redundaba en una escatología plenamente realizada (= actualización modal y temporal del sistema) que ayuda en este caso a (toda) la humanidad (= actualización inclusiva) a trascender sus necesidades (esto es, la naturaleza como *locus* de toda necesidad) y a conquistar de ese modo su libertad.

Una palabra final sobre el fetichismo de la mercancía en Marx. El propósito de Marx con dicha teoría es discutir la tesis elaborada por Comte en su *Sistema de política positiva* (1851–1854), según la cual el fetichismo no rige en sociedades complejas. Tras definir el fetichismo como la creencia en que las cosas están animadas de suyo, Comte admite que esto contribuye al nacimiento del Estado, dado que fortalece los lazos sociales, sobre todo en la esfera privada, por lo que puede decirse que el fetichismo está en la base misma de lo social. Pero, para Comte, la vida pública no

19. A. Cole: *The Birth of Theory*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2014, pp. 86-102.

20. *Ibidem.*, p. 86.

21. Que es, convendría no olvidarlo, lo que Bacon se propone en su *Instauratio Magna* (1620).

22. Cf. el estudio de G. Anidjar sobre el cristianismo y las raíces hematológicas del capitalismo: *Blood: A Critique of Christianity*, Nueva York: Columbia University Press, 2014.

emana de él. Marx demuestra lo contrario —aunque, en rigor, la magia transustancial del capitalismo es, como enseguida se verá, fetichista, pero no animista. Es, por lo demás, en la tradición de la filosofía social francesa donde debe inscribirse a Marx, pese a su trasfondo hegeliano y su interés por Smith y Ricardo. La influencia de Proudhon sobre Marx antes de 1847 —de la que *La sagrada familia* (1844) da buena muestra— es bien significativa a este respecto, al igual que el intento de Marx de pensar la constitución (esto es, la formación) de lo social. La pregunta sobre las condiciones transcendentales de lo social es la constante de la filosofía social francesa, desde La Boétie a Clastres pasando por Montesquieu, Rousseau, Comte, Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss.²³

La segunda premisa mágica del capitalismo tiene que ver con la noción de propiedad privada sobre la que el capitalismo se sustenta. Nozick la puso de relieve en *Anarchy, State, and Utopia*,²⁴ como nos recuerda Bensusan,²⁵ y puede resumirse así: suponed que compráis una botella de Coca-Cola (o que embotelláis vuestro propio zumo de tomate, en el ejemplo de Nozick) y que, a continuación, vertéis su contenido en el mar... ¿Diríais que, mediante ese mínimo gesto, el mar pasa a ser vuestra propiedad?

Si habéis respondido que no, deberíais tal vez revisar vuestra respuesta. Pues fue respondiendo afirmativamente a una pregunta análoga como Locke justificó la apropiación británica de tierras en Norteamérica, estableciendo de paso la teoría moderna de la propiedad privada, en el §27 de su *Segundo tratado de gobierno* (1689). Puesto que todo hombre es propietario de sí mismo, viene a decir Locke, todo hombre es propietario del trabajo de su cuerpo y, por lo mismo, de cualquier cosa de la naturaleza con la que él dé en «mezclar» el trabajo de sus manos —o lo que éste último? le procure; podríamos añadir: zumo de tomate auto-embotellado o dinero con el que comprar lo que sea—, por ejemplo, un terreno. En otras palabras, la propiedad privada se establece por contagio, lo cual permite entenderla en tanto que enfermedad. Ahora bien, si el argumento lockeano en torno a la «mezcla» es intrínsecamente problemático —pues remite a toda una serie de preguntas: ¿en qué circunstancias puede hablarse de mezcla?, ¿qué cantidad de esfuerzo hay que invertir para mezclar algo con tu trabajo?, ¿basta con arrancar una sola brizna de hierba para convertir tal o cual terreno en tu propiedad?, y aún más, ¿es legítimo apropiarse de un terreno

23. C. A. Segovia: «Re-theorising the Social and Its Models after Lévi-Strauss's and Pierre Clastres's Study of Stateless Social Assemblages», en *Anarchist Studies*, 27/2, 2019, pp. 41-60.

24. R. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford & Cambridge (MA): Blackwell, 1974, pp. 174-178.

25. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 154.

del que alguien pueda haber arrancado, en algún momento, una sola brizna de hierba, u otro alguien, pongamos por caso, fotosintetizado dióxido de carbono, lo que también podría considerarse trabajo?; nuevamente, ¿no estamos aquí en el ámbito del contagio y la magia, y más precisamente de lo que Frazer, en *La rama dorada* (1890), llama magia simpática, en la que «lo semejante produce lo semejante»?—; si todo esto es claramente problemático, ¿qué no decir entonces de la suposición igualmente mágica de que «mi» cuerpo me pertenece a «mí»? Topamos aquí con la tercera premisa mágica del capitalismo. ¿Es ese «yo», podemos preguntarnos, otra cosa que una transposición secularizada del alma cristiana soberana del cuerpo?, ¿u otra cosa que una reedición del sí mismo —únicamente humano, por supuesto—, que tiene que responder individualmente por sus pecados (y en ciertas versiones del cristianismo, por sus buenas obras) ante Dios? ¿Cómo conciliar con esto, por ejemplo, la noción melanesia de «dividualidad»,²⁶ o la identificación amazónica de lo que nosotros llamamos la «persona», su «cuerpo» y su «familia» —pues una misma palabra evoca estas tres nociones en las lenguas pano de la Alta Amazonía?²⁷ ¿No hacen estas otras posibilidades (estas otras modalidades de subjetividad) implosionar la magia cristiana y capitalista del yo? Cabe preguntarse entonces si no nos encontramos aquí ante un tercer tipo de magia: un tipo de magia, para decirlo todo, que la biología contemporánea, al afirmar que todos somos «simbiontes» (esto es, compuestos) más bien que individuos, pulveriza en términos epistemológicos.²⁸ Una magia, en este caso, mística.

Sea como fuere, estas premisas mágicas constituyen el centro neurálgico del semiocapitalismo, es decir, del capitalismo en tanto que operador semiótico, y, por lo tanto, el corazón mismo del capitalismo, que es antes que nada un operador semiótico —un productor de realidad y sentido. El propio Guattari avanzó esta idea en torno a los años 1979–1980 al insistir en el papel que el semiocapitalismo juega en la producción de las condiciones de posibilidad de la economía capitalista, señalando al mismo tiempo, por un lado, que no se trata, en realidad, sino de las dos caras de una misma moneda, y, por otro, que, en sentido fuerte, la economía capitalista no es más que un efecto del capitalismo semiótico.²⁹ Esto explica, además, el interés

26. M. Strathern: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley & Los Ángeles: University of California Press, 1988.

27. G. Townsley: «Los Yaminahua», en F. Santos Granero & F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2, Lima: Institut Français d'Études Andines, 1994, pp. 203-204, §§115-118; N. Faust & E. E. Loos: *Gramática del idioma yaminahua*, Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.

28. S. F. Gilbert: «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», en *The Quarterly Review of Biology* 87/4, 2012, pp. 325-341.

29. F. Guattari: *Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles*, París: Éditions de l'aube,

de Guattari en la producción, la reproducción en serie y resingularización creativa de la subjetividad: no es sólo cuestión —reitera Guattari a lo largo de su obra— de luchar contra el capitalismo en términos políticos (o en un sentido político tradicional), sino de cortocircuitar su «sentido común» o «buen sentido», oponiéndoles otra cosa (más creativa y experimental). ¿No os convence esta inversión conceptual, esto es, la idea de que el capitalismo da en producir los tipos de subjetividad que le permiten existir y sin los cuales —he ahí la cuestión clave— él nunca habría podido surgir? Leed, entonces, la entrevista de Margaret Thatcher del 3 de mayo de 1981, publicada en el *Sunday Times*: «Economics is the method; the object is to change the heart and the soul».³⁰ No hay más que cambiar aquí la expresión «the heart and the soul» por la palabra «subjectivity»... *Q.E.D.*

Permitidme, así pues, preguntarlo una vez más: ¿por qué es el animismo peligroso para el capitalismo? Respuesta: porque, si el capitalismo consiste en remover toda realidad de las cosas para, a continuación, ponerlas a circular sobre un mismo plano de equivalencia bajo la ley de un principio o significante abstracto, que las hace a todas intercambiables, y si, a resultas de ello, el capitalismo establece una relación ecológica con el mundo basada en su apropiación («hago esto mío por medio de mi trabajo», «esto ahora me pertenece porque he pagado por ello»), la semióticas animistas son, en cambio, rigurosamente corporales y polívocas: promueven la complejidad más bien que la linealidad y la inmanencia más bien que la trascendencia. Así, el primer axioma del animismo es una transitividad generalizada que dota a todas las cosas de vida en términos diferenciales y que hace del mundo, por tanto, una colección de perspectivas vivientes divergentes, corporeizadas, colaborativas y cambiantes sobre la superficie compleja de lo que propongo denominar, en consecuencia, un continuo animista; perspectivas que no pueden ni ser remitidas a un único centro, ni distribuidas en un mismo plano de equivalencia bajo la ley de un significante abstracto; por su parte, la relacionalidad totémica delimita a su vez tales o cuales secciones del continuo animista sin disolver su complejidad intrínseca, ya que los mundos totémicos son múltiples por definición. El animismo, puede decirse también, es la ciencia y el arte que autoriza a

2011, pp. 33, 125. Cf. del mismo autor *Qu'est-ce que l'écosophie?*, París: Lignes/IMEC, 2018, p.149: «la subjetividad [...] se ha convertido en el objetivo número uno de las sociedades capitalistas, de las sociedades contemporáneas. Sería posible preguntarse si la producción de subjetividad no ha sido siempre el objetivo de todas las sociedades, y si sus producciones materiales no han desempeñado el papel de instrumentos en este sentido» («la subjectivité [...] est devenue l'objectif numéro un des sociétés capitalistiques, des sociétés contemporaines. On peut se demander si ça n'a pas été toujours l'objectif de toutes les sociétés de produire de la subjectivité, les productions matérielles n'étant que des médiations vers cette maîtrise de la production de la subjectivité»).

30. <https://www.margaretthatcher.org/document/104475> [consultado: 26/04/2019].

lo real a configurarse en un espacio liso (es decir, no estriado) de manera permanentemente cambiante, y que invita a explorarlo de ese modo —y, por lo tanto, un arte rizomático y una ciencia rizomática para los que son posibles todas las combinaciones ontológicas sobre lo que yo llamaría un mismo campo de intensidades (o plano de composición, como Deleuze y Guattari lo denominan en *Mil mesetas*).³¹

Un plano de composición animista es aquél en el que la ausencia de un significante trascendente que dé en organizarlas en torno a su ley asimismo trascendente permite a las cosas —todas las cuales están igualmente vivas y reconocen a las demás como vivientes— entrecruzarse y componer múltiples mundos posibles cuyas líneas de consistencia pueden quererse más o menos fuertes o débiles, verse interferidas por las líneas de composición de otros mundos e incluso descomponerse bajo ciertas circunstancias y en función de diferentes factores.³²

Dicho de otro modo: un campo animista de intensidades es como un *milieu* spinozista formado por «líneas, superficies y cuerpos»³³ superpuestos y entreverados, esto es, capaz de afectarse unos a otros; y genera un espacio liso —o sea, un *locus* polivalente para todas las distribuciones imaginables. Al igual que un plano de composición animista, los desiertos y los mares son espacios lisos: a diferencia de la tierra cultivada, no se reparten, sino que sirven de loci a tales o cuales distribuciones posibles. Como Deleuze y Guattari sostienen en *Mil mesetas*, lo liso se opone a lo

31. G. Deleuze & F. Guattari: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* [II], París: Les Éditions de Minuit, 1980, *passim*.

32. Cf. la idea de *making kin* en Haraway: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene». Innegablemente, esto va en contra de los presupuestos de la llamada Object Oriented Ontology (OOO), que, por su parte, distribuye las cosas sobre otro tipo de continuo, inmanente pero discontinuo, como si se tratara de una colección discreta de objetos. Es lo que da a entender Harman («On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman [eds.], *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, pp. 22-24) cuando afirma que un objeto puede ser muchas cosas. Puede ser, dice, nada más que una serie de hechos microfísicos (tal y como defiende el naturalismo científico); puede ser nada más que la cosa pensable (tal y como sostiene el idealismo); puede ser nada más que el subproducto de una realidad primordial y más profunda (como pretende el monismo); puede ser nada más que la cristalización provisional de un impulso o trayectoria (como en Bergson); puede ser nada más que sus efectos sobre otros objetos (como defiende el relacionismo); puede ser nada más que su propia historia (desde un enfoque genealógico); puede ser nada más que un apodo para nuestro hábito de asociar el rojo, lo dulce, lo frío, lo duro y lo jugoso bajo el término manzana (como propone Hume); o puede ser nada más que una vana superstición gramatical inducida por el opio nominal suministrado por las lenguas occidentales (como sostienen los filósofos de la diferencia). ¿Quién dijo que estos enfoques han dado en complicar enormemente la supuesta objetualidad de los objetos, haciendo de ellos algo más que simples objetos? En opinión de Harman, lo que han hecho es justamente lo contrario, impidiéndonos percibirlos qua objetos...

33. Spinoza: *Ética* 3, «Prefacio».

estriado.³⁴ Es posible llevar esta diferencia tan lejos como uno quiera hacerlo. El go, nos recuerdan Deleuze y Guattari, se juega sobre un espacio liso: las fichas carecen de valor predeterminado y se cargan con diferentes valores estratégicos cual partículas atómicas, conforme a las posiciones que van ocupando durante el juego. Por el contrario, el ajedrez se juega sobre un espacio estriado, determinándose de antemano las propiedades de cada figura. Las mochilas femeninas y masculinas obedecen a menudo al mismo principio: las primeras carecen de compartimentos, que abundan en cambio en las segundas —como veremos, hay que retrotraer esta distinción a la Biblia, que asigna a Adán y Eva (por así decir) «mochilas» muy diferentes.

Ejemplos de relacionalidad animista son los arrecifes de coral, en los que alianzas entre diversas especies forman mundos transversales. O las formaciones de líquenes y de hongos. O el mundo de la gente-cocodrilo de Papúa Nueva Guinea y el mundo de la gente-jaguar de la Amazonía, para quienes los cuerpos son colecciones de afectos más bien que sustancias individuales de corte aristotélico, y el hábito que tales afectos generan, y que define por tanto a cada tipo de cuerpo, puede ser generado por otro tipo de cuerpo si éste hace suyos los afectos del primero, con lo que los devenires-jaguar y los devenires-cocodrilo son perfectamente reales, es decir, no-metafóricos, incluso si el objeto de tales devenires es imaginario —dado que «cocodrilo» y «jaguar» son cualidades metonímicas predicables de tales o cuales acciones más bien que de tales o cuales sujetos³⁵. O la(s) obra(s) de Mariko Mori *Tom Na H-iu*³⁶ (y *Tom Na H-iu 2*³⁷) que conectan el lago, el bosque (o la sala de un museo) y las estrellas a la velocidad absoluta en su máxima lentitud³⁸. O los *readymades* de Duchamp, comenzando por su *Botellero* (1914), el cual, observa Guattari, «funciona como desencadenante de una Constelación de Universos de referencia que reúnen tanto reminiscencias íntimas (la bodega de la casa durante aquel invierno, los rayos de luz sobre las telas de araña, la soledad de la adolescencia) como connotaciones de orden cultural y económico (la época en la que las botellas de vino aún se lavaban con ayuda de una escobilla)»,³⁹ produciendo así

34. Deleuze & Guattari: *Mille Plateaux*, pp. 592-625.

35. E. Viveiros de Castro: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago & Londres: University of Chicago Press, 1992, p. 271.

36. <http://benesse-artsite.jp/en/art/tom-na-h-iu.html> [consultado: 05/05/2019].

37. <https://www.aros.dk/moed-kunsten/samlingen/installationskunst/> [consultado: 05/05/2019].

38. En ambos casos un monolito de cristal, conectado via internet al observatorio astrofísico Kamioka en Hida (Japón), se ilumina intermitentemente al recibir información computarizada sobre los neutrinos generados por supernovas (estrellas que se apagan).

39. «Fonctionne comme déclencheur d'une Constellation d'Univers de référence engageant

«una “fractalización” del espacio-tiempo en el ahí de una experiencia real y por medio de ella». ⁴⁰ O los mundos de las pasiones amorosas (con sus callejones nocturnos y playas animadas), los mundos de la infancia (que simplemente carecen de cosas inanimadas), e incluso los mundos de la locura y el autismo: no porque éstos provean un u otro modelo, sino porque nos confrontan con el recuerdo de que, en el fondo, la vida consiste en cargar permanentemente lo real con nuevas posibilidades ⁴¹ y/o nuevos ritmos. ⁴²

Corolario: no es en los mundos y las experiencias animistas donde hay que buscar lo extraordinario, sino en el interior del capitalismo, puesto que todas las formas de existencia, materiales e inmateriales son animistas hasta que el capitalismo, con su magia negra, les sustrae su animación y nos persuade de lo contrario. Pero, de nuevo, el capitalismo no es más que el efecto —un efecto del hechizo anti-animista al que da voz el texto fundamental de la llamada —con tanta grandilocuencia como inexactitud— cultura occidental: la Biblia.

Génesis 1: externo al mundo, el dios de una fantasía política medio-oriental (asiática) transformada en teología (un dios-monarca babilonio adaptado por la imaginación sensible al poder y a la esperanza de un grupo de subalternos exiliados de su tierra natal, pero deseosos de regresar a ella con la ayuda de alguien más poderoso que su captor) crea (y subordina) el mundo, mediante el ejercicio imperativo de su palabra («¡Sé!»): un mundo silencioso, falto de voz que, por consiguiente, nunca habla por sí mismo, y que llega únicamente a ser en términos jerárquicos y discretos (en los dos sentidos de la palabra discreto), por medio del acto de habla (o speech act) de ese dios extraterrestre; un mundo nombrado y contemplado por dicho dios y, a continuación, en forma quiásmica, visto (sin implicación de los demás sentidos) y nombrado por la sola criatura creada por él a su imagen: el hombre; un mundo abstracto ofrecido por el dios a su eikon; un mundo puesto entonces bajo el poder y el lenguaje del hombre (pues la mujer no aparece en esta parte del juego) y unificado bajo una sola temporalidad que llega a su clímax con la creación del hombre. En suma, un mundo inanimado que, en cuanto tal, podrá ser transformado, tanto en

aussi bien des réminiscences intimes – la cave de la maison, cet hiver-là, les rais de lumière sur les toiles d’araignée, la solitude adolescente – que des connotations d’ordre culturel et économique – l’époque où on lavait encore les bouteilles à l’aide d’un goupillon» (Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, pp. 259-260).

40. «A “fractalisation” of space and time in and by (real) experience» (S. Zepke: «The Animist Readymade: Towards a Vital Materialism of Contemporary Art», en Christopher Braddock [ed.], *Animism in Art and Performance*, Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 246).

41. Guattari: *Lignes de fuite.*, p. 271.

42. J. Oury: *Création et schizophrénie*. París: Galilée, 1989.

recursos naturales, como en fuerza de trabajo y ser, además, explotado convenientemente.⁴³ Luego ¿cómo no celebrar con Nietzsche el anuncio de la muerte de ese dios, que sigue sin hacerse del todo efectiva, no obstante, en la medida en que su *eikon* permanece aún en pie?

Nosotros, filósofos, «espíritus libres», nos sentimos, con la noticia de que «el viejo Dios ha muerto», como iluminados por una nueva aurora. Nuestro corazón rebosa entonces de agradecimiento, admiración, presentimiento y esperanza. He ahí el horizonte finalmente despejado de nuevo, aunque no sea aún lo suficientemente claro; y he ahí nuestros barcos dispuestos [también] a zarpar [de nuevo], rumbo a todos los peligros. Toda nueva audacia le está permitida a quien busca el conocimiento. El mar, nuestro mar, está abierto de nuevo, como nunca lo estubo.⁴⁴

Mi tesis, así pues, es que el animismo es el barco que necesitamos para aventurarnos en el mar abierto de Nietzsche, puesto que es también el antídoto contra el capitalismo semiótico, el antídoto contra su prefiguración (el dios bíblico) y el antídoto, en fin, contra el denominador común de ambos: el antropocentrismo.

Pero el animismo debe cumplir cuatro condiciones para no parecer algo del pasado y su *revival* algo absurdamente naif: debe ser experimental, isomérico, liminal, y caótico.

Primero, debe ser experimental,⁴⁵ en tanto en cuanto no puede identificarse con el regreso a formas de relacionalidad premodernas, por más que éstas puedan servirle de inspiración. Lo que necesitamos es reimaginar, repensar, rehacer, en una palabra, inventar nuevos mundos en vez de volver a mundos que fueron y ya no son. Necesitamos fabricar nuevos mundos posibles e idear nuevas prácticas adecuadas a esa finalidad —y, por tanto, también nuevas ontologías (no sólo epistemologías): ontologías de lo otro, de lo *otherwise*, como dice Povinelli. Pero, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de los muchos mundos que el capitalismo ha destruido y aprender cuanto podamos de ellos. En síntesis, debemos abrirnos al futuro permaneciendo simultáneamente sensibles ante las posibilidades no realizadas, o suprimidas, del pasado, avanzar hacia delante a la vez que nos inclinamos hacia el pasado en una especie de doble *loop*. Por lo demás, quienes saben que únicamente las diferencias retornan⁴⁶ no tienen miedo de volver atrás. Así, Haraway habla de la oportunidad y de la necesidad de

43. Cf. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, pp. 32-46.

44. Nietzsche: *La gaya ciencia*, §343 (mi trad.).

45. Cf. Haraway: *Staying with the Trouble*, pp. 164-165; Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 9, lo califica de «tentativo».

46. G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 1962; id.: *Différence et Répétition*. París: PUF, 1968.

sobrepasar pares de opuestos tales como moderno/tradicional,⁴⁷ mientras que Bensusan propone considerar el animismo como «retrofuturista».⁴⁸ Me gustaría sugerir aquí una imagen diferente, basada en una analogía matemática: la que ofrecen las llamadas rotaciones de Wick desde un espacio plano (euclideo) a un espacio-tiempo curvo (o de Minkowski), que sustituyen variables de números reales por otras de números imaginarios, contra la presión de cualesquiera marcos de referencia susceptibles de calificarse como inerciales (esto es, presididos por la ley de la inercia). Las rotaciones de Wick brindan una poderosa analogía para sustituir el tiempo plano y cronológico, marcado por la sucesión, por un tiempo curvo y complejo en el que el pasado, el presente y el futuro se entrecruzan —lo que cae muy cerca del concepto deleuzeano de lo virtual al hacer del tiempo «an intimately differentiated dynamic process of the real whose nature is always to actualise itself in novel differentiations».⁴⁹ En resumen: un tiempo curvo provoca efectos transtemporales múltiples (en términos abstractos, hasta n) para cada instante o acontecimiento, permitiéndole así oscilar hacia adelante y hacia atrás, antes de explotar en una multiplicidad de direcciones temporales sincrónicas —un modelo rizomático para el tiempo es justamente lo que necesitamos, y con cierta urgencia.

Esto significa también, en segundo lugar, que el animismo contemporáneo no puede ser, por definición, más que isomérico: su fórmula es la misma que los animistas han utilizado aquí y allí a lo largo de la historia de la «humanidad» (porque es agradable hablar como todo el mundo y decir que el sol sale, cuando todos sabemos que es únicamente una manera de hablar),⁵⁰ pero sus propiedades son perceptiblemente distintas, tal y como sucede con las moléculas (estructuralmente) isómeras en química.

Tercero, el animismo posee hoy cualidades liminales por su índole contra-dominante: no sólo se opone, sino que subvierte el régimen de verdad moderno (capitalista). He aludido ya a esto al mencionar la caracterización que Povinelli hace del animismo, en tanto que figura que cortocircuita «current arrangements of Life and Nonlife» —así como el viejo *arrangement* (bíblico) que subsiste tras tales *arrangements*, habría que añadir.

Por último, el animismo hace posible la producción permanente de nuevos universos de referencia, ayudando a nuestras subjetividades a emerger y resingularizarse, encontrando nuevos ritmos capaces de extraer mundos

47. Haraway: *Staying with the Trouble*, p. 165.

48. Bensusan: *Linhas de animismo futuro*, p. 26.

49. C. V. Boundas: «Virtual/Virtuality» en Adrian Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019, p. 301.

50. Deleuze & Guattari: *Mille Plateaux*, p. 9. Podríamos además preguntarnos si los «animistas» han existido alguna vez. Cf. Stengers: «nobody has ever been an animist because one is never an animist “in general”» (I. Stengers [en línea]: «Reclaiming Animism», en *E-flux* 36 [2012], <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/> [consultado: 06/05/2019]).

(esto es, determinaciones) a partir del caos, entendido como la reserva virtual de toda determinabilidad y como el ámbito hipercomplejo en el que tiene lugar toda emergencia y morfogénesis, o del que surgen todos los mundos posibles.⁵¹ Pues, como dice Guattari, «el ser es modulación de consistencia, ritmo de montaje y desmontaje».⁵²

Bibliografía

- Althusser, L.: «Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», en *La Pensée* 151, 1970, pp. 3-38.
- Anidjar, G.: *Blood: A Critique of Christianity*. Nueva York: Columbia University Press, 2014.
- Bensusan, H.: *Linhas de animismo futuro*. Brasilia: Mil Folhas do IEB, 2017.
- Boundas, C. V.: «Virtual/Virtuality» en Adrian Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2019, pp. 300-302.
- Cole, A.: *The Birth of Theory*. Chicago & Londres: University of Chicago Press, 2014.
- Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, 1962.
- Deleuze, G.: *Différence et Répétition*. París: PUF, 1968.
- Deleuze, G. & F. Guattari: *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* [II]. París: Les Éditions de Minuit, 1980.
- Faust, N. & E. E. Loos: *Gramática del idioma yaminahua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.
- Gilbert, S. F.: «A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals», en *The Quarterly Review of Biology* 87/4, 2012, pp. 325-341.
- Guattari, F.: *L'Inconscient machinique*. París: Éditions Recherches, 1979.
- Guattari, F.: *Cartographies schizoanalytiques*. París: Galilée, 1989.
- Guattari, F.: *Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles*. París: Éditions de l'aube, 2011.
- Guattari, F.: *Qu'est-ce que l'écophilosophie?* París: Lignes/IMEC, 2018.
- Guthrie, S.: «Spiritual Beings: A Darwinian, Cognitive Account», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 353-357.
- Haraway, D. J.: «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», en *Environmental Humanities* 6, 2015, pp. 159-165.
- Haraway, D. J.: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & Londres: Duke University Press, 2016.
- Harman, G.: «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011, pp. 21-40.

51. Cf. Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, pp. 133-139.

52. «L'être est modulation de consistence, rythme montage et démontage» (Guattari: *Cartographies schizoanalytiques*, p. 139). Cf. Oury: *Création et schizophrénie*.

- Hornborg, A.: «Submitting to Objects: Animism, Fetishism, and the Cultural Foundations of Capitalism», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 244-259.
- Howell, S.: «Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 101-112.
- Ingold, T.: «Being Alive to a World Without Objects», en G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 213-225.
- Moeran, B.: «Magical Capitalism», en *Journal of Business Anthropology* 6/2, 2017, pp. 133-157.
- Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford & Cambridge (MA): Blackwell, 1974.
- Oury, J.: *Création et schizophrénie*. París: Galilée, 1989.
- Pignarre, Ph. & I. Stengers.: *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Povinelli, E. A.: *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham & Londres: Duke University Press, 2016.
- Rival, L.: «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia», en Graham Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*. Londres & Nueva York: Routledge, 2014, pp. 92-100.
- Segovia, C. A.: «Re-theorising the Social and Its Models after Lévi-Strauss's and Pierre Clastres's Study of Stateless Social Assemblages», en *Anarchist Studies*, 27/2, 2019, pp. 41-60.
- Segovia, C. A. C. A. Segovia [en línea]: «Spinoza as Savage Thought», en *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 35, 2019, <http://www.rhizomes.net/issue35/segovia/> [Consultado: 19/11/2019].
- Stengers, I. [en línea]: «Reclaiming Animism», en *E-flux* 36 (2012), <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/> [Consultado: 06/05/2019]
- Strathern, M.: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Ángeles: University of California Press, 1988.
- Townsley, G.: «Los Yaminahua», en F. Santos Granero & F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, vol. 2. Lima: Institut Français d'Études Andines, 1994, pp. 239-360.
- Viveiros de Castro, E.: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago & Londres: University of Chicago Press, 1992.
- Zepke, S.: «The Animist Readymade: Towards a Vital Materialism of Contemporary Art», en Christopher Braddock (ed.), *Animism in Art and Performance*. Londres & Nueva York: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 235-252.

EDUARDO NICOL, LA EXPRESIÓN COMO BASE METAFÍSICA DE UNA TEORÍA ORTEGUIANA DE LA CULTURA.

EDUARDO NICOL, EXPRESSION AS A METAPHYSICAL BASIS FOR A THEORY OF CULTURE INSPIRED BY ORTEGA Y GASSET

Juan Manuel Monfort Prades¹
Jaime Vilarroig Martín²

Recibido 19 jun 2019
Aceptado 28 nov 219

Resumen: En este trabajo se explorará la posible continuidad entre Ortega y Gasset y Nicol en cuanto a sus aportaciones a una teoría de la cultura de raíces fenomenológicas y vitalistas. Parece que Ortega desarrolló con creces una teoría de la cultura y es posible que en Nicol también podamos encontrar aportaciones complementarias a la misma, especialmente en lo referido a sus bases metafísicas. Con este propósito serán analizados diferentes aspectos de la antropología y de la metafísica de Nicol, en especial, aquellos que hacen referencia a la vocación creativa del ser humano, a su ser histórico y a su ser expresivo.

Palabras clave: expresión; vocación; creatividad; historia; cultura; antropología.

Abstract: This paper will explore the possible continuity between Ortega and Nicol in terms of their contributions to a theory of culture with phenomenological and vitalist roots. It seems that Ortega has developed a remarkable theory of culture and it is possible that Nicol can also offer to us complementary contributions to it, especially referring to its metaphysical bases. For this purpose, different aspects of Nicol's anthropology and metaphysics will be analyzed focusing on human creative vocation, his historical being and the expression.

Keywords: expression; vocation; creativity; history; culture; anthropology.

1. Profesor asociado de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Castellón y de enseñanza secundaria, doctor en Filosofía por la UNED con una tesis sobre el concepto de cultura en Ortega y Gasset bajo la dirección de Javier San Martín juan.monfort@uchceu.es

2. Es Doctor en filosofía por la Universidad Cardenal Herrera CEU y actualmente ejerce de profesor de antropología filosófica en la misma universidad. jaime.vilarroig@uchceu.es

La supuesta existencia de una Escuela de Barcelona³ distanciada de la Escuela de Madrid en la primera mitad del siglo XX puede hacer creer a los lectores que entre Ortega y Gasset y Eduardo Nicol existiría, más que una afinidad, un distanciamiento. Sin embargo, las propuestas filosóficas de ambos muestran más sintonía que desacuerdo. En este trabajo se explorará la posible continuidad entre Ortega y Nicol en cuanto a sus aportaciones a una teoría de la cultura de raíces fenomenológicas y vitalistas. Parece que Ortega desarrolló con creces una teoría de la cultura y es posible que en Nicol también podamos encontrar aportaciones complementarias a la misma, especialmente en lo referido a sus bases metafísicas.

La obra literaria de Nicol contiene más de una docena de libros, además de numerosos artículos, y de forma sucinta los problemas principales que aborda son: la preocupación antropológica, el problema del historicismo, la crisis de la metafísica (Ver Abellán, 1998, 65), la reforma de la filosofía y de la ciencia, los problemas de una sociedad global, etc. La reforma de la filosofía que propone Nicol pasa por una renovación de la metafísica, no de su eliminación pero sí de una transformación de la misma. El ser es expresión, tal es el objeto del análisis metafísico. La expresión es fenómeno, no es apariencia, no es teoría, es dato, por lo que el ser también lo es. La fenomenología y la metafísica son compatibles en su propuesta y ello lo declara con la conocida sentencia “el ser está a la vista” (Nicol, 1957, 117). En este sentido su metafísica difiere en gran medida de la clásica como bien ha dejado constancia R. A. González en su trabajo «Metafísica y contradiscurso del método: hacia una nueva concepción del ser a partir de la óptica de Eduardo Nicol» (González, 2014).

1. Nicol y Ortega, una relación discutida.

Antolín Sánchez Cuervo es en España quien ha analizado con mayor profundidad las vinculaciones de Eduardo Nicol con el resto de filósofos de lengua española (Ver Sánchez Cuervo, 2017a, 36). Zambrano, Gaos, Ímaz y otros pueden estudiarse de manera convergente o divergente a Nicol, pero es quizá la relación con Ortega la que puede dar más de sí, aunque Nicol, especialmente en *El problema de la filosofía hispánica* y en *Historicismo y existencialismo*, da buena cuenta de lo que le acerca y de lo que le separa de Ortega. Nicol se distancia de Ortega especialmente

3. El concepto “Escuela de Barcelona” fue defendido por Nicol en uno de sus ensayos más célebres y él mismo fue también el que de forma inmediata se pregunta por la existencia real de su contenido. “Ya sé que no hay una escuela de Barcelona (me refiero a una escuela filosófica). Sin embargo, se habla de esta escuela, se ha escrito sobre ella y sobre sus componentes” (Nicol, 1998, 171).

por defender un estilo no ensayístico, por su intención universalista, su carácter científico y su huida del circunstancialismo. Nicol no duda en calificar a Ortega de filósofo asistemático, particularista y ensayista más que filósofo científico. No puede admitir que la filosofía se lleve a cabo desde una perspectiva particular⁴, en este caso desde la circunstancia española, y menos aún que la herramienta de filosofar sean los ensayos en lugar de los grandes tratados. Al final de su crítica de la filosofía orteguiana en *El problema de la filosofía hispánica* no duda en poner en jaque aunque de forma velada una de las más conocidas frases del filósofo, ante la afirmación “la claridad es la cortesía del filósofo” Nicol parece lanzar “los métodos son los buenos modales del pensamiento” (Nicol, 1998, 155). Pese a todo ello parece que no renuncia a la propuesta inicial de Ortega, como dice Alain Guy, Nicol “está muy influido por las ideas de Ortega, aunque las combate” (Guy, 1966, 219). Si es cierto que Ortega se sitúa en las antípodas de Nicol en cuanto a estos asuntos, la revalorización del ensayo en la obra de Ortega no es baladí, sino que es la puesta en marcha de su propio pensamiento, no es un simple método, es su filosofía puesta a funcionar. Ortega no entiende el ensayo como un mero estilo filosófico, con él quiere dejar claro que le interesa más el lector que el problema, como bien ha descrito E. Ferrari (Ferrari, 2013, 249). Pese a las diferencias, existen entre Ortega y Nicol conexiones importantes como el método fenomenológico, el cual se ha demostrado clave en la interpretación actual de Ortega (Ver San Martín, 2012). La continuidad de sus pensamientos se estudiarán en este trabajo desde la óptica de una filosofía de la cultura a la que no cabe duda que ambos autores hacen una contribución nada desdeñable: para Ortega la idea de cultura es clave en la filosofía desde sus inicios como neokantiano y especialmente como fenomenólogo; para Nicol, en cambio, es un concepto casi inexistente en buena parte de su obra, sin embargo estará presente de forma latente en sus primeros libros y de manera explícita en los últimos. Nicol con su metafísica del ser plantea unas bases metafísicas de la cultura, mientras que Ortega analiza de forma directa su contenido. Más allá del alcance de este ensayo, sus proyectos acaban en el mismo puerto, en el análisis de la cultura moderna basada en la utilidad que está arruinando Europa. Ortega aludiendo a la ausencia de moral en Europa, Nicol atacando al imperio de la razón de fuerza mayor de corte totalitario (Ver Nicol, 1980, 244-295 y Nicol, 1972, 76-90). En este sentido se pretende

4. El historicismo perspectivista de José Gaos también es combatido por Nicol en favor de un universalismo logocéntrico. Sobre la crítica de Nicol a Gaos y Ortega y su lugar en la filosofía hispánica realizó un trabajo muy apreciable Antolín Sánchez Cuervo (Ver Sánchez Cuervo, 2007b). En la misma línea existen otras publicaciones de Sánchez Cuervo como “Un olvido en la memoria del exilio: El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario” (Sánchez Cuervo, 2007c) o también “El humanismo de Eduardo Nicol: teoría y práctica” (Sánchez Cuervo, 2010).

marcar cierta distancia con visiones rupturistas de la relación Ortega-Nicol y ofrecer una serie de puentes entre ambos a propósito de la expresión y de la filosofía de la cultura.

Si Ortega es un fenomenólogo *sui generis*, Nicol parece un fenomenólogo de corte heideggeriano, pues Nicol hace su filosofía una vez ya se ha publicado *Ser y tiempo* mientras que Ortega ya ha publicado algunos de sus libros más importantes antes de que Heidegger dé a luz su *opus magnum*. Sin embargo Ortega no se reconoce distante de Heidegger, más bien cercano aunque metodológicamente divergente. Ortega pretende ir de su circunstancia hacia lo universal, pero contando con ella, sin renunciar a ella, más bien absorbiéndola. Heidegger y Nicol buscan un discurso más metafísico y universal al margen de la circunstancia pero con la vocación de acabar aplicando a ella sus conclusiones, por ello Nicol tendrá como uno de los temas principales la vocación del filósofo y tratará de justificar constantemente cuál es su labor en la sociedad, ya que en primera instancia parece estar desconectado de la misma. Su propuesta se define, en definitiva, por una integración entre ciencia y humanismo (González, 2012, 191-208) o, como ha descrito bien Sánchez Cuervo, por un triple compromiso (Sánchez Cuervo, 2007, 304-305): un compromiso con la universalidad, un compromiso con la ciencia y el rigor científico y un compromiso con la comunidad que cristaliza en una concepción abiertamente comunitaria de la ética donde la vida en común es el eje del *ethos*.

Desde su primer libro *Meditaciones del Quijote*⁵, Ortega se propone salvar las cosas, salvar la circunstancia y ver qué puede hacer la filosofía en dicho ejercicio. Desde la inspiración de Platón y Spinoza, quiere ofrecer al lector una experiencia filosófica basada en el amor, una filosofía como ejercicio de amor intelectual cuyo objetivo queda expuesto con claridad: “Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho -un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones” (OC, I, 747).

Ortega introduce de esta manera su programa filosófico, el cual tiene como centro analizar la acción humana respecto de las cosas o, en otras palabras, una filosofía de la cultura. Entre sus definiciones principales de cultura podemos destacar:

“El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante” (OC, I, 755).

5. Las obras de Ortega y Gasset se citan según la edición de *Obras Completas* cuya referencia es Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vol., Taurus-Fundación Ortega y Gasset, Madrid.

“La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del cambio” (OC, I, 755).

“Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, firmeza, de claridad” (OC, I, 786).

“Toda labor de cultura es una interpretación -esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura -arte o ciencia o política- es el comentario” (OC, I, 788).

Teniendo en cuenta que Julián Marías ya dijo que el prólogo “Lector...” de *Meditaciones del Quijote*, y en conjunto toda esa obra, contiene toda su filosofía *in nuce* (Ver Marías, 1983, 33), estas notas de dicha obra pueden ser representativas de la filosofía de la cultura de Ortega. El concepto de expresión y la metafísica que desarrolla Nicol en su obra parecen recoger de manera coherente este programa orteguiano. La expresión estará en la base de ese acto cultural que para Ortega es fundamental y con ello se convierte en un punto de comunión entre ambos que merece la pena destacar.

Tomando la obra de Nicol como un todo, y superando los matices que podemos destacar atendiendo a su evolución histórica, debemos concentrarnos en la idea del hombre que surge de su innovación metafísica, en especial en su vocación creadora, su ser histórico y su ser expresivo. Esta última cualidad nos llevará hacia una comprensión del ser humano como ser simbólico. Desde estos temas trataremos de tender puentes hacia la filosofía de Ortega.

2. La vocación creadora del hombre

Su nueva perspectiva en metafísica trae una nueva idea de ser, lo que conlleva un cambio también en la idea de hombre mismo. Ahora la esencia del ser humano está en su presencia (Ver González Valenzuela, 1998, 56-65), en su expresión. Su ser consiste en manifestarse, en hacerse presente a través de sus actos y palabras. El hombre es el ser de la expresión, no oculta su ser sino que lo hace patente, lo lleva en su mano, esta flor de piel afirma Nicol en alguna ocasión. En *Historia como sistema* Ortega afirmó que para comprender algo humano, personal o colectivo, era preciso contar una historia (OC, VI, 71), aspecto al que Juan Carlos Castelló ha dedicado un trabajo muy apreciable (Ver Castelló, 2009). Es decir, el hombre se entiende en la expresión. El hombre hace su vida, como decía Ortega recordando a Dilthey, en relación con el azar, el destino y el carácter o,

como dice Nicol, entre la contingencia, la necesidad y la libertad. La vida es la respuesta creadora y activa que desde la libertad da el ser humano a las determinaciones impuestas por la necesidad y la contingencia. Dicha libertad implica posibilidades y alternativas, de ahí que pueda decirse que la vida tiene sentido porque es posible, porque no tiene un solo sentido único y fatal sino porque el ser del hombre es ambiguo. El hombre va generando los modos de ser hombre en la historia y esos modos van configurando culturas, herencias histórico-ontológicas, en las que se consolida la naturaleza propia del mismo.

En Nicol encontramos que la vocación humana es vocación poética, que es poesía y que “poesía es acto, acto de amor” (Nicol, 2007, 281), pero entendiendo estos términos al más puro estilo platónico en *El Banquete*. El hombre es un poeta en cuanto que su acción creativa trae nuevas cosas al ámbito del ser (*poiesis*), posee una vocación creadora (Ver Landa, 1999, 149-177). Más que una vocación a la muerte, es una vocación a la vida. Entiende que es necesario introducir novedades en el problema del ser y el tiempo o de lo contrario nos acomodaremos a las consecuencias de la propuesta pesimista heideggeriana (Ver Nicol, 1953, 27). En el hombre hay algo más que biología e historia, la alternativa es la siguiente: en el hombre “siempre su ser importa algo más de lo que es ya, importa lo imprevisto, la potencia de ser otra cosa que no ha sido todavía, la capacidad de implantar la novedad en el mundo, lo cual es la clave metafísica de la historia” (Nicol, 1953, 37).

La historia se define pues por el proceso de creaciones humanas a lo largo del tiempo y estas creaciones responden a una vocación que es una fuerza afirmadora de la vida. Esta vocación humana de la que habla la filosofía ofrece la posibilidad de ser más y vencer la muerte y el tiempo, un ser humano que está constitucionalmente abierto, por lo que carece de definición completa, su existencia es formación (Nicol, 1980,200).

“Somos una acción” (Nicol, 1963, 25) dice Nicol, y toda acción implica movimiento. Cuando nos referimos al movimiento expresivo, este presenta unos caracteres precisos: sentido e intensidad (Nicol, 1963, 149). La expresión es una exteriorización, una alteración, un cambio, ahí estaría la acción expresiva, aunque no puede negarse que también hay cierta expresividad incluso cuando no nos alteramos: “Siempre expresamos algo” (Nicol, 1963, 147).

El acto cultural por el cual las personas expresan es profunda y únicamente humano, el resto de cosas expresan porque proyectamos sobre ellas nuestra humanidad, las hacemos expresar. Lo que llamamos cultura es la proyección de la humanidad en los objetos, pero este ejercicio resulta inevitable para la misma vida del hombre. El hombre actúa siempre, expresa siempre, en este sentido siempre hace cultura, ahora bien, no

siempre lleva a cabo acciones expresivas de la misma forma, en la misma circunstancia, con la misma intensidad o con el mismo sentido. Estos elementos dan contenido a la acción humana y con ello a la cultura, sin olvidar que además del carácter y el destino tiene un papel importante el azar en su configuración.

La acción humana se lleva a cabo desde una determinada situación, posee un sentido o dirección y lleva en sí una determinada intensidad. Una situación vital queda definida por Nicol como el conjunto de posibilidades de la vida humana en un aquí y un ahora. Julián Marías inspirándose en Ortega habla de ello como la estructura vectorial de la vida humana aunque prefiere hablar de instalación en lugar de situación: “Sólo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana” (Marías, 2000a, 91). Sentido o dirección en este contexto implica una referencia a cómo se integran cada acto en el conjunto de la vida, qué conexión tienen con el resto, por ello Nicol afirma que «sentido» no es otra cosa que «integración en la vida» (Nicol, 1963, 19).

La situación fundamental del ser humano a la que Nicol dedica un estudio especial es el problema de su vocación: tener que hacer su vida a través de la historia. Dice Nicol: “La vida, en el fundamental sentido biológico, y la historia, en el sentido de la acción espiritual del hombre en el mundo, quedan de este modo reunidas constitutivamente por condiciones inexorables de posibilidad, como lo están naturaleza y temporalidad en la existencia humana individual” (Nicol, 1953, 29).

3. El ser humano como ser histórico

Afirma Nicol: “En el fondo, la historia es el relato de los sucesivos intentos que hace el hombre de encontrar apoyos firmes -no históricos- a su vida. Pero cada nuevo intento revelaba la creencia de que el carácter histórico de las acciones humanas no abarca la realidad total del hombre, sino que deja a salvo un elemento subsistente” (Nicol, 1953, 30). El ser humano se mueve entre la vida biológica y la historia, o como planteó Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, el hombre se encuentra con la necesidad de resolver su existencia entre la vida y la cultura. La historia en el sentido que Nicol la entiende en estas definiciones es lo que Ortega denominó cultura (movimiento natatorio en un mar de incertidumbres), ahora bien, se aprecia aquí quizá la principal diferencia entre los dos filósofos, Ortega desde una perspectiva fenomenológica e influenciado por Simmel buscó hacer una filosofía cercana al sentir popular, Nicol, con una fenomenología muy cercana al modelo heideggeriano apuesta por conceptos más precisos y propios de la filosofía más académica del momento. El ser y la historia, este es el problema para Nicol, existencialismo e historicismo, vida y cul-

tura. Ortega decía que la vida tenía que ser culta pero la cultura tenía que ser vital (OC, III, 578 y ss.), lo que traslucía de alguna manera esta inquietud fundamental.

Lo específico en el hombre no es su potencialidad de vida biológica, sino la potencialidad de vida espiritual que se establece sobre el acto de su vida biológica. El hombre es un ser natural en acto pero tiene una vida espiritual en potencia. Esta vida espiritual es la propiamente humana, pues la plenitud de la vida biológica no coincide con la plenitud de la vida espiritual, más bien es su inicio. El ser humano crea cultura, hace historia al hacer su vida y al responder a su vocación cuando crea un proyecto vital personal.

Entre la historia y el ser humano, entre la naturaleza y la cultura se halla como nexo fundamental la temporalidad y el instrumento fundamental para apresarla es el conocimiento. La ciencia, el conocimiento es la herramienta que permite al hombre tender un puente entre el devenir y el ser, entre la vida y la cultura, entre la existencia y la historia. Para Nicol, un correcto desarrollo de la ciencia, una reforma de ésta será clave en su propuesta filosófica. ¿Cómo es ese hombre que hace ciencia? ¿Cómo es esa ciencia que hace el hombre? Una respuesta lleva a la otra. La razón, la expresión, la palabra, el símbolo son los elementos fundamentales de la ciencia humana y son elementos en los que repara y se detiene este filósofo.

En este contexto afirma el filósofo barcelonés: “La razón separa al hombre, lo distingue de toda otra realidad, pero tiende a la vez a reintegrarlo de algún modo en ella. El símbolo, interpuesto irremediamente entre la realidad y el hombre, es sin embargo el único medio de que éste dispone para relacionarse con las cosas y con los demás. La palabra es una distancia y una aproximación [...] Y a la vez expresa la imposibilidad de un entendimiento final: el único medio de comunicación es la propia barrera que se interpone y nos impide apresar totalmente la realidad y comunicarnos exhaustivamente con los demás hombres. Por esto el símbolo es histórico, y es histórica esencialmente toda ciencia, y el conocimiento es tan inconcluso siempre como es limitado nuestro entendimiento. Como ser de la expresión, el hombre aspira a la comunión, y siempre ha de ver su aspiración frustrada. Toda ciencia, pues, es un sistema de símbolos elaborados por el hombre -según ciertos principios- para apresar en ellos a la realidad, y a la vez apresarse a sí mismo en la firmeza de sus relaciones vitales con todo lo que no es él” (Nicol, 1960, 23). Precisamente esto que Nicol denomina ciencia, es lo que Ortega llamó cultura. Si tradicionalmente los campos de la cultura, tal como presenta Ortega, eran por excelencia, la ciencia, la moral y el arte, parece que Nicol pone de relieve el primero de ellos y en él

concentra sus esfuerzos. Una tendencia en la que Ortega también abundó de manera excepcional en su *Sistema de la psicología*.

Decía Ortega en *Historia como sistema* que el hombre no tiene naturaleza sino historia (OC, VI, 73), que el hombre es heredero de una cultura o de unos usos. Nicol lo formula de la siguiente forma: “El hombre forma y reforma y transforma su individualidad históricamente. No es como un mecanismo organizado temporalmente que va fabricando productos históricamente distintos sin alterarse él mismo, sino un ser temporal que cambia en su ser mismo con el cambio de sus creaciones. [...] Los productos históricos son la expresión directa de ese cambio que el hombre experimenta en su ser, en tanto que ser temporal y por ello mismo expresivo. El ser del hombre tiene historia. [...] Las formas históricas del ser del hombre, las grandes etapas de sus cambios reales, son modos diferentes de integración en la comunidad. Esta integración, que como tal es un hecho permanente -el hombre no está solo nunca-, varía en cualidades, en direcciones, dijéramos también en intensidades. Estas variaciones determinan diferentes estilos de vida: estilos políticos y religiosos, económicos y artísticos...” (Nicol, 1960, 27). La cultura es una conexión unitaria de sentido, es sentido compartido, pero siempre histórica.

El objetivo de Nicol en su obra *La idea del hombre* era establecer el fundamento ontológico de lo histórico, es decir penetrar en la relación entre el hombre y la cultura, en lo individual y lo colectivo, entre el ser y el devenir y ello desde las propuestas de Dilthey y Heidegger, pues en opinión de Nicol ambos habían cargado las tintas en uno de los dos extremos descuidando su conexión.

“El hombre expresa su ser y lo transforma al expresarlo” (Nicol, 2013, 11), el hombre se crea y se recrea a sí mismo expresándose, creando obras, generando cultura crea un mundo nuevo y a la vez se crea a sí mismo. El hombre tiene un ser especial, es lo que hace, sin embargo no hace siempre lo mismo y de la misma manera, lo cual lleva a Nicol a pensar no en la ausencia de ser en el hombre, sino en que las personas disponen de una forma de ser peculiar que llamamos ser histórico. El ser del hombre nos lleva a la historia del hombre, este es el dato principal para resolver el problema del ser humano. Al meditar sobre nosotros mismos nos encontramos con este singular ser del hombre, un ser que no resulta fácil de definir por su condición histórica. Sin embargo, aunque parezca que la razón no puede apresar la historia por su condición cambiante, ninguna realidad es ajena a la razón, Nicol no puede renunciar a abordar de manera racional o científica al ser humano, al igual que Ortega apuesta por una razón capaz de abordar lo histórico, una razón histórica. La pregunta por el ser, la formación y la evolución de las ideas del hombre, están coaligadas sistemáticamente y se plantean en ese horizonte de la temporalidad que es la

historia. Es preciso una forma de abordar la historia sin deshumanizarla de la misma manera que es preciso encontrar una forma de abordar al ser humano sin dejar de lado su vertiente histórica.

Al abordar al ser humano, Nicol presenta la individualidad humana con un rasgo diferencial de cualquier otro ente. Existencia es individualidad e individualidad es relatividad, pues todo ente es relativo en cuanto remite a otros lógicamente y en cuanto que depende de otros funcionalmente. El ser humano es en definitiva interdependiente: “Esta constante de relatividad, conjugada con las variables modales, indica que cada hombre es lo que es según el modo como se relaciona con lo que él no es. Lo cual confirma que el no-yo no le es ajeno, e indica que la ontología del ser expresivo es dialéctica desde su comienzo” (Nicol, 2013, 20). Sin embargo el hombre es el más relativo de todos, su individualidad es cambiante y no es uniforme en todos los sujetos, si la individualidad es limitación, no resulta fácil encontrar los límites del hombre para así captar su realidad. En el hombre la relatividad se expresa, la expresividad es la clave de la relatividad. El conocimiento del ser humano no puede desdeñar las variantes individuales, pero el ser que siempre es distinto no admite definiciones formales, lo cual no significa que sea inapresable. Ante las cosas inmediatamente nos preguntamos qué son, ante el ser humano esta pregunta queda relegada a un segundo plano, pues la pregunta importante es quién es. El qué se da por supuesto, su sola presencia lo pone de manifiesto, su presencia es expresión o comunicación, el acto mismo de darse, por lo que puede decirse que la sola presencia humana es más reveladora que la de la cosa. Para conocer el quién debo aproximarme a la biografía personal de cada uno como expusieron con acierto Ortega y Marías. Lo permanente hay que buscarlo en la forma de ese cambio y, puesto que el cambio humano es relación, está jalonado por dos elementos: los invariables términos de toda relación vital posible (lo divino, lo humano y la naturaleza) y los factores de la acción que determinan los cambios (la necesidad, la libertad y el azar).

Cuando Nicol afirma que el ser humano es relación significa que para el hombre existir es “apropiarse de lo ajeno” (Nicol, 2013, 20), estar volcado sobre la naturaleza, lo divino o los demás. Estamos siempre incompletos, el no-yo es participante de mi existencia, pero entre lo que me rodea destacan de forma especial las otras personas: “del conjunto de los entes que se encuentran junto a mí, se desprende uno que es el próximo por excelencia, y al que por esto denomino el prójimo. Ante él, y sólo ante él, adopto automáticamente el dispositivo especial de relación que es la co-participación en el ser, o sea el diálogo” (Nicol, 2013, 21). Ante el resto de seres humanos sentimos una especial familiaridad ontológica, lo cual es mucho más que una agrupación de individuos, no es algo adventicio, más

bien alude a una base ontológica que determina la pluralidad de modos existenciales y la formación y evolución histórica de comunidades. “El ente humano expone su comunidad ontológica con todos los demás, mediante el acto de expresión que justamente acentúa su diferencia individual” (Nicol, 2013, 23). La expresividad es la base de la comunidad y de la individualidad humana, en definitiva, la base ontológica de lo que llamamos cultura tanto a nivel subjetivo como objetivo.

Nicol abunda en el tema de la comunidad hasta el punto de hacerlo pieza clave de su exposición de la expresión: “El individuo no se comprende aisladamente, sino en la trama de sus relaciones. Además de una modalidad caracteriológica individual, esas relaciones muestran los rasgos salientes de una comunidad, y esbozan el perfil caracteriológico de una época” (Nicol, 2013, 26). Además cada época no es más que una variedad singular junto a otras que componen la comunidad de los tiempos, la totalidad de la cultura humana.

La cultura es para Nicol novedad, la historia es novedad y afirma que “produciendo novedades, el hombre se renueva a sí mismo” (Nicol, 2013, 32). Las novedades que el hombre aporta son «las que puede» en función de sus limitaciones y en función de sus posibilidades. En ese sentido la cultura es novedad o creación, pero también es limitación, pues establece las posibilidades en las que se mueve la acción humana si bien no conviene olvidar las limitaciones biológicas. Entiende Nicol que “las variaciones vitales no tienen causas naturales” (Nicol, 2013, 33). La evolución histórica es considerada orgánica porque tiene su origen en el organismo humano, pero no por ello es biológica, más bien es extra-biológica o sobre-natural. El acto productor de cultura es mucho más que biológico, “la vida histórica es *poiesis*: la acción es creadora” (Nicol, 2013, 31) y depende básicamente de tres factores: el carácter (decisión personal), el destino (forzosidad) y el azar. La *fisis* no impone la *poiesis*, pero sin la primera no puede darse la segunda. Por lo que la producción es literalmente una meta-física.

La historicidad se convierte así en un elemento definitorio del ser humano: “el ser humano es auto-productivo: se nutre de su propia acción. Cambia produciendo, y a la vez su producto mismo lo hace cambiar. Cualquiera que hayan sido los estímulos y las condiciones internas y externas de la producción, ésta se convierte en un nuevo estimulante para las acciones futuras, tanto las propias como las ajenas: la producción siempre es inter-comunicante” (Nicol, 2013, 43). La cultura sirve como herramien-

ta de futuras conquistas. La historia humana es en este sentido una hazaña humana en dos sentidos: como acción y como recuperación.

4. El hombre como ser de la expresión.

La expresión como elemento definatorio del ser nos descubrirá a su vez la vocación fundamental del ser humano, la esencia de su voluntad creativa, la base metafísica principal de lo que llamamos cultura. Cuando Ortega afirma que la cultura es el comentario de la vida (OC, I, 788), Nicol convierte esta afirmación en piedra angular de su pensamiento al tomarla en sentido literal.

Como en Ortega, la preocupación por hacer una renovación de la metafísica es fundamental, sin embargo la metafísica orteguiana de la vida humana dejará paso en Nicol a una metafísica de la expresión, lo que dará a la propuesta de Nicol un tono personal y diferenciador respecto a Ortega aunque en la órbita de su filosofía. Para el filósofo catalán comprender la vida humana pasa por entender que “la expresión es el dato primario y la clave para la comprensión de la forma de ser propia del hombre” (Nicol, 1957, 203). En este dato va a encontrar la forma de superar la distancia entre la unidad y diversidad humana, la clave para explicar la forma común del ser humano y a la vez su individualidad: “la expresión es el rasgo, tanto ontológico como óptico, primordial y distintivo del ser del hombre; es decir, que la expresión es la nota común a todo ser humano y, al mismo tiempo, la que diferencia a los hombres entre sí, pues es ella la que nos individualiza” (Horneffer, 2007, 32).

El ser humano está llamado a vivir, tiene una vocación para la vida, tiene un gran afán de ser. Nicol asume la idea de Heidegger de que el ser humano es el pastor del ser, somos cuidadores de nuestro ser y por ello anhelantes de futuro. Dice Nicol: “Nuestro ser lo vamos haciendo, pero no lo podemos permutar, tenemos que ir haciéndolo con lo que nos fue dado, respondiendo fielmente con nuestra voz a las voces de llamada que nuestros oídos seleccionan de entre el concierto que es la vida humana entera. Seguir hablando, a pesar de todo, es entonces algo tan audaz, más radical y menos prestigioso que adoptar una misión: es una necesidad forzosa y consciente. Expresar para ser, o renunciar al ser” (Nicol, 1953, 14). El ser humano para vivir, o mejor dicho para ser, se expresa.

Con palabras muy acertadas explica Nicol que de alguna forma el ser humano es un ser exprimido e impresor. Tiene por un lado una vertiente pasiva, la naturaleza u otras personas presionan sobre cada uno y, por otro, tiene una vertiente activa, pues también imprimimos nuestro ser sobre otros. Dice Nicol: “La expresividad es la condición de un ser que «da de sí»; o sea, etimológicamente, un ser ex-primido. Expresar viene de

exprimere, que significa hacer que algo salga del interior de una cosa ejerciendo presión sobre ella” (Nicol, 1982, 45-46). El ser humano, que es el ser de la expresión, es capaz de convertir los objetos en expresiones, hace expresarse todo lo no humano. En el hombre todo deja una huella, pero a la vez también imprime una huella en lo que no es él. Dice Nicol: “el hombre también es impresor. Su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se expresa a sí mismo, incluso cuando meramente refleja lo recibido. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un fenómeno de correlación: una esencial correspondencia de las actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresiones” (Nicol, 1982, 46).

La fantasía y la palabra son para Nicol aquello que nos permite rebasar los límites de la propia constitución espacial y temporal, del ser aquí y ahora, una liberación para nuestro espíritu, como dice Arturo Aguirre, “en la expresión el hombre revitaliza los límites de las cosas y los límites de su ser mismo” (Aguirre, 2009, 204).

La expresividad del poeta, persona creativa por excelencia, que desborda desde su interior en favor de la comunicación, se convierte para Nicol en el ejemplo principal de persona que responde a la vocación de la vida, del cuidado del ser. La acción creadora del poeta será así la acción expresiva que le servirá de referente. Como también vio Ortega, el lirismo se convierte en una actitud vital de primera necesidad, mientras que el prosaísmo (Ver Nicol, 2007, 225-227 y Marías, 2000b, 56-60) apaga la vida. La expresión afecta a la totalidad de la vida, a todo el hombre, en este texto Eduardo Nicol lo expresa de forma clara:

“Toda expresión es única, porque todo hombre es único también, y porque son únicas en su vida todas las situaciones en que se encuentra y las experiencias que hace. Además, toda actividad es expresiva, y siempre estamos en actividad. Mejor dicho: somos una acción. Por esto todo en nosotros es expresivo. Pero la expresión tiene materia, forma y sentido. Expresamos -por lo mismo que actuamos- porque tenemos un cuerpo, y mediante él. Pero el cuerpo, por sí solo, no sería expresivo si no fuese cuerpo humano, es decir informado por la expresión que se manifiesta en su comportamiento. El sentido de la expresión depende de la experiencia del hombre que expresa, de la intuición que él tiene en esta experiencia suya del sentido de lo vivido por él. Intuir este sentido expresivo es también una experiencia para el que intuye” (Nicol, 1963, 25).

¿Qué es expresarse? ¿En qué consiste este ser tan especial que encontramos en el ser humano? En *La idea del hombre* propuso esta definición: “Expresar-se es dar-se forma a sí mismo, como individuo y como

comunidad: en tanto que persona y en tanto que condición humana” (Nicol, 2013, 109). Esta propuesta nos deja ver la relación entre la expresión y la cultura. Por un lado la cultura y la expresión nos permiten formarnos, desarrollar nuestro ser, cultivarnos. Por otra parte, la cultura no sólo es un ejercicio individual, sino comunitario, pues el cultivo de los individuos acaba dando forma a las sociedades, genera herencias comunitarias, estilos de vida, instituciones compartidas. Ricardo Horneffer, uno de los mayores expertos en Nicol en la actualidad, afirma sobre este asunto: “toda expresión es reveladora en dos sentidos: muestra tanto la forma común de ser como el modo individual de existencia. Lo común, que es la forma de ser humana, no tiene otra forma de manifestarse, de hacerse presente, que en el modo óntico de existencia, en una expresión concreta. Con otras palabras, lo común y lo individual no se muestran por separado, sino conjuntamente. La comunidad se patentiza en toda expresión, que ha de ser necesariamente personal, y toda expresión pone de manifiesto al ser humano. El individuo no sólo expresa la comunidad ontológica que consiste en ser” (Horneffer, 2007, 35).

La idea que preside *Metafísica de la expresión* es la insatisfacción radical del ser humano, lo que se convierte también en la fuente de la acción que llamamos cultura: la existencia trae consigo la insuficiencia, el deseo de ser y de expresar. El amor es la expresión de esta insuficiencia, pero remitiéndonos a Platón, el hombre primitivo está como desdoblado y convencido de que su ser no es más que medio ser con un enorme anhelo de reunirse con la otra mitad y completar así su ser con el ser del otro. Dice Nicol: “El otro es un ser al que llamamos prójimo, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda apropiarse: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Y esta disposición radical es la que determina la expresión. La palabra es el nexo de vinculación y de restablecimiento de la unidad primitiva, como la llamaba el mito, o sea el modo de lograr la plenitud ontológica” (Nicol, 1957, 25).

El dialogo se convierte para Nicol en la forma de recuperar nuestro ser: “la expresión es un modo de darse, el cual invita la respuesta y solicita la entrega ajena. Pero la entrega ajena es otra expresión: el mantenimiento del diálogo implica la libertad ajena de expresar, que afirma todavía más en su ser propio al interlocutor y subraya su propiedad invulnerable” (Nicol, 1957, 25). Ahora bien, el diálogo no sólo me descubre a los demás como complementarios, sino que es además revelador del ser, el logos lo hace patente. La objetividad completa de nosotros mismos y de cualquier cosa se adquiere gracias a la palabra entre dos sujetos; gracias al diálogo las personas nos entendemos como seres reales y entendemos el mundo como real. La expresión es así la herramienta humana más básica para acceder a la realidad y en especial a los demás; por ello Luis de Llera in-

terpretando a Nicol afirma: “la expresión es el fundamento para reconocer, diferenciar e interpretar a los individuos” (Llera, 2010, 109).

Desde sus primeras obras hasta la *Crítica de la razón simbólica*, la expresión queda vinculada con la idea de símbolo y de sentido, lo que exigiría adentrarnos, aunque muy ligeramente, también en estos conceptos para comprender la propuesta de Nicol sobre la expresión. José Luis Abellán afirmó comentando sus trabajos: “Para Nicol, expresión y símbolo van estrechamente unidos, hasta el punto que toda expresión es simbólica y todo símbolo es una creación” (Abellán, 1998, 76). El ser humano es el ser de la expresión, pero también añade que “el hombre y todo lo humano pertenecen a la esfera del ser con sentido” (Nicol, 1957, 201), en su presencia se revela su ser como el ser del sentido.

El ser humano, el ser de la expresión sigue el principio del sentido (Nicol, 1957, 346) frente al sentido de la indiferencia que es propio de todo lo que no es ser humano. Bajo el principio de sentido la persona humaniza, personaliza, convierte los objetos en expresivos pensando en aquellas otras personas a las que va dirigida la acción y no en el objeto como tal, por lo que los seres humanos forman comunidades de sentido. Afirma Nicol: “El hombre es el ser del sentido, porque se da en la forma de ser de la expresión, y esta forma de darse es ontológicamente diferencial porque requiere inmediatamente una hermenéutica o interpretación del contenido significativo manifiesto de la expresión concreta, de acuerdo con los cánones del sistema simbólico particular a que ésta pertenezca” (Nicol, 1957, 202). Y un poco más adelante añade: “la ciencia fenomenológica del hombre ha de ser hermenéutica [...] porque la forma de ser del sentido no es la univocidad, y por esto requiere una interpretación. De los entes no humanos decimos que constituyen la realidad sin sentido, porque su conocimiento no requiere una interpretación y por esto la ciencia correspondiente no ha de ser hermenéutica. Lo que no tiene más de un sentido no tiene sentido [...] El hombre plantea siempre ante su semejante una interrogación” (Nicol, 1957, 202). Así en primer lugar, sentido y expresión son inseparables, pues la expresión requiere de hermenéutica para ser interpretada, pero precisamente ello nos lleva a introducir la cultura como clave interpretativa como un tercer término también vinculado a los anteriores. Desde la cultura que el mismo ser humano genera se interpreta su ser. De esta forma expresión, sentido y cultura forman una tríada fundamental para comprender al ser humano. En segundo lugar la expresión revela el ser más profundo del hombre, su carácter enigmático. La realidad humana es enigmática, como vio bien también Marías, es un arcano (Marías, 1997, 69), y ello se debe a que el ser humano es el ser de la expresión, un ser ambiguo, una realidad abierta.

5. Conclusión

Tanto Ortega como Nicol coinciden en considerar al hombre como un ser inacabado, razón por la cual la vida es un constante hacerse. Este hacerse de la vida humana se manifiesta en la historia y la cultura, ambas creaciones específicamente humanas que manifiestan la necesidad continua de cambio en que consiste el ser humano a consecuencia de su ser inacabado.

Para Ortega de un modo explícito, para Nicol de un modo implícito, la cultura es una creación de sentido, una especie de sobrenaturalidad añadida al ser humano, gracias a la cual es capaz de salvarse en su enfrentamiento con las cosas. Pero esta cultura, que puede entenderse ella misma como una interpretación sobre el texto de la vida (Ortega), necesita ella misma ser interpretada para ser comprendida. Ahora bien, si hablamos de interpretación, entonces cobran importancia las nociones de símbolo y de expresión, puesto que toda interpretación se lleva a cabo en torno a un símbolo cuya condición es la de expresar algo.

Nicol concentra su reflexión primero en la expresión y más tarde en la de símbolo, pasando a ser estos los conceptos centrales de toda su metafísica. En el mundo circundante el hombre ha imprimido su huella; el hombre se ha hecho un mundo habitable que es la cultura. Y las culturas no sólo son expresión de la diversidad del espíritu humano, sino que mejor habría que decir que son la expresión de la humanidad misma. Una vez se cae en la cuenta de que no hay acceso al ser al margen de la expresión, que el ser mismo es expresión, entonces se hace necesaria una nueva metafísica de la expresión y una nueva crítica de la razón que no será pura ni práctica, sino simbólica.

La sintonía de Nicol con Ortega resulta relevante para comprender más eficazmente la filosofía del catalán. Quizá la filosofía española, y en concreto la filosofía orteguiana, ofrece a la filosofía de Nicol un marco interpretativo que, si él no hubiera renunciado al mismo de forma tan explícita, quizá le hubiera dotado de un mayor protagonismo en el panorama filosófico español, ámbito en el que lamentablemente ocupa un espacio sombrío. Sigamos trabajando para que la claridad y la profundidad de su filosofía, que tanta riqueza ha aportado a las tierras americanas, tenga también en el viejo continente una mayor presencia.

Bibliografía

- Abellán, J.L. (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterra-*

dos de 1939, FCE, Madrid.

- Aguirre, A. (2009), «La piedra, el árbol y el hombre» en Horneffer, R. (Coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, Facultad de filosofía de UNAM.
- Aguirre, A. (2011), *Entre la diafanidad y la comunidad. Ser de la expresión*, Afinita Editorial, México.
- Castelló Meliá, J.C. (2009), *La hermenéutica narrativa de Ortega y Gasset*, Comares, Madrid.
- Ferrari Nieto, E. (2013), «El historicismo de Eduardo Nicol en la revalorización de la analogía como conocimiento», en *Fragments de filosofía*, 11, pp. 239-252.
- González, R.A. (2012), «Integración epistémica y humanismo: un acercamiento a la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol» en *Themata. Revista de filosofía*, 45, pp. 191-208.
- González, R.A. (2014), «Metafísica y contradiscurso del método: hacia una nueva concepción del ser a partir de la óptica de Eduardo Nicol», *Revista de Filosofía*, Vol. 39, Núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, pp. 29-45.
- González, Valenzuela, J. (1998), «El ser que habla del ser (Metafísica y Ética en Eduardo Nicol)», en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Revista *Anthropos*, Extra 3, Barcelona, pp. 56-65.
- Guy, A. (1966), *Los filósofos españoles de ayer y hoy*, Losada, Buenos Aires.
- Horneffer, R. (2007), «La idea del hombre», en *Relaciones*, n.º 112, Vol. XXVIII, México, pp. 25-42.
- Landa, J. (1999), «Eduardo Nicol: entresijos de una poética fenomenológica», *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, Núm. 08-09, UNAM, pp. 149-157.
- Llera Esteban, L. (2010), «El hombre ser de la expresividad en Eduardo Nicol. Merodeos por la filosofía del lenguaje». *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 18, pp. 105-115.
- Marías, J. (1983), *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marías, J. (1997), *Persona*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marías, J. (2000a), *Antropología Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marías, J. (2000b), *Tratado sobre la convivencia: Concordia sin acuerdo*, Martínez Roca, Madrid.
- Nicol, E. (1953), *La vocación humana*, Colegio de México, México.
- Nicol, E. (1957), *Metafísica de la expresión*, FCE, México.
- Nicol, E. (1960), *Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid.

- Nicol, E. (1963), *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México.
- Nicol, E. (1972), *El porvenir de la filosofía*, FCE, México.
- Nicol, E. (1980), *La reforma de la filosofía*, FCE, México.
- Nicol, E. (1982), *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México.
- Nicol, E. (1998), *El problema de la filosofía hispánica*, FCE, México.
- Nicol, E. (2007), *Las ideas y los días. Artículos e inéditos 1939-1989*, Afínita, México.
- Nicol, E. (2013), *La idea del hombre*, FCE, México.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 tomos, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, Madrid.
- San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sánchez Cuervo, A. (2007a), «El exilio con Eduardo Nicol», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 36, pp. 303-307.
- Sánchez Cuervo, A. (2007b), «Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española», en *Relaciones*, n.º 112, Vol. XXVIII, pp. 112-134.
- Sánchez Cuervo, A. (2007c) «Un olvido en la memoria del exilio: El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol XII, Malaga, pp. 231-238.
- Sánchez Cuervo, A. (2010), «El humanismo de Eduardo Nicol: teoría y práctica» en Mora García, J.L., Mandado Gutiérrez, R.E., Gordo Piñar, G., Nogueroles Jové, M., Fundación Ignacio Larramendi (eds.), *La filosofía y las lenguas de la península ibérica*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Asociación de Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menéndez Pelayo, Societat Catalana de Filosofia, pp. 229 - 246.

LA MISOFONÍA EN CLAVE ESTÉTICA

MISOPHONIA IN AESTHETIC TERMS

María Jesús Godoy Domínguez¹
Universidad de Sevilla

Recibido: 8 julio 2019

Aceptado: 8 septiembre 2019

Resumen: Este trabajo se aproxima estéticamente a las discapacidades y alteraciones sensibles mediante la misofonía, que consiste en una especial sensibilidad a ciertos sonidos cotidianos que mientras que para los demás son inaudibles, al misófono le resultan molestos. Pese a desmentir el placer de la tradición –con el desagrado- y el carácter excepcional del objeto –con el irrelevante sonido diario-, aquí abordamos esta disfunción sensorial desde las tesis de la estética moderna y contemporánea. Concluimos así que en la misofonía existe, aparte de una dimensión subjetiva y sensible, otra objetiva e intelectual que el misófono puede aprovechar para verla como una experiencia estética positiva.

Palabras clave: estética; disfunciones sensibles; experiencia estética; estética de lo cotidiano; emociones negativas

Abstract: This paper is an aesthetic approach to sensory disabilities and alterations through the case of misophonia, which consists of a special sensitivity to certain everyday sounds that while for people in general are inaudible, for misophone people are particularly annoying. Despite denying the traditional pleasure –with unpleasure- and the exceptional character of the object –with the daily irrelevant sounds-, here we study this sensory dysfunction from the theses of modern and contemporary aesthetics. We conclude that in misophonia we have, in addition to a subjective and sensitive dimension, an objective and intellectual one that the misophone person can take the advantage of to see it as a positive aesthetic experience.

Keywords: aesthetics; sensory disabilities; aesthetic experience; everyday aesthetics; negative emotions

1. (godoydom @us.es) profesora de Estética en el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla. Es miembro también de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Estética y Teoría de las Artes (SEyTA) desde su fundación en 2014.

En el horizonte actualmente expansivo y revisionista de la disciplina estética, este trabajo pretende subsanar una carencia, descuido u omisión por parte de la misma, como ha sido la escasa atención prestada en general a las discapacidades y disfunciones sensibles, pese a la constitución de la estética en el siglo XVIII en torno a la percepción sensorial. Para ello, se toma como caso de estudio la misofonía, alteración sensible que consiste en una especial sensibilidad a determinados sonidos cotidianos que mientras para la mayoría de individuos son imperceptibles, al misófono le resultan particularmente molestos. Para demostrar que la misofonía puede abordarse en términos estéticos –y no solamente en términos médicos como hasta ahora, al tratarse al fin y al cabo de un trastorno perceptivo, una patología-, la confrontaremos con los postulados de la estética moderna, por un lado, y la contemporánea, por otro, a fin de constatar que la experiencia del misófono es una experiencia estética en toda regla, con una ineludible dimensión subjetiva y sensible –al derivar de un fenómeno eminentemente acústico-, pero con una dimensión también más objetiva e intelectual que el misófono puede aprovechar para convertir esa experiencia inicialmente desagradable y negativa en otra mucho más agradable y positiva; menos hostil, en definitiva.

1. Disfunciones sensibles en los albores de la Estética

Poco interés –prácticamente ninguno en realidad- ha mostrado hasta el momento la reflexión estética en las discapacidades y alteraciones sensitivas. Son por eso bastante escasos los datos de los que disponemos hoy sobre la influencia que disfunciones como la ceguera, la sordera, la anosmia, la acromatopsia o el daltonismo llegan a tener en la apreciación estética². Todavía en el caso de la anosmia, debido a la exigua entidad que desde siempre se le otorgó al sentido del olfato –junto al del gusto y el tacto- podría entenderse; pero no en el de la ceguera o la sordera por ejemplo, donde los sentidos afectados son la vista y el oído respectivamente, los sentidos *stricto sensu* de la percepción estética. Sea como fuere, esta desidia o descuido no dejan de ser llamativos, teniendo en cuenta la importancia que diera Baumgarten a nuestra naturaleza sensorial a la hora de fundar la disciplina estética a mediados del siglo XVIII y dejarla establecida como “*scientia cognitionis sensitivae*”, o ciencia del conocimiento sensible,

2. Dos buenas excepciones son los estudios de David Feeney (2007) y Marta Tafalla (2012), sobre la ceguera y la anosmia respectivamente.

el conocimiento destinado al fenómeno de lo bello, por contraste –y en condiciones de inferioridad, todo hay que decirlo, como heredero de Descartes que era Baumgarten- con el conocimiento inteligible o de tipo racional, característico en cambio de la lógica científica.

Es cierto, no obstante, que incluso con este papel tan destacado, los sentidos no fueron lo único que cobró realce teórico en aquel entonces en el encuentro estético con el objeto. De hecho, uno de los ejes principales de reflexión en el tránsito del paradigma estético objetivo –el paradigma clásico- al subjetivo –o paradigma moderno- fue la facultad humana a la que atribuir el juicio sobre la belleza, conocido también como juicio de gusto³. Así, mientras la estética racionalista francesa, con Dubos a la cabeza, se decantó por los afectos –el sentimiento era el que se pronunciaba sobre lo bello sin pasar por el tribunal de la razón, rezaba la enseñanza de Dubos⁴-, la estética empirista británica optó sin embargo, a través de Addison, por la imaginación, aunque entendida en todo caso como fuerza motriz de la capacidad sensorial y afectiva humana, que no sólo no eran de ese modo desdeñadas, sino que contribuían activamente a la vivencia sin parangón que con ello podía obtenerse⁵. Desde el empirismo filosófico igualmente, por medio del cual despertaría según él de su sueño dogmático, Kant reparó asimismo en las impresiones sensibles y las emociones, pero haciendo hincapié al mismo tiempo en la imaginación y el entendimiento –que quedaba incorporado así de pleno al juicio estético- y en el juego armónico que se establecía entre estas dos facultades mediante la representación interna del objeto; juego libre además, al no intervenir para nada el concepto, de ahí el placer puro y desinteresado que se le asociaba⁶.

En definitiva, que sin ser el único factor ni el determinante en la decisión sobre lo bello, el reconocimiento de la percepción sensible como punto de partida y acceso a la experiencia estética es innegable en el contexto de la estética fundacional moderna. Es lo que explica que algunas de las mentes preclaras del siglo XVIII mostraran cierta preocupación por un hecho individual y *a priori* intrascendente como el estado de los órganos perceptivos, para ellos sin embargo bastante relevante por la repercusión que podía tener en un momento dado en la pretendida dimensión general

3. Otro eje fue la manera de conciliar la individualidad de ese juicio subjetivo con su pretensión de generalidad, valor esencial en el contexto ilustrado.

4. “Lo que el análisis no puede encontrar, lo capta primero el sentimiento” (Dubos, 2007: 322).

5. Por algo, habla Addison de “los placeres de la imaginación”, que define como “un ejercicio moderado de nuestras fuerzas que las despierta y aviva sin causarnos particular molestia” (Addison, 1991: 135).

6. Así dice Kant: “Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento” (Kant, 1977, §9: 149).

del juicio estético. Así, se detecta ya en Hutcheson, quien atribuyendo la capacidad de apreciar la belleza a un sexto sentido o sentido interno que predisponía de manera natural a la uniformidad, solucionó la variedad intrínseca a los restantes sentidos externos –responsables de los gustos personales- con las diferencias entre unos individuos y otros incluso teniendo sus órganos sensoriales en perfecto estado; pero también y, en especial para nosotros, con las diferencias que se daban en un mismo individuo “por el cambio de nuestros cuerpos con el paso de los años” (Hutcheson, 1992: 14), esto es, por el deterioro de nuestras condiciones físicas, incluidas las sensibles. De manera temprana también y con matices particulares, se advierte igualmente en Crousaz, quien dejó apuntadas además algunas causas a las que imputar el posible desarreglo de los sentidos: “algunos se heredan de los propios padres, y hay otros a los que nos encontramos sometidos por una educación inadecuada, y también contraemos otros por nuestra propia culpa y nuestros excesos” (1999: 129). Heredadas, adquiridas o por castigo divino, la razón última por la que sacaría a relucir, no obstante, las anomalías sensitivas era la impronta que acababan dejando en el gusto: “los sentidos nos engañan cuando no están bien dispuestos en los juicios que nos hacen emitir sobre lo bello” (Crousaz, 1999: 169).

Pero los casos más representativos fueron los de Hume y Diderot. En Hume, la cuestión aflora con motivo de su reflexión sobre la norma del gusto, que si bien en un primer momento parecía imposible de alcanzar por el carácter verdadero que el filósofo atribuyó a todo pronunciamiento subjetivo, se hizo descansar al final en los llamados “jueces ideales”, como individuos provistos, por un lado, de ciertos atributos y exentos, por otro, de los defectos que aquejan muchas veces al común de los mortales. Entre esas cualidades, mencionaba expresamente Hume la sutileza y exactitud en la apreciación sensible: “Cuando los órganos de los sentidos son tan sutiles que no permiten que se les escape nada y, al mismo tiempo, tan exactos que perciben cada uno de los ingredientes del conjunto, denominamos a esto delicadeza del gusto, empleando los términos bien en sentido literal o metafórico” (Hume, 2008: 48). O sea, que los pocos cualificados para emitir un juicio susceptible de generalizarse, lo estaban, entre otras cosas, por su incomparable agudeza perceptiva, responsable de un gusto y sentimiento delicados⁷. En principio, para Hume, todos estábamos conformados de igual modo y todos debíamos reaccionar igual ante un mismo estímulo, por lo que en principio todos debíamos coincidir en nuestra decisión sobre lo bello. Si no lo hacíamos, era por alguna alteración o menoscabo en el

7. A los órganos perceptivos, añadía Hume la delicadeza del gusto –identificada con la de sentimiento-, la práctica en el enjuiciamiento de lo bello, el adiestramiento en la comparación y la ausencia de prejuicios. Sumado todo ello, aseguraba que “el veredicto de tales jueces, dondequiera que se les encuentre, es la verdadera norma del gusto y de la belleza” (2008: 54).

funcionamiento de nuestro organismo, que nos alejaba de esa confluencia al impedirnos percibir de manera óptima y nos descartaba, de paso, como jueces verdaderos.

En cuanto a Diderot, redactó un tratado sobre la ceguera con dos aspectos concluyentes: uno es su enfoque extemporáneo por actual, fruto del cual la invidencia sería planteada no como una desventaja o un problema como aparece todavía en Hume para toda discapacidad en general, sino como una oportunidad para desarrollar nuevas habilidades perceptivas: “desde su más temprana edad, se aplicaron en perfeccionar los sentidos que le quedaban y es increíble hasta dónde se había llegado” (Diderot, 2002: 73); el otro es su tono de alegato en torno al sentido del tacto, que en aquella época estaba sin embargo infravalorado frente a sentidos mejor considerados como la vista o el oído. Invirtiendo así la creencia tradicional, Diderot se atrevió a afirmar: “El ejemplo de este ilustre ciego demuestra que el tacto puede llegar a ser más delicado que la vista cuando se ha perfeccionado con el ejercicio” (2002: 40).

2. Misofonía estética

Pero esta incipiente atención a las disfunciones sensibles no tuvo desarrollo posterior, por lo que no es que no haya sido un asunto prioritario en la agenda estética desde entonces; es que apenas ha tenido hueco –luego tampoco reflexión– en dicha agenda. Además, en aquellos casos puntuales en que se ha hecho valer, el estudio ha girado siempre en torno a la merma de las facultades sensitivas y al empobrecimiento consiguiente de la apreciación estética, de la experiencia estética en general. En ningún caso, se ha tenido en cuenta aquel tipo de alteraciones donde en vez de disminución hay un incremento de la capacidad perceptiva; aquellas en las que el individuo se muestra singularmente receptivo con determinados estímulos a los que el resto permanece, en cambio, indiferente, en sentido parecido al protagonista de la novela de Patrick Süskind, *El Perfume* (1985), que percibe olores inapreciables para sus semejantes. Un fenómeno justamente de esta naturaleza es el que pretendemos abordar aquí, un trastorno sensible llamado misofonía, que consiste en una especial sensibilidad a sonidos cotidianos –el carraspeo recurrente de una persona para aclararse la voz o el click persistente del ratón del ordenador al ser accionado con el dedo– que mientras para los demás son poco significativos o directamente

inaudibles, a quienes lo sufren les resultan particularmente molestos; en ocasiones, insufribles⁸.

Hasta ahora, los escasos estudios realizados de esta alteración auditiva –de ahí que se sepa todavía bastante poco de ella- han sido de orden psicológico, psiquiátrico y, en todo caso, médico. Nosotros queremos introducir, sin embargo, un nuevo enfoque, convencidos de que entre los múltiples aspectos de esta variante hiperacústica se halla el estético debido a su misma idiosincrasia sensible. Damos por hecho, en este sentido, que el misófono vive en una incesante y fastidiosa apreciación estética –el prefijo *miso-*, del griego *mísis-*, con el significado de aversión, así lo dice-, que merece ser analizada por curiosa e inusual, pero sobre todo porque obliga a la estética a responder al siguiente interrogante: ¿puede hablarse realmente de apreciación estética, de experiencia estética, cuando desacredita tanto el placer de la tradición –es una experiencia desagradable-, como el carácter extraordinario del objeto que la provoca –los sonidos irrelevantes del día a día-? Nuestro objetivo por eso es intentar demostrar que en la misofonía existe experiencia estética, una experiencia estética poco convencional o de mínimos, al decir de Robert Stecker⁹, deflacionista en calificativo de Noël Carroll¹⁰, pero una experiencia estética al fin y al cabo, lo que implica que el misófono percibe y siente a menudo cosas –formula juicios estéticos, por tanto- cuando los demás no lo hacemos. Tiene acceso así a una dimensión del mundo fuera del alcance del resto, por lo que podría decirse que el mundo, estéticamente hablando, *es más* para él, aunque ese más se mida en términos de fealdad y displacer, pues el mundo es inicialmente para él *más feo y desagradable*¹¹. Para confirmar que es así, que la misofonía puede leerse en clave estética, procedemos a pasarle a continuación el *test* de la estética moderna, por un lado, y el de la estética contemporánea, por otro, para comprobar que los pros superan a los contras.

8. Desde un punto de vista fenomenológico, los niveles de intolerancia acústica del misófono comprenden desde un leve malestar hasta reacciones de pánico y ansiedad que pueden derivar incluso en violencia.

9. Esta noción de experiencia estética, de carácter inclusivo, pone como únicos requisitos la atención a propiedades formales o de contenido y su evaluación -positiva o negativa- (Stecker, 2005 y 2006).

10. Este otro concepto inclusivo de experiencia estética, limitado al arte y formulado de manera disyuntiva, establece que dicha experiencia existe siempre que se valoren, o las cualidades formales de la obra, o sus propiedades expresivas, o la relación entre ambas (Carroll, 2001 y 2002).

11. Más adelante, veremos que no tiene por qué ser así. Reinterpretamos además aquí, en clave misófona, las afirmaciones de Tafalla sobre el sujeto anósmico, para quien el mundo no sería *tan bello ni tan feo*, sería *menos* por tanto, al no tener acceso a su faceta olfativa (Tafalla, 2012: 515).

3. El test de la estética moderna

Dentro de los postulados estéticos tradicionales –clásicos y modernos-, la vista y el oído fueron siempre los sentidos privilegiados, los sentidos por antonomasia de la apreciación estética. Eran los sentidos intelectuales, los que otorgaban un nivel de conocimiento al que no podían aspirar, ni de lejos, los restantes sentidos, muy inferiores en comparación con ellos por su fuerte implicación corporal: mientras que en el tacto y el gusto principalmente, el objeto percibido entraba en contacto directo con los órganos perceptores –piel y lengua respectivamente-, en la vista y el oído no había interacción física alguna y esa distancia se interpretaba como una ventaja cognitiva, moral y estética porque el placer resultante era presuntamente menos reprochable, o simplemente menos *epidérmico* (Korsmeyer, 2002: 27-61); un placer, que aunque de procedencia asimismo subjetiva, no se quedaba en la mera sensación, en lo puramente biológico o animal –al contrario de lo que ocurría en el sexo y la comida-, sino que, como goce superior, goce de tipo extático y refinado, podía ser universalmente compartido. Por eso, el juicio estético al que iba unido era un juicio estético puro –aquel juicio en el que “ninguna satisfacción empírica se mezcla en su fundamento de determinación”, en definición de Kant (1977, §14: 157)-, o un juicio estético en toda regla.

Como alteración de origen auditivo, la misofonía no tendría en principio grandes problemas para encajar en estas premisas; hasta le conviene su inclusión en ellas, pues cambia sustancialmente la manera de percibirla: sus síntomas resultan menos subjetivos y externos –porque devienen más objetivos e internos- y se entiende mejor la frustración y la soledad en las que vive instalado el misófono cuando, creyendo que todos sienten lo que él, que su descontento es general, termina descubriendo que en verdad no es así.

Pero la misofonía es al mismo tiempo una experiencia displacentera; o sea, una experiencia que en virtud del desagrado que provoca, se relaciona, hemos dicho ya, con la insatisfacción y la fealdad, no con la satisfacción y la belleza prescritas por la estética moderna. Por si fuera poco, dentro de los amplios márgenes de la insatisfacción, se sitúa en el extremo que va del enfado a la repugnancia; esta última excluida expresamente de la experiencia estética por la filosofía kantiana, que trazó una especie de línea roja en torno a ella a modo de límite o frontera que la experiencia estética no debía rebasar si quería seguir siendo tal experiencia¹². En

12. Según Kant: “sólo una clase fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, y es, a saber, la que despierta *asco*, pues en esa extraña sensación, que descansa en una pura figuración fantástica, el objeto es representado como si, por decirlo así, nos apremiara para gustarlo, oponiéndonos nosotros a ello con

cualquier caso y tratándose de insatisfacción, son afectos negativos los que pasan a primer plano, los afectos que fueron descartados en general como respuesta estética legítima en el momento de instituir el juicio de gusto o juicio estético¹³; o en el momento de trasladar la belleza a la interioridad subjetiva e identificarla con el sentimiento de placer, que tuvo por eso las de ganar frente al dolor, que tuvo por el contrario las de perder. De ese modo, el dolor, los afectos negativos subsumidos en él, fueron catalogados así y, por ende, estigmatizados –no digamos ya el asco, el negativo entre los negativos-, simplemente como “no placenteros”, en tanto el disfrute y las emociones adjuntas fueron distinguidas como “positivas”. Luego desde este otro punto de vista y en la medida en que la experiencia afectiva del misófono es de las dolorosas, ésta se saldría del modelo de experiencia establecido como norma en la modernidad estética.

A este inconveniente se suma otro, pues la misofonía se manifiesta únicamente con fenómenos perceptivos cotidianos, con sonidos triviales como los que produce otra persona al masticar, al silbar o al golpear con los dedos sobre una mesa; sonidos en las antípodas de los artísticos, del arte en general que el discurso estético moderno –por medio de Hegel, que circunscribió la belleza al arte¹⁴- escogió como objeto exclusivo de reflexión al ser los únicos que provocaban una experiencia superior y privilegiada, una experiencia de cariz contemplativo y desinteresado, que liberando de la existencia ordinaria, hacía olvidarse de ella por breves momentos. En consecuencia, los objetos utilitarios y las vivencias de tipo práctico, los procesos normales de la vida en definitiva, encadenando en cambio a esa existencia y no brindando más experiencia que la de la pura cotidianeidad, fueron considerados de muy segundo orden comparados con ellos y fueron desterrados por eso del interés estético primordial. Considerando entonces la naturaleza común de los sonidos a los que reacciona el misófono y la experiencia nada excepcional que provocan, también desde este enfoque parece difícil inscribirla en los dominios de la estética.

Resulta además que como sonido mundano e insustancial, pero sonido a la vez displacentero, el tipo de fenómeno auditivo al que se enfrenta

violencia, la representación del objeto por el arte no se distingue ya, en nuestra sensación de la naturaleza, de ese objeto mismo, y entonces no puede ya ser tenida por bella” (Kant, 1977, §48: 268).

13. Decimos en general pues dos hubo excepciones: la pena, en la experiencia estética de lo trágico –que la modernidad estética heredó de la vieja teorización aristotélica- y el miedo, en la de lo sublime, que la modernidad versionó también a partir del discurso antiguo, gracias a Burke y, sobre todo, a Kant.

14. Las palabras que abren sus *Lecciones de estética* no dejan lugar a la duda: “Estas lecciones están dedicadas a la Estética, es decir, a la filosofía o ciencia de lo bello, y más precisamente de lo bello artístico. Excluimos lo bello natural” (Hegel, 2015: 49).

el misófono concuerda a la perfección con la categoría de ruido que la estética tradicional expulsó de la categoría de sonido y connotó peyorativamente (Crego Morán, 2015). El motivo fue su carácter inarticulado, o su falta de aptitud para definir una estructura o patrón formal donde fuera posible establecer relaciones de simetría, contraste, ritmo o progreso entre sus partes conformantes¹⁵. De ese modo, un zumbido, un chasquido, un crujido, frente a las notas musicales y la escala que las ordenaba, no podían ser tildados propiamente de sonidos, ni por eso había esperar tampoco de ellos una composición artística a la altura de una sinfonía o un motete¹⁶. Su carácter desestructurado los investía de una tosquedad y una rudeza, una vulgaridad, que los hacía incompatibles con la delicadeza, la elegancia y la exquisitez características de las piezas genuinamente musicales. De rasgos similares al zumbido y al chasquido, el golpeteo insistente de un lápiz o el taconeo de la vecina del piso superior sólo serían, pues, un ruido burdo sin posibilidad de entendimiento con el arte y con la estética.

A la vista de todo ello y sin necesidad de hacer un balance muy exhaustivo, no parece que la misofonía cumpla con los requisitos exigidos por la estética moderna para ser una experiencia verdaderamente estética. Por mucho que el sentido concurrente aquí sea el oído, o sea, por mucho que se trate de una experiencia sensible –lo que sería un argumento a favor-, los argumentos en contra son más numerosos y de mayor calado: como experiencia dolorosa, no sólo no le reporta ningún beneficio al misófono, sino un profundo malestar que contraviene la experiencia placentera estándar; sin salir tampoco del margo general de la existencia o sin ser ni mucho menos una experiencia *fuera de serie*, la existencia de quien suele verse arrastrado a ella sigue siendo tan anodina como siempre, incluso peor puesto que encima ha de hacer frente al estado emocional adverso que comporta; y por si fuera poco, aquello que la desencadena, de inferior como es, carece completamente de valor.

4. El test de la estética contemporánea

Por suerte, el carácter revisionista de la estética más reciente permite albergar esperanzas. Para empezar, esta estética ha emprendido un proceso de dignificación del displacer a fin de ponerlo en pie de igualdad con el placer al uso, coincidiendo –no por casualidad- con la corriente cognitivista de los afectos, que frente al carácter irreflexivo y oscuro que his-

15. Por eso, Kant, refiriéndose al encanto de los colores y los sonidos instrumentales, insistió en que “el dibujo, en el primero, y la composición, en el segundo, constituyen el objeto propio del puro juicio de gusto” (Kant, 1977, §14: 160).

16. Se excluían los ruidos de la percusión, que sí podían crear patrones de ritmo –como en el bombo o las claves- o emitir directamente notas musicales –dígase el xilófono-.

tóricamente les fue asignado, ha querido ver en ellos cierto componente de pensamiento, juicio o valoración¹⁷. Es lo que ha llevado a desarrollar teóricamente la “paradoja de la tragedia” –bautizada así en honor a Aristóteles, primero en diagnosticar y analizar el fenómeno–, según la cual nos sentimos atraídos, hasta juzgamos superior, aquel arte del que deberíamos por el contrario querer huir –como sucede en la vida real– porque nos causa dolor, es decir, porque despierta en nosotros emociones de las consideradas negativas, como la pena, el miedo, la indignación o la vergüenza; por lo que, al menos en el arte, buscaríamos sobre todo aquellas situaciones que duelen.

Desde este horizonte de comprensión, Carroll, por ejemplo, ha restituido el valor del terror, sosteniendo que la angustia en la que nos sumen películas como *El exorcista* o personajes literarios como Drácula, aun cuando sabemos de antemano que son pura ficción, se ve compensada por el estímulo que suponen al mismo tiempo para nuestra curiosidad, puesto que la trama argumental que los sustenta gira en torno normalmente al hecho de “probar, revelar, descubrir y confirmar la existencia de algo imposible, algo que desafía los esquemas conceptuales vigentes” (Carroll, 2005: 374). El terror es así el peaje que pagamos –con gusto, dicho sea de paso– por recabar placer intelectual, por activar las facultades cognitivas que nos hacen ir descubriendo y seguir la historia, paso a paso, hasta el final. Carolyn Korsmeyer, por su parte, se ha atrevido con el asco, que ha logrado en gran medida ennoblecer erigiéndolo requisito *sine qua non* del conocimiento –recordatorio más bien– de una verdad de la existencia como es nuestra condición mortal y presentarlo así como un estado emocional ineludible dentro de la experiencia de conjunto donde se integra. Como significativo ineludible de muerte, el asco que provocan imágenes como *Piss Christ* de Andrés Serrano o algunos de los retratos más controvertidos de Robert Mapplethorpe es precisamente lo que hace ver belleza en ellas según Korsmeyer¹⁸; una belleza que por el contenido que encierra y la barrera que antepone a su percepción es difícil, pero que por eso mismo es la belleza en su dimensión más profunda.

En el caso de la misofonía, la rehabilitación del desagrado es algo más compleja, pues por lo pronto hay que desplazarse fuera de los límites artísticos, pero después y como consecuencia de ello, la experiencia desapacible está motivada además por una circunstancia acústica de la vida real donde no existe, por así decir, “escudo protector”, por lo que el displacer

17. Siempre sometido, eso sí, a diferentes grados de complejidad e intensidades. En dicha corriente, cabe destacar a Martha Nussbaum (2008) y Jenefer Robinson (2005).

18. “Y en algunos casos, incluso en el corazón mismo de la belleza existe el asco” (Korsmeyer, 2011: 177).

se da sin paliativos, con toda su crudeza¹⁹. Ello no invalida, sin embargo, el factor cognitivo, que hace que el juicio estético sea en realidad un juicio estético-moral, en definición de Yuriko Saito, esto es, un juicio que es estético porque surge en el encuentro sensible con el objeto –sus propiedades visuales, táctiles, sonoras o del tipo que sean-, pero que también es moral, al entrar en juego en él valores como el respeto, la atención, la cortesía o la amabilidad, relacionados todos con la consecución de un mundo más humano y civilizado (Saito, 2007: 205-242). Así, la atribución moral, positiva o negativa, tiene una única razón de ser que es estética, porque se trata de la apariencia externa del objeto y a éste se dirige por eso –y no a quién lo haya fabricado-, aunque ello suponga asignarle cualidades intrínsecamente humanas, calificarlo de in/cívico, ir/respetuoso o des/considerado²⁰. Dado que Saito establece este tipo de juicios para la experiencia estética de lo cotidiano, para los objetos corrientes y procesos normales de la vida en su contraste con los objetos y experiencias artísticas, parece posible aplicarlos al caso que nos ocupa. A fin de cuentas, la sensación que tiene el misófono es la de vivir en un entorno, una sociedad, un mundo, poco amable y hostil, amenazante en una palabra –lo que dificulta muchas veces su socialización-, pues así considera también, así enjuicia y valora, los sonidos que escucha a su alrededor, con independencia de quién los produzca –alguien extraño o familiar- y con qué intención –si es que hay alguna-.

Otra recuperación acometida por la estética contemporánea es la de los pequeños objetos de todos los días y las acciones banales donde éstos se hallan inmersos dentro de esa subdisciplina de la estética general que es la estética de lo cotidiano. Las dos variantes distinguidas en ella, la “débil” y la “fuerte” (Dowling, 2010), ayudan a comprender estéticamente la misofonía. Empezando por la “débil”, que es sobre todo la de Thomas Leddy (2012), es aquella donde los conceptos estéticos de inspiración artística se pueden extrapolar sin más a los objetos y acciones comunes, no-artísticos por tanto, que extraídos de sus contextos funcionales, quedan sometidos a los mismos parámetros que han venido regulando el arte durante los dos últimos siglos, los que acabaron haciendo de él algo extraño, diferente e inusual. En la variante “fuerte” en cambio, liderada por Yuriko Saito (2007 y 2017), se afrontan los objetos y actividades ordinarias como lo que realmente son, objetos y actividades nada especiales, como no lo son ni una cafetera, ni pintar la casa por ejemplo. Pretende eludir así la influencia del discurso estético moderno, que guiado por el modelo artís-

19. Existe, en este sentido, gran parecido con el asco de Korsmeyer; de hecho, el motivo por el que Kant lo excluyó de la experiencia estética fue su excesiva transparencia, la experiencia tan real que conllevaba. Remitimos nuevamente a la *Crítica del juicio*, §48.

20. Algo que tampoco es tan raro en el terreno estético, según Saito, donde valoramos una pieza musical como “triste” y una pintura, como “alegre” (2007: 209).

tico, buscó preservar el carácter poco común de la experiencia estética, la actitud desinteresada que instituyera Kant para ella al escindir la belleza libre de la adherente (1977, §16: 164-167). En esta variante de la estética de lo cotidiano, la apreciación estética puede –y debe– conjugarse con la utilidad y la normalidad de la vida.

Leddy propone la opción “débil” porque piensa que cuando dedicamos atención estética a un objeto cualquiera lo desposeemos automáticamente de su cotidianeidad y lo investimos de la excepcionalidad de la que en principio carece. Considera inviable así acercarse estéticamente a lo cotidiano sin volverlo extraordinario, es decir, sin que ese acercamiento no sea como el que tiene lugar en el arte. De hecho, lo cotidiano es nimio y aburrido para él, de poca entidad, hasta que deviene estético transformándose en algo parecido a una obra de arte. Esta transformación acontece tan pronto como el objeto se inviste de eso que el autor –apropiándose del término que acuñara Benjamin pero distanciándose al mismo tiempo de él²¹- denomina “aura” y que hace que salga del ámbito de lo inadvertido y entre en el de lo sobresaliente y llamativo. Una vez que el objeto se dota de “aura” en la interacción con él, lo experimentamos de modo particularmente intenso o adquiriendo un “hondo significado con el que parece extenderse más allá de sí mismo” (Leddy, 2012: 116-117).

Si nos dirigimos a la experiencia del misófono, se asemeja bastante a ésta que describe Leddy, habida cuenta que el misófono repara en sonidos en los que los demás en absoluto reparamos porque no llegamos a su nivel de agudeza acústica y que acaban interfiriendo por eso en la actividad que venía realizando, hasta el punto de verse impedido a seguir con ella; no en vano, desde ese momento ya no existe nada más para él, siendo como es máxima la sensación de arrobamiento o encantamiento. Desde este enfoque, el sonido está provisto para el misófono de la excepcionalidad que proyecta Leddy en lo cotidiano para considerarlo estético; del “aura” al fin y al cabo que hace que sea más importante de lo que en verdad es –no en vano, para el resto de individuos es totalmente anodino e inapreciable-, que irradie una especie de resplandor –por eso sobresale por encima de cualquier otro sonido o circunstancia- y que devenga singularmente vívido y real –aunque sea para mal, como aquí, pues esa viveza es la responsable en gran medida del desagrado-. Por eso, le atribuye cualidades estéticas –todas negativas- con las que viene a indicar que el sonido en cuestión es

21. Aclara así que el aura para él no es ninguna propiedad intrínseca del objeto –como sí lo es para Benjamin-, sino una propiedad fenomenológica que adquiere éste en nuestra interacción con él y que hace que lo veamos diferente (Leddy, 2012: 116-117).

diferente de todos los demás sonidos y que está cargado de significado; o simplemente que la experiencia que está teniendo es la del arte.

En el caso de la variante “fuerte”, Yuriko Saito sostiene que las cosas ramplonas del día a día no tienen que abandonar el contexto práctico donde cobran sentido para ser valoradas estéticamente; no tienen que hacerlo porque la estética de lo cotidiano implica tomar la cotidianeidad históricamente negada como pura cotidianeidad, en su carácter inferior y vulgar, sin ascender pues de categoría a los objetos utilitarios y las acciones banales de los que dependen nuestras experiencias estéticas más básicas. De lo que se trata entonces, según Saito, es de llevar hasta la conciencia aquellas situaciones en que tomamos una decisión —como cuando compramos un modelo de tostador en vez de otro- o nos formamos una opinión —cuando criticamos un edificio nuevo por ejemplo- por razones estéticas, pero que acaban desapareciendo porque no cristalizan en un momento memorable. Por eso, si la tendencia estética hasta ahora ha sido a maximizar la extrañeza y a minimizar la familiaridad, la tendencia en adelante debe ser la contraria, sostiene Saito, en el intento de volver a diferenciar lo estético de lo artístico (2017: 1) y de “reconocer y apreciar toda la variedad de nuestra vida estética” (2007: 52-53).

También desde esta perspectiva es posible acercarse a la misofonía: después de todo, al misófono le molestan ciertos sonidos pues, aunque involuntariamente, los lleva hasta su radar estético, como dice Saito, y es así que se vuelven audibles para él, lo que no quiere decir que les conceda el estatuto honorífico del arte; percibir no equivale aquí a transformar o, más apropiado quizás, a adular: el misófono sabe lo que oye y no lo confunde con un minueto. Eso sí, puede que esos sonidos para él, por monótonos y repetitivos, sean cansinos hasta el hartazgo, hasta la irritación y el asco incluso, pero lo que en ningún caso son, de acuerdo con Saito, es inestéticos (2017: 26), como tampoco lo son otros aspectos mundanos de la existencia, agradables o desagradables, como el deporte, el sexo, la comida o los picores en la piel²². Los sonidos son estéticos en la misofonía por la sensación precisamente de “empacho” e insatisfacción extrema que producen en quien por suerte o por desgracia los percibe.

A la discusión teórica, le ha acompañado la práctica artística, desde la que puede abordarse estéticamente también la experiencia misófono. Si bien es cierto, en este sentido, que la música clásica fue enemiga declarada del ruido, no puede decirse lo mismo de la música experimental o de vanguardia —base de la contemporánea-, que elevó el sonido displacentero y el cotidiano al rango artístico. Basta dirigirse a la música atonal en el primer caso para comprobarlo: concebida en paralelo a la abstracción pic-

22. Sobre todo ello se ha reflexionado estéticamente (Irvin, 2008).

tórica para desdejar el placer al que quedó supeditado el arte en la tradición y que en el caso de la música hizo suponer que no podía existir más código que el tonal al que iba asociado²³, el dodecafonismo se constituyó en un lenguaje distinto, presidido por la disonancia, mediante el rechazo de la escala diatónica y la incorporación de todas las notas en la composición. Como antítesis de la armonía y la consonancia clásicas –y expresión sonora ruidosa por eso desde el punto de vista estético convencional-, la disonancia estaba emparentada afectivamente con el desagrado, en grado superlativo además –como en la misofonía-, y esa *aspereza* la hacía insufrible a los oídos de aquella época desacostumbrados a ella.

Intentando explicar este nuevo tipo de música desde sus tesis generales sobre la vanguardia, Adorno aseguró que la música de la escuela de Schönberg era la verdadera música por cuanto, desde sí misma y su clausura, hablaba de la realidad externa del sufrimiento, a diferencia de la música coetánea, planificada industrialmente, como el jazz o el pop, que a merced de esa realidad, contribuían al sufrimiento atentando contra el individuo y su libertad. Siendo como era la situación civilizatoria extrema, el arte se veía obligado a adoptar medidas igualmente extremas, que en su caso llevaba a prescindir de lo que venía definiéndola hasta entonces, su estructura armónica, para asemejarse al grito desgarrado del hombre en el opresivo sistema social de las primeras décadas del siglo XX (Vilar, 2000: 9-23). Resultando por ello insoportable, como resulta todo grito al oído humano –a semejanza de lo que le ocurre al misófono con algunos sonidos-, la disonancia se colmaba de sentido: “A la música avanzada no le queda más que persistir en su endurecimiento” (Adorno, 2003: 27). Con ello, venía a decir Adorno que la música auténtica era la que, a base de “sonidos indómitos” (2003: 97), la aborrecible pues, contravenía el consumo masivo y evitaba ponerse a su servicio. La superación de la tonalidad y los afectos comunes desembocaba así en un lenguaje difícil, pero signo también de emergencia social, de protesta contra el sistema causante de la nueva forma de sometimiento.

Pasando ahora al sonido cotidiano, las vanguardias musicales dejaron un legado importante también dentro de lo que se ha llamado “arte sonoro” para indicar la superación definitiva de la fractura entre ruido y música (Rodríguez Molina, 2017: 352-362). Son de mencionar aquí los *intonarumori* de Luigi Russolo, que de acuerdo a la proclama futurista de alzarse contra la tiranía del buen gusto²⁴, eran unos instrumentos a

23. Al igual que en pintura no podía haber más código que el representativo.

24. En su Manifiesto de 1912, los pintores futuristas expresaron el deseo de “rebelarnos contra la tiranía de las palabras ARMONÍA y BUEN GUSTO, expresiones demasiado elásticas, con las que fácilmente se podría demoler la obra de Rembrandt, de Goya y de Rodin” (De Micheli, 2002: 321).

modo de cajas que mediante un artificio mecánico imitaban y amplificaban con grandes bocinas ruidos de la vida diaria, como silbidos, estruendos, murmullos, chirridos, voces humanas y animales, según recogía el ensayo *El arte del ruido* (1913), del propio Russolo. La música futurista deseaba mostrar así que mediante la escucha atenta al mundo que nos rodea era posible crear “una embriagadora orquesta” (Russolo, 1998), que más allá de los límites de la gran orquesta sinfónica, despertaba emociones acústicas más extensas y también más desabridas (Polo Pujadas, 2013). En la misma línea, la *música maquinista* a cargo del movimiento anti-arte y anti-sistema dadá consistió en reproducir musicalmente sonidos de fábricas, locomotoras y barcos de vapor, que como expresión de la existencia urbana moderna, eran trasladados fielmente a la partitura.

Con estos antecedentes, ya en tiempos de las postvanguardias, John Cage compuso *4'33"* (1952). En esta pieza, la indicación “silencio” –*tacet*- de la partitura hacía constar dos cosas: primero, que el silencio como tal era imposible, pues siempre era solapado por los ruidos imprevistos del lugar y el momento en que se ejecutaba la obra –toses del público, caída de algún objeto al suelo, el tráfico rodado exterior si la sala no estaba bien insonorizada- que se incorporaban *de facto* a la misma y, segundo, que la partitura era por eso un apoyo, más que del lenguaje propiamente musical, del lenguaje sonoro en sentido amplio, del ruido común en suma. A su vez, la composición musical dejaba de ser una “obra”, en el sentido estático y cerrado del término, y pasaba a ser “acción”, en un sentido más abierto y dinámico, porque la interpretación cambiaba no sólo el concepto de ejecución, sino también el papel del intérprete: ante una partitura como la de *4'33"*, ya no cabía la traducción literal de la composición escrita, sino su reformulación a modo de *performance* en la que todo era posible, pues no se trataba tanto de escuchar la música como la existencia en sus diferentes manifestaciones sonoras.

Las piezas musicales del grupo Fluxus buscaban también el sonido fuera de las normas compositivas heredadas. Por eso, más que placeres auditivos de alta fidelidad, sus conciertos eran una experiencia auditiva insólita en la que cualquier objeto se convertía en instrumento –desde una fuente goteante hasta una bombilla al hacerla estallar-, de ahí el cambio que supondría para la música y de ahí también la creencia en que todo individuo era en sí mismo una obra de arte –su cuerpo funcionaba como un instrumento más- y que la vida en realidad era una composición musical de carácter global (Vásquez Rocca, 2013). Así, en la anti-música creada por Joseph Beuys, Wolf Vostell o Nam June Paik se llevaban a cabo acciones de muy diversa índole –como romper un violín sobre una mesa o arrastrarlo con una cuerda- y se producían sonidos heterogéneos –como el obtenido al reemplazar el brazo del tocadiscos de un

gramófono por el hueso de un animal- que nada tenían que ver con la música, precisamente porque todo, por cotidiano que fuera, era considerado música.

5. En busca del placer perdido

Como resultado de ello y sin haber sido objeto de discusión dentro de sus dominios, la misofonía puede ser tenida por una experiencia estética desde los supuestos estéticos contemporáneos. Como tal, aparte de una dimensión subjetiva y sensible –necesaria para su definición como fenómeno auditivo-, tiene también una dimensión objetiva más intelectual que el misófono puede aprovechar de múltiples formas y hacerle ver por eso como positiva una experiencia que comienza siendo negativa por molesta y desagradable. Así, desde la imaginación sobre todo y con ayuda del afecto, el misófono sale del solipsismo al que lo reduce su inaudita percepción y es capaz de viajar empáticamente hasta *el otro*, lo que le hace ver un sentido distinto a su experiencia gracias a las semejanzas encontradas con él. Le permite comprender, por ejemplo, lo que otros sujetos con capacidades sensibles como la suya pueden sentir en situaciones similares; quién mejor que él para entender lo que siente un hiperós-mico –como es el protagonista de *El perfume*- al que le colocan un contenedor de basura en su puerta o un hipergéusico al que le dan a probar un guiso con guindilla. Su experiencia lo faculta así para ponerse en el lugar de otros con vivencias de las mismas características y comprobar que como esos otros sienten y actúan es como él mismo lo haría estando en su lugar; para poder entender, en definitiva, que el otro, aunque distinto, es yo también sólo que desde otro emplazamiento y con otras necesidades²⁵.

Pero la conexión empática a través de la imaginación puede llevar también al misófono a descubrir importantes diferencias con sus congéneres, aunque no por ello tiene que cambiar esa otra lectura más favorable de su experiencia. Buscando atenuar así el displacer que lo separa de los demás –donde radica la disimilitud-, puede desarrollar nuevas conductas en la vida real, nuevas aptitudes que ni siquiera sabía que tenía; todo se reduce aquí a introducir algunos cambios en la experiencia para desviar el exceso de atención en el que parece estar el origen del problema, a fin de obtener más complacencia. La adecuada canalización de los recursos atencionales puede llevarle, por ejemplo, a la creación artística –literaria, pictórica, musical o de cualquier otro tipo-, pues la concentración que en él resulta tan perjudicial, es muy provechosa en cambio para el arte. Cabe afirmar, en ese sentido, que el misófono está en las mejores condiciones para afrontar la actividad artística y, así, lo que en

25. Basándonos en Husserl, hacemos referencia aquí a la posición que adopta una conciencia respecto a la otra en el vínculo empático, al tránsito sumamente fácil para el fenomenólogo del *aquí* al *allí* en el siguiente sentido: siendo de entrada *aquí* donde el yo aprehende y existe físicamente, pasa sin embargo y sin dificultad alguna a ser “yo mismo allí” (Husserl, 2006: 154).

un primer momento puede que sea un simple refugio o consuelo a sus males, a la larga puede convertirse en una de las mayores fuentes de disfrute. Y si no, siempre está la opción de orientar esa facilidad de concentración a distanciarse mentalmente del ruido molesto –a *objetivarlo*, como dice Bullough (1957: 95)²⁶- para intentar verlo como algo puramente estético, ficticio -como la banda sonora de una película de miedo por ejemplo-, en lugar de como algo real; como un ruido que aunque en principio debiera fastidiar, no sólo no lo consigue sino que produce placer, pues se percibe, al igual que el barco lleno de pasajeros que se ve naufragar en alta mar, desde la seguridad que da el saberse a salvo en la orilla.

6. Conclusión

En conclusión, si resulta que en la misofonía hay una percepción del mundo, que hace descubrir en él un carácter estético inexistente para el resto, y si esa percepción pone en funcionamiento las facultades superiores, que permiten tomar conciencia de la propia singularidad frente a los demás y abren las puertas así al diálogo y la universalidad, no es que pueda verse como una experiencia estética; es que puede verse como una experiencia estética placentera incluso, porque, o lleva a solidarizarse con el otro y, por lo tanto, a ennoblecerse, o hace encontrar aptitudes para el arte que acaban neutralizando en mayor o menor medida el descontento. La sensibilidad, las emociones, pero también la imaginación, el entendimiento y hasta la razón se encargan de ello: permiten sentir y comprender desde la posición del otro, imaginarse *siendo* otro y, desde esa amplitud de miras, enriquecer la propia percepción y la propia vivencia; y cuando no, permiten hacerse consciente de las propias circunstancias y sacarles de ese modo provecho. Todo se reduce a caer en la cuenta de que la *diferencia* –la que uno percibe de sí mismo frente a la *igualdad* que uniformiza y por la que se rigen los demás- no tiene por qué ser un obstáculo o un problema, sino que puede resultar una ventaja, un regalo, un don. La cuestión al final está en saber gestionarla, en hacer de ella el mejor aliado para la experiencia estética en primer lugar y, de modo general, para la existencia.

26. Bullough es el gran formulador de la distancia psíquica como factor del arte y principio estético que posibilita el reconocimiento de la especificidad artística y estética –típicas del giro estético moderno- mediante el pertinente ejercicio de abstracción y desobjetivización frente a la obra de arte y el objeto estético en general.

Bibliografía

Addison, J. (1712): *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*. Madrid: Visor, 1991.

Adorno, Th. W.: *Filosofía de la nueva música*. Obra Completa 12, Madrid: Akal, 2003.

Bullough, E. (1912): "Aesthetic Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle" en Wilkinson, E. M. (ed.): *Aesthetics. Lectures and Essays*. Stanford CA: Stanford University Press, 1957.

Carroll, N.: "Aesthetic Experience Revisited" en *The British Journal of Aesthetics* 42, 2002, pp. 145-168.

Carroll, N.: "Four Concepts of Aesthetic Experience" en *Beyond Aesthetics*. Cambridge University Press, 2001, pp. 41-62.

Carroll, N.: *Filosofía del terror o paradojas del corazón*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2005.

Crego Morán, J. A.: "Desde el ruido" en *AusArt. Journal for Research in Art* 3 (2), 2015, pp. 106-116.

De Micheli, M.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Madrid: Alianza, 2002.

Diderot, D. (1749): *Carta sobre los ciegos, seguido de Carta sobre los sordomudos*. Valencia: Pre-Textos/Fundación Once, 2002.

Dowling, Ch.: "The Aesthetics of Daily Life" en *The British Journal of Aesthetics* 50 (3), 2010, pp. 225-242.

Dubos, J.-B. (1719): *Reflexiones críticas sobre la poesía y sobre la pintura*. Valencia: Universitat de València, 2007.

Feeney, D.: *Towards and Aesthetics of Blindness*. Nueva York: Peter Lang Publishing, 2007.

Hegel, G. F. W. (1826): *Filosofía del arte o Estética*. Madrid: Adaba Editores, 2015.

Hume, D. (1757): *La norma del gusto y otros escritos sobre estética*. Valencia: Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat, 2008.

Husserl, E. (1931): *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2006.

Hutcheson, F. (1725): *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*. Madrid: Tecnos, 1992.

Irvin, Sh.: "Scratching an Itch" en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 6 (1), 2008, pp. 25-35.

Kant, I. (1790): *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 2001.

Korsmeyer, C.: *Savoring Disgust: The Foul and the Fair in Aesthetics*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

Korsmeyer, C.: *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós, 2002.

Leddy, Th.: *The Extraordinary in the Ordinary. The Aesthetics of*

Everyday Life. Ontario: Broadview Press, 2012.

Nussbaum, M.: *Paisajes del sentimiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.

Polo Pujadas, M.: “El accionismo musical y Fluxus” en Alba, T *et al.* (eds.): *L'accionisme en els límits de l'art contemporani*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2013, pp. 45-62.

Robinson, J.: *Deeper than Reason: Emotions and its Role in Literature Music and Art*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Rodríguez Molina, A.: *De la disonancia a la incorporación del ruido en la música*, tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Autónoma, 2017.

Russolo, L. (1913). *El arte del ruido*. Cuenca: Centro de Creación Experimental, 1998.

Saito, Y.: *Everyday Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Saito, Y.: *Aesthetics of the Familiar: Everyday Life and World-Making*. Nueva York: Oxford University Press, 2017.

Stecker, R.: “Conceptions of the Aesthetics” en *Aesthetics and the Philosophy of Art: An Introduction*. Rowman and Littlefield, 2010, pp. 39-64.

Stecker, R.: “Aesthetic Experience an Aesthetic Value” en *Philosophy Compass* 1 (1), 2006, pp. 1-10.

Tafalla, M.: “Anosmic Aesthetics” en *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 4, 2012, pp. 513-531.

Vásquez Rocca, A.: “Arte conceptual y posconceptual. La idea como arte: Duchamp, Beuys, Cage y Fluxus” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 37 (1), 2013, pp. 247-285.

Vilar, G.: “Música, lenguaje y filosofía” en Adorno, Th. W.: *Sobre la música*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-23.

LA FILOSOFÍA DEL ROSTRO EN MAX PICARD

THE PHILOSOPHY OF HUMAN FACE IN MAX PICARD

Catalina Elena Dobre¹
Universidad Anáhuac, México

Recibido 28 agosto 2019
Aceptado 22 septiembre 2019

Resumen: Las reflexiones filosóficas de Max Picard son hoy en día, desafortunadamente, muy poco conocidas. Sin embargo, se trata de un pensador original, con un estilo peculiar y autor de obras filosóficas únicas que influenciaron de manera decisiva en el desarrollo de la filosofía contemporánea, sobre todo en el ámbito de la antropología filosófica y la comprensión de los límites de la modernidad. En estas páginas, el objetivo es un análisis del concepto de rostro, desde una perspectiva antropológica, partiendo de su manifestación como Imago Dei, para demostrar la importancia de este concepto en la comprensión de la persona humana como unidad espiritual y como manifestación de lo eterno en el tiempo.

Palabras claves: Rostro, Imago Dei, Imagen, Eternidad, Temporalidad, Modernidad.

Abstract: Max Picard's philosophical reflections are, unfortunately, very little known in our days. However, it is an original thinker, with a peculiar style and author of unique philosophical works that decisively influenced the development of contemporary philosophy, especially in the field of philosophical anthropology and the understanding of the limits of the Modernity. The focus of this paper is to offer an analysis from an anthropological perspective of the concept of the human face, based on its manifestation as Imago Dei, to demonstrate the importance of this concept in the understanding of the human person as a spiritual unity and as a manifestation of the eternal in time.

Key words: Human Face, Imago Dei, Image, Eternity, Temporality, Modernity.

1. (katalina.elena@yahoo.com.mx) Doctora en filosofía por la Universidad "Alexandru Ioan Cuza", Iasi, Rumania. Profesora-Investigadora en la Universidad Anáhuac, México.

1. Introducción

Apreciado por Gabriel Marcel como “uno de los pensadores más originales de nuestros tiempos”², la paradoja es que, a la vez, Max Picard es uno de los filósofos contemporáneos menos conocidos. Filósofo por vocación y de profesión médico, Picard logra crear un modo de pensar auténtico acompañado siempre de un estilo poético que opone ante el discurso analítico, científico y reduccionista, fundamentado en la propuesta del pensamiento moderno, cuya influencia resultó abrumadora, marcando el inicio de un proceso que acabará en el fracaso del pensamiento filosófico, proponiendo, al mismo tiempo, una filosofía que parte de un diálogo conciliador para recuperar lo humano en el hombre.

Su pensar filosófico tan original inspiró el desarrollo de la filosofía de Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Thomas Merton, Hans Urs von Balthasar, Alfonso López Quintás, entre otros, así como varias obras literarias. Y esto nos autentifica el hecho de que Picard es el creador de una filosofía expresada en una obra poética por excelencia, que puede ser incluida en el ámbito del personalismo filosófico o del humanismo contemporáneo.

Max Picard es uno de los más importantes pensadores en cuanto a la comprensión de la persona humana en su fundamentación antropológica y ética de la modernidad, en su proceso de pérdida de sentido y de la revalorización del mundo entendido como una continuidad misma de Dios. Alfonso López Quintás afirmaba precisamente que en “en la línea de pensamiento – que inspiró en buena medida la antropología filosófica europea del último cuarto de siglo- se mueve Max Picard, escritor suizo que ha vivido siempre en contacto estrecho con la naturaleza y en fidelidad estricta con los ritmos naturales. Sus bellas obras sobre el lenguaje, el silencio, la vida matrimonial, la huida de Dios adquieren a la luz de la interpretación ambital del lenguaje toda su hondura y se elevan muy por encima de la mera literatura edificante”³.

La filosofía de Picard se enfoca en el hombre, en el rostro humano, en su silencio, en su lenguaje tratando de ofrecernos todas las vías posibles para recrear nuestra humanidad en una cultura deshumanizada y para recuperar todo aquello que sólo el silencio y la contemplación nos pueden enseñar: la relación con lo sagrado. Y lo hace de manera poética, no con-

2. Gabriel Marcel y Max Picard. *Correspondance 1947-1965*; Paris: Ed. L'Harmattan, 2006, p. 17.

3. Alfonso López Quintás; *Estética de la creatividad*. Madrid: Ed. Rialp, 1998, p. 350.

ceptual, invitándonos, mediante su escritura, a vivir un auténtico acto de lectura contemplativa para sentir el silencio de sus palabras.

El *objetivo* de estas páginas es lograr una comprensión del concepto de rostro en Max Picard, ya que considero importante su aportación para la fundamentación de la persona humana como relación, a través del escrito *El rostro humano (Das Menschengesicht)* que representa una peculiar reflexión en torno al valor inigualable de la persona humana y su dignidad. Sin un rostro, la persona pierde perdería su identidad, el rostro nos autentifica además de ser lo primero que nos relaciona con los demás. El rostro humano tiene, a diferencia de todo el cuerpo, una peculiaridad: concentra en sí la expresión total del espíritu y expresa, por lo mismo, lo más profundo de la persona humana y esto es lo que queremos resaltar en estas páginas.

2. Antecedentes conceptuales

Picard parte en su análisis recobrando el sentido latino de la *Bild (Imago)*, cuya raíz la encuentra un poco incierta, quizás relacionada con la palabra *magis* (que expresa algo más que la realidad habitual) o *magister* (el que sabe más que los otros); y como confiesa él mismo, los estudios de la imagen le han llevado unos años⁴. Siendo el rostro una *Imago animis (Imagen del alma)* es, a la vez, *Imago Dei*⁵ (*Imagen de Dios*). Dios nos regala su presencia en este rostro humano, mediante el cual se manifiesta, representando este acontecimiento un misterio en sí.

Sobre el concepto de *Imago Dei* ha corrido mucha tinta, expresando el significado de nuestra humanidad y representando la base del humanismo. Algunos entendiéndolo como la manifestación del espíritu en el hombre y otros reduciendo esta idea a la manifestación de la racionalidad en el hombre. Aún así, una cosa es segura: se trata de entender que la persona humana está intrínsecamente relacionada con lo divino; siendo esta imagen la manera de expresar la presencia de lo eterno en el hombre.

Analizado por San Agustín, o por Santo Tomás de Aquino, así como por varios místicos o teólogos medievales como Eckhart o Nicolás de Cusa, la idea del hombre como *Imago Dei* ha sido representada en el arte medieval (pinturas y esculturas) para revelar la identidad entre el rostro como imagen de Dios y la personalidad mediante el concepto de *agnitio*⁶ (un tipo

4. Cf. Gabriel Marcel y Max Picard; *Correspondance 1947-1965*, cit. p. 119 (Carta de Picard a Marcel del 28 de noviembre de 1951).

5. Gen. 1:26-27

6. Cf. M. E. Moore. "Meditation on the Face in the Middle Ages (with Lévinas and Picard)" en *Literature and Theology*, Vol. 24, no. 1. 2010, p. 22. www.jstor.org (consultado el 20 de

de identidad entre el rostro y el carácter), tratando de enfatizar la relación entre el rostro humano y el sentido ético y espiritual de la humanidad guiada por lo divino.

Max Picard en su escrito *El rostro humano*, no puede omitir esta influencia que viene de toda la inspiración medieval sobre el tema del rostro humano, ya que estos valores que los medievales identificaron en el rostro humano, se pueden comprender en relación a las cuestiones de la conciencia continua de la humanidad en el mundo moderno⁷.

A diferencia de los pensadores medievales, la comprensión de Picard en relación al tema de *Imago Dei* es un acercamiento no tanto teológico, sino antropológico que viene a dar un sustento real al ser humano. A pesar de que todo el cuerpo humano revela la presencia de lo divino, Picard elige el rostro humano como la parte más relevante para expresar la presencia de Dios en el hombre. “El que mira un rostro humano se traslada al centro mismo de su ser. Sus emociones, su comprensión, su voluntad se ven afectadas, e incluso hasta lo más profundo de él, donde sus emociones, inteligencia y convivencia coexisten en esa oscuridad sin forma que llamamos presentimiento, se sienten miradas, observadas. Su ser entero esta surcado”⁸. En esta mirada el rostro se presenta en toda su belleza, pero también en toda su vulnerabilidad.

Aunque Jean-Luc Egger habla de una lectura fenomenológica de la fisionomía del ser humano en la obra de Picard, su lectura de rostros no siempre es justificable desde el punto de vista conceptual, ni convincente fenomenológicamente⁹, como afirma Lévinas. Por lo mismo, es mucho decir que en Picard tenemos una “fenomenología del rostro”. El modo de entender el rostro humano es más poético y místico, porque refleja en sí esta singularidad última que es la huella de Dios en el hombre.

El rostro es el único en el cual se manifiesta esta singularidad, concentrando en sí la presencia del espíritu, expresada después en la mirada. Es en la expresión de nuestro rostro, lo que nos asienta ontológicamente y en la cual se ve reflejada la manifestación entera de nuestra personalidad. Es el rostro en el cual la dignidad cobra forma y sentido, es la ventana mediante la cual nos abrimos al mundo. El rostro humano es la expresión de su interioridad, de la vida del espíritu.

Inspirado no sólo por las reflexiones de los pensadores medievales, pero también por su amigo Rudolf Kassner¹⁰, autor de un estudio sobre la

marzo de 2019).

7. Cf. *Ibidem*, p. 20.

8. Max Picard; *The Human Face*, USA: Cassell and Company Limited, 1993, p. 3.

9. *Ibidem*, p. 96.

10. Rudolf Kassner (1873-1959): fue un filósofo de la cultura y escritor austriaco, muy cono-

fisiognomía, Picard inicia su análisis con una diferenciación de la presencia del rostro:

1. en relación a un mundo sagrado, en el cual el rostro humano todavía tenía marcada la presencia de Dios;
2. un mundo moderno (identificado por Picard con la decadencia que empieza en el siglo XX), en la cual el rostro ha perdido su autenticidad.

Aunque desde la perspectiva de Hermann Hesse, Picard era uno de los más grandes fisiognomistas, el filósofo suizo va más allá que la ciencia de la fisiognomía de la cual deriva la grafología, considerando que el modo en el cual éstas comprenden el rostro humano es desde una perspectiva reduccionista. En una carta a su amigo Karl Pflieger, afirmaba el filósofo suizo:

Además, una cosa es totalmente clara para mí: la grafología, la fisiognomía tienen razón hoy en día; hasta la psicología e incluso el psicoanálisis tienen razón, pero tienen razón sólo porque hoy el hombre no es más que un pedazo de la grafología y un pedazo de fisiognomía y un pedazo de la psicología. Para el residuo humano del cual disponemos hoy, todas estas son válidas¹¹.

Con esto Picard quiere resaltar que el rostro se ha vuelto un instrumento de la ciencia que lo ha despojado de su dignidad y de su origen. Para entender de mejor manera qué significa el rostro para Picard es necesario comprender el concepto de imagen. Por lo tanto, ¿qué significa que el rostro humano es imagen (*Bild*) de Dios?

3. El rostro como Imago Dei

Significa que guarda en su expresión un rastro de lo eterno, porque el mismo Dios, como dice Picard, imprime su imagen en el rostro humano. Afirma: “tan pictórico es el rostro humano; es como si Dios no hubiera creado al hombre en absoluto, sino que solo lo hubiera visto en una imagen de ensueño”¹². El rostro humano es presencia, y tiene que durar en el tiempo para hacer manifiesta la misma presencia de Dios.

La imagen representa el reflejo de lo que intrínsecamente representa nuestra naturaleza como seres humanos; podemos decir, que es el reflejo de nuestra esencia. Considerando la influencia platónica en la filosofía de Picard, Jean-Luc Egger habla con razón de que la imagen es el

cido en la época y nominado tres veces al Premio Nobel de literatura.

11. Max Picard. *Briefe and den Freund Karl Pflieger*, 48 (en trad. It. da Max Picard, *Il rilievo delle cose. Pensieri y aforismi*, a cura di Jean-Luc Egger) en Jean-Luc Egger; *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*, cit. p. 137-138.

12. Max Picard; *The Human Face*, cit. p. 10.

reflejo de un arquetipo¹³ en sí objetivo, que es la expresión de un mundo originario.

Este arquetipo es Dios. La imagen es participativa a este arquetipo originario, y la participación se refleja en la manifestación misma de la imagen en el rostro. En relación a esto, podemos hablar de un movimiento, ya que la imagen al ser participativa significa que tiene en sí su propia dinámica: se hace presente y con esto, siempre aparece como nueva.

Existe así una “constante regeneración interna”¹⁴ de esta misma imagen. Sólo que me gustaría enfatizar que, aunque con profundos rasgos platónicos (considerando el tema de la participación y del arquetipo o del movimiento), hay una diferencia con el filósofo griego: es decir, para Platón las imágenes (lo que aparentaban) eran meras copias de los arquetipos –ideas- originarios y, por eso, inferiores a las ideas en sí. En el caso de Picard, la imagen no es una copia del arquetipo, pero sí una representación; es más bien el modo en el cual el arquetipo –en este caso Dios- se hace presente de manera singular. La representación en sí es algo que tiene carácter de novedad, de actualización y presencia. Como diría más tarde Hans-Georg Gadamer¹⁵ en cuanto al concepto de imagen: “El que la representación sea una imagen –y no la imagen originaria misma– no significa nada negativo. (...) Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a construir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original”¹⁶.

Aunque es una representación, la imagen tiene una vinculación originaria con lo representado; con el ser y, en el caso de Picard, con Dios.

13. Cfr. Jean-Luc Egger. *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*, cit. p. 116.

14. *Ibidem*, p. 130.

15. Aunque Jean-Luc Egger entrevé una relación en cuanto al tema de la imagen entre Max Picard y Gadamer afirmando: “Picard percibe, como hacen algunos grandes teóricos del concepto de imagen de finales del siglo XIX inicio del siglo XX, que la imagen se caracteriza por un ser fluctuante y abierto a una idealidad (H. G. Gadamer)”. Jean-Luc Egger. “L’ultimo dono nello sguardo” en Max Picard; *L’ultimo volto dell’uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*, Milano: Ed. Servitium, 2015, p. 77. Sin embargo, Egger no desarrolla esta relación en cuanto el concepto de imagen en Gadamer y Picard. Considerando que Gadamer es posterior a Picard, pudiéramos pensar que había leído su obra, ya que Picard es uno de los pocos filósofos que desarrollan este concepto de *Bild* en la primera mitad del siglo XX, partiendo de su análisis del ámbito del arte. Se sabe que Gadamer desarrolla precisamente el concepto de imagen con relación al arte y con relación al concepto de juego. Y efectivamente hay una forma de comprender la imagen de manera similar como representación, autonomía y presencia que no anula lo original, el arquetipo al que representa sino más bien siendo una continuidad de éste en la presencia de lo eterno en el tiempo.

16. Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1997, p. 189.

Esta representación adquiere presencia, porque participa de la imagen originaria; siendo a la vez autónoma. “La imagen es tan original, tan primigenia como la imagen original que representa, porque como manera de representar pertenece al horizonte no develado de la imagen original; no es que sea un aspecto ya conocido del original el que se representa, sino que gracias a esta representación adquiere su ser”¹⁷.

Decirlo de otro modo, la imagen en su esencia no es un mero simulacro, sino que representa la clave esencial para la comprensión del espíritu humano. La imagen es lo verdadero que se manifiesta y representa realizándose mediante el espíritu humano y manifestándose en el rostro. Jean-Luc Egger afirmaba en este sentido que en este mundo picardiano, la imagen adquiere una dimensión claramente sustancial, ya que no debe entenderse como un simulacro, sino como una realización perfecta del ser humano en su vocación original¹⁸.

Hacerse presente, como antes mencionaba, significa manifestar una dinámica propia e intrínseca; es decir, hay una dialéctica participativa que se logra mediante el amor y que implica una apertura total que da a la imagen la posibilidad de renovarse, de ser otra vez sí misma. Es así, que la imagen depende de una elección que se refleja en el rostro como espejo fiel de esta *Imago Dei*. Picard confesaba años más tarde que la imagen exige de los hombres: tiempo y amor, sin estas dos no puede manifestarse. Necesita del tiempo de la presencia para ser y necesita del amor para comprometerse con la realidad.

En este sentido, las características esenciales del rostro humano, como imagen de Dios, son: la humildad, lo sublime, el reposo, la dignidad, el silencio, el amor y la claridad. Existía, dice Picard, una humildad hermosa que, antes se expresaba en el rostro humano, que reflejaba una síntesis entre lo divino y lo humano; existía un silencio que ofrecía profundidad y durabilidad a este rostro, “es por esa razón, dice el filósofo, que los seres humanos, continuamente representan el rostro humano en piedra (las esculturas). Es como si el rostro que es silencio, en piedra se está rodeando de la manifestación silenciosa de Dios”¹⁹. Lo triste es el momento en el cual la imagen deja de ser huella de Dios en el hombre, convirtiéndose en

17. Rafael García Pavón. “La imagen o el ser como presencia en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, en *Razón y palabra*, abril-mayo (2002), www.razonypalabra.org.mx (consultado el 20 de marzo de 2019).

18. Cf. Jean-Luc Egger. “L’ultimo dono nello sguardo”, p. 77.

19. Max Picard; *The Human Face*, p. 17.

una ‘pseudoimagen’ que, pudiéramos decir, que es una simple copia en un lenguaje platónico.

4. El rostro como unidad espiritual

En el rostro humano está presente el misterio de la existencia y, a la vez, la bella claridad. Tiene forma, tiene dimensionalidad y tiene corporeidad, porque el rostro es parte del cuerpo humano y, al mismo tiempo, tiene algo de lo divino. De aquí su misterioso modo de ser, que ninguna ciencia o categoría abstracta puede capturar.

Aunque está hecho de partes distintas (ojos, cejas, nariz, boca, orejas etcétera), el rostro humano es más que la suma de sus partes; representa una unidad que ilumina, porque todas estas partes están relacionadas unas con las otras. Por lo mismo que, un rostro no se puede juzgar por sus partes separadas como intenta hacer por ejemplo la grafología.

Cada parte del rostro humano ha sido puesto en el lugar adecuado para crear una armonía. Es así, como uno puede ofrecer una sonrisa, porque en este sencillo gesto participa todo el rostro humano, ofreciendo y recibiendo emociones, haciendo presente lo divino en el hombre. La unidad del rostro humano, su armonía, es para el filósofo suizo la huella de Dios en el hombre singular. Todo es visible en el rostro humano, sobre todo el alma que está presente en cada parte sin ser apegada a alguna en especial. Afirma Picard:

El alma es una unidad, un todo, y esa expresión del rostro corresponde a que el alma también debe ser uno y todo. Si el alma, por ejemplo, sonríe, todo el rostro sonríe. Por eso, una sonrisa en el rostro no se puede dividir en partes y relacionada con ciertos grupos musculares. La sonrisa se teje en toda la cara y no se puede disecar²⁰.

Aun así, el alma no sólo se refleja en el rostro humano, sino en toda la figura, en cada movimiento y en cada reposo. Como bien dice el filósofo, “el alma está en todas las partes”, porque es el vínculo originario con lo divino. Más tenga la relación el hombre con lo divino, más mostrará su verdadero rostro sin ocultarlo, más el alma estará presente. Esto no significa que la manifestación del alma exige siempre un rostro perfecto. Puede pasar que, en un rostro no tan armonioso, esté presente un alma hermosa y es precisamente esta alma, la que hace un rostro hermoso. Con una sonrisa, y con la presencia del alma en la sonrisa, un rostro no tan armónico puede devenir el más bello. Ahí está la presencia del misterio, en esta transformación, en esta flexibilidad de un rostro, que se puede trans-

20. *Ibidem*, pp. 54-55.

formar cuando tiene presencia. Tener presencia significa estar conectado con lo divino, pero también con los otros seres humanos.

En el rostro están plasmadas nuestras posibilidades de devenir, de realización de sí mismo, así como están plasmadas nuestras posibilidades de relacionarnos. La sonrisa, por ejemplo, sería un puente de vínculo con otro rostro humano. Cuando un rostro humano está cerca de otro rostro humano, ahí está la posibilidad de la comunión, de encuentro, sin que cada rostro pierda su peculiaridad. Como bien dice Picard: “cuando un hombre se encuentra con otro, su alma primero debe separarse del encuentro eterno para venir al encuentro humano”²¹, hay algo en este encuentro, que hace a cada uno recordar algo de su origen divino.

La manifestación de la creación y del alma en el rostro humano, es decir el encuentro, se da sólo cuando el hombre se dirige a sus semejantes. “Un alma que no está en relación con la otra alma es incapaz de expresar su naturaleza pictóricamente en el rostro”²² afirma Picard, recordando lo que Martin Buber decía sobre la posibilidad del encuentro, que se da sólo cuando un yo está presente ante un Tú. Encontrarse significa tener la capacidad de responder a lo que tenemos frente a nosotros. Cuando nos privamos de este gran privilegio del encuentro ya perdemos nuestras conexiones con el presente. Y lo que se tiene ante nosotros, desde la perspectiva del filósofo suizo, es un rostro que no limita, sino que nos hace entender nuestra propia libertad.

El hombre puede estar en la cercanía de otro hombre o de otro ser vivo, porque su rostro guarda la presencia de la imagen de Dios en el momento de la creación. Para Picard el hombre es parte de esta bella creación, no está por encima de ella; al contrario, es el ser más responsable porque, mediante su rostro, se vuelve el intermediario entre la creación y Dios mismo. Es por eso que toda la naturaleza está reflejada en el rostro humano y mientras cuidamos y preservamos la naturaleza, estaremos cerca de Dios. Destrozarla significa mutilar nuestro propio rostro, nuestra alma y con ella nuestra esencia como personas y manifestar una total falta de trascendencia.

Esta *Imago Dei* con la cual el ser humano viene ya dotado en su rostro, como el más hermoso regalo, implica también una responsabilidad que se tiene que llevar a cabo en el modo de ser del hombre con los demás y con la entera creación. Es por lo mismo que un rostro humano revela su verdadera belleza sólo en la comunidad; ahí cuando está frente a frente con otro rostro humano. El verdadero valor del rostro humano se muestra

21. *Ibidem*, p. 147.

22. *Ibidem*, p. 87.

sólo en la comunidad y aquí empieza la labor ética, porque estar ante un rostro representa una invitación para actuar de manera responsable.

5. Rostro-máscara: la *pseudoimagen*

A pesar de toda esta apología de la belleza de rostro humano, Max Picard también admite la existencia de almas malvadas que son la expresión de lo demoníaco en el hombre. Para el filósofo suizo esto se entiende muy bien en un análisis de fondo de los rostros de nuestros tiempos, que expresan vacío en lugar de presencia de Dios; porque son rostros ruidosos, rostros fantasmas, en los cuales se ven reflejados el miedo y la desconfianza; rostros fríos que han perdido el humor; tan es así, que hoy en día el rostro humano ya no quiere ser imagen de Dios. En una carta dirigida a Gabriel Marcel confesaba:

Nuestro mundo está sin imagen; los hombres han perdido la fuerza que emana de la imagen; el hecho de que los hombres estén juntos ya no tiene tampoco una gran virtud, porque carecen de rostro, de gestos, de carácter, y han perdido la posibilidad de convertirse en una imagen, en un retrato, en una semejanza y en el alma misma. Y, por supuesto, lo somático comienza a dominar: los genes y el peso de la herencia toman el ritmo y eso es lo que ahora da forma al hombre. Y ni siquiera es un problema si las teorías científicas de la herencia, desaparecen la Imagen²³.

En los rostros de hoy las posibilidades de relación están aniquiladas, porque se ven como si nunca hubieran experimentado nada en sus vidas, como si fueran irreales, abstractos, mera combinación genética y nada más. Un rostro sin imagen, pero sí “moldeado” por la ciencia. No extraña que el hombre de hoy vive de modo abstracto sin implicación alguna, sin empatía, sin ser capaz de relacionarse con los otros de verdad, sin un corazón que se viera reflejado en sus rostros. Por eso, el rostro se vuelve una máscara; un ocultamiento de lo demoníaco que habita en su alma y que es una mera apariencia, una *pseudoimagen*. Como bien afirma Picard: “El hombre de hoy, que siempre está en camino, -que siempre está como en una batalla-, un fugitivo, llevaría consigo siempre los símbolos ligeros de las cosas en lugar de las cosas difíciles”²⁴.

Así como Kierkegaard una vez que hablaba del engaño y de la desesperación, Picard también advierte que, en un momento, las máscaras se caen y el rostro está exigiendo mostrarse: allí es cuando no hay manera de ocultarse más. El rostro es lo auténtico en la persona y más lo enmascaramos, más su desocultamiento será doloroso, porque se revelará un rostro

23. Gabriel Marcel y Max Picard; *Correspondance 1947-1965*, cit. p. 96 (Carta de Picard a Marcel del 3 febrero de 1950).

24. Max Picard; *The Human Face*, p. 75.

distorsionado que le hará a uno pensar que el alma está desesperada, que está buscando una fisura por dónde pudiera escapar²⁵.

Un rostro-máscara será incapaz de estar frente al otro, porque carecerá de valor, de autenticidad. Por eso ya no existe la comunidad o no hay como crearla a través de rostros-máscaras. Afirmaba Picard en este sentido: “Hoy, cuando falta la comunidad y el hombre, amputado de todo, es visto por otros que están tan aislados como él; hoy en día son precisamente los signos de desmembramiento e individualización los que se reflejan más prominentes en la cara”²⁶.

Hoy en día todos viven aislados, para sí mismos nada más, descuidando que las personas se pueden renovar a sí mismas solo en la comunidad. De esta manera los rostros humanos se muestran como un resultado de las circunstancias. “A veces nos parece que el arte, la ciencia y las filosofías de hoy son intencionalmente tan relativistas, para que nuestro rostro relativo parezca justificado por un entorno donde todo es, igualmente, relativo. El rostro de hoy ha creado ese mundo actual para poder legitimarse a sí mismo”²⁷, afirma Picard. Tan es así que, en nuestros días, los rostros humanos aceptan todo, de tal manera que se vuelven una colección caótica de expresiones; rostros petrificados por el miedo.

Actualmente los rostros humanos son demasiado visibles, ya no están rodeados de silencio y no pueden más expresar el silencio. El rostro humano hoy ya no se relaciona con el tiempo y con el presente. La presencia es fundamental para el rostro humano ya que “la presencia siempre le da fuerza al hombre, porque el hombre cuando está presente se detiene ahí donde Dios se detuvo”²⁸.

6. Rostro, temporalidad y eternidad

Según el filósofo suizo el rostro humano tiene realidad sólo cuando refleja lo divino. Si el rostro humano está presente, Dios también está presente. Y esta realidad del rostro surge cuando al hombre lo envuelve el silencio, que es la casa de su ser. Ahí es dónde se revela su singularidad. Para Picard, la persona humana es un ser singular, sin embargo, no *diferente*.

El problema de la “diferencia”, en el modo en el cual la plantea el filósofo suizo, viene como un contra-argumento a los defensores de lo que hoy en día entendemos por diferencia. Pensamos que entre más diferente

25. Cf. *Ibidem*, p. 67.

26. *Ibidem*, p. 94.

27. *Ibidem*, p. 102.

28. *Ibidem*, p. 122.

se es al otro, más peculiar y es así como tejemos, sin darnos cuentas barreras que los demás ya no pueden traspasar. Queremos ser tan diferentes que llegamos a un aislamiento total y olvidamos completamente, como sostiene Picard, que la “diferencia” no es más que un signo de la multiplicidad de Dios; en el fondo, un signo de la unidad; es decir, ser yo mismo es lo que me une con el otro:

Hoy el individuo considera que su diferencia le pertenece sólo a él, y teme que se olvidará de sí mismo si no fuera muy diferente de los demás. Emplea su diferencia como si fuera un signo para recordarse a sí mismo. Sin embargo, antes, todos los rostros se pensaban como preservados en la memoria de Dios; mientras que ahora cada rostro busca sólo preservarse, es por eso que debe trazar distancias desde su propio rostro²⁹.

Sólo los adultos son capaces de entender su peculiaridad en relación a la diferencia, porque el rostro de un niño siempre preservará la unidad. Los niños, de manera natural se relacionan sin prejuicios, sin barreras. Normalmente cuando entre los niños surgen barreras es porque han intervenido en sus mundos los adultos que los llenan de prejuicios. Pero, el niño refleja en su rostro la apertura de ir al encuentro con el otro. Los niños siempre están unidos, como sostiene Picard, ni el tiempo, ni el espacio los separan.

El rostro humano tiene una parte visible, pero también una invisible y es en esta última, en la cual se tejen los signos del tiempo. En la presencia lo invisible se hace visible porque el rostro humano se pone a sí mismo en una situación de contemporaneidad, como afirma Picard. El rostro humano está en una situación de contemporaneidad cuando expresa el encuentro entre el tiempo y lo eterno. Porque, cuando el rostro humano se mueve en la temporalidad siempre expresará algo de lo eterno.

Afirma Picard: “el ojo de un hombre es ese lugar en el cual la eternidad llegó lo más lejos en el presente. El ojo es como la última pared delgada y translúcida, la división final entre el presente y la eternidad. Cuando el ojo se cierra, es como si la eternidad regresara en sí misma”³⁰. El ojo, la mirada, representan un puente entre lo temporal y lo eterno. Sin la cercanía de la eternidad, sin el reflejo de esta, el rostro humano sería invisible, sin expresión, vacío. La temporalidad no es el tiempo en su linealidad, sino la conciencia de estar presente ante el horizonte de posibilidades; en otras palabras, es la conciencia de un devenir constante.

La presencia (*Gegenwärtigkeit*) es para Picard un momento de eternidad, lo que recuerda la categoría de *instante* (*Øjeblikket*) de Kierkegaard, en donde la eternidad entra en contacto con el tiempo y lo transfor-

29. *Ibidem*, p. 182.

30. *Ibidem*, p. 117.

ma de un tiempo lineal a un devenir, a una temporalidad. El instante no es un momento más en una disposición lineal, sino que el instante carga consigo el peso de la eternidad; es en el fondo el devenir de la eternidad en la temporalidad. Lo mencionaba por primera vez Platón y San Agustín, pero Kierkegaard da al instante un sentido más antropológico que metafísico. Afirma: “Lo que nosotros llamamos el instante, lo llama Platón *exaíphnes*. Cualquiera que sea la clave etimológica de esta expresión, sin embargo, siempre estará en relación con la categoría de lo invisible”³¹.

Lo que quiero decir es que para Picard, igual que para Kierkegaard, el tiempo sin la eternidad sería un mero vacío. La presencia, este instante en el tiempo, es la vivencia del hombre como conciencia de estar en el tiempo, que para el filósofo suizo se expresa en el rostro que puede estar ante nosotros con una presencia tan imponente, en donde el futuro y el pasado están como atrapados en ella. “Cuando la eternidad entra en contacto con el tiempo es como si se quisiera detener el tiempo, hacerlo pleno (...)”³², como afirma Rafael García Pavón. Es la presencia reflejada en el rostro lo que hace que el pasado y el futuro se unan en ella, porque la presencia misma es devenir y esto hace que el rostro tenga continuidad en el tiempo.

¿Por qué es tan importante esta presencia? Porque, como el mismo filósofo afirma, el hombre sólo se puede renovar en el tiempo como una relación de presente, pasado y futuro. Renovarse en el tiempo significa, como diría el mismo Kierkegaard, elegirse a sí mismo en el tiempo³³: una acción que implica no sólo conocerse como objeto; significa acción e implica devenir en el tiempo y una apropiación del tiempo. En otras palabras, es una transfiguración de la interioridad, es presencia. Sólo estando presente, o siendo presencia, uno tiene un punto de partida para el futuro y una referencia para los recuerdos (es decir, con el pasado). Tener presencia hace que el hombre tenga la capacidad de edificarse a sí mismo sobre el tiempo y el espacio, amar y entregarse a los otros. Afirma Picard:

Ya no estamos presentes porque ya no tenemos tiempo. El tiempo es de hecho el curso en el instante, el tiempo es conexión. Todo esto es lo opuesto a la atomización. El hombre atomizado no tiene miedo porque no tiene amor. El amor y el tiempo, de

31. *Ibidem*, pp. 161-162.

32. Rafael García Pavón. *Filosofía cinemática como ética del porvenir: recuperar y recomenzar el tiempo perdido*, Roma: IF Press, 2018, p. 111.

33. Muy en breve, para Kierkegaard, elegir ser sí mismo, ni es una prescripción definida de lo que ya hemos sido, de nuestra historia, ni es una arbitrariedad de ser lo que se nos ocurra ser; elegir ser sí mismo implica una dinámica, un movimiento, un devenir, una transfiguración de lo dado en nosotros mismos en relación con nuestras circunstancias concretas. Así, para cada ser humano, la personalidad tiene continuidad en la medida en que los individuos pueden existir como personas, es decir, teniendo esa relación dialéctica y dialógica entre su pasado y su porvenir.

hecho, se pertenecen el uno al otro. El hombre que ama se detiene frente a los demás y frente a las cosas y les da tiempo, las contempla. El amor es esto. Repito: el amor y el tiempo son co-pertenecientes. Por amor, Dios envió a su Hijo en el tiempo.³⁴

He aquí la clave de qué significa para Picard ser persona como rostro: significa tener presencia, porque mientras estamos presentes ante los demás tendremos la capacidad de amar. Cuando perdemos la presencia, como vivimos en la mera fugacidad, cuando lo superfluo se extiende más sobre nosotros, transformando nuestros rostros en fantasmas del anonimato, y nuestras almas en un mero mecanismo, nos hemos perdido en la fragmentación y olvidamos completamente qué significa amar y ser amado. La fisiognomía del hombre automatizado, del hombre que no tiene un compromiso real con el tiempo –y por ende con el amor–, no refleja ya una respuesta interior; es decir, el rostro no refleja interioridad.

Al perder la relación con el tiempo, el hombre ya no tiene presencia, porque ignora el compromiso con lo eterno. Estar comprometido con la eternidad es tener conciencia de tu presencia en el tiempo; estar en el tiempo como un rostro que expresa en su mirada la presencia de Dios en el tiempo. Sin embargo, como afirma Picard con tristeza:

Hoy existe un vacío ahí donde alguna vez estuvo la presencia; hoy el pasado y el futuro son mecánicamente arrastrados a este vacío, es más, empujados casi con fuerza hacia él. Y en este vacío sufren un cambio. Es un pasado falso y un futuro falso que se muestran ahí donde ya no hay presencia³⁵.

Para resaltar todavía más la importancia de la presencia para el ser humano, Picard hace una comparación con el animal que, desde su punto de vista, no tiene presencia; porque un animal, lo más que queramos no es un espíritu, porque no tiene conciencia de la temporalidad. El animal siempre espera una confirmación por parte del hombre, quiere estar en su cercanía. El rostro de un animal, sólo quiere estar en la cercanía del rostro humano, como bien dice nuestro filósofo. Por eso un animal puede estar esperando en silencio.

Para los animales el tiempo es sólo un flujo, porque ellos mismos están en este proceso de fluir en el tiempo. Sin embargo, como sostiene el filósofo suizo, cuando un hombre pierde presencia ya no tiene rostro ni para relacionarse con Dios, ni con los otros, ni con los animales. Por eso es tan importante la presencia como lo eterno en el tiempo. La presencia es relación, es estar presente y vinculado con la realidad. Como afirma también Jean-Luc Egger, la presencia es el momento en el que toda instru-

34. Max Picard; *L'atomizzazione della persona*, cit. p. 190.

35. Max Picard; *The Human Face*, cit. p. 123.

mentalización o reducción de la persona da paso a la plena manifestación de la otredad en toda su riqueza³⁶.

Un rostro que tiene presencia refleja una bella mezcla de tiempo, eternidad y resistencia. Es por lo mismo que un rostro humano, aunque se transforma con cada año, es decir, aunque envejece y se vuelve muy viejo, aún así puede guardar su frescura si tiene presencia. No obstante, como afirma nostálgico Max Picard, donde no hay tiempo no hay esperanza y tampoco memoria³⁷. Y donde hay esperanza y memoria también hay espera, hay paciencia.

Hoy en día hemos pervertido el tiempo, lo hemos despojado de presencia y de eternidad. Nadie tiene tiempo para esperar, hemos perdido la paciencia. Nuestra relación con la inmediatez es tan fuerte que no nos damos cuenta que esto va degradando nuestra naturaleza, que necesita de tiempo para poder tener continuidad, presencia y resistencia. El tiempo ha sido arrancado de su lugar y, por lo mismo, el hombre sólo vive en un espacio sin tiempo; y no se da cuenta que así no puede ser sí mismo. “El hombre requiere del tiempo. El hombre se establece en el espacio, es verdad, pero sólo en el tiempo puede esta configuración en el espacio adquirir significado”³⁸. Pero cuando se elimina el tiempo, surge un peligro inminente: se elimina también el espacio, también se borra la memoria, las tradiciones y la sabiduría misma, como lamentaba el filósofo³⁹.

Mientras más se ignora el tiempo, más dejará de tener presencia y el hombre vivirá fragmentado en un espacio vacío. Hoy en día lo podemos identificar con el espacio de las grandes metrópolis, en las cuales surgen nuevos prototipos de rostros, que Picard analiza en parte: el rostro del profesionista, del capitalista, el rostro del trabajador, o del hombre pobre, del funcionario; rostros que pierden sus presencias en el vasto ámbito del anonimato.

Como una conclusión de esta hermosa poesía del rostro humano es que, para Max Picard, la persona humana se define por su rostro que refleja la presencia misma de Dios (*Imago Dei*) en el mundo. Sin el espíritu del hombre, la imagen en sí no tendría ningún sentido. El hombre y la imagen representan una unidad antropológica, imposible de separar, ya que la imagen tiene el papel de hacer visible el mundo interior del espíritu humano y su vínculo con la realidad originaria.

La presencia de la imagen tiene un sentido, tanto antropológico, como ético, ya que como el rostro es Imagen de Dios, la presencia de lo divino en la persona humana representa nuestra vía de redención. Como afirma el filósofo:

36. Jean-Luc Egger; *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*, cit. p. 113.

37. Cf. Max Picard; *The Human Face*, p. 139.

38. Ibídem, p. 140.

39. Cf. Gabriel Marcel y Max Picard; *Correspondance 1947-1965*, cit. p. 151 (Carta de Picard a Marcel de 14 de julio de 1954).

“en cualquier momento, en cualquier rostro, lo divino puede manifestarse a sí mismo; como eso es así, cada rostro puede ser transformado por lo divino, incluso la cara más baja es más de lo que parece ser”⁴⁰. Es por lo mismo que el ser humano tiene que luchar por preservar esta presencia, la imagen, como un regalo contra la mecanización del rostro reflejada por el progreso y la tecnología que nos deshumaniza y que representa la invasión del mal.

7. En lugar de conclusiones: Lévinas y Picard

En el pensamiento contemporáneo es Emmanuel Lévinas, el filósofo que reconocemos de inmediato cuando se trata del concepto del “rostro”, así como lo menciona también Michael Edward Moore⁴¹; esto, porque efectivamente el rostro es fundamental para la comprensión moderna de la persona humana. De una lectura atenta sobre el concepto de rostro en Lévinas, observamos que la mayoría de los intérpretes destacan este “*phylum* fenomenológico” de Lévinas en relación a Husserl y Martin Heidegger combinado con su “*phylum*” judío⁴², sin conocer la influencia decisiva que Max Picard tuvo sobre el filósofo francés.

Es el momento de enfatizar brevemente sobre esta influencia decisiva que Lévinas reconoce y admira. En una conferencia-homenaje a Max Picard del año 1966, el filósofo francés hacía pública esta influencia marcada por la lectura, pero también por la correspondencia entre ambos. Afirmaba Lévinas: “Nunca me encontré con Picard, pero tengo la impresión de haber visto su rostro. Para mí, hablar sobre Picard es casi como evocar una *aparición*, pero extrañamente real. Esa es quizás la definición misma de una experiencia poética. (...) Con Max Picard uno tenía la impresión de que el contacto que mantuvo contigo era aún más importante que el contenido que comunicaba, que la voz era tan importante como el mensaje. Todo su ser estaba ahí en persona, frente a la mía”⁴³.

Picard fue para Lévinas una “presencia” decisiva, aunque nunca se encontraron más que en las palabras que intercambiaron en las cartas, que alimentaron de una manera la filosofía de Lévinas, así como él mismo reconoce, afirmando que la reflexión del filósofo suizo sobre el rostro es un “análisis poético” y no tanto fenomenológico. Lévinas mencionaba que leer las reflexiones de

40. Max Picard; *The Human Face*, cit. p. 217.

41. Cf. Michael Edward Moore. “Meditation on the Face in the Middle Ages (with Lévinas and Picard)” en *Literature and Theology*, Vol. 24, no. 1. 2010, p. 19. www.jstor.org (consultado el 20 de marzo de 2019).

42. Como por ejemplo en el artículo de Olivia Navarro, “El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, *Contrastes. Revista Internacional de filosofía*, vol. XVIII, 2008, p. 178 www.dialnet.uniroja.es (consultado el 26 de marzo de 2019).

43. Emmanuel Levinas. *Proper Names*, cit. p. 94

Picard sobre el rostro ayuda a uno sentirse vivo,⁴⁴ porque lo que uno encuentra en la obra del pensador suizo es “una filosofía del rostro”. Es el escrito *El rostro humano (Das Menschengesicht)*, el que llamará la atención a Lévinas quien, fascinado por la escritura de Picard, afirmaba:

En Picard, más allá de un interés general por el hombre, hay un interés por cada rostro humano. Una filosofía del rostro: eso es lo esencial de Max Picard. El rostro no es sólo otro nombre para la personalidad; sino que es la personalidad, pero en su manifestación, su exteriorización y recepción; en su franqueza original. El rostro es en sí mismo y, si puedo expresarlo así, el misterio de toda claridad, el secreto de toda apertura⁴⁵.

Para Lévinas el rostro (*visage*) representa la fuente de su planteamiento ético. En síntesis: para el filósofo judío la presencia del rostro del otro implica y requiere un deber moral para con el otro, que requiere una responsabilidad infinita. Este énfasis ético del concepto de rostro en Lévinas, se entiende, sobre todo, porque, a diferencia de Picard, Dios está ausente. La humanidad misma es signo de la ausencia de Dios y, por lo tanto, el hombre es un extraño en el mundo, en su rostro mostrándose esta vulnerabilidad. Ante esta ausencia, el hombre solamente tiene al otro, su humanidad misma realizándose ante el rostro del otro. Desde la perspectiva del filósofo francés el rostro del otro representa la fuente y la realización de la ley moral; y, de una manera, una imagen de Dios, pero sólo como huella,⁴⁶ precisamente por la ausencia. Es decir, más que imagen, para Lévinas el rostro es huella de lo absoluto, del infinito de la *otredad*, inserta en la totalidad del mundo.

Siendo el rostro la parte más desnuda de la corporeidad, Lévinas resalta la idea de vulnerabilidad que está mediando la relación con otro; siendo así el rostro-ante-rostro un encuentro de dos vulnerabilidades que se necesitan mutuamente ser acogidas de manera recíproca. Picard también reconoce la vulnerabilidad del rostro siendo la parte más expuesta de nuestra corporeidad.

Ahora bien, a diferencia de Max Picard, Lévinas es un pensador formado, para decirlo así, en la tradición judaica y conforme a la misma, la humanidad representa la imagen divina de la creación, pero no es una imagen de culto. Es decir, en la tradición judaica no se acepta la idea de una representación humana de Dios. Picard, aunque judío de origen, fue un pensador converso, atraído por el tema del *misterio de la Encarnación*. Su conversión al cristianismo, lo ha determinado a tener otro tipo de comprensión del concepto de *Imago*

44. M. Craig. *Lévinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*, Indianápolis: Indiana University Press, 2010, p. 180.

45. Emmanuel Levinas; *Proper Names*, p. 95.

46. *Ibíd.*, p. 31.

Dei y, por ende, del concepto de rostro, partiendo de la idea de que ser Imagen de Dios no significa ser un ícono de Dios.

Según Picard, el rostro como imagen es la manifestación divina en el hombre, es esta presencia, es la revelación. El rostro es para Picard la prueba metafísica de la existencia de Dios, sobre todo porque estaba convencido de que en el rostro habita lo divino. Esto no significa de ninguna manera que el hombre es como Dios; sino que el rostro es el *habitat*, es el hogar en el cual lo divino se deja entrever y se hace presente.

Es con razón que Gabriel Marcel hablaba de una “metafísica de la imagen” en el pensamiento de Picard, en el rostro humano llevándose a cabo la batalla decisiva. Afirmaba Gabriel Marcel: “la imagen - el término *Bild* también se refiere a la imagen, al retrato - es el silencio que habla. La imagen es como una estación en el camino que conduce del silencio a la palabra, y despierta en el hombre el recuerdo de un modo de existencia antes de la palabra, despierta la nostalgia de esta forma de existencia”⁴⁷.

Con el concepto de rostro, Max Picard quiso enfatizar lo único e irremplazable del ser humano, en el cual se ve reflejada toda la personalidad en una sola y única imagen, en la cual lo divino elige manifestarse a sí mismo.

Bibliografía

Craig, M.: *Lévinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology*. Indianápolis: Indiana University Press, 2010, p. 180.

Egger, J. L.: *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*. Trento (Italia): Ed. Il Margine, 2014.

Gabriel, M. y Picard M.: *Correspondance 1947-1965*. Paris: Ed. L'Harmattan, 2006.

Gabriel, M.: “Max Picard o u le retour à l'originel” en *La Nef*, n. 46, 1948.

Gadamer, H. G.: *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1997.

García, Pavón R. “La imagen o el ser como presencia en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, en *Razón y palabra*, abril-mayo (2002), www.razonypalabra.org.mx (consultado el 20 de marzo de 2019).

García, Pavón R.: *Filosofía cinemática como ética del porvenir: recuperar y recomenzar el tiempo perdido*. Roma: IF Press, 2018.

Lévinas, E.: *Proper Names*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Moore, M. E.: “Meditation on the Face in the Middle Ages (with Lévinas and

47. Gabriel Marcel. “Max Picard o u le retour à l'originel” en *La Nef*, n. 46, 1948, 32-33.

Picard)” en *Literature and Theology*, Vol. 24, no. 1. 2010. www.jstor.org (consultado el 20 de marzo de 2019).

Navarro, O.: “El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, *Contrastes. Revista Internacional de filosofía*, vol. XVIII, 2008, www.dialnet.uniroja.es (consultado el 26 de marzo de 2019).

Picard, M.: *The Human Face*. USA: Cassell and Company Limited, 1993.

Picard, M.: *L'ultimo volto dell'uomo. Maschere mortuarie da Shakespeare a Nietzsche*. Milano: Ed. Servitium, 2015.

Picard, M.: *L'atomizzazione della persona, trad, en italiano de Franceso Ghia en Come all'inizio del mundo. Il pensiero di Max Picard*. Editado por Silvano Zucal y Daniele Vinci. Pontificia Facoltà Teologica di Sardegna: Ed. Il Pozzo di Giacobbe, 2011.

Picard, M.: *Man and Language. (Der Mensch und das Wort)* trad. Stanley Godman, Chicago: Ed. Gateway, 1963.

Picard, M.: *The Human Face*. USA: Ed. Cassell and Company Limited, 1931.

Quintás, A. L.: *Estética de la creatividad*. Madrid: Ed. Rialp, 1998.

MAPAS ABSTRACTOS: LOS POSIBLES MULTIVERSOS LÓGICOS EN «TLÖN, UQBAR, ORBIS TERTIUS» DE JORGE LUIS BORGES

ABSTRACT MAPS: THE POSSIBLE LOGICAL MULTIVERSES IN «TLÖN, UQBAR, ORBIS TERTIUS» BY JORGE LUIS BORGES

Lizbeth Angélica Cabrera Torrecilla¹
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido 16 octubre 2019

Aceptado 29 nov 19

Resumen: Este artículo propone una aproximación al cuento «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Jorge Luis Borges que aborde la cuestión del multiverso lógico desde una perspectiva retórico-argumentativa, a partir de la teoría de los mundos posibles propuestos por Gottfried Leibniz y el realismo modal, en conjunción con los postulados astronómicos del multiverso. La lectura de este cuento como ejemplificación del eje teórico presentado es pertinente, en tanto plantea la posible ficcionalidad de la misma humanidad. Así pues, se considera que da cuenta del problema de la autoreferencialidad en el mundo (o universo) cuando se crean distintas capas de realidad lógica.

Palabras clave: mundos posibles; Leibniz; realismo modal; multiverso; Borges.

Abstract: This article proposes a lecture of the story «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» by Jorge Luis Borges analyzing, from a rhetorical-argumentative perspective, the question of the logical multiverse. Considering this, the approach is grounded on the possible worlds' theory by Gottfried Leibniz and modal realism; together with multiverse astronomical postulates. The reading of this story in particular as an exemplification of the presented theoretical axis is pertinent, inasmuch as its argument raises the possible human fictionality. Therefore, it is considered that this work presents the problem of self-referentiality in the world (or universe) when different logical reality layers are created.

Keywords: Possible Worlds; Leibniz; Modal Realism; Multiverse; Borges.

1. cato.ang@gmail.com Doctora en Teoría de la Literatura, Literatura Comparada y Estudios Culturales por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es becaria posdoctoral del Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Este artículo fue escrito gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Secretaría de Educación Pública de México.

1. Introducción

Son pocos los autores del siglo XX, y quizá ningún otro en lengua castellana, que han merecido tantos acercamientos biográficos, diálogos, paráfrasis, estudios, anotaciones y menciones desde diversas disciplinas y enfoques como lo ha sido Jorge Luis Borges. Lo que aquí concierne es un análisis de los planteamientos lógicos propuestos por el autor argentino, a modo de ejercicio que compete un vasto engranaje intertextual de muy diversas procedencias conceptuales. Floyd Merrell sostiene que en el libro *Ways of World Making* de Nelson Goodman se puede encontrar una pista de cómo confluyen el pensamiento e inclinaciones estéticas de Borges, «with rationalism and empiricism alike, with materialism and idealism and dualism, with essentialism and existentialism, with mechanism and vitalism, with mysticism and scientism, and with most other ardent doctrines»².

Así pues, en este artículo se pretende realizar una reflexión de los elementos fundamentalmente filosóficos (desde, por ejemplo, la filosofía de la ciencia, el idealismo, el realismo modal y lógica) de la producción borgesiana, en tanto que artificios retórico-argumentativos para pensar la metafísica de lo social y lo humano desde la temática de los universos posibles. Se considera que el cuento «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» (1940) es acaso, aunque no el único³, el que mejor refleja la auto-referencialidad del universo en distintas capas de «realidad». De tal manera, se propone una aproximación que pretende enfatizar la principal característica argumental del cuento desde la lógica de los mundos posibles.

«Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», uno de los relatos más extensos del escritor argentino, fue publicado originalmente en la revista *Sur* en 1940, posteriormente se integró en la colección de *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1941), y finalmente se unió a *Ficciones* (1944) donde aparece como el primer cuento. El argumento de este relato es un intento totalizador por trazar la cosmología de la historia de la humanidad desde una

2. Goodman, N. *Ways of World Making*. Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1978, p. X. Apud. Merrell, F. *Unthinking Thinking: Jorge Luis Borges, Mathematics, and the New Physics*. Indiana, Purdue University Press, 1999, p. 3.

3. Cabrera, L. A. (2018) «Del gusto por el extravío: representaciones del multiverso en 'El jardín de los senderos que se bifurcan'», en *Variaciones Borges*, 45: 187-206; o Rojo, A. (1999), «El jardín de los mundos que se ramifican. Borges y la mecánica cuántica», en *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*, 1, n.p. Disponible en: http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v1n1/crit_06.htm.

ficción de ella misma: una sociedad secreta crea un mundo en el que la realidad es una construcción de la mente humana.

El cuento narra cómo, cinco años atrás, «Borges»⁴ (una ficcionalización de él mismo) descubriría la existencia de Uqbar durante una cena con «Bioy Casares» (ficcionalizado también), cuando este ilustra su intervención con las declaraciones que hiciera uno de los heresiarcas de Uqbar: «los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres»⁵. «Borges», sin embargo, duda de la veracidad de aquella cita porque desconoce la existencia de tal país; «Bioy», entonces, agrega que *The Anglo-American Cyclopaedia* registra un artículo completo sobre Uqbar. Así, ambos deciden comprobar la alusión de «Bioy» en el ejemplar de la *Cyclopaedia* que «Borges» mismo posee. Pese a su búsqueda, fueron incapaces de encontrar el supuesto apartado. Días después, «Bioy» demostraría la existencia del artículo en su propia enciclopedia y juntos evidenciaría que la única diferencia entre los dos volúmenes reside en las páginas extras que hablan sobre Uqbar. Según las páginas que hablarían de este país, además de incluir una descripción detallada de todas las manifestaciones de cualquier sociedad, su literatura se caracteriza por ser de carácter fantástico y por provenir de dos planetas imaginarios, Mlejnas y Tlön. «Borges», en su deseo de saber más sobre este lugar evidentemente imaginario, descubre los rastros e influencia que ya no Uqbar, sino Tlön ha ido dejando a lo largo del tiempo en la realidad empírica del narrador. Así, descubre que una sociedad secreta de intelectuales («Orbis Tertius») inventó en el siglo XVII un planeta imaginario, Tlön, donde el materialismo se considera una herejía y el idealismo rige el sentido común. A medida que avanza la narración, «Borges» se da cuenta que la realidad de Tlön se va diseminando en la suya, hasta que su mundo se va convirtiendo poco a poco en una ficción, o dicho de mejor manera, la ficción es engullida por una metaficción.

La enciclopedia, el espejo y «Borges» son los tres elementos más importantes del cuento⁶ porque reflejan la materialización de la identidad. La enciclopedia es la exposición descriptiva del mundo empírico, el espejo es la manifestación invertida del mundo empírico y «Borges», o el yo, es el sujeto del mundo empírico; de hecho, cuando casualmente coinciden estos tres elementos, producen la revelación de la verdadera identidad, que no

4. Debido a que el protagonista del cuento es una ficcionalización del mismo autor, diferenciaré a Borges autor sin entrecomillado del «Borges», entrecomillado, cuando aluda al personaje del cuento.

5. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 431.

6. Aguilera, M. T. (1979). «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’ o el universo creado a la medida de Borges», en *La Palabra y el Hombre*, 29: 36-40, p. 36.

es sino una transición de la realidad a la ficción (o de la ficción a la meta-ficción). Y esta no parte de la fantasía, sino de la lógica y la comprobación práctica.

Willard Quine afirma que la totalidad del pensamiento, la ciencia y las creencias son fabricaciones humanas que forman un tejido cuyas condiciones limitantes dependen de la experiencia, que en ocasiones debe reajustar y reevaluar algunas de sus enunciaciones (o valores de verdad).⁷ De acuerdo con Steve Pinker, la metáfora de Quine recuerda a un tipo de sistema computacional llamado «modelo de la burbuja de jabón» (*soap-film model*)⁸, que consiste en cómo una propiedad global puede surgir a partir de una densa variedad de interacciones locales que representan posibles estados de las cosas (o nodos). En tanto que cada nodo posee un valor escalar, sus proposiciones dirigen a dos opciones: si los nodos tienen proposiciones consistentes, se deduce que uno es verdadero; por tanto, se incrementa la confianza en el segundo y, a su vez, este hará lo propio con el tercero sucesivamente. O a la inversa, la duda por la veracidad de un nodo conduce a la del segundo y esta lo hará a su vez con la del tercero. Cualquiera de los caminos que elijan los nodos serán los que definan, o no, los valores que representarán nuevos estadios del conocimiento⁹. En otras palabras, los nodos se conectan entre sí mediante ciertas leyes de asociación, de tal modo que los unos remiten a los otros formando la cadena del pensamiento, donde una representación válida existente debe causar otra válida para que exista.

En «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», sin embargo, las proposiciones consistentes ya afianzadas como estadios del conocimiento (todas las enciclopedias de una misma edición, por ejemplo) conducen a un nodo inconsistente (las páginas extras de solo uno de los tomos de la misma edición). De esta manera, existe un resquicio en la lógica y la certeza racional por donde los fenómenos «casuales» se filtran: «para uno de esos gnósticos [de Uqbar], el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma»¹⁰.

2. La enunciación de lo imaginable

En la década de los sesentas, teóricos como Paul Feyerabend («*Linguistic Arguments and Scientific Method*», 1969) y Thomas Kuhn (*The*

7. Quine, W. *From a Logical Point of View*. Nueva York, Harper Collins, 1960, p. 42.

8. Pinker, S. (2005). «So How Does the Mind Works?», en *Mind and Language*, 20(1): 1-24, pp. 11-12.

9. *Ibidem.*, 12

10. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*, p. 432.

Structure of Scientific Revolutions, 1962), expandieron la tesis general de la falsación de Karl Popper introduciendo un nuevo elemento, el problema del lenguaje. En términos generales, argüían que las observaciones y los hechos (lo empírico) se describen con teoría basada en presuposiciones que, en última instancia, dependen del lenguaje. El lenguaje, según apuntan, organiza nuestro mundo, sea si hablamos de ficción o de hechos, de veracidad o falsedad¹¹. Lo mismo defiende Jean Piaget, para quien las formaciones lógicas y matemáticas no son otra cosa que estructuras lingüísticas. Según él, la postura fundamental del positivismo lógico se puede caracterizar por la siguiente frase: la realidad lógica y matemática se deriva del lenguaje¹², pues la lógica y la matemática no son otra cosa que estructuras lingüísticas «especiales».

Edward Sapir en *The Status of Linguistics as a Science* (1929) incluso llego a declarar que:

The «real world» is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group No two languages are even sufficiently similar to be considered as representing the same social Reality. The Worlds in which different societies live are distinct Worlds, not merely the same world with different labels attached¹³.

Bajo esta consideración, un lenguaje (o marco de referencia) diferente hace posible ver el mundo de una determinada manera.

En 1962, Paul Feyerabend, al mismo tiempo que Thomas Kuhn, pero de manera independiente, introdujo la noción de «incomensurabilidad» (concepto proveniente de las matemáticas) en el campo de la filosofía de la ciencia para definir la ausencia de un factor común (o lenguaje teórico común) en dos teorías que permitan compararlas. Es importante mencionar que «incomensurabilidad» no es lo mismo que «imposibilidad». Para esta última, dos teorías independientes pueden ser procesadas, pero no si están juntas. Floyd Merrell pone como ejemplo *The Fountain* (1917) de Marcel Duchamp para reflejar la «imposibilidad»¹⁴, pues un urinario en el

11. Merrell, F. *Unthinking Thinking: Jorge Luis Borges, Mathematics, and the New Physics*, pp., 216-217. El relativismo lingüístico fue expresado por primera vez en *The Advancement of Learnig* (1605) de Francis Bacon, y posteriormente defendido por Ferdinand de Saussure, Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf. Cf. Hacking, I. *Why Does Language Matter to Philosophy?* Nueva York, Cambridge University Press, 2001, p. 5.

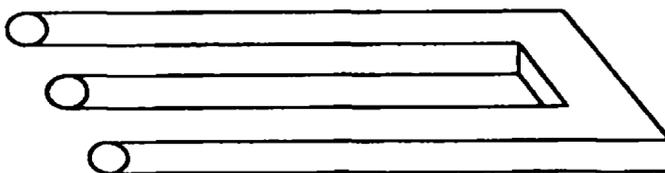
12. Jean Piaget en Real Academia Nacional de Medicina. *Cuaderno 2*, 62, Madrid, Instituto de España, 1995, pp. 323-325.

13. Sapir, E. (1991). «The Status of Linguistics as a Science», en *Language*, 5(4): 207-214, p. 209.

14. Merrell, F. *Unthinking Thinking: Jorge Luis Borges, Mathematics, and the New Physics*, p. 218.

contexto «necesidades biológicas» es fácilmente procesado, pero transportado a un contexto artístico, resulta falso¹⁵.

Para ejemplificar la «inconmensurabilidad», Feyerabend utilizó una figura que no es cilíndrica ni tampoco rectangular y que, aun siendo bidimensional, se le «obliga» (al mirarla) a ser tridimensional, de manera que, al mismo tiempo, existe y no existe una tercera prolongación en su centro:



Ejemplificación del concepto de «Inconmensurabilidad» según Paul Feyerabend.

La inconmensurabilidad también es propia de la teoría del multiverso, en tanto los mundos microscópico y macroscópico se comportan de maneras diferentes. En el mundo cuántico, los electrones pueden ser onda o partícula, pero no sucede lo mismo con los objetos macroscópicos. Hasta ahora, ambos contextos se rigen por lenguajes inconmensurables que han tomado dos principales senderos de significado en relación con quién lo exponga. Por un lado, la física cuántica propone que nuestro mundo visible (en el más amplio sentido de la palabra) constituye el universo (una esfera con un radio de 40 billones de años luz llamado «volumen de Hubble» o «universo observable»), mientras que el ensamblaje de universos no vistos constituye el multiverso, localizados dentro o fuera de nuestro propio universo. Por otro lado, para la lógica (así como la narratología y la psicología) nuestro mundo —que también es solo uno visible o «real», se compone de otros mundos no visibles o «irreales» que constituyen el multiverso. En otras palabras, mientras para la física son muchos mundos los que constituyen el multiverso; para la lógica, un único mundo contiene dentro de sí el multiverso¹⁶. No por nada, en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» «Borges»

15. Por lo menos en cuanto a la respuesta clásica de lo denominado como «arte». Con la llegada del dadaísmo y la posterior posmodernidad el paradigma de lo que era considerado «incompatible» fue replanteado como «inconmensurable».

16. Rubenstein, M. J. *Worlds Without End: The Many Lives of the Multiverse*, Nueva York,

señala: «casi inmediatamente, la realidad cedió en más de un punto. Lo cierto es que anhelaba ceder»¹⁷.

3. Aproximaciones al problema de los multiversos lógicos

El primer préstamo lingüístico de «multiverso» en lógica (readaptado del concepto leibniziano) se hizo desde la lógica modal a finales de la década de los sesentas por filósofos como Saul Kripke, Jaako Hintikka, Nicholas Rescher, Alvin Platinga y David Kellogg Lewis¹⁸. Este último, publicaría en 1973 *Contrafactuals*, una obra madurada construida por divulgaciones anteriores que analiza condicionales contrafactuales en términos de los universos paralelos; a saber, acontecimientos o situaciones que no han sucedido en el universo actual/fáctico (el observable, empírico) pero que suceden en universos paralelos fácticos¹⁹. Su teoría del realismo modal se basa en los siguientes postulados: los mundos posibles existen, estos no difieren en cuanto a clase del mundo real, los mundos posibles son entidades irreductibles, y el término «real» en «mundo real» es sólo una distinción subjetiva; cualquier sujeto puede declarar que su mundo es el real, de igual modo que se llama al lugar donde uno está «aquí» y al momento en el que uno está «ahora»: «whenever two possible individuals are spatiotemporally related, they are worldmates»²⁰.

De acuerdo con Marie-Laure Ryan, la base de esta teoría es que la idea de «realidad» (la suma de todo lo imaginable) está compuesta por múltiples elementos distintos, siendo la estructura resultante la que se le conoce como «sistema modal» o «Modelo-M». En este sistema, el elemento central será interpretado como el mundo (o universo) actual/fáctico; mientras el resto de los elementos serán considerados «otros mundos» (o universos). Ahora bien, estos últimos solo serán «posibles» si guardan relación con el elemento central, o sea, el mundo empírico (factual).

El problema para designar qué hace a un mundo (y no a otro) actual/factual, genera controversia. Lewis afirma que dependerá del punto de vista de quién habita ese mundo: «‘actual’ as an indexical, [...] ‘spatio-

Columbia University Press, 2016, p. 5.

17. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*, p. 442.

18. Ryan, M. L. (2006). «From Parallel Universes to Possible Worlds: Ontological Pluralism in Physics, Narratology, and Narrative», en *Poetics Today*, 27(4): 633-674, p. 644.

19. Tradicionalmente, «contrafactual» o «contrafáctico» fue un término utilizado por Leibniz para denominar aquellos acontecimientos que podrían haber ocurrido en universos posibles que, evidentemente, eran irreales.

20. Lewis, D. K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell, 1986, p. 70.

temporally related to me'»²¹; por su parte, Nicholas Rescher establece que el mundo actual se erige en tanto que su existencia es autónoma, dejando al resto de mundos como dependientes de actividades mentales (por ejemplo, los sueños, imaginaciones, narraciones, promesas, deseos)²². En este sentido, mientras menor sea la relación que guarden los mundos posibles con el actual, más diferencias existirán entre ellos.

La construcción narrativa de «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» funciona de esta manera, donde la capa superior o mundo diegético de «Borges» es un autorreferente de nuestro mundo actual (o mundo no-diegético) porque existen rasgos idénticos entre ambos (como la existencia de un Borges y un Bioy Casares, por ejemplo). Al mismo tiempo, esta –llamémosle– primera ficción (la de «Borges») se ve invadida por una segunda ficción (o una metadiégesis), la de Uqbar, invadida también por una tercera (o una meta-metaficción), Tlön. Todas estas capas finalmente terminan extendiéndose hasta el mundo no-diegético, pues en los cuatro «universos» existen características que los unen: «De los catorce nombres que figuraban en la parte geográfica [menciona «Borges»], sólo reconocimos tres –Josarán, Armenia y Erzerum»²³. Los fenómenos que fueron producto de una segunda o tercera ficción logran hacerse visibles en la primera convirtiéndose así en «reales».

En este sentido, para Nelson Goodman, «hacer mundos» consiste:

Tanto en separar como en conjuntar, y ello a veces al mismo tiempo. Podemos enumerar, por una parte, la división del todo en artes y la desagregación de géneros en subespecies, así como el análisis de conjuntos complejos en virtud de los rasgos que los componen, el establecimiento de distinciones; y cabe referir, por la otra, la composición de totalidades y de géneros a partir de miembros y subclases, la combinación de rasgos para formar complejos, y la realización de otras conexiones.²⁴

Interesante también es la propuesta de Gottfried Leibniz cuando habla de los mundos posibles al desarrollar el problema de la Teodicea²⁵. De acuerdo con sus reflexiones, el mal en el mundo existe porque no es el perfecto (solo puede serlo el de Dios), sino el mejor dentro de todos los posibles. Para Leibniz, aquello que es posible no es necesario que exista, pues, de otra forma, esa posibilidad se convertiría en una realidad. En todo caso,

21. Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell, 1986. Apud. King, Peter J. (1995). «Other times», en *Australasian Journal of Philosophy*, 73(4): 532-547, p. 544.

22. Nicholas Rescher en Ryan, M. L. (2005). «Possible-Worlds Theory», pp. 446-450. Apud. Herman, D., Manfred, J. y M. L. Ryan (eds.). *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Londres, Routledge, 2005, p. 446.

23. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*, p. 432.

24. Goodman, N. *Maneras de hacer mundos*. Carlos Thiebaut (trad.), Madrid, La balsa de la Medusa, 1978, p. 25.

25. Concepto acuñado por él mismo para designar el problema de cómo se justifica un Dios bondadoso ante el hecho del mal en el mundo, o a la inversa.

solo podría existir uno de los posibles, en tanto que la realización de uno implica la no realización del otro²⁶.

De acuerdo con lo anterior, el planeta de Tlön se erige como una posibilidad que eventualmente se va legitimando como real, mientras que el mundo actual de la diégesis (el de «Borges») comienza a tener tintes de contingencia como mera posibilidad. En «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», entonces, el multiverso como idea se justifica, en tanto que «otros universos» componen lo no visible, lo irreal o imaginario. Como dijimos, para la física cuántica la definición de «universo» radica en su proporción visible, mientras que todo aquello que no se ve, formaría parte de otro universo. Bajo esta consideración, en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» los universos invisibles (meta-diegéticos) que no eran propios del universo diegético, pertenecen a él cuando se vuelven visibles en ese universo. Se evidencia entonces que, quizá, la idea de multiverso depende no del espacio, sino del tiempo, pues con el suficiente tiempo (ergo, avance tecnológico) lo que ahora no es visible lo será y un universo se apropiará de otro.

Borges plantea de manera excepcional esta paradoja multiversal en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius»: si el mundo empírico de la ficción legitima, desde su existencia, el mundo «invisible» o no fáctico (posible) de la meta-ficción, ¿cuál es el mundo que existe? Si Tlön ha dejado de pertenecer a otro universo porque, de alguna manera, se ha hecho parte del universo visible ¿deja de pertenecer al mundo irreal y es, por tanto, fáctico? ¿Qué sucede entonces, qué es Tlön? Tenemos una conjunción de universos paralelos que se van fundiendo de manera gradual a medida que avanza el texto.

Esta paradoja multiversal va más allá del planteamiento de un argumento ficcional. Nada nos impide pensar que, quizá, también nuestro universo hace tiempo que (se) integró al multiverso.

Hacer que nuestro cerebro se pregunte por los mundos posibles no es una actividad baladí, sostiene la neuróloga Ruth Byrne. De hecho, de no tener la capacidad de crear alternativas y otras posibles realidades en nuestra mente, perderíamos las conexiones neuronales que nos permiten razonar. La imaginación no es una derivación de la inteligencia; sino que es, en realidad, el centro que estructura y hace posible nuestra mente y, por tanto, la inteligencia misma²⁷. Gracias a la imaginación, entonces, formamos la realidad.

El planeta de Tlön es ejemplo de lo anterior, con su estructuración minuciosa nos habla de una inventiva por demás racionalizada. De ahí que

26. Leibniz, G. «Discourse on Metaphysics», pp. 303-330, en Gottfried W. Leibniz. *Philosophical Papers and Letters*. Leroy Loemker (ed.; trad.), Chicago, Kluwer Academic Publishers, 1956.

27. Cf. Byrne, R. (2005), *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*, Cambridge, The MIT Press.

en la construcción argumentativa de la diégesis haya un énfasis irónico por seguir una metodología objetiva en el análisis de un mundo considerado previamente como falso: «Me puse a hojearlo y sentí vértigo asombrado y ligero que no describiré porque ésta no es la historia de mis emociones sino de Uqbar, Tlön y Orbis Tertius»²⁸. Así, la idea de lo que representa Uqbar, Tlön y Orbis Tertius va desplazando poco a poco el mundo empírico del sujeto investigador.

Llegados a este punto, es preciso mencionar las acotaciones que se han hecho en torno a la clasificación habitual de los fenómenos existentes, usualmente divididos en realidad material externa y realidad psíquica interna. La primera de ellas fue propuesta por Karl Popper al acuñar el término «tercer mundo» (en *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 1972). Esta tercera categoría englobaría a todas aquellas ideas u objetos ideales²⁹ que aun existiendo en nuestra mente³⁰, tampoco pueden reducirse a ella. La segunda acotación la realizaría, en época más tardía, Jacques Lacan, quien redefinió la habitual clasificación a tres dimensiones fundamentales en las que habita el ser humano, sean estas la Imaginaria, la Simbólica y la Real:

La dimensión Imaginaria es nuestra experiencia directa vivida de la realidad, pero también de nuestros sueños y pesadillas —es el dominio de la apariencia, de cómo las cosas aparecen ante nosotros—. La dimensión Simbólica [el gran Otro], el orden invisible que estructura nuestra experiencia de la realidad, la compleja red de normas y significados que hace que veamos lo que vemos como lo vemos (y lo que no vemos como no lo vemos). Lo Real, sin embargo, no es simplemente la realidad externa; es más bien, como lo expresó Lacan, «imposible»: algo que no puede ser ni directamente experimentado, ni simbolizado [una desestabilización completa del universo de significado]. Como tal, lo Real sólo puede discernirse en sus huellas, efectos o consecuencias³¹.

Tal vez no resulte osado aventurar un paralelismo entre lo que Lacan considera las dimensiones de lo Imaginario y lo Simbólico, y lo que sería el mundo actual/fáctico de Leibniz; si esto es así, entonces la concepción de lo Real (lo imposible) sería la suma de dos (o más) posibles siendo actuales (de manera que desestabilizan y cuestionan a la realidad).

Para ejemplificar lo dicho, se puede considerar que el planeta de Tlön pasa por cada una de las dimensiones propuestas por Lacan respecto al mundo diegético de «Borges». Primero, Tlön surge como una idea, un objeto imaginario: «Conjeturé que ese país indocumentado y ese heresiarca anónimo eran una ficción improvisada por la modestia de Bioy para jus-

28. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*. p. 434.

29. Como, por ejemplo, las figuras geométricas o el resultado de una ecuación.

30. A diferencia de Platón, Popper no era un idealista.

31. Žižek, S. *Acontecimientos*, R. Vicedo (trad.), Madrid, Sexto Piso, 2014, pp. 107-108.

tificar una frase»³². Posteriormente, Tlön entra en una red de categorías que lo posicionan dentro de lo Simbólico: «Esas cuatro páginas adicionales comprendían al artículo de Uqbar [...] comprobamos después que no hay otra diferencia entre los volúmenes. Los dos (según creo haber indicado) son reimpressiones de la décima *Encyclopaedia Britannica*»³³. Y finalmente, Tlön comienza a adquirir rasgos de lo Real: «El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. [...] ya en las memorias un pasado ficticio ocupa el sitio del otro, del que nada sabemos con certidumbre – ni siquiera que es falso»³⁴. Hasta ese momento, la realidad diegética que habíamos experimentado como lectores, resulta ser solo una copia, una ilusión de la verdadera diégesis.

4. Una conclusión al multiverso imaginario

La premisa de «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» está lejos de ser la de un universo que engulle otro, es más bien un universo que se come a sí mismo, un universo «ouroborico»; donde una ficción creó una metaficción que terminó por eliminar a la ficción primigenia:

Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden –el materialismo dialectico, el antisemitismo, el nazismo– para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizá lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas –traduzco: a leyes inhumanas– que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres³⁵.

Un breve instante rompe o, mejor dicho, duplica la simetría de lo real y lo meramente posible. A través de la lógica y la comprobación se llega a un hecho, Tlön existe. Borges plantea una variante pantagruélica del idealismo más puro donde, si no hay objetos, no hay sustantivos; y, de alguna paradójica manera, donde el ser humano es exaltado (todo es subjetivo) al mismo tiempo que es negado (puesto que no existen los sustantivos).

A través de axiomas opuestos, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» se mofa de los Teoremas de Incompletud de Kurt Gödel, los cuales establecen –en su vertiente más elemental– que las oraciones que definen (muchos de) los sistemas matemáticos son, aunque verdaderas, incapaces de demostrarse en ese mismo sistema. Dicho en otras palabras, ninguna teoría matemática es a la vez consistente y completa en sí misma, pues de otro modo con-

32. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*. p. 431.

33. *Idem.*

34. *Ibidem.*, p. 107.

35. *Idem.*

tendría enunciados contradictorios entre sí. Esto nos lleva a la formulación más inquietante del cuento: si se puede demostrar la consistencia de un sistema (universo) a partir de sí mismo, es entonces inconsistente.

Para poder creer y comprender declaraciones inconsistentes o inde-mostrables, es preciso que la mente deje fuera los procesos lógicos³⁶. Si la imaginación predomina sobre la realidad en el mundo de Tlön, el aforismo griego «el hombre es la medida de todas las cosas» no sólo se actualiza, sino que también justifica su panteísmo idealista; lo cual nos devuelve al tema de los posibles leibnizianos. Si todos somos Dios, somos capaces de crear tantos mundos/universos posibles como imaginemos, los cuales, podrían ser fácticos.

Bajo la premisa anterior se oculta una velada crítica al «juego dialéctico», uno que el mismo Borges experimentó durante su pasado vanguardista que, por cierto, acabaría aborreciendo³⁷: «El hecho de que [en Tlön] toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una ‘Philosophie des Als ob [como si]’ ha contribuido a multiplicarlas [...]. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro»³⁸.

Sin duda, Borges lanza la pregunta ¿qué sucedería con el conocimiento si sólo se redujera a las ideas sin materialización de ellas? En «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» nos encontramos con varias reformulaciones de principios científicos y filosóficos en ausencia de marcos conceptuales o de acción. Podemos encontrar a Berkeley cuando afirma que las cosas se duplican o propenden incluso a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente. Así también, se puede rastrear el quinto postulado euclidiano en suma con la relatividad³⁹: «Esta geometría [la de Tlön] desconoce las paralelas y declara que el hombre que se desplaza modifica las formas que lo circundan»⁴⁰. O el funcionalismo arquitectónico: «Las naciones de ese planeta son congénitamente idealistas. [...] El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos

36. Smullyan, R. *¿Cómo se llama este libro? El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos*. C. García, (trad.), Madrid, Cátedra Teorema, 1988, p. 288.

37. Y no solamente el suyo (el ultraísta), sino especialmente al creacionismo de Vicente Huidobro que, entre otras cosas, hacía de los sustantivos verbos y viceversa.

38. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*. p. 436.

39. Grau, C. (1996). «Tlön o la utopía cósmica», en *Variaciones Borges*, 2: 116-124, pp. 122-123.

40. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*. p. 438.

independientes»⁴¹. Ante la falta de objetos, tan sólo quedan las imágenes de las ideas de ellos.

Al finalizar el cuento, «Borges» queda desplazado de aquello que consideraba propio, siendo incapaz de definir qué lo será ahora. El *cogito ergo sum* cartesiano se vuelve una reducción abisal de sí misma, se piensa y se existe, pero no hay ningún lugar externo donde reflejarlos. Lo Real o la actualización de dos mundos posibles (sean la ficción y la metaficción de Uqbar y Tlön) son acontecimientos contingentes, pero una vez han sido experimentados por el sujeto («Borges»), se erigen como absolutamente necesarios. En «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» esta inversión dialéctica de lo «contingente» en lo «necesario» se hará más evidente a medida que sus narraciones metaficciones o autorreferentes se desarrollen hasta abarcar las mismas dimensiones de aquella que las contiene, la ficción propiamente dicha.

Como hemos visto a lo largo de este artículo, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» lleva hasta sus últimos límites las consecuencias que tendría una perspectiva puramente idealista (no me refiero aquí únicamente a la defendida por la doctrina Idealista) en un intento de anteponer la belleza de sus proposiciones a la verdad. Considero oportuno mencionar antes de concluir que, dentro de la teoría del multiverso existe un tipo, el cuarto, donde las estructuras matemáticas y lógicas se supone que existen físicamente. Brian Greene llama a este nivel «the ultimate universe» porque es un tipo de multiverso «especial» al quedar definido antes por las matemáticas (lo lógico) que por la física (lo empírico). De acuerdo con esta teoría, todo aquello que sea lógicamente posible o que «pueda» ser real, es —de hecho— real. Greene defiende que: «all physical possibilities are realized because there is so much stuff out there and so much space for it to do things in»⁴².

Finalmente, en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» hay una deliberada ambigüedad respecto a las creencias o posicionamientos intelectuales de Borges como autor y un absoluto abandono a la búsqueda de la realidad misma (como verdad), la suya, la nuestra. Así lo expresa también en uno de sus cuentos más famosos, «Pierre Menard, autor del Quijote»: «no hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es

41. *Ibidem.*, p. 435.

42. Brian Green en Hanon, M. (2012). «World Next Door», *Aeon*, <https://aeon.co/essays/take-your-brain-to-another-dimension-an-evil-one>. Es necesario anotar que las causas de existencia para un universo no dependen de los seres inteligentes, hay fuerzas mucho más grandes en el universo que la inteligencia; por ejemplo, el calor, la atracción, repulsión o refracción. Cualquiera de estas han llevado a nuestro universo a la vida y, por tanto, a la inteligencia. La inteligencia, por sí misma a niveles universales, no conduce a ningún sitio. David Hume en sus *Dialoge über natürliche Religion (Diálogos de la religión natural 1750-1779)*, ejemplifica este pensamiento con el diálogo entre Filón y Cleantes en torno al argumento del diseño divino.

un mero capítulo —cuando no un párrafo o un nombre— de la historia de la filosofía»⁴³. Un posicionamiento que ya en 1930 tomaría Sir James Jeans:

Desde un amplio punto de vista filosófico, muchos sostendrían que el mayor logro de la física del siglo XX no es la teoría de la relatividad y la fusión de espacio y tiempo que comporta, ni la teoría cuántica [...] es el reconocimiento generalizado de que todavía no estamos en contacto con la realidad última. Seguimos estando prisioneros en la caverna, de espaldas a la luz, y sólo podemos contemplar las sombras contra el muro⁴⁴.

A diferencia de Popper, como se dijo al principio, el método de refutación en «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» no consiste entonces en la «falsación de una teoría», sino en asumir la credibilidad de sus premisas hasta su propia superación y absurdidad.

Referencias

- Aguilera, M. T.: «'Tlön, Uqbar, Orbis Tertius' o el universo creado a la medida de Borges» en *La Palabra y el Hombre*, 29, 1979, pp. 36-40.
- Borges, J. L.: *Obras completas 1923-1972*, C. V. Frías (ed.), Buenos Aires: Emecé, 1974.
- Byrne, R.: *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*, Cambridge: The MIT Press, 2005.
- Cabrera, L. A. (2018) «Del gusto por el extravío: representaciones del multiverso en 'El jardín de los senderos que se bifurcan'», en *Variaciones Borges*, 45: 187-206.
- Feyerabend, P. K.: «Linguistic Arguments and Scientific Method» en *Telos*, 3, 1969, pp. 43–63.
- Goodman, N. *Maneras de hacer mundos*. Carlos Thiebaut (trad.), Madrid, La balsa de la Medusa, 1978.
- Grau, C.: «Tlön o la utopía cósmica» en *Variaciones Borges*, 2, 1996, pp. 116-124.
- Hacking, I.: *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Nueva York: Cambridge University Press, 2001.
- Hanon, M. [en línea]: «World Next Door», en *Aeon* (2012), <https://aeon.co/essays/take-your-brain-to-another-dimension-an-evil-one> [Consultado: 15 de octubre 2019].
- Leibniz, G.: «Discourse on Metaphysics», en Leibniz, G. W.: *Philosophical Papers and Letters*. Leroy Loemker (ed.; trad.), Chicago, Kluwer

43. Borges, J. L. *Obras completas 1923-1972*, p. 450.

44. Sir James Jeans. *The Mysterious Universe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1931, p. 111. *Apud*. Wilber, K. (ed.). *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. P. De Caso (trad.), Barcelona, Kairós, 2011, p. 25.

- Academic Publishers, 1956, pp. 303-330.
- Lewis, D. K.: *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Merrell, F.: *Unthinking Thinking: Jorge Luis Borges, Mathematics, and the New Physics*, Indiana: Purdue University Press, 1991.
- Peter J. King.: «Other times», en *Australasian Journal of Philosophy*, 73(4), 1995, pp. 532-547.
- Pinker, S.: «So How Does the Mind Works? », en *Mind and Language*, 20(1), 2005, pp. 1-24.
- Quine, W.: *From a Logical Point of View*. Nueva York: Harper Collins, 1960.
- Real Academia Nacional de Medicina: *Cuaderno 2*, 62, Madrid: Instituto de España, 1995.
- Reale, G. y Antiseri, D.: *Historia del pensamiento filosófico y científico II. Del Humanismo a Kant*. J. A. Iglesias (trad.), Barcelona: Herder, 2010.
- Ribas, A. «Formas alternativas del lenguaje y del pensamiento en ‘Tlön, Uqbar, Orbis Tertius’, de Jorge Luis Borges», en *Epos*, 14, 1998, pp. 321-337.
- Rojó, A. [en línea]: «El jardín de los mundos que se ramifican. Borges y la mecánica cuántica», *Ciberletras: Revista de crítica literaria y de cultura*, 1, 1999, n.p. http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v1n1/crit_06.htm. [Consultado: 15 de octubre 2019].
- Rubenstein, M. J.: *Worlds Without End: The Many Lives of the Multiverse*, Nueva York: Columbia University Press, 2016.
- Ryan, M. L.: «Possible-Worlds Theory», en Herman, D., Manfred, J. y M. L. Ryan (eds.): *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. Londres: Routledge, 2005, pp. 446-450.
- Ryan, M. L.: «From Parallel Universes to Possible Worlds: Ontological Pluralism in Physics, Narratology, and Narrative», *Poetics Today*, 27(4), 2006, pp. 633-674.
- Sapir, E.: «The Status of Linguistics as a Science», en *Language*, 5(4), 1991, pp. 207-214.
- Smullyan, R.: *¿Cómo se llama este libro? El enigma de Drácula y otros pasatiempos lógicos*. García, C. (trad.) Madrid: Cátedra Teorema, 1988.
- Wilber, K. (ed.): *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*. De Caso, P. (trad.), Barcelona: Kairós, 2011.
- Žižek, S.: *Acontecimientos*, Vicedo, R. (trad.), Madrid: Sexto Piso, 2014.

ANTROPOLOGÍA DEL PECADO, LA MUERTE Y LOS ESPÍRITUS

ANTHROPOLOGY OF SIN, DEATH AND SPIRITS

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín,
Arequipa, Perú.

Recibido 16 oct 2019

Aceptado 11 dic 2019

Resumen: La inteligencia abstracta y el término que se le asigna, espíritu, aparecen en el Calcolítico. La elaboración teórica de la noción de espíritu y la comprensión que se alcanza de él, se produce a la vez que la comprensión y la elaboración teórica de las nociones de muerte eterna y de pecado, también en ese periodo.

La noción de muerte eterna permite diferenciar entre los seres que sucumben al tiempo y son finitos y corporales, y los que no sucumben al tiempo y son eternos y espirituales. El pecado se entiende como el acto del espíritu que produce esa muerte eterna.

Los organismos artificiales y la inteligencia artificial permiten una nueva comprensión del modo en que el hombre es espiritual, y del modo en que es mortal, porque obligan a diferenciar entre espíritus artificiales y espíritus naturales. Las relaciones entre el ámbito de lo espiritual y el de lo mortal son el tema de las religiones ortodoxas y de las ciencias ocultas heterodoxas. El análisis conjunto de la inteligencia artificial y de las ciencias ocultas, permite una nueva comprensión de lo inmortal y de lo mortal, una nueva comprensión de la vida, la inteligencia, el espíritu, la muerte, la inmortalidad y la eternidad.

Palabras clave: origen del mal, pecado original, muerte, caída, espíritu, inmortalidad, eternidad, ontología del espíritu.

Abstract: Abstract intelligence and the term assigned to it, spirit, appear in the Chalcolithic. The theoretical elaboration of the notion of spirit and the understanding that is reached of it, is produced at the same time as the theoretical understanding and elaboration of the notions of eternal death and sin, also in that period.

The notion of eternal death makes it possible to differentiate between beings

that succumb to time and are finite and bodily, and those that do not succumb to time and are eternal and spiritual. Sin is understood as the act of the spirit that produces that eternal death.

Artificial organisms and artificial intelligence allow a new understanding of the way in which man is spiritual, and the way in which he is mortal, because they force us to differentiate between artificial spirits and natural spirits. Relations between the realm of the spiritual and that of the mortal are the subject of orthodox religions and of the heterodox occult sciences. The joint analysis of artificial intelligence and occult sciences allows a new understanding of the immortal and the mortal, a new understanding of life, intelligence, spirit, death, immortality and eternity.

Keywords: origin of evil, original sin, death, fall, spirits, immortality, eternity, ontology of the spirits.

SUMARIO:

1.- El ciclo de la vida en la prehistoria y en la actualidad.

§ 1.- *Vida, espíritu y materia. Origen del mal y de la muerte en la mitología.*

2.- Unidad de la vida originaria. La muerte en el animismo universal.

§ 2.- *Espíritus vegetales y animales.*

§ 3.- *Espíritus minerales y animismo universal.*

3.- La muerte y la diferenciación entre vida espiritual y material.

§ 4.- *Relatos sobre el origen del mal y diferenciación de los órdenes de vida.*

§ 5.- *Diferenciación de los órdenes de vida y momentos del espíritu humano.*

§ 6.- *Diferenciación entre espíritu y materia. Buenos y malos espíritus.*

1.- El ciclo de la vida en la prehistoria y en la actualidad.

§ 1.- *Vida, espíritu y materia. Origen del mal y de la muerte en la mitología.*

Los hombres de la cultura occidental contemporánea describen el ciclo biológico de los organismos vivientes, de animales y plantas, según las fases de nacer, crecer, reproducirse y morir. El ciclo de la vida biográfica de los seres humanos lo describen en los mismos términos.

Los primeros grupos de la especie humana, y los posteriores, hasta bien entrada la época histórica, en cambio, describen ese ciclo de la vida biográfica según las fases de creación e inocencia original, caída y culpa,

lucha entre el bien y el mal, regeneración y vida eterna feliz. Generalmente el ciclo biológico queda englobado en el ciclo histórico biográfico, como un momento particular.

Los relatos de los cazadores recolectores, y probablemente todos los relatos paleolíticos, refieren la creación en cuatro momentos: 1) creación, 2) caída, 3) vida terrena y lucha con el mal, y 4) felicidad eterna, y describen estos cuatro momentos como diferenciados por barreras superables.

En las primeras sociedades sedentarias, durante el proceso de neolitización, se van diferenciando los tres primeros momentos, en correlación con el desarrollo y consolidación de la agricultura y la ganadería, y se articulan con el cuarto.

Durante la formación y consolidación de las sociedades estatales, en el Calcolítico, se diferencian netamente el primer momento de la creación, el segundo momento del origen del mal y de la muerte, el tercer momento de la vida terrena con la presencia y efectos del mal, a saber, expulsión del paraíso y lucha entre el bien y el mal, y el cuarto momento de la salvación, todo ello en correlación con el despliegue de la sociedad urbana, en el marco de la consolidación del lenguaje ordinario o lenguaje natural¹.

Entonces, y en correlación estricta con un nuevo sentido de la muerte, se empieza a hablar de vida espiritual (inmortal) y vida terrena (mortal), y empieza la elaboración de ritos y doctrinas específicos sobre esa nueva dualidad de vida.

En el comienzo de la época histórica, en la Antigüedad, se lleva a cabo la elaboración intelectual y la representación conceptual de las cuatro fases de este ciclo. Esas cuatro fases se describen en el marco del lenguaje epistémico, generado entonces, para desarrollar la reflexión sobre lo vivido, dando lugar así a las ciencias, a saber, física, geografía, filosofía, gramática, matemática, etc. Entonces es cuando Sócrates descubre la esencia, demuestra lógicamente que el alma es inmortal, afronta voluntariamente la muerte, y se inicia la sistematización de la ontología.

En cada una de las fases del despliegue de la humanidad, estos cuatro momentos de 1) inocencia originaria, 2) caída y aparición de la muerte y el mal, 3) vida terrena y lucha entre el bien y el mal, y 4) salvación, se representan según el grado de desarrollo psicoespiritual del ser humano, y

1. Se tienen en cuenta en esta exposición las formas de la religión descritas en los volúmenes Choza, J., *El culto originario: la religión paleolítica*, (CORP), Sevilla: Thémata, 2016; *La moral originaria: la religión neolítica*, (MORN), Sevilla: Thémata, 2017; *La revelación originaria: la religión de la Edad de los Metales*, (ROREM) Sevilla: Thémata, 2018, y *La oración originaria: la religión de la Antigüedad*, (OORA), Sevilla: Thémata, 2019.

según lo que en el contexto espacio-temporal o socio-cultural aparece como lo bueno y lo malo.

El espíritu, y los espíritus, aparecen como diferenciaciones específicas y cualitativas de una noción originaria de fuerza viva, de una vida que implica movimiento y actividad.

Las distintas maneras de representar las cuatro fases del ciclo de la vida biográfica humana, según los grandes periodos temporales del *homo sapiens*, pueden esquematizarse en la siguiente tabla.

	<i>Fase 1</i> Inocencia original. No discernimiento	<i>Fase 2</i> Caída. Mal y muerte. Discernimiento	<i>Fase 3</i> Vida terrena. Lucha entre bien/mal	<i>Fase 4</i> Salvación Restauración de felicidad	Descripción del ciclo
Paleolítico Cazadores recolectores	Convivencia con animales, vegetales y astros	Disarmonía entre animales y hombres	Hambre Enfermedad	Convivencia con los poderes sagrados	Cuentos de animales (mapuches, yorubas, etc.)
Neolítización Tribus sedentarias	Paraíso Edén	Diluvio Cataclismos Acciones humanas	Hambre Enfermedad Muerte Guerras	Conquista y dominio del mundo	Cantos, Relatos de opciones libres (Eva)
Calcolítico Sociedades estatales	Paraíso Jardín del Edén	Bien/mal Muerte Tentaciones por Belleza, Eros, Riqueza, etc.	Aparición del mal Hambre Enfermedad muerte	Conquista del mundo Vida eterna con los dioses	Acciones dramáticas complejas: Epimeteo, Pandora,
Época histórica <u>Oriente</u> Occidente	Oriente: Preexistencia ----- Paraíso terrenal	Emanación y desajustes en <u>lo finito</u> Génesis del mal y de la muerte	Procesos de <u>purificación</u> Redención	Vida con los <u>dioses</u> Recapitulación Vida eterna con Dios	Interpretación teológica de relatos. Enigmas y paradojas.

En líneas generales, el espíritu es un viviente o una parte de él, que no resulta afectado por la muerte o que triunfa sobre ella, y el que sucumbe a ella es un viviente carnal, material o no espiritual en su totalidad. Los

hombres no tienen claro, ni en los momentos iniciales ni en los posteriores, hasta qué punto son inmortales, hasta qué punto son espíritus.

Parece estar claro que el rey en Sumer y el Faraón en Egipto son inmortales, y posteriormente llega a estar claro que muchos hombres lo son. Pero no llega a haber consenso sobre el modo en que lo son, o el grado.

Históricamente lo que sea el viviente espiritual, o la parte espiritual del viviente terreno, resulta del modo y el grado en que el viviente terreno, incluido el hombre, es mortal y es en parte inmortal. Esa cuestión no es un debate que se abre en el calcolítico y se aviva en la Antigüedad solamente. Permanece constante hasta el presente.

No acaba de estar claro si los hombres y otros vivientes terrenales somos suficientemente mortales, o suficientemente inmortales. Depende de cómo se entienda la muerte y de cómo se entienda la inmortalidad. Pero no es solamente una cuestión de hermenéutica, de interpretaciones en conflicto. Es sobre todo una cuestión de ontología, de lo que las cosas son.

Si la hermenéutica es lo primero, entonces “nos pasa lo que nos pasa porque lo contamos como lo contamos”². Pero si las interpretaciones se refieren a unos acontecimientos reales, entonces las cosas tienen un ser independiente de su interpretación.

2.- Unidad de la vida originaria. La muerte en el animismo universal.

§ 2.- Espíritus vegetales y animales.

El espíritu y los espíritus, como se ha dicho, surgen, en una primera aproximación, como diferenciaciones de una noción originaria de fuerza inteligente, o de vida que implica fuerza, movimiento y actividad. Fuerza, movimiento y actividad es lo que puede reconocerse como elementos comunes en la concepción del universo de los *sapiens* más remotos y en la de los hombres de las culturas urbanas actuales. La noción de “fuerza viva” parece ser la tónica en la que coinciden el *sapiens* más primitivo y el hombre del siglo XXI, la porción de *sensus communis* que parece pueden compartir ambos.

Las diferencias en las concepciones del hombre, el mundo y Dios, a lo largo de los tiempos, resultan de los modos de comprender e interpretar las entidades en movimiento en cuya actividad se percibe la fuerza.

Entre los cazadores recolectores, y probablemente entre los primeros *sapiens*, la vida universal y una se concibe como carente de principio

2. Morey, Miguel, *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*, Barcelona: Península, 1988.

y de fin. La inmortalidad es una forma de existencia compartida por animales y hombres, y desde luego por vegetales, que pueden intercambiar servicios y comparten un mismo lenguaje. A veces hay concordia y a veces surge la discordia entre ellos, y entonces se desencadenan las enfermedades, la muerte, y, en general, los males.

Para los indios cheroquis del sureste de los Estados Unidos, inicialmente las plantas, los animales y los hombres vivían en armonía, y hablaban la misma lengua, incluidas las plantas. Poco a poco el número de seres humanos empezó a aumentar, surgieron enemistades entre los hombres, y fueron expulsados hombres y animales.

Los animales se volvieron contra los hombres y empezaron a atacarlos y matarlos, pero las plantas se pusieron de su parte y les enseñaron remedios para curarse. Las plantas son las que salvan a los hombres de sus males y les ayudan en sus necesidades³.

Para los indios mesoamericanos nómadas, anteriores a Teotihuacan (en náhuatl: *Teōtihuācan*, “lugar donde los hombres se convierten en dioses”, ‘lugar donde se hicieron los dioses’ o ‘ciudad de los dioses’) el dios Tlaloc, dispensador de bienes y males, habita el monte Tlaloc, nombre que deriva de *tlālli* («tierra») y *octli* («néctar»), es decir: «el néctar de la tierra».

El monte Tlaloc es un lugar paradisiaco por la cantidad de árboles frutales. En la figura del dios Tlaloc, que pertenece al periodo clásico (siglos III a VII), se representa la pluralidad de fuerzas vitales que veneran los nómadas de épocas anteriores, y que posteriormente son representados como enanos que sirven al dios mayor.

El dios Tlaloc aglutina numerosas fuerzas telúricas, lluvias, ríos y lagos, por una parte, y también siderales, rayos, truenos y vendavales, que traen beneficios y perjuicios a los hombres aleatoriamente, independientemente de su conducta moral, pero que ellos pueden propiciar y aplacar.

Desde el fin del nomadismo y el comienzo de los asentamientos, Tlaloc es el monte donde se ubica un paraíso del que los hombres surgen y al que pueden volver, y el dios ordena y rige tales procesos. Pero el ciclo de inocencia, caída, vida terrena de lucha bien/mal y salvación, en las culturas nómadas y seminómadas americanas, no es en modo alguno tan preciso, ni tan común, como lo es en las sociedades estales de Oriente medio⁴.

3. Cfr. Jean-Loïc Le Quellec, *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, París:Flammarion, 2004; “Les mythes d’origine de la mort”, *La grande oreille* – n° 67-68, 2017. Cfr. <https://culturacolectiva.com/historia/10-mitos-antiguos-sobre-la-muerte-y-la-enfermedad>.

4. Cfr., Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid: Historia 16, 1992, libro I; López Austin, *Etnología del Istmo Veracruzano*. México: UNAM, 1983; *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, trad. Adrián Recinos, México: F.C.E., 1993; *Ritos y tradiciones de Huarochiri, texto Quéchua y traducción al castellano*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.

§ 3.- *Espíritus minerales y animismo universal.*

El lenguaje y la interacción armónica o conflictiva entre todos los vivientes, alcanza igualmente a las piedras, que también son vivientes. Las *Newenke kura* o piedras de poder, de los mapuches del sur de Chile, tienen poder oracular y adivinatorio. Ordenan, aconsejan o prevén el futuro. Otorgan poderes a sus poseedores, que generalmente las custodian en lugares especiales de sus viviendas y las dejan en herencia a sus descendientes. Otras veces exigen sacrificios y necesitan tomar sangre, especialmente de los propios familiares del poseedor de la piedra⁵.

Los estudios sobre el chamanismo y la vida de los cazadores recolectores, de Mircea Eliade y de muchos otros, confirman en líneas generales las tesis formuladas por Lévy-Bruhl en 1927 sobre el alma y la mente primitiva, sobre el animismo universal que caracteriza a los cazadores recolectores⁶. Cien años después de su clásica publicación, se mantienen reforzadas sus descripciones, aunque no sus interpretaciones de la mente primitiva como contradictoria, irracional y alógica.

La concepción del carácter vivo y poderoso de las entidades sagradas inorgánicas, como las montañas y las piedras, se mantiene en el neolítico y llegan hasta el periodo histórico, incluyendo al cristianismo. Así se puede comprobar en el Salmo 99 (98), entre otros.

“Glorifiquen al Señor, nuestro Dios,
y adórenlo en su santa Montaña”.

Aunque en el neolítico la divinidad se empieza a diferenciar de los entes inorgánicos en que se manifiesta su poder, como el rayo, el viento, el fuego o la montaña, esas entidades cósmicas y geográficas todavía se perciben como fuerzas vivas y sagradas, y esa percepción se mantiene incluso en época histórica, y, conviene insistir, en el seno del cristianismo:

“19. Le dice la mujer: «Señor, veo que eres un profeta. 20. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar.» 21. Jesús le dice: «Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraráis al Padre. 22. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. 23. Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. 24. Dios es espíritu,

5. Menard, André, “Sobre la vida y el poder de las piedras: *Newenke kura* en el Museo Mapuche de Cañete”. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Chile, 2018.

6. Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México. F.C.E., 2ª ed. 1976; Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, traducción de Eugenio Triás, Barcelona: Península, 1985.

y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad.» (Juan 4)».

El cristianismo emerge, como se advierte en el texto citado, en un medio cultural en el que la fuerza viva original se ha diferenciado en varias direcciones. En una de ellas, esa fuerza viva se describe y se concibe con el término y el concepto de “espíritu”, con el que se describe y se concibe lo más elevado y propio del hombre, y también la divinidad suprema.

El cristianismo surge cuando ya se ha inventado y sistematizado la ontología, y utiliza su léxico a partir de los episodios de construcción de la ortodoxia, en los que se clarifica conceptualmente el contenido de ambas, el de la ontología de las escuelas y el de la ortodoxia cristiana.

3.- La muerte y la diferenciación entre vida espiritual y material.

§ 4.- Relatos sobre el origen del mal y diferenciación de los órdenes de vida.

La diferenciación de la vida originaria en dos órdenes, contrapuestos entre sí, y la configuración de la vida humana o del “espíritu” humano, referido a esos dos órdenes, resulta de un relato axial que se elabora en el Calcolítico.

Los mapuches instalados en el sur de Chile probablemente en el pleistoceno, han vivido allí el final de la edad del hielo, pero no han desarrollado una cultura neolítica de asentamientos agrícolas y ganaderos hasta después de la conquista española, quizá hasta después de la independencia. Poseen relatos simples, reelaborados en diversos periodos de su historia. Entre una amplia variedad de versiones, el siguiente relato parece uno de los más sencillos y antiguos⁷:

“Antes de la actual humanidad vivían otros hombres. Un día, la serpiente marina Kai Kai Vilú decidió exterminarlos ahogándolos con el agua del mar. La serpiente buena Treng Treng Vilú se compadeció de los humanos y los condujo a las montañas para salvarlos, así mismo hizo crecer el tamaño de estas a medida que Kai Kai hacía crecer el mar. El duelo entre estos dos espíritus fue largo y significó la muerte de muchos hombres, a quienes Treng Treng los convirtió en aves, peces y lobos marinos. Solo un puñado de hombres sobrevivió (los antepasados de los mapuches) y tras hacer un Nguillatún o ceremonia lograron aplacar a Kai Kai y luego poblar la tierra. Sin embargo, ante sus maldades Treng Treng les envió erupciones de volcanes, que los obligaron a vivir en territorios más seguros donde no están expuestos a los maremotos que les envía Kai Kai

7. Carolina Villagrana & Miguel A. Videla, “El mito del origen en la cosmovisión mapuche de la naturaleza: una reflexión en torno a las imágenes de *filu - filoko - piru*”. *MAGALLANIA* (Chile), 2018. Vol. 46(1):249-266.

o las erupciones de Treng Treng”.

Entre los pueblos que desarrollan una cultura neolítica sedentaria, los pobladores del Egipto predinástico del milenio V AdC, cuentan con versiones menos elementales y más propias de sociedades proto-estales, elaboradas y reelaboradas a lo largo del periodo dinástico⁸. En esas versiones hay memoria del fin del pleistoceno, del diluvio, del comienzo de la agricultura y ganadería, y del comienzo del lenguaje ordinario y de la escritura⁹.

En las versiones del periodo dinástico, los relatos correspondientes a sociedades estatales más complejas mencionan una creación desde la nada o desde unas aguas primigenias, y episodios de lucha entre los dioses, motivada por la envidia, el amor, el erotismo y los celos. En relación con esos episodios, los mitos egipcios refieren la aparición del mal entre los hombres y la rebelión de los hombres contra los dioses, con motivos que pueden encontrarse en el libro del *Génesis* de la Biblia judeocristiana y en la mitología griega.

En las primeras versiones de la Antigüedad hay una Edad de Oro en la que la Tierra es un paraíso, donde astros, animales, humanos y dioses conviven en completa armonía, donde no hay guerras, enfermedades ni muerte, y donde los hombres pasan a una vida eterna mediante una especie de sueño¹⁰. El mal irrumpe después, sin un motivo especial, como un desprendimiento o una caída, que es como aparece en los mitos platónicos.

Platón recoge unos cuantos mitos antiguos, que refieren el fin del pleistoceno y de la edad del hielo, es decir, el Diluvio Universal hebreo y babilonio de tiempos anteriores al milenio V AdC, en que no hay alusión a motivos ni responsabilidades que originen el mal ni la muerte¹¹.

Pero, por otra parte, también recoge mitos sobre el origen del fuego, datado en tiempos anteriores al milenio 50 e incluso anteriores al mile-

8. Entre las numerosísimas monografías sobre mitología egipcia, pueden verse al respecto las voces de las enciclopedias más accesibles y las obras recientes de Hornung, Erik, *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad* (Julia García Lenberg, trad.). Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales 4. Madrid: Trotta, 1999; Cfr., Hart, George. *Egyptian Myths*. Austin, Texas: University of Texas, 2004;.

9. Se ha tratado de este proceso y de la aparición de esos niveles culturales en Choza, J., *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*, Sevilla: Thémata, 2018.

10. La primera elaboración mitológica de la edad del oro se encuentra en Hesiodo *Los trabajos y los días*, vv. 109 cfr., *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo*, Madrid: Gredos, 2000.

11. “Tras un violento terremoto y un diluvio extraordinario, en un día y una noche terribles, la clase guerrera vuestra [griega] se hundió toda a la vez bajo la tierra y la isla de Atlántida desapareció de la misma manera, hundiéndose en el mar” (*Timeo* 25 d).

“Toda la región (griega) que se interna profundamente en el mar a partir de la tierra firme es como un cabo. [...] Como se produjeron muchas y grandes inundaciones en los nueve mil años [AC] -pues todos esos años transcurrieron desde esa época hasta hoy- [...] en comparación con lo que había entonces, lo de ahora ha quedado -tal como sucede en las pequeñas islas- semejante a los huesos de un cuerpo enfermo, ya que se ha erosionado la parte gorda y débil de la tierra y ha quedado sólo el cuerpo pelado de la región” (*Critias*, 111 a-b).

nio 100 AdC, en que la acción de Prometeo, susceptible de diversas valoraciones éticas, desencadena la aparición del mal (*Protágoras*, 320d-321d).

El mito de Prometeo contiene elementos hindúes, sumerios y de otras fuentes, que relatan el origen del hombre, de la mujer, del mal, y cuenta con numerosas versiones elaboradas en el neolítico y el Calcolítico de Eurasia. Una de esas versiones es la que recoge Hesíodo en *Teogonía* 43-65. El origen del mal se explica en la forma de una venganza de Zeus.

“Los dioses tienen oculto el sustento de los hombres; pues de otro modo fácilmente podrías trabajar en un sólo día, de manera que tuvieras para un año, aún sin hacer nada. Al instante podrías poner el timón sobre el humo del hogar y se habría terminado la labor de los bueyes y de los pacientes mulos.

Pero Zeus lo escondió, irritado en su corazón, porque le engañó Prometeo de mente tortuosa. Por ello, preparó tristes preocupaciones para los hombres y les ocultó el fuego. Pero, a su vez, el noble hijo de Jápeto lo robó para los hombres al providente Zeus escondiéndolo en el hueco de una cañaheja sin que lo advirtiera Zeus que se complace con el rayo. Y lleno de cólera, Zeus que amontona las nubes le dijo:

¡Hijo de Jápeto, que sobre todos destacas en conocer astucias!, te engañas de haberme robado el fuego y de haber engañado mi ánimo, gran calamidad para ti mismo y para los hombres futuros. Yo, a cambio del fuego, les daré un mal con que todos se alegren en su corazón complaciéndose en su propia desgracia.

Así dijo y se echó a reír el padre de hombres y dioses y ordenó al muy ilustre Hefesto que inmediatamente mezclara tierra con agua, que le infundiera voz humana y fuerza y formara una hermosa y encantadora figura de doncella que igualara en el rostro a las diosas inmortales. Luego ordenó que Atenea le enseñara sus labores, a tejer la tela de fino trabajo. A la dorada Afrodita le mandó que vertiera sobre su cabeza la gracia, un irresistible deseo y cautivadores encantos; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó que pusiera en ella un espíritu cínico y un carácter voluble”.

El origen del mal y de la caída se refiere en la tradición judeocristiana según el relato del libro del Génesis, 3, 1-24:

1 “La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que el Señor Dios había hecho, y dijo a la mujer: «¿Así que Dios les ordenó que no comieran de ningún árbol del jardín?».

2 La mujer le respondió: «Podemos comer los frutos de todos los árboles del jardín.

3 Pero respecto del árbol que está en medio del jardín, Dios nos ha dicho: «No coman de él ni lo toquen, porque de lo contrario quedarán sujetos a la muerte».

4 La serpiente dijo a la mujer: «No, no morirán.

5 Dios sabe muy bien que cuando ustedes coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal».

6 Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista

y deseable para adquirir discernimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió.

7 Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretrejiendo hojas de higuera.

8 Al oír la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él, entre los árboles del jardín.

9 Pero el Señor Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?».

10 «Oí tus pasos por el jardín, respondió él, y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí».

11 El replicó: «¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que yo te prohibí?».

12 El hombre respondió: «La mujer que pusiste a mi lado me dio el fruto y yo comí de él».

13 El Señor Dios dijo a la mujer: «¿Cómo hiciste semejante cosa?». La mujer respondió: «La serpiente me sedujo y comí».

14 Y el Señor Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todos los animales domésticos y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre, y comerás polvo todos los días de tu vida.

15 Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo. El te aplastará la cabeza y tú le acecharás el talón».

16 Y el Señor Dios dijo a la mujer: «Multiplicaré los sufrimientos de tus embarazos; darás a luz a tus hijos con dolor. Sentirás atracción por tu marido, y él te dominará».

17 Y dijo al hombre: «Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida.

18 El te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo.

19 Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!».

20 El hombre dio a su mujer el nombre de Eva, por ser ella la madre de todos los vivientes

21 El Señor Dios hizo al hombre y a su mujer unas túnicas de pieles y los vistió.

22 Después, el Señor Dios dijo: «El hombre ha llegado a ser como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal. No vaya a ser que ahora extienda su mano, tome también del árbol de la vida, coma y viva para siempre».

23 Entonces, expulsó al hombre del jardín de Edén, para que trabajara la tierra de la que había sido sacado.

24 Y después de expulsar al hombre, puso al oriente del jardín de Edén a los querubines y la llama de la espada zigzagueante, para custodiar el acceso al árbol

de la vida”.

En los relatos paleolíticos y neolíticos del origen del mal, se diferencia débilmente entre dos órdenes de vida, los de la fase 1) y 4) del cuadro anterior, y los de la fase 2) y 3). El orden originario, de la inocencia, la armonía y el bien, y el orden secundario o derivado, que es el de la catástrofe, la muerte y, en general, el mal. La vida es distinta en cada uno de esos dos órdenes.

En el Calcolítico hay una diferencia bastante neta entre tres o entre cuatro de las fases señaladas, y en Antigüedad, tras la aparición de la episteme lógica y ontológica, esa neta diferencia Calcolítica, expresada narrativamente y literariamente, se formula ontológicamente, se perfila la noción de espíritu, y se establece la diferencia y la contraposición entre espíritu y materia.

§ 5.- Diferenciación de los órdenes de vida y momentos del espíritu humano.

La caída se encuentra en la mayor parte de las mitologías, que surgen en el neolítico, cuando se empieza a formar el lenguaje ordinario en los primeros relatos, a partir del canto y el verso, y se forman las categorías lingüísticas y ontológicas¹². Los mitos se convierten en relatos y se consolidan en el Calcolítico, cuando aparece la escritura y se universaliza el lenguaje ordinario, dando lugar a las lenguas actuales, indoeuropeas, afro-asiáticas, etc.

El acontecimiento de la caída, pecado original o degradación, empieza a formar parte de la autoconciencia humana a partir del momento en que empieza a haber relatos verbalizados. En relación con el episodio del diluvio, es posible establecer correlaciones entre la memoria épica que se transmite en los mitos, y el conocimiento y lenguaje científicos propios del siglo XXI.

Los registros arqueológicos y geológicos aportan mucha información sobre el final del pleistoceno, las glaciaciones, los periodos interglaciares y el fin de la edad del hielo. No ocurre lo mismo con el episodio de la caída, que parece no pertenecer al orden físico sino al psíquico y moral.

La mente paleolítica es animista, como la describe Lévy-Bruhl, y es animista como la del niño, según la describe Piaget. La mente neolítica es imaginativa y creativa como la del preadolescente. La mente Calcolítica es ya racional, como la del joven que ha alcanzado la mayoría de edad. Entonces los ritos y los relatos que explican la vida y el mundo, y el origen

12. Se han estudiado la formación neolítica de las categorías lingüísticas y filosóficas, siguiendo a Vico, Durkheim, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Goody y otros autores, en Choza J., *La moral originaria: la religión neolítica*, Sevilla: Thémata, 2017, §§ 6-7 y 38-39 y las transformaciones de la mente en Choza, J., *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*, Sevilla: Thémata, 2018, §§ 22-23.

del mal, son reelaborados según la mayor amplitud de esas capacidades psíquicas y esa mayor sensibilidad moral¹³.

Las nuevas explicaciones establecen diferencias entre 1) creación e inocencia originaria, y 2) origen del mal o caída, y articulan dichas fases según las categorías de la causalidad y la remuneración, es decir según una modalidad del logos, o razón. Así, resultan más satisfactorias para una psique que cuenta con más registros, que se sabe intelectual, dotada de intelecto y que, por eso, indaga con más profundidad y discernimiento.

En el Calcolítico aparece la inteligencia para sí misma, y se percibe a sí misma en las dos primeras formas de su producto o de su expresión, en las dos primeras formas del logos, a saber, en el lenguaje natural y en la cantidad y el número, en la matemática. Mediante esas dos dimensiones del logos, la inteligencia percibe y relaciona más aspectos y dimensiones en ese universo, anteriormente interpretado de un modo sencillo, y empieza a explicarlo de un modo más complejo.

Entonces se va perfilando como un momento singularísimo el episodio de la caída, episodio clave de la historia humana, en que se pone particularmente de relieve la confrontación entre dos tipos de fuerzas vitales.

En el neolítico, y también en el Calcolítico, en las sociedades estatales urbanas, la oposición entre el bien y el mal se describe como oposición entre espíritus buenos o fuerzas vivas buenas y espíritus malos o fuerzas vivas malas, no entre espíritu y materia. La materia como portadora y causa del mal es algo de aparición más tardía, quizá a la vez que la ontología en la época histórica.

En el Calcolítico tiene lugar el episodio descrito por los ilustrados como tránsito del estado de naturaleza al estado civil, de las formas de vida más sencillas a las formas de vida más complejas y organizadas. Entonces se produce una nueva interpretación del bien y del mal, y el conocimiento de ambos extremos se representa como más imprescindible y a la vez como más enigmático.

El cambio por el que los hombres dejan de estar en manos del cielo y de la naturaleza, para pasar a estar en manos de las organizaciones humanas, del orden civil, del estado, se interpreta como una desgracia originaria, y en algunos casos, como el de Rousseau, como origen del mal.

En líneas generales, se recuerda y se entiende que hay una situación originaria, buena, en la que el hombre lleva una existencia paradisiaca, como los dioses, un tipo de vida “espiritual”, que después pasa a una existencia desgraciada, mortal, material, terrena y temporal, de la que ha

13. La correspondencia entre la mente prehistórica y la mente infantil y juvenil del hombre, según las tesis de Vico, Durkheim, y otros autores, se expone con más detenimiento en Choza, J., *La revelación originaria: La religión de la Edad de los Metales*, Sevilla: Thémata, 2018.

de ser salvado, y que finalmente accede a una vida divina, eterna, feliz y también “espiritual”.

Este esquema de las cuatro fases del espíritu humano, tiene dos versiones diferentes, la oriental y la occidental, quizá con un juego de versiones intermedias que provienen de Platón y el neoplatonismo.

En las religiones occidentales (abrahámicas) la inocencia original pertenece a la fase 1), corresponde a la ubicación del hombre en un paraíso situado en la tierra y posterior a la creación, y el origen del mal pertenece a la fase 2) a lo que se denomina caída o pecado original, que es una acción responsable y culpable del hombre.

En las religiones orientales (budistas), la inocencia original, fase 1) corresponde a lo que se denomina pre-existencia, un tipo de existencia con el ser divino anterior a la creación, y el origen del mal, fase 2) a lo que se denomina emanación, o generación de la multiplicidad de lo finito, que sale de la divinidad diferenciándose de ella.

Hay una posición intermedia, propia de diferentes versiones de platonismo medio y del neoplatonismo. En estas versiones la inocencia originaria corresponde a una existencia eterna antes de la creación, o a una existencia terrena paradisiaca, y la caída corresponde a una diferenciación de los seres, que se entiende como emanación en unos casos y como caída en otros, o como ambas cosas a la vez, como ocurre con las doctrinas origenistas, gnósticas y de otros tipos.

Las características de los dos órdenes de vida que surgen tras la aparición del mal, según las tres grandes familias de versiones señaladas, se pueden esquematizar en la siguiente tabla:

RELIGIONES	Fase 1) Inocencia Original	Fase 2) Origen del mal,
Budistas (orientales)	Preexistencia eterna	Emanación y temporalidad
Abrahámicas (judaísmo, cristianismo, islam)	Existencia paradisiaca tras la creación	Pecado original Acto voluntario de la criatura
Platonismo medio	Preexistencia eterna o Existencia terrena paradisiaca	Generación/ Proceso natural Acción humana/ Caída

Las diferentes condiciones de la vida dan lugar a que el viviente se considere como un viviente orgánico terrenal o como un viviente espiritual. La situación o la condición en que puede encontrarse el viviente humano, el alma o el espíritu, en relación con los nuevos órdenes de la vida

que surgen tras la nueva interpretación del origen del mal, pueden a su vez esquematizarse en la siguiente tabla:

Condición del espíritu humano	En la Preexistencia	Fase 1 En la Existencia primera	Fases 2) y 3) En la emanación/ Existencia caída/	Fase 4-a) Tas la muerte Alma separada	Fase 4-b) En Vida eterna
Religiones budistas	Inocencia felicidad	Sufrimiento	Sufrimiento	Transmigración purificación	Felicidad
Religiones abrahámicas		Inocencia felicidad	Muerte/ lucha contra el mal	Purificación Condenación	Felicidad
Platonismo medio	Inocencia felicidad	Desgracia/ lucha contra el mal	Muerte/ lucha contra el mal	Purificación	Felicidad

Las formas de vida mencionadas, son correlativas de las formas de encontrarse el espíritu humano antes o después de la caída, y esas correlaciones derivan de, y a la vez dan lugar a la comprensión del espíritu que se alcanza en la Antigüedad con la sistematización de la ontología.

Los espíritus son vivientes *esencialmente* distintos de los cuerpos materiales porque la muerte, que es el gran episodio para la mente calcolítica y para los hombres posteriores, no los destruye, y en cambio a los cuerpos sí.

En los relatos y doctrinas elaborados en el Calcolítico, los acontecimientos históricos como el diluvio, el transito del nomadismo a los asentamientos seminómadas, la aparición de la agricultura y la ganadería, la aparición de la ciudad y del estado, la aparición del lenguaje y otros, se vinculan a acontecimientos morales como pecados y castigos.

A partir de la Antigüedad, estos acontecimientos históricos con sus correspondientes transformaciones mentales o psíquicas, se interpretan también como transformaciones de alcance ontológico, que dan lugar a la aparición de la muerte, la condenación eterna y la necesidad de salvación. Entonces es cuando surgen las religiones místicas, la filosofía y las ciencias.

Al vincular unos acontecimientos a otros, los relatos calcolíticos los mencionan y los diferencian, pero no analíticamente, no mediante una reflexión diferenciadora del orden esencial de las cosas. La episteme, la "ciencia", el logos, la madurez del intelecto, la mayoría de edad y el encuentro del espíritu consigo mismo y no sólo con su producto, el logos, no se acontece hasta la Antigüedad.

La vinculación de todos los acontecimientos de la vida entre sí, es la que suelen tener los contenidos de las vivencias de un joven que ha alcanzado

la mayoría de edad. La conciencia humana, en la mayoría de edad, tiene mezclados tanto los acontecimientos mismos como lo que se interpreta como causa de ellos, es decir, la actuación humana, electiva o no, el pecado, el castigo, etc. Es decir, la conciencia humana del joven mayor de edad no contiene de suyo ciencia ni sabiduría. La ciencia y la sabiduría necesitan ser elaboradas.

Más tarde, en la Antigüedad, en la era axial, las dos fuerzas vitales, que vienen caracterizadas como espíritus del bien y espíritus del mal, con las doctrinas de Orfeo y Pitágoras, y con el descubrimiento socrático de la esencia y la sistematización de la ontología, son caracterizadas como espíritus de diverso signo y como materia¹⁴.

§ 6.- *Diferenciación entre espíritu y materia. Buenos y malos espíritus.*

La noción de espíritu y la terminología correspondiente resulta, por una parte, de un triple proceso de desarrollo, y, por otra, de la consolidación de las categorías ontológicas en el Calcolítico y en la Antigüedad. El triple proceso de desarrollo y de maduración lleva consigo: 1) un proceso psico-fisiológico u orgánico y subjetivo, 2) un proceso sociocultural o social organizativo, y 3) un proceso lógico-lingüístico o ideal.

Mediante esos procesos de maduración el niño pasa la adolescencia y llega a la mayoría de edad, a la maduración del intelecto y de la voluntad, y a la plena responsabilidad moral. Análogamente, la especie humana pasa, como se ha dicho, de una cierta infancia a una cierta adolescencia, y a una mayoría de edad intelectual y moral, de orden psicológico y sociocultural.

La consolidación de las categorías lingüísticas y ontológicas, en el Calcolítico y en la Antigüedad, genera la posibilidad de discernir sobre el carácter espiritual o material de los vivientes orgánicos en general, vegetales, animales y humanos. Son posibilidades que en las diversas culturas han generado nuevas concepciones de las realidades divinas, de los dioses, en relación con el poder político y el orden social, y han hecho posible la construcción de nuevas visiones del universo.

Esas mismas posibilidades han generado nuevas concepciones del espíritu de los vivientes orgánicos vegetales y animales, y del espíritu de las realidades inorgánicas. Esas concepciones se expresan en la transición del animismo primitivo al conjunto de las nuevas prácticas en relación con los metales, los números, los astros, los difuntos, etc., es decir, se expresan en el nacimiento

14. Este proceso del Calcolítico a la Antigüedad, a partir de las religiones iránicas, egipcias e hindúes. Se expone en Choza, J., *La oración originaria: La religión de la Antigüedad*, Sevilla: Thémata, 2019.

de la alquimia, la astrología, la numerología, la nigromancia, y otros saberes que se perfilan en la época histórica.

Cuando en la mayoría de edad se alcanza el pleno uso de razón, cuando en el Calcolítico y la Antigüedad el intelecto ha desarrollado el lenguaje, la matemática y la escritura, descubre el mundo ideal y sustancial, que es el de los números, el del contenido de la escritura, y el del principio de los seres.

Con ello descubre la eternidad, la duración de los dioses, que se parece a la de los números, a la de las leyes grabadas en piedra, a la de la piedra misma con la que se hace el templo, figura del universo, y a la del principio de la vida. Con ello se descubre el modo de ser y de actuar de la divinidad, del principio de la vida, su modo de ser y el de sus auxiliares, esos espíritus divinos y eternos que mueven el universo y cada una de las realidades materiales, como el sol era ayudado por una corte de estrellas, rayos, etc.

Al descubrir la eternidad, el hombre descubre un sentido completamente nuevo de la muerte, a saber, la muerte eterna, como le ocurre a Gilgamesh. La muerte eterna es un final completamente insoportable, y por eso las religiones se transmutan también y empiezan a ser religiones de salvación, religiones que demandan salvación y divinidades que la prometen. Las religiones empiezan a ser religiones reveladas y religiones de fe.

El logos matemático y el logos lingüístico son la expresión del intelecto que permiten al intelecto mismo, al ser humano, acceder a su mayoría de edad, a encontrarse consigo mismo y a comprenderse a sí mismo como espíritu, como viviente mortal y como espíritu quizá inmortal, animado por el supremo principio vital que anima a todas la realidades¹⁵.

El joven mayor de edad comprende la muerte de modo distinto a como la comprende el joven y el preadolescente. Entonces interpreta los relatos aprendidos de niño y los elabora de otro modo, según la cultura en que se encuentre. Entonces indaga sobre su propio ser desde su propia cultura. Entonces hace ciencia, muchas ciencias, hace filosofía y hace teología, si está enraizado en la cultura occidental.

La aparición de las diversas modalidades del espíritu en las culturas urbanas propias de las primeras sociedades estatales, aunque sea un acontecimiento natural, resultante de la maduración psicológica y cultural, no es, sin embargo, algo completamente pacífico, porque no es un asunto solo de la razón teórica o de la intimidad religiosa. Requiere su encaje político y religioso, su ajuste en la ortodoxia que las autoridades políticas y religiosas empiezan a construir.

Desde el momento de su aparición, los espíritus entran no pocas veces en conflicto con las estructuras de poder, que son precisamente las que conforman las sociedades estatales. En los inicios de la cultura occidental, en los

15. Estas tesis están desarrolladas en análisis pormenorizados en MORN y ROREM, citados.

albores del mundo antiguo, se producen alianzas y relaciones de enemistad con los espíritus, por parte de los núcleos de poder, de escuelas y grupos político-religiosos, que se mantiene con algunas variantes hasta el siglo XXI.

Independientemente de las luchas religiosas de Akenaton en el Egipto de la dinastía XVIII (1353-1336 AdC), uno de los casos bien documentado de rechazo de los espíritus es el referido en uno de los libros del Nuevo Testamento cristiano.

“Pablo, sabiendo que había dos partidos, el de los saduceos y el de los fariseos, exclamó en medio del Sanedrín: “Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos, y ahora me están juzgando a causa de nuestra esperanza en la resurrección de los muertos”.

Apenas pronunció estas palabras, surgió una disputa entre fariseos y saduceos, y la asamblea se dividió.

Porque los saduceos niegan la resurrección y la existencia de los ángeles y de los espíritus; los fariseos, por el contrario, admiten una y otra cosa.

Se produjo un griterío, y algunos escribas del partido de los fariseos se pusieron de pie y protestaron enérgicamente: “Nosotros no encontramos nada de malo en este hombre. ¿Y si le hubiera hablado algún espíritu o un ángel...?” (Hechos 22,30.23,6-11)

El grupo de los Saduceos, compuesto mayoritariamente por sacerdotes influyentes en la nación, se hace el grupo hegemónico en el periodo del segundo templo, y constituye la fuerza clave en la corriente hebrea del monarquismo. El monarquismo es la corriente más tradicional del judaísmo, que ha luchado contra la idolatría por el procedimiento de prohibir y combatir por todos los medios posibles el culto a los muertos. Y ello porque el culto a los muertos es una forma de culto a los espíritus, que da lugar a formas menores de politeísmo, pero que acaba minando el firme monoteísmo judío¹⁶.

El monarquismo se hace particularmente radical e intenso cuando, tras la cautividad de Babilonia, diferentes grupos de judíos abandonan la esperanza en la restauración del reino de David, y esperan una restauración personal tras la muerte en el reino del espíritu. La creencia en esta restauración personal o salvación personal, es propia de las creencias mazdeístas vigentes en Babilonia, y es acogida en la religión hebrea a partir de la cautividad, según las formas apocalípticas de la predicación de Daniel, Ezequiel y otros profetas. En esta corriente apocalíptica tiene su raíz el grupo judío de los fariseos, en el que es educado Pablo¹⁷.

El monarquismo, de un modo análogo a como haría la Inquisición, y como haría Marx siglos después, persigue la creencia en los espíritus porque los espíritus cuestionan el poder dominante. Los espíritus cuestionan el poder, que domina en la Iglesia como Espíritu Santo, o que domina en el estado como

16. Cfr., McDannell, Colleen y Lang, Bernhard, *Historia del cielo*, Madrid: Taurus, 1990.

17. Cfr. Pikaza, Xabier, *Antropología Bíblica*, Salamanca: Sígueme, 2006; Johnson, Paul, *Historia de los judíos*, Barcelona: Zeta, 2010.

Espíritu de la revolución, y cancela la lucha por la instauración del reino en este mundo, porque de algún modo se opone al poder establecido.

A partir del Edicto de Tesalónica de 380, con el que el cristianismo se convierte en la religión oficial del imperio romano, las autoridades políticas y religiosas persiguen el culto a los muertos y a los espíritus no reconocidos por la autoridad religiosa y política.

Los espíritus que no se someten a la autoridad política y religiosa unificada, abren un punto de fuga hacia un ámbito no controlado por el poder.

En España se persigue y finalmente se expulsa a los musulmanes mediante la conquista del reino islámico de Granada en 1492, se expulsa a los judíos también ese mismo año mediante el Edicto de Granada, y a los moriscos entre 1609 y 1613, y con ellos a los espíritus con los que tratan esos grupos de musulmanes, judíos y moriscos.

Aparte de la motivación política de la corriente religiosa monarquista de los saduceos, en cierto modo precursora del sionismo, no es fácil encontrar en los siglos VI y V AdC grupos religiosos, o individuos aislados en general, que declaren no creer en los espíritus.

En los albores de la era axial, la noción de espíritu y la palabra correspondiente pertenecen ya al lenguaje ordinario, y la experiencia del trato con los espíritus también. Por eso un tribunal judío, romano o de cualquier etnia de la antigüedad, considera aceptable que un reo declare que le ha hablado un espíritu. En la Antigüedad, los espíritus quedan aceptados en lo que la sociología del siglo XX llamará la interpretación pública de la realidad, pero también, y a la vez, son objeto de creencia. Justo como la inmortalidad del alma.

Los espíritus pueden no estar aceptados en la interpretación pública de la realidad, pero aún en ese caso, el combate contra ellos es siempre una lucha difícil. Tanto para los saduceos como para la inquisición o para Marx. Se trata de una lucha que transcurre en un doble frente, el teórico, de la filosofía y la teología, y el práctico, de la ortodoxia y el orden público.

RESEÑAS

J. CHOZA, *La oración originaria: La religión en la Antigüedad*, Thémata, Sevilla 2019, 421 págs.

Pablo Arnau Paltor – pablo.arnau@campusviu.es
Universidad Internacional de Valencia

Si tuviera que utilizar un término farmacéutico para describir el punto desde el que Choza narra la historia de las religiones, diría que lo hace utilizando un instrumento hermenéutico de significación *de alto espectro*.

La aparición del cuarto volumen que sigue a la revelación originaria en la edad de los metales, corresponde a la descripción de la aparición explícita de la súplica, la oración o la plegaria. Y digo que su interpretación es *de alto espectro* porque en el momento de la formación de Europa y es el proto-cristianismo y, sin embargo, eso no le impide la inclusión de esta junto con las religiones orientales y el liderazgo religioso coincide con la aparición de la autoconciencia y diferenciación de los individuos en la antigüedad que abren el camino de la relación comunicativa con Dios, se hace en referencia al origen del culto de esa divinidad, de la moral en el neolítico, con su cambio de paradigma de la comunidad y la revelación en la edad de los metales.

Ese momento coincide con un cambio de parámetros más radicales en la medida que la descendencia se expresa en la trascendencia de esa misma vida adorada en el paleolítico: pero la característica de esa trascendencia de comunión individual con Dios es exactamente el paso hacia lo trascendental del fenómeno religioso. Ese instrumento de interpretación no le hace inmune a la aparición de un mundo civil administrado por un poder compartido con una jerarquía dedicada principalmente de diferenciar la ortodoxia y ortopraxis, junto con el carácter oficial de la dimensión administrativa del estado. Se trata de la formación de una nueva identidad basada en la intersubjetividad con Dios en relación con la súplica y con la autoridad en relación al estado. Dios mismo es definido por esa administración y acotado frente a la heterodoxia al mismo tiempo que se producen la relación individual y primeras experiencias místicas. Porque el origen de esta nueva identidad se despliega la Nación, el derecho y la ciudadanía tal como podríamos entenderlo antes del siglo XXI, cuando la religiosidad se privatiza en la conciencia, después de la desvinculación entre iglesia y estado, antecedente, a su vez, de los derechos humanos.

Precisamente esa incubación del culto, la moral y el dogma en la conciencia, se convierte finalmente en la súplica cierto carácter trans-cultural, y eso no impide a Choza confesar que la argumentación se centra sobre todo en el cristianismo, cuando adquiere carácter oficial de la cultura del Imperio, necesaria para adquirir la ciudadanía, junto con la cuestión de la exclusividad de

su verdad, de una ortodoxia que se apoya en la filosofía griega, al mismo tiempo que aparecen los primeros relatos místicos cercanos a los inefable: Choza utiliza en este caso esos relatos sin atender a la verdad exclusivista de las religiones a las que pertenecen, dando una muestra más de ese carácter trascendental que ha adquirido ahora su filosofía de la religión. Y ese *alto espectro* se nota también con la mirada retrospectiva hacia el culto y sacrificio del hombre paleolítico, o la organización de los ritmos vitales de los primeros asentamientos o con las revelaciones proféticas o mesiánicas. La novedad de la plegaria o relación con esa misma fuente de que dota al homo sapiens de identidad, es paralela con la administración que adquiere carácter eclesial y civil apunta hacia la burocratización que ya nos recuerda al mundo moderno.

Aunque la inmortalidad ya había sido tratada, por ejemplo, con los faraones egipcios y su extensión a la ciudadanía, Choza analiza el concepto salvífico que adquiere la religión con el *extra ecclesia nulla salus*. Y permite destacar que mientras que los poderes civiles y religiosos permanezcan en simbiosis, no puede llegar a vislumbrarse la transformación de la religión en nuestro siglo.

De hecho, gran parte del interés del libro se orienta hacia el quinto y último capítulo de su historia de la religión en la que la revolución sexual de los años 60, tal vez tenga más importancia o sólo pueda considerarse como precedente la desvinculación entre iglesia y estado. El esfuerzo por entender la evolución conceptual de la religión tiene de hecho como paralelismo la evolución de los conceptos ontológicos de realidad o del mundo o la evolución de la estirpe hacia el individuo, subrayando esa capacidad de penetración que tiene su argumentación interpretativa: aquí el ser de alto espectro es ya poco.

Por eso podría decirse que en este penúltimo capítulo de la filosofía de la religión de Choza puede leerse como el desarrollo de la civilización, el civismo y la ciudad. La nueva aportación después de este penúltimo capítulo nos deja la promesa de la dificultad en definir la religiosidad en donde el ámbito público se ha desvinculado de las creencias religiosas, con todas las ventajas de la convivencia significa, pero con la necesidad de entender en qué sentido se ha retirado a la conciencia y qué metamorfosis adquieren entonces los momentos cruciales de toda cultura como son el nacimiento, la iniciación, el matrimonio, la pena o el rito funerario, coincidentes con los sacramentos en la época descrita en este volumen y constante como rituales recurrentes desde las culturas del paleolítico.

CÉSAR RUIZ SANJUÁN, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019, 400 pp.

Eva Blaya Melchor
Universidad Complutense de Madrid

En la obra *Historia y Sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, César Ruiz Sanjuán propone una lectura de la obra de Marx centrada en el análisis de la evolución teórica que el filósofo experimenta desde su juventud hasta su madurez. En efecto, el autor centra la atención en el proceso de transformación e integración de los conceptos y planteamientos de las diferentes fases del pensamiento marxiano. Esta tarea supone, por un lado, la necesaria confrontación crítica con la tradición marxista, lo que, a su vez, obliga hablar de *marxismos* en tanto que diversidad interpretativa. Ello hace reflexionar al lector sobre la importancia que han tenido los grandes lectores de Marx e incluso las degradaciones teóricas de su pensamiento en la recepción del mismo. Por otro lado, la lectura de César Ruiz implica definir en cada punto de la evolución teórica de Marx la relación de éste con Hegel, esclareciendo si el segundo es el horizonte interpretativo desde el cual entender a Marx o más bien les separa una *distancia irreductible*.

Lo que desde luego no se debe perder de vista es que la obra de Marx en su conjunto debe ser entendida como el esfuerzo por encontrar la manera adecuada de comprender la moderna sociedad burguesa y sus relaciones sociales. Teniendo ello en mente es como nos adentramos en la primera parte de *Historia y sistema*, donde se encuentran los *escritos de juventud*. El primero que destaca es *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, donde Marx plantea una concepción de la *crítica* que va a permanecer en toda su obra, pese a las profundas transformaciones que en ella se van a ir apreciando. Y es que *criticar* tiene que ver con *explicar la génesis del objeto de estudio*, con comprender su especificidad lógica. Dicha concepción es de herencia hegeliana, por lo que se puede hablar de una deuda teórica que Marx contrae con su maestro, deuda que en seguida se va a convertir en distancia fundamental. Para Marx, Hegel no hace verdadera filosofía crítica, puesto que *asume acríticamente lo empírico*, es decir, subsume la realidad sensible en categorías lógicas preestablecidas. Quizá por ello Hegel no reparó en que en la moderna sociedad burguesa el Estado se ha tornado independiente de la sociedad civil y ésta debe reapropiarse del mismo. Ahora bien, si Marx plantea semejante cuestión es porque lo hace de la mano del concepto de *alienación* feuerbachiano y busca la superación política de dicha enajenación. Sin embargo, César Ruiz insiste en que va a ser la

constante reflexión a propósito de las causas de la *enajenación* lo que le va a hacer a Marx centrar la atención en la sociedad civil en tanto que atomizada y desprovista de vínculos entre los hombres. Semejantes reflexiones se aprecian en *La cuestión judía*, *Anuarios franco-alemanes* e *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, culminando en los *Manuscritos de París*. En ellos su mirada se ha vuelto desde la política hacia la economía, mirada que se mantendrá también en su obra de madurez. Éstos tienen por objeto discernir las condiciones económicas que causan la enajenación, identificada por el joven Marx con *la forma en que se realiza el trabajo* en condiciones capitalistas. Si se admite que el hombre es un ser natural y corpóreo que por medio del trabajo (que es siempre trabajo en comunidad, trabajo social) transforma la naturaleza para poder subsistir y en ese mismo proceso se transforma a sí mismo, nos encontramos en una sociedad donde el trabajo no es forma de realización. En efecto, con esta compleja articulación entre nociones hegelianas y feuerbachianas, el filósofo pone de manifiesto que en la moderna sociedad burguesa el trabajador vende su trabajo para sobrevivir, pero no dispone de los productos de su trabajo, pues éstos pertenecen al propietario de los medios de producción. El trabajador no puede *reconocerse* en el objeto producido y ello hace hablar de *trabajo enajenado*. Es la existencia de este trabajo lo que provoca deshumanización en una sociedad donde los individuos empezarán a perseguir su propio beneficio. No será extraño, pues, que aquella forma de sociedad que permita superar semejante enajenación será una *sociedad verdaderamente humana*, la cual será identificada con el comunismo. Nótese que lo que está a la base del diagnóstico marxiano es su noción de *crítica*: de la mano de su noción *trabajo enajenado* ha atendido a la génesis y ha explicado la especificidad de su objeto de estudio, a saber, la sociedad capitalista. Es esencial retener esta idea, pues la asunción acrítica de lo empírico que anteriormente le había reprochado a Hegel es volcada también a la economía política. Ésta se pretende como conocimiento científico de la sociedad, y sin embargo toma la atomización y las relaciones enajenadas como *lo propio de la naturaleza humana*.

Más tarde, aún en la primera parte de *Historia y sistema*, son tratadas dos obras escritas junto con Engels. En *La Sagrada Familia* se incide en los aspectos negativos de la especulación hegeliana que los jóvenes hegelianos están repitiendo por herencia del maestro, así como se empieza a apreciar cierto distanciamiento con Feuerbach que culminará en *La ideología alemana*. Centrando la atención en la última, el autor nos dice que en ella tiene lugar una crítica *esencialmente diferente de las anteriores* a la filosofía de los jóvenes hegelianos en el marco de una investigación más amplia. Ahora bien, semejante afirmación obliga a César Ruiz a confrontarse nuevamente con la tradición marxista envolviendo al lector en

la pregunta de hasta qué punto existe entre los manuscritos de juventud de Marx ruptura o continuidad. Así pues, el reiterado énfasis del autor en que la crítica que llevan a cabo Marx y Engels a Feuerbach en *La ideología* supone una autocrítica implícita a su posición teórica anterior, revela al lector que esta es la pieza esencial que hay que retener. En efecto, la crítica a los jóvenes hegelianos es inédita en tanto que Marx y Engels han abandonado el marco explicativo feuerbachiano y sus conceptos. Y es que Marx y Engels sostienen ahora que la única manera de acceder al *hombre real* no es por medio de conceptos *abstractos* como *esencia del hombre* o *enajenación* típicamente feuerbachianos; sino más bien investigando las *relaciones sociales* que establecen los hombres en su *proceso material de vida*. Es más, defienden que las formas de conciencia *dependen* de las relaciones sociales de las que son expresión. Precisamente por ello la noción de *ideología* aparece definida como la apariencia de autonomía de determinadas *formas de conciencia* con respecto a las condiciones materiales de las que se derivan. Ello se comprende con plenitud en un contexto de crítica a las consecuencias que se derivan de filosofía hegeliana en la que los jóvenes hegelianos están cayendo cual ilusión: *basta con cambiar las formas de conciencia para cambiar la sociedad*. Para Marx y Engels no basta una mera *crítica intelectual*, pues es necesario transformar las *relaciones sociales*. Ello se debe a que las *relaciones sociales*, lejos de estar dadas por naturaleza, son históricas, dependen de la organización del proceso material de vida. En este contexto aparecerán nociones como *relaciones de producción* o *concepción materialista de la historia*, tan manidas y, como pone de manifiesto el autor, tan mal entendidas en la tradición marxista.

De este modo, después de que el autor aconseje interpretar las *Tesis sobre Feuerbach* desde *La ideología alemana* y haya comentado brevemente *La miseria de la filosofía*, presenta al lector la segunda parte de *Historia y sistema*. En ella se presenta el proyecto de la crítica a la *economía política* que constituyó el esfuerzo teórico de Marx durante su madurez. César Ruíz advierte que la mejor manera de acceder a semejante proyecto es tomando *El Capital* como su *centro* (concretamente el libro I), pues fue considerado por el propio Marx su legado intelectual, y acudir al resto de manuscritos de madurez solamente allí donde sea necesario completar o aclarar ideas. Teniendo esto claro, lo que a continuación le parece fundamental al autor es centrar la atención en el *método* que emplea Marx para sacar a la luz el movimiento que rige la sociedad moderna. Y es que quizá aquello del *método* tenga algo que ver con un nuevo posicionamiento crítico de Marx con respecto a Hegel y una *crítica* tanto al objeto de

la *economía política* (moderna sociedad burguesa) y a la propia *economía política* como pretendida ciencia.

El que el empirismo defendido desde *La ideología* imposibilitara la elaboración de una crítica de las estructuras de la sociedad burguesa, sumado a que Marx empieza a concebir la sociedad misma como una *totalidad orgánica* que no se reduce a la suma de sus elementos, sino que importan sus interrelaciones, determinan lo que va a ser considerado como *método científico correcto*. Así pues, tomando la caracterización hegeliana lo definirá como *la ascensión de lo abstracto a lo concreto*. Ahora bien, que en *El Capital* se pretenda ascender de lo abstracto a lo concreto solamente quiere decir que se va a llevar a cabo una *exposición dialéctica* de las categorías partiendo de las más simples (como es el caso del valor), de las que se van a seguir otras más complejas de manera tal que se muestre su conexión. El que se sigan unas categorías de otras hace que la construcción conceptual tenga carácter de *sistema*, lo que quizá permite entender una parte del título del presente libro. Ahora bien, que se sigan unas categorías de otras no tiene por qué coincidir con el desarrollo histórico por el que se ha llegado al sistema capitalista. Para César Ruiz es muy importante retener que no existe identificación entre *historia y sistema*, sino que la *historia* completa e ilustra el desarrollo conceptual.

Es más, con la *forma sistemática de exposición* lo que Marx pretende es sacar a la luz las conexiones internas de la sociedad capitalista plenamente constituida. Así, por ejemplo, esta *forma de exposición* permite mostrar la necesaria integración o *conexión interna* que existe entre la esfera de la *circulación* de mercancías y la de la *producción*. Tal vez a raíz de este ejemplo se comprenda en qué sentido la forma de exposición es, a su vez, *crítica a la economía política* y constituye una *crítica al capitalismo*.

Si bien la economía política se ha pretendido como la instancia de autorreflexión y comprensión científica de la sociedad burguesa, en el fondo se dedica a tomar categorías de manera acrítica, esto es, tal y como se presentan a la conciencia espontánea de los agentes. Ello lo muestra Marx al inicio de *El Capital* donde, asumiendo la perspectiva que pretende criticar, comienza por la *esfera de la circulación de mercancías*. Parte de ésta porque para la autocomprensión que la sociedad burguesa tiene de sí y que la *economía política* termina sistematizando, la *esfera de la circulación de mercancías* es *autónoma e independiente* de la *esfera de la producción*. Sin embargo, semejante apariencia de independencia se debe a una consideración unilateral del fenómeno, puesto que la *circulación* no es más que un momento derivado de la *producción*. Lo que ocurre es que el conocimiento que se pretende científico no se puede dejar llevar por esa *aparente autonomía*, sino que debe ir progresando hacia aquello que sostiene la *circulación*, a saber, el proceso de producción subyacente. En esta labor, la *teoría*

del valor juega un rol esencial, siendo aquella a la que Marx dedicó sus mayores esfuerzos teóricos. Es de la mano de la *teoría del valor* como se saca a la luz la dinámica del sistema capitalista, y ello aparece tratado en los últimos capítulos de *Historia y sistema* donde, partiendo de la *teoría del valor* se explica la importancia fundamental de la distinción entre *trabajo concreto y abstracto*, se llega a la constatación de *las cosas no tienen valor como atributos naturales*, o que a los individuos de la sociedad capitalista se les *reflejen sus relaciones como propiedades de las cosas*.

Por último, resulta importante reparar en que a la crítica del capitalismo que lleva a cabo Marx le subyace una determinada consideración, a saber, que la sociedad capitalista es una sociedad históricamente determinada, no dada por naturaleza, sino más bien susceptible de ser abolida y superada. En *El Capital* Marx revela que es la escisión de la sociedad en propietarios de los medios de producción y en trabajadores asalariados lo que hizo que la *fuerza de trabajo* apareciese como mercancía, provocando la constitución del sistema capitalista y condenando a la población a que toda relación social posible se realizase por medio del mercado. Sin embargo, este *faktum*, que por cierto no puede derivarse del desarrollo conceptual de Marx y que por tanto *es el faktum histórico que supone el límite del sistema*, no está dado *por naturaleza*. Ello pone de manifiesto la innegable actualidad ya no solo del libro de César Ruíz, sino de los planteamientos marxianos, puesto que con el esfuerzo intelectual de discernir cómo entender la evolución teórica de Marx desde los manuscritos de juventud hasta su madurez, se juega la crítica al capitalismo que queremos defender y las posibles herramientas con las que podemos contar para su superación.

HIGINIO MARÍN, *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*. Editorial Nuevo Inicio, Granada 2019, 494 pp.

Pedro Jesús Teruel
Universitat de València

Con este volumen, Higinio Marín sistematiza una serie de hallazgos que han vertebrado reflexiones desplegadas a lo largo de décadas. Desde *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura* (1993) y *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo* (1997), Marín ha ido perfeccionando una perspectiva sobre los modos de existir en el mundo que ha desembocado en *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón* (2010) y en *El hombre y sus alrededores* (2013), ambas obras reseñadas por mí para *Thémata*. Dicha perspectiva es deudora de sus lecturas de autores clásicos y contemporáneos –desde el propio Aristóteles, Agustín o Tomás de Aquino hasta Vico, Rousseau, Hegel, Agamben o Gomá– y de compañeros de viaje como Jacinto Choza, Jorge Vicente Arregui, Rafael Alvira, Marcelo López Cambronero, Feliciano Merino o Enrique Anrubia, entre otros. La perspectiva ganada tiene la frescura propia de quien ha rumiado algunos de los grandes problemas de la historia de las ideas y los ha hecho suyos.

De esa incorporación orgánica es el resultado *Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia*. El texto, primorosamente escrito y revisado por Marín –maestro de la etimología acertada y elegante– y editado con pulcritud por Nuevo Inicio, se organiza en dos partes (“El mundo como existencia” y “El mundo como presencia”) precedidas por una introducción y seguidas por sumario, bibliografía e índice onomástico.

La categoría que lo vertebra es dialéctica: ‘mundo’ sería “lo que al universo físico le pasa por estar presente el hombre, es decir, el mundo es el haber de la existencia humana y el despliegue de su esencia” (p. 24). Es huella ontológica. Dicho despliegue acaece gracias a la forma específicamente humana de la presencia, la comprensión. Resuenan ecos hermenéuticos, modulados con presupuestos realistas: el mundo como “orden pragmático existencial de habilitación del conocimiento” (p. 38), conocimiento que es, pues, “capaz de lo real, también a través de las formas pragmáticas y existenciales del cuidado que prefiguran la comprensión” (p. 39). El análisis de la formalidad existencial en las etapas de la vida –del ser esperado antes del nacimiento hasta el ser recordado tras la muerte– le lleva al cuidado como expresión señera de la autoconciencia y la libertad. Sigue la exposición de los escenarios del habitar, de

la salida del ámbito familiar y de sí, del lugar existencial de la ciudad y del mundo como proceso. En la segunda parte se aborda la presencia humana en el mundo a través de la libertad como autoposición originaria, que se da y se ofrenda en la sexualidad, el tener, el trabajar.

En todo ello, el “yo” se realiza por medio del “nosotros”. La proximidad a Hegel –a pesar del, quizá, fugaz deslumbramiento con Schopenhauer– revela convergencias, pero no exige de novedades: en Marín, la relación constitutiva no procede de un movimiento primigenio de salida de sí (que halla su retorno en la dialéctica, fallida o lograda, del señor y el esclavo) sino de una situación originaria: la del ser esperado, ser cuidado. El heideggeriano *ser arrojado* se transmuta en *ser acogido*. De ahí brota una metafísica de lo humano con el reconocimiento –y no la confrontación– en su raíz.

Mundus abre algo así como una ventana en el seno de la hermenéutica filosófica. Su arqueología no se agota en un análisis de las estructuras –lingüísticas, políticas, filosóficas– que subyacen a la constitución histórica de lo humano, sino que pretende hallar su sustrato veritativo (que, a la vez, no existe independientemente de su despliegue histórico): se trata del “movimiento doble y sintético de la inteligencia que con el mismo impulso comprende la realidad como histórica y como modalidad y revelación epocal de lo esencial” (p. 31).

Ha sido el segundo capítulo (“La amistad: mundo *a través*”) el que me ha suscitado más interrogantes. Se trata de una magnífica reflexión que pretende disociar la amistad del vector moral –ése que había guiado los tratados clásicos– para centrarse en su estructura formal (en esto coincide, por ejemplo, con Alexander Nehamas en *On Friendship*, Basic Books, Nueva York 2016). El amigo, la amiga, es un “injerto metafísico” (p. 98) que acompaña a la persona en su salida al mundo, en la doble vertiente de dicha salida: como abandono del ámbito genealógico (la familia) y como exposición a la existencia (la acción mundana). La amistad “es el radical o *existenciarario mundano*, es decir, la raíz y la formalidad de la existencia en el mundo” (p. 104). Al amigo no me une sólo la benevolencia sino una elección basada en su singularidad. Por eso, la elección de amigo implica ya un cierto proyecto de sí, un trascendental libremente incorporado a la estructura teórico-práctica del sujeto. En el sorprendente tercer capítulo (“La cima del mundo: la ciudad”), habiendo expuesto una fenomenología de la urbe como meta de caminos que conducen al mercado, al estadio, al ágora, al teatro y, originariamente, al templo; después de una soberbia descripción de cómo el advenimiento del cristianismo disuelve el enlace entre política y religión propio de la ciudad antigua; y tras un apresurado descarte del Estado como marco en que lo particular y lo universal se sintetizan y la diversidad del mundo se lleva a concepto, Marín señala la

amistad como esa síntesis, suprema instancia política en cuanto vertebradora de las comunidades postmodernas (cf. p. 190).

Hay en todo ello, a mi juicio, costuras argumentales que hilvanar. La pretendida disociación del ámbito moral va deshilachándose hasta ceder paso a la tesis clásica de que “los amigos son nuestra mejor versión y su verosimilitud” (p. 131). La preferencia singular trae consigo riesgos no banales, como la búsqueda de sí mismo y la vivencia egoísta del amor, que Kierkegaard abordó de forma inquietante (cf. *Las obras del amor*, primera serie, II B). También el cambio suscita preguntas: ¿qué sucede cuando el amigo deja de ser la persona que suscitó la elección preferente? Si la amistad no es incondicional, ¿no se revela estrategia narcisista o pulsión de placer...? Consciente del problema –“esa incondicionalidad sólo se podría pretender en el caso de que contáramos con un poder mayor que el humano” (p. 140)–, Marín apunta una vía de solución en la esperanza y la liga a la intuición de la radical estructura amical del mundo, tal y como se muestra en la relación Dios-hombre en el cristianismo. Importa dilucidar todo ello si la amistad constituye la formalidad propia del ser humano, apertura a la alteridad y no latente pulsión de dominio. El libro aporta mimbres para bastir este cesto: espera lectores atentos que sepan leer entre líneas.

Mundus. Una arqueología filosófica de la existencia denota una prometedora madurez filosófica. Constituye el punto de llegada de un itinerario que recapitula y abre a posteriores desarrollos. Su prosecución, ya anunciada, prolonga la metafísica de lo humano en una filosofía de la cultura: se trata de *Días de Júpiter. Para una filosofía de la cultura y del sujeto contemporáneo* (con un lugar crucial, intuyo, para la socio-ontología de lo jovial). Es un camino original, reflexivo y provocador el que Higinio Marín viene labrando así desde los años noventa. Por su coherencia y su profundidad, esos surcos del pensamiento están llamados a dejar huella en la visión del mundo de quien se acerque a esta obra.

Thémata *Revista de Filosofía*

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el *comité editorial* decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el director adjunto elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

6.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

7.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

1.1 El comentario al «De caelo»

7.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural cit.*, p.15; Polo, L.: *Curso cit.*, vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Ibidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página: Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes" en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de estas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los Números se cierran el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto online como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

11. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Statement of Publication Ethics and Good Practices

The Editorial Office of the journal *Thémata* is firmly committed to ensuring that articles published in the journal are in accordance with the ethical principles and quality requirements of the scientific community. Our journal abides the Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) proposed by the Committee on Publications Ethics (COPE). *Thémata* guarantees an adequate response to the needs of readers and authors, ensuring the quality of what is published, protecting and respecting both the content of the articles and their integrity. The Editorial Committee is committed to publish corrections, clarifications, retractions and apologies, when necessary.

In compliance with these good practices, *Thémata* has a peer-review system of selection of articles that are reviewed by external referees, whose criteria are based exclusively on the scientific relevance of the proposal, originality, clarity and pertinence of the presented manuscript. Our journal guarantees the confidentiality of the evaluation process at all times, the anonymity of both referees and authors, the discretion of the motivated reports issued by the referees and any other communication issued by the editorial, advisory and scientific committees, when applicable. In a similar vein, confidentiality will be kept in case of possible clarifications, claims or complaints that an author may decide to send to the committees of the journal, or to the referees of the manuscript.

Thémata is hereby committed to respect and integrity of the works already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as plagiarism, or otherwise fraudulent in its content, will not be published, or will be removed from the journal, in case they have already been published. The journal will act in these cases as quickly as possible. By accepting the terms and agreements expressed by our journal, authors must ensure that the article and the materials associated with it are original and do not constitute any copyright infringement. Moreover, the authors have to justify that, in the case of a shared authorship, full consentment was given by all authors involved, and that the article has not been published previously in another journal.

EVALUADORES

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)

Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)

Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)

Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)

Ayala Martínez Jorge (Universidad de Zaragoza, España)

Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)

Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)

Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)

Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)

Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)

Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)

Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)

De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)

De Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)
De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)
De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)
Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, España)
Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)
García González, Juan (Universidad de Málaga, España)
Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)
Núñez, Marco A. (autor independiente)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)
Padial, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)
Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)
Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)
Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)
Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)
Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)
Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo, España)
Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)
San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)
Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)
Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)
Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)
Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)
Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

