

BAJO PALABRA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación subvencionada por la Universidad Autónoma de Madrid a
través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado para los Estudiantes y la Formación Continua

Vicerrectorado de Cooperación y Extensión Universitaria

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía



BAJO PALABRA

JOURNAL OF PHILOSOPHY

Edited and coordinated by the
Bajo Palabra Philosophical Association
(Asociación de Filosofía Bajo Palabra - AFBP)

Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

A publication sponsored by the Autonomous University of Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor for Students and Life Long Learning

Vice-chancellor for Cooperation and University Extension

Associate Dean of Students and Cultural Activities

Department of Social Anthropology and Spanish Philosophical Thinking

Department of Philosophy



La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Repositorio Institucional de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, repositorios institucionales, blogs especializados, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

La indexación y su posición en los listados de calidad editorial:

- LATINDEX
- DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas
- BDDOC CSIC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades
- CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas
- ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Así como en su **difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:**

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS

Y su **citación en diferentes blogs y sitios web:**

- CANAL BIBLOS: Blog de la Biblioteca y archivo de la UAM
- RedJIF. RED DE JÓVENES INVESTIGADORES EN FILOSOFÍA
- Noticias de la UNIDAD DE CULTURA CIENTÍFICA DE LA UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- TENDENCIAS 21
- HISPANA. Directorio y recolector de recursos digitales
- FACTÓTUM. REVISTA DE FILOSOFÍA
- CUADERNO DE MATERIALES. FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS
- BIBLIOTECA FILOSÓFICA IMPRESCINDIBLE

y al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid** gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 25 revistas de Humanidades.

*Actualmente hemos solicitado nuestra inclusión en *The Philosopher's Index*, *MIAR*, *Philosophy Journals Index* y *CARHUS*.

The Journal *Bajo Palabra* diffuses the authors' research results mainly through the Institutional Repository of Humanities Library at the Autonomous University of Madrid, as well as through different databases, catalogues, institutional repositories, specialized blogs, and so on. The task of spreading *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*'s scientific contents, is thus being successfully accomplished.

***Bajo Palabra* has a good ranking in several quality editorial indexes of Spanish speaking countries:**

- LATINDEX
- DICE. Diffusion and Editorial Quality of Spanish Journals of the Humanities and of Social and Legal Sciences
- BDDOC CSIC: Journals of Social Sciences and Humanities
- CIRC: Classification Integrated Scientific Journals
- ANEP: The National Evaluation and Foresight Agency
- CECIES. Journals of Latin-American Thought and Studies
- ISOC, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

- RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

It is **freely accessible** through:

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- DIALNET, Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- UNIVERSIA LIBRARY
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DIA. SPECIALIZED JOURNALS

It has been **quoted in multiple blogs and Web sites:**

- CANAL BIBLOS: Blog of the Library and archive of the UAM
- RedJIF. NETWORK OF YOUNG RESEARCHERS IN PHILOSOPHY
- Newsletter of the UNITY OF SCIENTIFIC CULTURE OF THE UAM
- LA CRIÉE: PÉRIODIQUES EN LIGNE
- TENDENCIAS 21
- HISPANA. Directory and collector of digital resources
- FACTÓTUM. JOURNAL OF PHILOSOPHY
- MATERIALS NOTEBOOK. PHILOSOPHY AND HUMAN SCIENCES
- ESSENTIAL PHILOSOPHICAL LIBRARY

And thanks to the excellent **service of journals exchange** provided by the **Humanities Library of the Autonomous University of Madrid**, it is possible to consult *Bajo Palabra*'s in several libraries, and the journal is currently conducting an exchange with more than 25 different humanities journals.

*Currently we have asked our inclusion in *The Philosopher's Index*, *MIAR*, *Philosophy Journals Index* and *CARHUS*.

Edita: ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción

| | |
|--------------------------------|--|
| <i>Directora</i> | Manzanero, Delia (UAM) |
| <i>Subdirector</i> | David Díaz Soto (UAM) |
| <i>Secretario de redacción</i> | Sánchez Melero, José David (UAM) |
| <i>Secretarios técnicos</i> | Nogueroles Jové, Marta (UAM); Sánchez Cuervo, Antolín (CSIC) |
| <i>Coordinador maquetación</i> | Sánchez Melero, Mario (UAM) |
| <i>Editores</i> | Delia Manzanero (UAM); Alejandro Rodríguez Peña (UAM) |

Comité Científico

Alonso Fernández, Covadonga (UAM), Álvarez Andrés, Ignacio (UAM), Álvarez Agüí, Nuria (UAM), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México), Cadahia, María Luciana (UAM), Cárdenas Cortés, Sofía (UAM), Castro Faune, Carolina (UAM), Constantinescu, Diana (University College London, UK), Delgado de la Rosa, Juan Antonio (Gredos San Diego Cooperativa), Elizalde Frez, María Isabel (UAM /UB), Eyrich, Martin (UAM), Fernández Manzano, Juan Antonio (UCM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), González Serrano, Carlos Javier (UCM), Gordo Piñar, Gemma (UAM), Lareu, Javier (UAM), Martínez Orgaz, José Senén (UAM), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca), Martínez Ramos, Cayetana (UAM), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires), Muñoz Corcuera, Alfonso (UCM), Olmedo Álvarez, Enrique (UAM), Pérez Trujillo, Axel (UAM), Quirós Álvarez, José Luis (UAM), Rodríguez Orgaz, César (UNED), Rodríguez, Carla (UAM), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Sequera Fernández, Ximena Isabel (Universidad Metropolitana Caracas-Venezuela y UAM), Thoilliez, Bianca (UAM), Tillson, John (University of London), Torres Oviedo, Jairo Miguel, (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM), Vall Thomas, Joel (Bennington College, Vermont, EE.UU.), Van Tuinen, Ana (University of Wisconsin-Madison), Zazo Jiménez, Eduardo (UAM)

Consejo Asesor

Alonso González, Enrique (UAM), Aranzueque Sauquillo, Gabriel (UAM), Bir-langa Trigueros, José Gaspar (UAM), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Carlos III de Madrid), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest), Duque Pajuelo, Félix (UAM), De los Ríos Gutiérrez, Iván (UAM), Esteban Enguita, José Emilio (UAM), García Alonso, Rafael (UCM), Guerrero, Alexander A. (New York University), Hermida De Blas, Fernando (UAM), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (UCM), Marraud González, Huberto (UAM), Mora García, José Luis (UAM), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia), Ordóñez Rodríguez, Javier (UAM), Pinilla Burgos, Ricardo (Universidad P. Comillas), Ramos, José Antonio (Universidad de Salamanca), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham), Rezola Amelivia, Rodolfo (USAL), Rívara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Romerales Espinosa, Enrique (UAM), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Vázquez Romero, José Manuel (Universidad P. Comillas), Vega Encabo, Jesús (UAM)

Editor: BAJO PALABRA PHILOSOPHICAL ASSOCIATION

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telephone. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editorial Board

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Director</i> | Manzanero, Delia (UAM) |
| <i>Assistant Director</i> | David Díaz Soto (UAM) |
| <i>Deputy Editor</i> | Sánchez Melero, José David (UAM) |
| <i>Technical Secretaries</i> | Nogueroles Jové, Marta (UAM); Sánchez Cuervo, Antolín (CSIC) |
| <i>Layout Coordinator</i> | Sánchez Melero, Mario (UAM) |
| <i>Editors</i> | Manzanero, Delia (UAM); Rodríguez Peña, Alejandro (UAM) |

Scientific Board

Alonso Fernández, Covadonga (UAM), Álvarez Andrés, Ignacio (UAM), Álvarez Agüí, Nuria (UAM), Antuña, Francisco (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina), Arriaga Garduño, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México), Cadahia, María Luciana (UAM), Cárdenas Cortés, Sofía (UAM), Castro Faune, Carolina (UAM), Constantinescu, Diana (University College London, UK), Delgado de la Rosa, Juan Antonio (Gredos San Diego Cooperativa), Elizalde Frez, María Isabel (UAM/UB), Eyrich, Martín (UAM), Fernández Manzano, Juan Antonio (UCM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), González Serrano, Carlos Javier (UCM), Gordo Piñar, Gemma (UAM), Lareu, Javier (UAM), Martínez Puerta, José Senén (UAM), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca), Martínez Ramos, Cayetana (UAM), Martínez Peria, Juan Francisco (Universidad de Buenos Aires), Muñoz Corcuera, Alfonso (UCM), Olmedo Álvarez, Enrique (UAM), Pérez Trujillo, Axel (UAM), Quirós Álvarez, José Luis (UAM), Rodríguez Orgaz, César (UNED), Rodríguez, Carla (UAM), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Sequera Fernández, Ximena Isabel (Universidad Metropolitana Caracas-Venezuela y UAM), Thoilliez, Bianca (UAM), Tillson, John (University of London), Torres Oviedo, Jairo Miguel, (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM), Vall Thomas, Joel (Bennington College, Vermont, EE.UU.), Van Tuinen, Ana (University of Wisconsin-Madison), Zazo Jiménez, Eduardo (UAM)

Advisory Board

Alonso González, Enrique (UAM), Aranzueque Sauquillo, Gabriel (UAM), Bir-langa Trigueros, José Gaspar (UAM), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Carlos III de Madrid), Constantinescu, Marcia (University Spiru Haret, Bucarest), Duque Pajuelo, Félix (UAM), De los Ríos Gutiérrez, Iván (UAM), Esteban Enguita, José Emilio (UAM), García Alonso, Rafael (UCM), Guerrero, Alexander A. (New York University), Hermida De Blas, Fernando (UAM), Jaglowski, Mieczyslaw (Universidad Warmia-Mazury de Olsztyn, Polonia), López Molina, Antonio (UCM), Marraud González, Huberto (UAM), Mora García, José Luis (UAM), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia), Ordóñez Rodríguez, Javier (UAM), Pinilla Burgos, Ricardo (Universidad P. Comillas), Ramos, José Antonio (Universidad de Salamanca), Rodríguez, Verónica (University of Birmingham), Rezola Amelivia, Rodolfo (USAL), Rívara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Romerales Espinosa, Enrique (UAM), Rovira Gaspar, María del Carmen (Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.), Vázquez Romero, José Manuel (Universidad P. Comillas), Vega Encabo, Jesús (UAM)

SUMARIO

Index

| | Páginas |
|--|----------------|
| Editorial | 11-14 |
| ARTÍCULOS | |
| Articles | |
| Metafísica y Filosofía de la Religión <i>Aesthetics and Theory of Arts</i> | |
| Spinoza y los límites de la imaginación <i>Spinoza and the limits of the imagination</i> Luis FRANCO GARRIDO | 17-26 |
| El problema de la modalidad en la crítica a la razón pura <i>The Problem of Modality in The Critique of Pure Reason</i> Alba JIMENEZ RODRÍGUEZ | 27-36 |
| Tentativas de superación de la metafísica <i>Attempts of overcoming metaphysics</i> Belén NASINI | 37-49 |
| Autoconsumación del escepticismo y proposición especulativa <i>Self-consummation of eskepticism and speculative proposition</i> Sergio MONTECINOS FABIO | 51-62 |
| The Strange Case of 19th Century Vitalism <i>El extraño caso del vitalismo del siglo XIX</i> Axel PEREZ TRUJILLO | 63-71 |
| Zoroastro o el azote de la teología cristiana <i>Zoroaster or the scourge of Christian theology</i> Víctor BEDOYA PONTE | 73-84 |
| Acerca de la nada: de la naturalización de la nada a la nada de pensamiento <i>About the nothingness: from the nothing-naturalized to the nothing-thinking</i> Antonio SANCHEZ-BAYON | 85-95 |
| La exigencia y el carácter no reducible de la contingencia en Aristóteles <i>The demand of contingency and its irreducible nature in Aristotle</i> Emilio ISIDORO GIRALDEZ | 97-105 |
| El hechizo platónico <i>The platonic charm</i> Rubén ALVAREZ | 107-114 |
| Estética y Teoría del Arte <i>Aesthetics and Theory of Arts</i> | |
| De las artes plásticas a la música: Pierre Boulez, a la escucha de Paul Klee <i>From the Plastic Arts to Music. Perre Boulez listens to Paul Klee</i> Jean-Jacques NATTIEZ | 117-128 |
| Wagner y la filosofía, Wagner como filosofía <i>Wagner and Philosophy, Wagner as Philosophy</i> Miguel SALMERÓN INFANTE | 129-139 |

| | |
|---|---------|
| Preámbulo para una hermenéutica del hipertexto <i>Preamble to a hermeneutics of hypertext</i> Enrique FERRARI NIETO | 141-151 |
| El poema: su lectura como <i>Lichtung</i> <i>The poem: its lecture as Lichtung</i> Sergio LORENTE MARTÍNEZ | 153-161 |
| Arte y mundo hoy: Acerca de la vigencia de la meditación heideggeriana sobre la obra de arte <i>Art and world today: On the validity of Heidegger's meditation about the work of art</i> Pablo GALVIN REDONDO | 163-176 |
| Arlequín. Una imagen de la subjetividad lúdico-estética <i>Harlequin. An image of playful aesthetic subjectivity</i> Santiago DÍAZ | 177-184 |
| El Arte 2.0 como estética de lo invisible <i>Art 2.0 as aesthetic of what is unseen</i> Juan Ignacio ROUYET RUIZ/ Luis JOYANES AGUILAR | 185-194 |
| El espectador desorientado: luz, espacio y percepción en las instalaciones de James Turrell <i>The disoriented viewer: light, space and perception in James Turrell's light installations</i> Miriam PAULO ROSELLO | 195-206 |
| Réquiem – por un sueño azul ártico Surrealismos de W. Benjamin en los destinos de la estética adorniana <i>Requiem – for an arctic blue dream</i> <i>Surrealisms of W. Benjamin in the Destinies of Adornian Aesthetic</i> Federico RODRIGUEZ GOMEZ | 207-215 |

Filosofía Moral, Política y del Derecho

Ethics, Political Philosophy and Philosophy of Law

| | |
|--|---------|
| La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles <i>The conception of the city, of citizenship, and the citizen in Aristotles</i> Carlos MEGINO | 219-235 |
| Moral, derecho y Estado desde el punto de vista cosmopolita. Reflexiones kantianas <i>Morality, Law, and State From a Cosmopolitan Point of View</i> Hans JÖRG SANDKÜHLER | 237-251 |
| Sade y Kant: infortunios de la virtud e imperativos del vicio <i>Sade and Kant: misfortunes of virtue and imperatives of vice</i> Javier Fermín GACHARNA MUÑOZ | 253-260 |
| La alternativa liberal igualitarista y la tercera condición republicana <i>The Liberal Egalitarian Alternative and the Third Republican Condition</i> Juan Antonio FERNANDEZ MANZANO | 261-269 |
| Disertaciones sobre la fundamentación de las decisiones constitucionales <i>Dissertations on the foundation of constitutional decisions</i> Salazar Cárdenas/ Karolina Naranjo Velasco | 271-279 |
| Comprender globalmente Leviathan <i>To Understand Leviathan Globally</i> Óscar ANCHORENA MORALES/ Laura GARCÍA PORTELA | 281-291 |
| The Role of Motivation in the Unjust Combatants Responsibility <i>El papel de la motivación en la responsabilidad de los combatientes injustos</i> Begina SLAWINSKA | 293-299 |

El cinismo: Un elogio a la desvergüenza 301-311
The Cinicism: A praise for the shamelessness
Juan Horacio DE FREITAS DE SOUSA

Filosofía de la Historia

Philosophy of History

Secularización, escatología y mesianismo 315-324
Secularisation, Eschatology and Messianism
Roberto NAVARRETE ALONSO

¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? 325-335
Bíos y positividad en la historia
Spiritualization of zoé and biologization of Spirit? Bios and positivity in History
Luciana CADAHIA

Filosofía Contemporánea

Contemporary Philosophy

La Posmodernidad: intento de aproximación desde la Historia del pensamiento 339-348
Postmodernism: an attempt at an approach from the History of Thought
Román MORET

La relocalización del espíritu. Meditación estética en un mundo tecnológico 349-364
The Relocation of the Spirit. Meditation on Aesthetics in a Technological World
Ricardo Pinilla Burgos

El pragmatismo trascendental y dialógico de Jürgen Habermas 365-370
The transcendental and dialogical pragmatism of Jürgen Habermas
César RODRIGUEZ ORGAZ

Filosofía de la Educación

Philosophy of Education

VICTOR DE L'AVEYRON, aprendiz del deseo 373-390
VICTOR DE L'AVEYRON, desire's apprentice
José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

La muerte de las luciérnagas. Sobre filosofía, educación y la presencia en el presente 391-407
The firefly's death. About philosophy, education and the presence in the present
Fernando Bárcena

Voluntad de verdad y principio de veracidad en el aprendizaje. 409-421
Una conversación entre Descartes, Rancière y Deleuze
Will to truth and principle of veracity in learning.
A conversation between Descartes, Rancière and Deleuze
Florelle D'HOEST

Cyborgs en la acción pedagógica: 423-430
Una reflexión a partir del discurso de Donna Haraway
Cyborgs in pedagogical action: Reflection from Donna Haraway's speech
Mónica RAMÍREZ PAVELIC

Educación y revolución: filosofía de la educación en el pensamiento 431-440
iberoamericano en el siglo XX
Education and Revolution: The Philosophy of Education in
Iberoamerican Thought in the XX Century
Macarena ALAMO SANTOS

El método socrático y su aplicación pedagógica contemporánea 441-452
The Socratic Method and its Application to Contemporary Pedagogy
Carolina CASTRO FAUNE

Filosofía Española e Iberoamericana

Spanish and Iberoamerican Philosophy

Vida, perspectiva y metafísica: Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset 455-467
Life, Perspective, and Metaphysics: Antonio Rodríguez Huéscar and José Ortega y Gasset
José Emilio ESTEBAN ENGUITA

En el centenario de Menéndez Pelayo 469-476
In the centenary of Menéndez Pelayo
Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ

Samuel Ramos y el nuevo humanismo 477-484
Samuel Ramos and the new humanism
Julieta LIZAOLA

Significados de exilio en María Zambrano 485-494
The Meanings of María Zambrano's Exile
María Isabel ELIZALDE FREZ

El papel de las Redes Intelectuales en la construcción y reconstrucción del Pensamiento Filosófico 495-503
The Role of Intellectual Networks in the Construction and Reconstruction of Philosophical Thought
Gemma GORDO PINAR

Filosofías para la liberación latinoamericana 505-514
Philosophies for Latin American Liberation
Carmen MADORRAN AYERRA

Memoria y escritura en Rosa Chacel 515-521
Memory and Writing in Rosa Chacel
Elena TRAPANESÉ

La aportación de José María Díez-Alegria a las conversaciones de Gredos 523-530
The contribution of Jose Maria Díez-Alegria to Gredos talks.
Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA

Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

Logic, Philosophy of Science and Philosophy of Language

Las razones del necio 533-541
Fool's reasons
Hubert Marraud

La gramática como Dios. Reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin 543-553
Grammar as God. Reflexions on language in Nietzsche and Benjamin
Mauricio AMAR DÍAZ

Algunos supuestos problemáticos del externismo estrictamente natural 555-563
Some Problematic Assumptions of Strictly Natural Externalism
Silvia ANDRES

Hacia el estudio crítico de la variación y el cambio lingüísticos 565-573
Towards the critical study of language variation and change
Carlos I. ECHEVERRÍA ARRÍAGADA

Cuando el documento aprendió a hablar 575-586
The day the text learned to talk
Enrique ALONSO

RESEÑAS/ Books reviews 587-652

NORMAS DE PUBLICACIÓN/ Publication Procedures 653-656

PETICIÓN DE INTERCAMBIO/ Exchange Request 657-658

EDITORIAL

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) de la Universidad Autónoma de Madrid, lleva años trabajando para el desarrollo y promoción de la investigación y estudio de las humanidades y ciencias sociales, especialmente de la filosofía, y por su difusión más allá del marco académico. Por ello, siguiendo con su línea de actividades, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra se propuso en 2011 la creación del *I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: “Reflexiones para un Mundo Plural”* como un proyecto de continuidad que pudiera celebrarse todos los inviernos. En él participaron con una conferencia más de cien investigadores y profesores procedentes de diferentes países de Europa, América y África, quienes reflexionaron sobre las sociedades actuales, sobre sus complejidades, posibilidades e incoherencias, desde distintas líneas temáticas y perspectivas.

Algunos de los artículos publicados en este volumen de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* fueron discutidos y presentados en el foro del I Congreso Internacional Bajo Palabra-UAM celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Cultural Conde Duque. En él tuvo lugar una bullente reflexión, tan gratificante como formativa, que en buena medida sirvió para reevaluar críticamente las certezas establecidas y que nos situó a todos en una nueva cartografía filosófica. El lector tiene en sus manos algunos de los resultados más destacados de estas reflexiones y debates, que han sido reelaborados en formato de artículo para este volumen de la revista.

Documental-DVD “Desafíos de la pluralidad”

En efecto, los universitarios no permanecemos ajenos a la realidad social en la que nos encontramos inmersos. Por esta razón, los trabajos que presentaron los participantes en el I Congreso tuvieron una difusión social más allá del ámbito académico, gracias a la edición del **Documental “Desafíos de la pluralidad”**. Se trata de una memoria audiovisual donde se reflejan las conclusiones del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM. En este reportaje gráfico se aporta una mirada hacia la sociedad actual con entrevistas a conferenciantes, abordando los retos que la sociedad contemporánea, cada vez más compleja e incierta, plantea. La edición profesional y publicación del documental “Desafíos de la pluralidad” se presenta en DVD, en una versión bilingüe (doblada al inglés) que acompaña a este volumen de la revista, e incluye los recursos audiovisuales de las conferencias magistrales de la I edición del Congreso.

II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM sobre “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia”. 12, 13, 14, 15 y 16 de noviembre de 2012

Este año la Asociación de Filosofía Bajo Palabra propone una segunda edición del Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM que tendrá lugar los días 12, 13, 14, 15 y 16 de noviembre de 2012 en la Universidad Autónoma de Madrid, en el marco de la creación de la Cátedra UNESCO¹ cuya denominación oficial, “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia”, coincide con el eje temático transversal planteado por el Congreso. El objetivo esencial de esta Cátedra es contribuir a la profundización de un nuevo concepto de desarrollo y de un nuevo humanismo integral que trate de armonizar las necesidades económicas, sociales y culturales de las poblaciones con las exigencias éticas y jurídicas derivadas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Se parte pues del convencimiento de que la dignidad humana no es un valor abstracto que se pueda reducir a una simple declaración de intenciones, sino que tiene una densidad ética, jurídica y política extraordinaria que necesita desarrollarse y concretarse.

Con este *II Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM sobre “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia”* pretendemos crear un espacio de encuentro, difusión y trabajo conjunto entre áreas de conocimiento, espacios geográficos y experiencias. Estamos convencidos de que la participación de conferenciantes internacionales enriquecerá y ampliará nuestro horizonte teórico-práctico aportando puntos de vista esenciales para nuestra exploración sobre la temática de esta nueva edición del congreso.

Llamamiento para presentar ponencias. Apertura del *Call for Papers* 2012

Convocamos a estudiantes, investigadores y profesores de diferentes países y con formaciones académicas distintas a poner en común sus líneas de investigación, en un momento donde la interdisciplinariedad es necesaria y la diversidad es motor del desarrollo. Siguiendo esta iniciativa de poner en común reflexiones sobre la “Filosofía, Derechos humanos y la Democracia”, se ofrecen a los investigadores interesados en presentar una ponencia en el Congreso las siguientes líneas temáticas:

1. Fundamentación filosófica de la democracia y los derechos humanos
2. La educación para la democracia y los derechos humanos
3. Derecho Internacional Humanitario: problemas de la actualidad
4. Derechos humanos, ¿utopía o realidad?
5. Cosmopolitismo y Ciudadanía Europea
6. Derechos humanos y feminismo
7. Nuevos sujetos de derecho (bioética, ecología, animalismo,...)
8. Los derechos humanos ante las nuevas tecnologías de la información
9. Multiculturalidad: otras perspectivas de los derechos humanos
10. El impacto de la crisis económica mundial en el Estado del Bienestar

¹ Actualmente, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) está colaborando con la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM) en varios ámbitos específicos relacionados con la investigación y la docencia de la Filosofía en todas sus dimensiones. En concreto, participamos con la SEPM en la creación de la Cátedra UNESCO “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia” en la Universidad Autónoma de Madrid, que contará en sus Comités Ejecutivo y Asesor con prestigiosos académicos españoles y extranjeros. Actualmente se encuentra en proceso de solicitud y su comité fundador está formado por los siguientes organismos de la UAM: Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Educación, Facultad de Derecho, el Instituto Universitario de Ciencias de la Educación y la SEPM. Asimismo, la AFBP colabora con la SEPM y otras asociaciones filosóficas (AEEFP, AHF, SAF, SEFA, SHAF y SLMFC) en las Jornadas de debate convocadas por la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España los días 4 y 5 de mayo, para la defensa y promoción de la Filosofía en el sistema educativo español, tanto en la Universidad como en la Enseñanza Secundaria.

II Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores

A fin de incentivar la participación de jóvenes investigadores y de facilitar la inclusión de sus trabajos en la revista *Bajo Palabra*, se convoca este concurso. Podrán participar todos aquellos investigadores con un máximo de 35 años, que estén inscritos al Congreso y que presenten un trabajo inédito en una de las líneas temáticas que se proponen. Véanse las bases del concurso en: <http://segundocongresobajopalabra.wordpress.com/concurso/>

Se otorgarán varios premios, seleccionados por un jurado internacional, en atención a la originalidad, rigor metodológico y precisión de los artículos que se presenten. Cada uno de los premiados obtendrá: una credencial de la UAM certificando la obtención del premio, la publicación destacada del trabajo en un volumen de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* y la devolución de la cuota de inscripción. Para más información sobre las normas de colaboración y los criterios de selección, pueden visitar la web: www.bajopalabra.es Los textos deberán enviarse por correo electrónico a: revista.bajopalabra@uam.es La recepción de los artículos para el concurso finaliza el **15 de Septiembre de 2012** y el dictamen del jurado se dará a conocer durante el congreso.

Fechas importantes

30 de junio de 2012: fecha límite para la recepción de ponencias en el Congreso

15 de septiembre de 2012: fecha límite para la recepción de artículos para el II Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores.

9 de noviembre 2012: fecha límite para realizar la inscripción y matrícula en el congreso

12, 13, 14, 15 y 16 de noviembre de 2012: Fecha de realización del congreso
30 noviembre de 2012: Fecha límite para enviar las ponencias completas a la revista de Filosofía Bajo Palabra, de acuerdo con las normas de publicación de la revista

Más información en:

(ed. castellano) <http://segundocongresobajopalabra.wordpress.com/>
(ed. inglés) <http://secondconferencebajopalabra.wordpress.com/>

Contacto: congresobajopalabra@gmail.com Tlf.: 00 34 600023291

Próximo número monográfico en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* sobre: “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia”

Las colaboraciones recibidas en la II edición del Congreso serán editadas por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra en la versión impresa y digital del próximo **número especial monográfico de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* sobre “Filosofía, Derechos Humanos y Democracia”**, en el que se publicarán las ponencias más interesantes que cumplan los requisitos formales y de contenido de la revista *Bajo Palabra*. De acuerdo con la vocación internacional de la revista, a partir de este año serán bienvenidas colaboraciones en castellano y también en inglés para ser publicadas en los próximos números. Encontrarán más información sobre el envío de propuestas en: www.bajopalabra.es

Es indiscutible el valor que en este momento adquieren las reflexiones provenientes del marco de la Filosofía en la configuración y comprensión de nuestro entorno, así como la interacción de la Filosofía con otras disciplinas para analizar las condiciones de posibilidad, los fundamentos normativos y los efectos sociales ambivalentes de los recientes cambios que estamos experimentando en este incipiente siglo XXI.

Una política de promoción del conocimiento como la que la UAM muestra al patrocinar las actividades de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra, y que presta la debida atención a todos estos aspectos investigados por la Filosofía, gozará de los instrumentos necesarios para hacer frente a una sociedad cada vez más plural e incierta, en la que todos los países del mundo se han vuelto cada vez más interdependientes, en la que se entrecruzan las más diversas tradiciones culturales, en la que se multiplican los conflictos y riesgos de todo tipo, y en la que es preciso elaborar nuevos criterios éticos, jurídicos y políticos. Vaya, pues, nuestro agradecimiento en nombre de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra a la Universidad Autónoma de Madrid, por haber sido, y estamos seguros de que lo seguirá siendo, garantía de progreso, de igualdad, y de promoción de las humanidades y del fin científico.

Deseamos agradecer muy especialmente a los miembros de la AFBP que han tenido a su cargo, de modo directo, los trabajos preparatorios para la realización de esta primera y segunda edición del Congreso, señaladamente, Alejandro Rodríguez, Cayetana Martínez, Bianca Thoilliez, David Melero, Eduardo Zazo, Marta Noguerol, Iván de los Ríos, Luis M^a Cifuentes y David Díaz Soto, cuya labor activa ha sido imprescindible en la ideación y organización del Congreso, así como la edición de esta Revista y el Documental “Desafíos de la Pluralidad”; merecen pues nuestro reconocimiento más sincero. Asimismo, deseamos expresar nuestro agradecimiento a los académicos y humanistas que participaron con una conferencia en el Congreso y que comparten con nuestra Asociación el aprecio por los estudios de humanidades y ciencias sociales.

A ellos nos dirigimos de nuevo este año 2012, convocándoles e invitándoles a participar en la II edición del Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra “Filosofía, Derechos humanos y Democracia”, que tendrá lugar del 12 al 16 de noviembre de 2012 en la Universidad Autónoma de Madrid, y cuya convocatoria queda abierta para recibir colaboraciones.

Creemos que con el continuo crecimiento multidisciplinar de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, con contenidos de libre acceso y con una distribución institucional a nivel internacional, contribuiremos a proporcionar una base sólida para la creación de una investigación científica nueva e innovadora en las Ciencias Sociales y Humanidades y, en particular, de la Filosofía. Confiamos en seguir haciendo las cosas de la mejor manera posible desde el convencimiento de que una asociación de esta naturaleza será lo que sus miembros deseen y mientras lo deseen. A la Junta Directiva de la Asociación corresponde impulsar las ideas de todos nuestros colaboradores, a quienes, por tanto, pedimos que no dejen nunca de participar, pues es su proactividad, espíritu emprendedor y trabajo en equipo lo que nos une y nos ayuda a seguir avanzando en la dirección correcta.

Delia Manzanero

Coordinadora de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra

METAFÍSICA Y
FILOSOFÍA DE
LA RELIGIÓN

Spinoza y los límites de la imaginación

Spinoza and the limits of the imagination

Luis FRANCO GARRIDO

l_francog@hotmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente trabajo recorre el *Tratado de la reforma del entendimiento* a partir de la diferencia entre entendimiento e imaginación. En este itinerario se pretende aquilatar la diferencia esencial entre la idea verdadera y las ideas de nuestra imaginación, donde se discriminan las tareas de ambas facultades y donde se fundamenta la epistemología spinozista, apoyada en la teoría del paralelismo.

Palabras claves: método, imaginación, entendimiento, idea verdadera, idea ficticia, etc.

Abstract

The present work covers the *Treatise on the Reform of Understanding* from the starting point of the difference between understanding and imagination. This itinerary tries to assess the essential difference between the true idea and the ideas of our imagination, where the functions of both faculties are discriminated and where Spinoza's epistemology is founded, based on the theory of parallelism.

Keywords: method, imagination, understanding, true idea, fictitious idea, etc.

Al menos en tres ocasiones Spinoza conjura, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, las sombras y los temores que acechan al conocimiento. Estos tres puntos son claves en la exploración “del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas”. Spinoza pretende en esta obra, como anuncia el título completo, ahuyentar las sombras que rodean la teoría de la verdad a partir de un método que atienda, única y exclusivamente, al entendimiento mismo, halle con arreglo a su sola naturaleza, sin considerar otra *cosa*, la regla de producción de la verdad, de manera que pueda mostrar así la potencia de nuestros pensamientos.

La primera ocasión o el primer hiato aparece cuando en el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza, tras exponer la diferencia entre la idea verdadera y la idea ficticia, afirma: “No habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa”¹. El segundo llega tras exponer la distinción entre la idea verdadera y la falsa, donde Spinoza denuncia los peligros de la imaginación y los engaños a los que nos conducen las abstracciones. Allí, una vez más, el *Tratado de la reforma* aleja las sombras: “Nosotros, en cambio [a diferencia de quien se deja arrastrar por las abstracciones], si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal engaño”². De este último, del engaño que produce la *imaginación* a través de las abstracciones, Spinoza nos confirma que es el más grave, pues lo que implican estas abstracciones, y las consiguientes generalizaciones, es el enroque de las producciones de la imaginación por las expresiones innatas del entendimiento: “en cuyo caso, en tanto no se distingue lo distinto de lo confuso, se mezcla la certeza, es decir, la idea verdadera con las no distintas”³. La gravedad de esta confusión atañe entonces al orden entero de la Naturaleza, y la caída en este error, en este desorden mayúsculo, deriva en una pérdida de potencia o en una merma de la capacidad del sujeto, en la deriva del *conatus* dentro de los mares de la ignorancia y la superstición, ya que dicho error supone considerar la Naturaleza como un ser abstracto con el consiguiente peligro de proyectar en ella nociones trascendentes como el Bien y el Mal, que en nada, en ninguna cosa, incumben a sus leyes fijas y que tan sólo sirven para pervertir sus relaciones intrínsecas, distorsionando así *el ritmo sincopado de sus reglas inmanentes*.

El tercer, y último corte, lo encontramos cuando hacia el final del *Tratado* Spinoza resume el camino recorrido en los siguientes términos: “De ahí que, en la medida que fue posible al comienzo, hemos adquirido cierto conocimiento de nuestro entendimiento y una norma tal de la idea verdadera que ya no tememos confundir lo verdadero con lo falso o con lo ficticio”⁴. En efecto, esta última afirmación cuya finalidad es conjurar el temor inicial engloba las dos anteriores, pues hace alusión al modo en que hemos de evitar tanto el engaño o falsedad como la ficción; esto es, siguiendo la norma de la idea verdadera. Y sin embargo, esta tercera ocasión añade algo nuevo cuando recapitulando Spinoza afirma que “en la medida que fue posible al comienzo, hemos adquirido cierto conocimiento de nuestro entendimiento”, de donde puede deducirse que el temor acompañaba, y acompaña, desde el principio al entendimiento y que, a su vez, al conocer los mecanismos del propio entendimiento, sus fuerzas y sus potencias, somos capaces únicamente por éste de disipar las sombras que se ciernen sobre nosotros. Al fin y al cabo, no podemos obviar, como explicaba Deleuze en uno de sus bellos comentarios a Spinoza, que siempre “conocemos los cuerpos por su sombra sobre nosotros, y nos conocemos a nosotros mismos y nuestro cuerpo por nuestra sombra”⁵.

1 Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, § 62; trad. cast., Atilano Domínguez, Alianza Editorial, 2006 [1ª ed. 1988]; desde ahora: *TIE*.

2 *TIE*, § 75.

3 *TIE*, § 74.

4 *TIE*, § 85.

5 Deleuze, G., “Spinoza y las tres Éticas”, *Crítica y clínica*, trad. cast., T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 195-196.

Este comienzo, pues, al que se refiere Spinoza, y desde el que se ha ido conjurando el temor, apunta en dos direcciones. Por una parte, y sin salir del propio *Tratado de la reforma*, hacia el momento en que se anunciaba, no sin cierta inquietud, que se iba abandonar un bien que se tenía por cierto (debido a su naturaleza), por otro incierto (según su consecución), estableciendo así el fin y el objeto del método⁶. Pero por otra parte, y de manera más general, este inicio implica conocer las fuerzas de nuestro entendimiento, y en este sentido, el temor, las sombras, acompañan como una cantinela la teoría epistemológica de Spinoza. Así, los tres géneros de conocimiento que encontramos en la *Ética* irán diferenciándose según la luz de los cuerpos y siguiendo una progresión de claridad que comienza con el primer *género de conocimiento* donde sólo alcanzamos a ver las sombras o efectos de otros cuerpos sobre el nuestro, y que concluye en la luminosidad del tercer género, allí donde concebimos, precisamente, la estructura (*fábrica*) de los cuerpos. Ahora, es cierto que no hay que esperar a la *Ética* para encontrar esta existencia del temor y las sombras que despierta la imaginación en el entendimiento. Ya en el *Tratado de la reforma* los distintos modos de *percepción* muestran el vínculo entre las sombras y la luz que tiene lugar en el entendimiento. Una vez más encontramos al comienzo las sombras, pues éstas inundan la percepción “que tenemos de oídas o mediante algún signo” y aquella “que tenemos por experiencia vaga”. Observamos las sombras disiparse según vamos alcanzando un mayor grado de claridad; experimentamos cómo van difuminándose según se transita desde el conocimiento “de la esencia de una cosa a partir de otra cosa” hasta alcanzar, “finalmente, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia”⁷ donde ya han desaparecido completamente estos fantasmas.

Ahora, estos temores, el de confundir la idea verdadera con la ficticia, el de perderse en la vaguedad de la abstracción cayendo en el error y el de mermar las fuerzas de nuestro entendimiento privilegiando la imaginación son conjurados en la segunda parte del *Tratado de la reforma del entendimiento*. En esta segunda parte, recordémoslo, Spinoza había proyectado “distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones y mantener apartada de ellas la mente”, “proporcionar las reglas para que las cosas desconocidas sean percibidas según dicha norma” y “fijar un orden para no fatigarnos con cosas inútiles”⁸. Pero el *Tratado* concluye cuando se está desarrollando el segundo punto y el método aparentemente deja de ofrecer lo que había proyectado. El *discurso* sobre el método concluye repentinamente. Esta interrupción que los comentaristas de Spinoza, sirviéndose de la “Advertencia” que acompaña la edición príncipe de la obra, achacan a la falta de tiempo⁹, creemos, en cambio, que está ligado a los temores y miedos que el método conjura y a un temor en especial, aún más profundo, presente durante todo el *Tratado* y que pone en cuestión la viabilidad del método.

6 Cfr., *TIE*, §6. Sobre este tránsito y la importancia de al comunidad en Spinoza véase: Moreau, P-F., “Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre”, en *Spinoza contemporáneo*, ed. M. Galceran y M. Espinoza, Madrid, Tierradenede editores, 2008, pp. 53-62

7 *TIE*, § 19.

8 *TIE*, § 49.

9 Recordemos que la “Advertencia” alude a la ocupación de Spinoza en otros asuntos y a su repentina muerte. Para el final precipitado del *Tratado de la reforma del entendimiento* la mayoría de los comentaristas coinciden en que el interés de Spinoza por el proyecto de la *Ética* motivó que dicha obra quedara inconclusa. Sin embargo, una razón técnica, filosóficamente hablando, que comentaristas de la altura de Gilles Deleuze aquilatan, siguiendo la estela de Martial Gueroult, localiza la interrupción del *Tratado* en que éste no puede continuar sin contar con el esclarecimiento del tercer género de conocimiento, donde se nos vuelve clara y distinta *la esencia de Dios, de la naturaleza humana y de las demás cosas singulares*. Para el cual todavía no se ha puesto de manifiesto el camino seguro que conduce al mismo, pues recordemos aquel principio donde se anuncia “un fin incierto”, una felicidad huidiza, pero infinita. Y esto debido a que Spinoza no ha encontrado todavía el vehículo hacia éste, pues, aún no han aparecido las nociones comunes que aseguran el tránsito y que sustentan la realidad (no el carácter ficticio) de las figuras geométricas. De ahí el corte repentino en el proyecto que había trazado el *Tratado*.

En efecto, esta parte metodológica del *Tratado* comienza con dos advertencias. La primera de ellas versa sobre la extensión empleada en el escrito en diferenciar la idea verdadera de las demás percepciones, debido, precisamente, a la relevancia de dicha diferencia, pues es “un asunto necesario” ya que “son muchos” los que no la discernen porque “dudan incluso de lo verdadero”¹⁰. La segunda advertencia aclara que no se va a tratar de la esencia “de cada percepción por su causa próxima”, esto, dice Spinoza, no concierne al método, sino a su filosofía. De modo que solo se trata de demostrar lo que “*exige el método*”; a saber, “cuál es el objeto de la percepción ficticia, falsa y de la dudosa y cómo nos libramos de cada una de ellas”¹¹. Pero, ¿por qué el método, que es “el conocimiento reflexivo o la idea de la idea”¹², ha de explicar las percepciones que no son claras y distintas por su objeto y no por su causa próxima?, ¿qué ha ocurrido para que se abandone el carácter sintético reflexivo del método a favor, aparentemente, de un carácter analítico? Es necesario, pues, subrayar aquí el carácter peculiar de esta referencia al objeto, ya que, recordémoslo, el método ha de conducirse según la potencia de nuestro intelecto. Esta alusión al objeto ha de ser comprendida al margen de los presupuestos representativos de la *adaequatio rei ad intellectum* que prevalece en la teoría escolástica y cartesiana de la verdad, pues según apostilla en el texto Spinoza, el método hace referencia, por decirlo así, a un tipo de “objetos” que no encuentran correlación alguna, o adecuación, en la Naturaleza. Veremos cómo a lo largo del *Tratado* la diferencia que se establece, precisamente, entre *el objeto* de una idea verdadera dada, como puede ser la idea de círculo o esfera, y *el objeto* de las demás percepciones, es lo único que nos permite liberarnos de los temores y progresar según los pasos del método.

Ahora bien, el análisis de la idea ficticia se divide en dos partes según los dos órdenes *esencia* y *existencia* que van a dominar la ontología de Spinoza, ya sean conectados necesariamente, como en el caso de la substancia, o encadenados de forma contingente, como ocurre en los modos finitos. De ahí que la distinción entre esencia y existencia en Spinoza no sea real, sino tan solo modal, pues solo tiene lugar desde la perspectiva de la duración y no de la eternidad. La idea ficticia es analizada considerando esos dos órdenes: esencia y existencia. Es interesante anotar que la distinción de la idea verdadera respecto a las demás percepciones no comienza por la idea falsa, sino por la idea ficticia. Este inicio inesperado se esclarece si atendemos a que la verdad y la falsedad en Spinoza no dependen de la correspondencia con el objeto ideado. Esta cuestión de colocar en primer lugar la idea ficticia en el análisis nos lleva a pensar que los temores que conjura el método se encuentran en otro lugar. Pero además existe una segunda elección en la organización del análisis que Spinoza hace explícita, pues decide comenzar este por las ficciones que atañen a la existencia, ya que, según el propio Spinoza, “son las más frecuentes”¹³. Esta apostilla recuerda la necesidad de apoyarse en la experiencia, en la práctica, y resonará más adelante cuando se afronten “aquellas cosas que el vulgo suele decir que se fingen” o “aquellas que se dan por supuestas en las discusiones”¹⁴. Referencias, cual cabos, que atan el método a lo real. En lo que se refiere a las ficciones que atañen a la experiencia, Spinoza subraya que en éstas lo fingido es comprendido o concebido; los ejemplos que ofrece este pasaje del *Tratado* son tremendamente esclarecedores: “Yo finjo que Pedro, a quien ya conozco, va a su casa, viene a visitarme o cosas similares”¹⁵; “...

10 *TIE*, § 50. La afirmación de que esta diferenciación entre idea verdadera y el resto de las percepciones sea un «asunto tan necesario» se comprende porque la idea verdadera es el fundamento del método. Nótese que es la idea verdadera y no la adecuada, aunque la única diferencia entre ambas sea una distinción extrínseca, pues la idea verdadera remite al objeto del que es idea. En este sentido véanse las aclaraciones de Spinoza en sus carta a Tschirnhaus: Spinoza, *Correspondencia*, n.º 60; trad. cast., Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988; desde ahora, *Ep*.

11 *TIE*, § 50-51.

12 *TIE*, § 38.

13 *TIE*, § 52.

14 *TIE*, § 56-57.

15 *TIE*, § 52.

aunque sé que la Tierra es redonda, nada me impide, no obstante, decir a alguien que la Tierra es un hemisferio o como media naranja en un plato o que el Sol gira en torno a la Tierra...”; “... supongamos que esta vela que arde ya no arde, o supongamos que arde en un espacio imaginario o donde no existe ningún cuerpo.”¹⁶ En estos tres ejemplos, el objeto fingido (Pedro, la Tierra y la llama de la vela) es comprendido, aprehendido, pero además se da el caso que estos objetos tienen en común su posibilidad; esto es, es perfectamente posible, por ejemplo, que Pedro vaya o venga de acá para allá. Nada, en efecto, impide el trasiego de Pedro, pues está dentro de lo posible. De ahí la cláusula que establece Spinoza para la ficción: “Eso, repito, podemos fingirlo mientras no implique veamos ninguna imposibilidad o necesidad”¹⁷. Lo posible define una naturaleza que no implica de suyo la existencia. Y he aquí el hueco, el paso de lo posible a lo real, por el que se cuele la ficción. Sin esta fisura en la realidad que ofrece la actualización de las cosas, no habría lugar para la ficción. Pero el esfuerzo de Spinoza consiste en salvar esta fisura que hace peligrar la univocidad del sistema y que imposibilita, al menos en la vida del hombre, la perfección de la naturaleza humana, de la vida en común, al poner en riesgo las fuerzas del entendimiento. Por ambos motivos Spinoza completa la cláusula remitiendo la ficción al conocimiento y la posibilidad a Dios; pues, en este último caso, considerados en el plano ontológico, todos los modos, con sus posibilidades e imposibilidades, son necesarios desde la perspectiva de la eternidad. Mas, en el plano epistemológico, la posibilidad depende únicamente del entendimiento, ya que si las causas, que determinan que algo pase a la existencia, nos fueran conocidas no podríamos fingir nada acerca de ella. De ahí la conclusión de Spinoza: “que la ficción de que hablamos aquí no tiene lugar respecto a las verdades eternas”¹⁸.

La crítica de la ficción se apoya entonces en el papel corrector del entendimiento. Dicha función reaparece cuando Spinoza afronta las ficciones desde el lado de la esencia. En este punto se explicita el rol corrector del entendimiento: “cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, y cuanto más entiende, más disminuye ese poder”¹⁹. La relación entre el entendimiento y la imaginación es siempre inversa, de forma que a mayor entendimiento menor será la fuerza de la imaginación. Del desconocimiento de las leyes de la Naturaleza se produce el desorden de la misma y la pasividad de los afectos del hombre que merman su capacidad de obrar. La diferencia entre la idea verdadera y la ficticia se establece entonces en el interior del entendimiento. Spinoza ha demostrado, a raíz de la investigación del objeto de las ficciones, que éstas se disipan cuando conocemos sus causas (caso de las que remiten a la existencia) o desaparecen cuanto más se entienda y menos se perciba por experiencia vaga o de oídas (caso de las que versan sobre la esencia). De modo que es el propio entendimiento el que discierne (compone o dirime) los límites para la ficción. Y es, precisamente, a raíz del caso de la ficción que Spinoza

16 TIE, § 56-57 respectivamente.

17 TIE, § 56.

18 TIE, § 54.

19 TIE, § 58. De ahí que Spinoza se enoje tanto cuando Hugo Boxel en la *Correspondencia* le pregunta sobre la semejanza de Dios y los espíritus o acerca de las propiedades de los espectros, ya que Boxel está trastocando el orden entero de la Naturaleza y la organización del conocimiento. Las respuestas de Spinoza son tajantes: “A su pregunta, de si acaso tengo de Dios una idea tan clara como del triángulo, le responderé afirmativamente; pero, si me pregunta si tengo de Dios una imagen tan clara como del triángulo, le contestaré negativamente: pues no podemos imaginar a Dios, pero sí entenderlo.” [Ep. 56, § 261] Y también: “En cuanto a los espectros y duendes, aún no ha llegado a mis oídos ninguna propiedad inteligible suya, pero sí fantasías que nadie puede comprender. Cuando usted dice que los espectros y duendes de aquí abajo [...] constan de una sustancia tenuísima, rarísima y sutilísima, parece hablar de telas de arañas, de aire o de vapores. Decir que son invisibles, equivale a decir, a mi juicio, qué no son, no qué son; a menos que quiera indicar que se hacen visible o invisibles, según les place, y que la imaginación no halla dificultad en ello, como tampoco en otras cosas posibles.” [Ep. 56, § 261].

afirma la imposibilidad de separar entendimiento y voluntad.²⁰ Así, pues, cuando el entendimiento atiende a una idea ficticia por su naturaleza, éste descubrirá que es ficticia, y lo contrario, si la idea es verdadera por su naturaleza, volviendo imposible cualquier mezcla o perversión en la serie de ideas.²¹ Es únicamente por la fuerza interna del entendimiento que los temores que nos turbaban son disipados. Estos procedían de la confusión que se da en la imaginación, o de la turbulencia que ésta produce en el entendimiento cuando elabora una composición, o cuando agrupa de manera aleatoria un excesivo número de elementos o partes de forma que se comprende algo de modo parcial; esto es, sin la *ratio* o la regla de su producción. De ahí que la diferencia entre la idea verdadera y la idea ficticia pueda ser establecida en términos de complejidad o simplicidad, ya que la idea verdadera es clara y distinta, mientras que la idea ficticia “no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza...”²².

Llegados a este punto, podemos afirmar que el temor presente en el método es eliminado a partir de la diferencia entre la idea verdadera y la ficticia. Allí, precisamente, donde todo depende, recordémoslo, de una diferencia interna, de un corte epistemológico que separa entendimiento e imaginación. Y sin embargo, aún podemos preguntarnos por la idea falsa y su diferencia con la idea verdadera. Spinoza es claro en este punto: no hay más diferencia entre la idea ficticia y la falsa que el *asentimiento*. La idea falsa, al igual que la ficticia, puede ser analizada desde la existencia o desde la esencia, y en ambos casos el resultado es el mismo: la fuerza del entendimiento desvela la naturaleza falsa de la idea, aunque en la idea falsa, a diferencia de la ficticia, no haya asentimiento²³. La falta de asentimiento nos permite reconocer la idea falsa. Ahora es la ausencia de las causas lo que nos lleva a afirmar algo sin tener conocimiento alguno sobre aquello que enunciamos. Esta delimitación de la idea falsa parece en un primer momento externa, pero una vez más se trata de una definición intrínseca, ya que la falsedad no viene determinada por la existencia del objeto representado por la idea, sino por el carácter mismo de la idea o de lo expresado por ella. Esta diferencia sutil entre *lo representado* y *lo expresado* por la idea es fundamental en el desarrollo del método. Una idea falsa es por ejemplo “si alguien dice que Pedro existe, pero no sabe que Pedro existe, ese pensamiento, respecto a ese tal, es falso o, si se prefiere, no es verdadero, aunque Pedro exista realmente”²⁴. En este caso se ve con claridad que lo representado es Pedro, y que a pesar de que exista, aquel que ha afirmado la existencia de Pedro sin tener conocimiento de ella, tiene una idea falsa. Esto es debido a que lo expresado por la idea es sólo el efecto de un encuentro que no ha llegado a tener lugar de otro cuerpo sobre el mío, *de modo que la propia idea carece de causa*. La idea es falsa no porque se desconozca lo representado por la idea —lo que implicaría una noción de verdad, y por lo tanto de falsedad, según la categoría de adecuación—, sino porque no responde a ninguna causa próxima. Para Spinoza la existencia de lo representado no interviene en la naturaleza de las ideas, es el contenido de la idea, su esencia formal, lo que

20 “Quizá alguien piense que la ficción tiene por límite la ficción y no la intelección, es decir, una vez que he fingido algo y haciendo alarde de cierta libertad, he afirmado que existe así en la realidad, eso hace que no pueda después pensarlo de otra forma.” *TIE*, § 58.

21 Véase la demostración por contradicción interna en *TIE*, § 60-61.

22 *TIE*, § 64.

23 “[...]al presentarse en la mente las representaciones [de una idea falsa], no se representan las causas a partir de las cuales puede colegir, como cuando finge, que no provienen de las cosas externas y que esa (idea) no es otra cosa que soñar con los ojos abiertos o estando despiertos.” *TIE*, § 66. En este párrafo se da la segunda comparación de la confusión entre la idea verdadera y las otras percepciones a partir de la confusión entre el sueño y la vigilia.

24 *TIE*, § 69.

la convierte en un modo del pensamiento, lo que determina su naturaleza. Es la ausencia de ese encuentro con Pedro lo que establece que aquel que afirma su existencia posea una idea falsa. La idea ha de englobar, por lo tanto, el conocimiento de la causa²⁵.

A partir de aquí el *Tratado de la reforma del entendimiento* se acelera. Disipados, aparentemente, los peligros de la ficción por el método, el análisis de la idea falsa descubre el carácter expresivo de las ideas, o en el contexto del *Tratado*, el contenido de la idea de verdad o de la idea adecuada: “De lo anterior se sigue que existe en las ideas algo real...”²⁶. Pero ¿qué es esto real que afirma Spinoza para las ideas?, ¿cómo entenderlo? La idea, como se explicaba en la primera parte del *Tratado*, posee una esencia objetiva por la que le pertenece un “*ideatum*”, una cosa representada, pero también una esencia formal en tanto que puede ser objeto o “*ideatum*” de otra idea. Por decirlo así, la idea es un ser de razón cuando se la considera como representación de un objeto, pero es un ser real en tanto es un modo del pensamiento. De forma que si la idea verdadera y la falsa no pueden diferenciarse de manera extrínseca, la diferencia hemos de encontrarla en la naturaleza de la idea considerada desde la perspectiva del modo, es decir, como un ser real que tiene una *causa*.

Comprendemos ahora cuál es el motivo por el que se acelera el *Tratado*. Hasta ahora no había aparecido la cuestión de las causas para las ideas, éstas nos ofrecían el conocimiento del efecto por su causa, pero Spinoza se cuestiona ahora por la causa de la idea misma y no por la causa que se encuentra en la secuencia efecto-causa representada. Esto se aprecia con claridad cuando al diferenciar la idea verdadera de la falsa Spinoza afirma que dicha diferencia, al no ser extrínseca, no puede residir en la afirmación de que el pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por su causa próxima; es decir, no basta con que se “distinga mucho del pensamiento falso así” porque también es un pensamiento verdadero “aquel que implica objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí”²⁷. La causa, pues, a la que ahora nos referimos, no es la de lo representado o “*ideatum*”, sino la de la idea. El problema consiste en que sin tener conocimiento de la causa de la idea, de la forma de las ideas verdaderas, nuestro entendimiento está sujeto a los encuentros, al ritmo fortuito del azar, guiado únicamente por la fortuna, ésta irá avanzando a partir de un efecto dado hacia una supuesta causa, pero en esta indagación, abocada a errar al faltar siempre la conexión firme y certera de la regla causal, desconoceremos siempre la causa próxima que engloba la idea y que la produce. Sin este conocimiento genético productivo –recordemos que *la definición* como dirá Spinoza más adelante ha de darnos la causa efectiva o próxima– nuestras ideas o pensamientos son pasivos, pues, se desarrollan a raíz de un choque o de un circunstancia concreta. En la carta 37, en contestación a Johannes Bouwmeester, encontramos este problema esencial al método: “Paso, sin más a su pregunta, formulada como sigue: ¿existe o puede existir algún método que nos permita avanzar, con paso firme y sin molestias, en el conocimiento de las cosas excelsas, o sucede más bien que nuestras almas, lo mismo que nuestros cuerpos, están sometidos al azar y que nuestros pensamientos están regidos por la fortuna más que por el arte? Creo responder satisfactoriamente a su pregunta, si nuestro que debe existir necesariamente un método con el que podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa

25 De igual forma hemos de comprender el ejemplo que da Spinoza para la idea de verdad: “Pues si un artífice concibe correctamente una obra, su pensamiento es verdadero, aunque esa obra no haya existido nunca ni siquiera haya de existir: el pensamiento es el mismo, exista o no exista tal obra.” *TIE*, § 69.

26 *TIE*, § 70. También en la *Correspondencia*, en la carta que Spinoza dirige a Tschirnhaus podemos leer: «Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que le termino *verdad* solo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera y la adecuada fuera de aquella relación extrínseca.» *Ep. 60*, § 270.

27 *TIE*, § 70.

de otra percepción clara y distinta; aún más, todas las percepciones claras y distintas, por nosotros formadas, solo pueden provenir de otras percepciones claras y distintas, que ya tenemos, y no admiten ninguna otra causa fuera de nosotros”²⁸.

Destaca en esta carta además del aspecto epistemológico que concierne al método, su proyección práctica, ya que el método ha de proporcionar las claves para desarrollar pensamientos o ideas activas de modo que aumenten nuestra potencia de obrar y nos saque del dominio azaroso donde estaban insertadas nuestras ideas²⁹. Comprobamos ahora que el azar queda fuera de nuestro entendimiento en cuanto atendemos únicamente a su fuerza; es decir, al considerarlo de forma aislada dentro del atributo pensamiento, de manera que podamos acceder a sus leyes sin nada que empañe su naturaleza. Así, al observar la naturaleza del entendimiento encontramos la concatenación infinita de ideas claras y distintas, según la cual, unas ideas son causas de las otras. La secuencia de ideas remite únicamente a la naturaleza del entendimiento, y el poder de éste, una vez que el método lo ha librado de las influencias de la imaginación y de la memoria, se despliega en una cadena de ideas verdaderas. Por eso Spinoza afirma “que la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento”³⁰. Respecto a la idea verdadera, pues, debemos poder encontrar su causa en el propio pensamiento sin relación –primera exigencia– con otros pensamientos y sin conexión –segunda exigencia– a un objeto exterior. La primera de estas condiciones requiere al menos una somera explicación: Spinoza afirma que la causa de una idea clara y distinta es otra idea clara y distinta, de modo que se establece una cadena en el entendimiento, pero la exigencia de no derivar la naturaleza de la idea verdadera de otro pensamiento hemos de entenderla como la necesidad de *concebir* la causa a partir del efecto, ya que el conocimiento va hacia las causas y no hacia los efectos; por decirlo así, marca el sentido en que hemos de recorrer la cadena de ideas. El ejemplo empleado aquí por Spinoza es el de la esfera. Este ejemplo responde a ambas exigencias: en primer lugar, no corresponde al concepto de esfera “ningún objeto en la Naturaleza”; y en segundo lugar, partimos de un efecto hacia su causa, de una idea dada, la de esfera hacia el “semicírculo que gira en torno a su centro”³¹. Es interesante anotar que en este punto el método se apoya en una ficción, pues fingimos por un momento la causa de un objeto que no tiene lugar en la Naturaleza; es decir, la definición o la génesis que se propone no es real ya que no se dan en la Naturaleza esferas producidas de este modo. Y aquí encontramos la parte más complicada de este *discurso del método*, el mayor temor o la sombra más oscura del mismo, pues se apoya en una ficción, en un ser geométrico que no tiene correlato en la Naturaleza para hacernos comprender la naturaleza de la idea verdadera y mostrarnos así cuál es la fuerza de nuestro entendimiento. Por eso Spinoza, a pesar de apoyarse en una figura geométrica para mostrar el poder del entendimiento insiste en el carácter genuinamente genético productivo que ha de tener la definición cuando reafirma la necesidad de explicar las cosas por su causa próxima. De modo que el círculo pueda ser comprendido, concebido, de forma dinámica y

28 La cita continúa: “De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, solo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que solo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder. Las demás percepciones confieso que dependen al máximo de la fortuna. De todo lo anterior se desprende cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste primordialmente, a saber, solo en el conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y sus leyes. Para conseguir este conocimiento es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que solo dependen de la memoria.” [Ep. 37, § 188-189].

29 En Spinoza no hay que olvidar nunca esta doble perspectiva que vincula la teoría y la práctica. Así, a cada modo de conocimiento en la *Ética* le corresponde un modo de vida. En este sentido: Deleuze, G., *Spinoza. Immortalité et éternité*, cd, Paris, Gallimard, 2003.

30 *TIE*, § 71.

31 *TIE*, § 72, cursiva nuestra.

no estática (no igualdad de los radios o equidistancia de los puntos al centro, sino un único radio que gira), porque aunque “esto no tiene mucha importancia respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, ya que, mientras se desconocen las esencias de las cosas, no se comprenden sus propiedades...”³².

Ahora bien, ¿no había borrado el método toda confusión entre la idea verdadera y la ficticia? El método necesitaba en primer lugar mostrar que dicha confusión se desvanecía atendiendo a la naturaleza del entendimiento. ¿No necesitaba el método hacer la criba entre el entendimiento y la imaginación? Este interrogante abierto en el corazón del *Tratado*, el caso de las figuras geométricas, y como ha mostrado Martial Gueroult, es un caso particular dentro de los seres de razón o de las abstracciones³³. La figura geométrica, a pesar de ser una abstracción, implica la actividad productiva del entendimiento. Así, pues, al apoyarse en la idea de esfera, el método puede mostrar la fuerza del entendimiento, la naturaleza depurada del mismo, al considerarlo únicamente desde el atributo pensamiento. Ofreciendo así, por un lado, su carácter activo, pues se toma una idea de forma arbitraria, y no por azar, para mostrar su causa; y por otro, mostrando la regla que ha de seguirse, ya que se expone con esta hipótesis el carácter productivo que ha de tener la definición o afirmación de una cosa. De ahí que hacia el final del *Tratado* se alcance una especie de velocidad absoluta, sin relación a ningún objeto, y que el entendimiento siga la cadena de ideas para abandonar así la hipótesis de la que partía buscando alcanzar lo antes posible los primeros elementos de la Naturaleza. En este remontar *el orden y conexión de las ideas* debemos llegar cuanto antes a dichos elementos y abandonar la hipótesis donde se empleaba la ficción. Y sin embargo, y siguiendo a Spinoza, no es posible alcanzar inmediatamente el origen y la fuente de la Naturaleza. Así, en el *Tratado* necesitamos servirnos de una ficción, mientras que en la *Ética* se requieren de al menos diez proposiciones para llegar hasta esta especie de fuente original; a saber, la definición de Dios.

El método, en conclusión, ha de abandonar la suposición inicial en la que se apoyó para explicar la naturaleza de la idea verdadera. Todo depende, pues, de conjurar este temor más profundo para que el método pueda soportar el peso o la sombra de una ficción provisional. Pero, y como hemos venido demostrando hasta aquí, ha de atenderse en todo momento al poder del entendimiento, a su fuerza para conectar las ideas claras y distintas, y arrancar así desde la idea dada, la idea de esfera o de círculo, por ejemplo, remontando la cadena infinita de ideas hacia el fundamento de toda la Naturaleza, pues dicho orden es el mismo que *el orden y conexión de las cosas*. Y en efecto, hay cierto inconveniente en que la cadena de causas y efectos que engarza las ideas, y las cosas, sea infinita, pero esto no es óbice para afirmar la potencia de nuestro entendimiento, ya que, y a pesar de nuestra finitud, existe “en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato”³⁴ que nos entrega la clave para recorrerla entera hasta concluir en “la idea de un ser perfectísimo”. Abandonamos así el círculo que atrapaba a nuestro entendimiento en una cadena infinita y que nos desviaba de la causa última de las cosas, pues hemos descubierto a través del método la enorme potencia de comprender las cosas, y las ideas, según la regla innata de su producción; es decir, según el *modo geométrico* que las define. Así, pues, la prueba ontológica clásica permite reconocer al “ser más perfecto” como causa de la serie de ideas y de cosas, pues dicho ser es siempre la explicación (engloba e implica todas las cosas, todo es en Dios y todo emana de Dios) de la producción de los efectos por su causa, ya que asegura (Dios determina) la relación de una causa cualquiera con su efecto, pues el ser perfectísimo, la Naturaleza, es el mismo orden de la producción. La Naturaleza confirma así la correspondencia o la proximidad de la causa y el efecto, ya que la regla de producción, el orden y conexión, es siempre el mismo que el orden y conexión de la ideas y el de las cosas.

32 TIE, § 95.

33 Cf., Gueroult, M., *Spinoza, I, Dieu*, Paris, Ed. Montaiene, 1968, p. 419.

34 TIE, § 39.

En definitiva, la cadena de ideas remite a la potencia del entendimiento, donde se logra salvar el paso por la ficción en la definición de la idea verdadera, pero, y a la vez, se muestra cómo recurriendo únicamente a la naturaleza del entendimiento, al atender a su capacidad de *concebir*; puede recorrerse la secuencia infinita de las causas, siguiendo nada más que a este *ordo et connexio* que asegura la causa próxima o inmanente de todo: *Deus sive natura*. De ahí que el camino recorrido en la segunda parte del *Tratado* vaya de una idea verdadera dada hasta la idea de un ser perfectísimo; pues, sin duda alguna, es el “camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas” y donde toda sombra de ficción es eliminada al abandonar, lo más rápido posible, la hipótesis de partida hacia el fundamento, y esto, porque “*si existe algún Dios o algo omnisciente, no puede fingir absolutamente nada*”³⁵.

Bibliografía:

- Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. cast. Atilano Domínguez, Madrid Alianza Editorial, 2006 [1.ª ed. 1988].
- , *Ética*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2001 [1.ª ed. 1987]
- , *Correspondencia*, trad. cast. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. cast. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1975.
- , *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. cast. de Antonio Escohotado, Barcelona Tusquets, 2001, [1.ª ed. 1984]
- , “Spinoza y las tres Éticas”, *Crítica y clínica*, trad. cast., T. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Gueroult, M., *Spinoza. I, Dieu*, Ed. Montaiene, París, 1968
- Moreau, P.-F., “Nada hay más útil para el hombre que el propio hombre”, en *Spinoza contemporáneo*, M. Galceran y M. Espinoza (eds.), Madrid, Tierradenadie editores, 2008.

El problema de la modalidad en la crítica a la razón pura¹

The Problem of Modality in The Critique of Pure Reason

Alba JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

albajimenez47@gmail.com

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen:

El presente trabajo gira en torno a los conceptos de realidad y posibilidad pensados a partir de una aproximación a la trama categorial de la ontología kantiana. Dicha reflexión nos llevará a una consideración sobre la confrontación entre Aristóteles y Heidegger a propósito del problema de la posibilidad y de la repercusión que éste ejerce indirectamente sobre la polémica acerca de la relevancia del capítulo del *Esquematismo trascendental* en la *Crítica de la Razón pura* de Kant, que aboca finalmente en una oposición más profunda entre concepciones diversas sobre la tarea propia de la filosofía y, en términos generales, sobre la relación entre los conceptos de ser y tiempo.

Palabras clave: posibilidad, realidad, Aristóteles, Kant, Heidegger.

¹ Este artículo obtuvo el III Premio en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

Abstract:

The purpose of this paper is to reflect on the concepts of reality and possibility on the basis of a study of the categorial display of Kant's modal Ontology. This reflection will take us to a consideration of the confrontation between Aristotle and Heidegger regarding the problem of possibility which leads to a deeper opposition between the relevance of the Chapter on Transcendental Eschematism in Kant's Critique of Pure Reason; diverse conceptions of the specific task of Philosophy or, more generally, the relation between the problem of being and the problem of time.

Keywords: Possibility, Reality, Aristóteles, Kant, Heidegger.

Abordar el problema de la temporalidad en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant desde el punto de vista de la ontología modal, obliga a pensar sobre lo real, lo posible y lo necesario y, en realidad, no sólo sobre esta última terna de funciones lógicas sino también sobre el concepto de realidad y posibilidad en un sentido más amplio que abarque los distintos estratos y horizontes de comprensión abiertos en el seno de la problemática kantiana. Tratándose de la primera *Crítica* del regiomontano, vendrá a nuestra cabeza, tal vez, la fórmula repetida por doquier que nos invita a regresar una y otra vez en el proceso de conocimiento a sus condiciones de posibilidad. Inevitablemente, pensaremos en las categorías de la última tríada: *Wirklichkeit-Möglichkeit-Notwendigkeit*, o de los juicios que las preceden: problemáticos, asertóricos y apodícticos. Como clave de interpretación del problema mencionado, mantenemos suspendida la afirmación que hiciera Heidegger, a propósito de la definición de la propia fenomenología –en el marco de las consideraciones metodológicas que encontramos en los inicios de *Ser y Tiempo*– a saber: que “más alta que la realidad, está la posibilidad”¹.

Respecto del primero de los términos, la realidad, salta también a la vista la aparente ambigüedad, rápidamente desanudada por Heidegger y otros, entre la primera categoría modal mentada y la primera categoría del título de la cualidad: *Realität* que, en principio, algo parece querer decir de la realidad de los fenómenos. En Kant, realidad y efectividad aparecen claramente distinguidas.

El término latino “*reale*” con el que se emparenta la primera categoría de cualidad (*Realität*) hace referencia a la *quiditas* de una cosa, al contenido material de la experiencia o a sus condiciones de posibilidad. Se distingue en este sentido de la *Wirklichkeit*, categoría de modalidad que mienta más bien la realidad efectiva o la existencia de algo, de una *realitas*, con la que la tradición posterior vierte también el término realidad. Esta “posibilidad” material, opuesta a las condiciones formales espacio-temporales, y, naturalmente, también distinta de la posibilidad modal o *Möglichkeit* denota la constitución entitativa de las cosas, sus determinaciones esenciales (*determinatio positiva et vera*, dirá Wolff). No tiene nada que ver, por tanto, con la existencia de las cosas en el mundo sino, más bien, con la manera en que el conjunto de notas o predicados corresponden a su sujeto de inhesión².

Conocemos un sentido en el que Aristóteles vincula el concepto de posibilidad al de materia. En *Met.* VIII, 7, 1032 *a* afirma: “Todo lo hecho por naturaleza o por el arte tiene materia, porque todo lo que se está haciendo es capaz (*δύνατον*) de ser o de no ser; ahora bien (lo que puede ser y no ser) es en cada uno la materia”³.

1 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, F.C.E., México, 1951, p. 48.

2 “En el latín de Leibniz, por ejemplo, –apunta Marzoa– una *res* o un *ens* es un *possibile* y se distingue perfectamente de un existente, cosa que los intérpretes no siempre han visto con toda claridad”. Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 94.

3 Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

El concepto de lo real así entendido sigue siendo relevante en la discusión en torno al concepto de posibilidad. Hablaríamos aquí de una posibilidad material. El concepto de lo real en este sentido, y vinculado a la primera categoría de cualidad, tiene su desarrollo y continuidad en Kant en el principio de las *Anticipaciones de la percepción*.

Como principio del entendimiento, las *Anticipaciones de la percepción* son funciones que explican cómo los objetos del conocimiento se presentan al sujeto sometidos a ciertas reglas. Su carácter puro justifica que sirvan de base incluso a las primeras leyes en torno a las cuales se articula nuestro conocimiento de la naturaleza. El sistema de los principios nos informa de la aplicación de las categorías esquematizadas a los fenómenos en sus diversas formas de presentarse. Dichas anticipaciones desarrollan aquello mentado en el esquema de grado. El esquema es un elemento híbrido mediador entre el concepto y la intuición, que hace posible la aplicación de nuestras categorías a la multiplicidad fenoménica o, dicho de otra manera, la subsunción de las particularidades que recibimos en nuestro conocimiento del mundo bajo funciones lógicas universales. En la primera *Crítica* aparece definido como “determinación trascendental del tiempo”⁴. Como tal determinación, el esquema de grado nos informa del contenido del tiempo, de cómo este es por así decir llenado. La fórmula escogida por Kant en la primera edición para la formulación de tal principio es la siguiente:

El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación –y lo real que a ella le corresponde en los objetos (*realitas phaenomenon*)– posee un magnitud intensiva, es decir, un grado⁵.

La ley comienza refiriéndose a los fenómenos (*die Erscheinungen*). En relación con lo que aquí nos concierne, llama la atención, por el momento, la equivocidad con la que Kant señala aquello que puede ser objeto de la sensación. Si además lo comparamos con otros pasajes de la *Crítica*, sobre todo de la *Estética trascendental*, comprobamos que nos afectan los fenómenos, pero también las cosas (*Dinge*), las representaciones, el objeto trascendental o, según queda sugerido en la prueba de las Anticipaciones, de acuerdo a su posición dinamicista, fuerzas en relación a las cuales las sensaciones serían sus efectos.

A continuación, nos habla de la sensación. En el comienzo de la *Doctrina trascendental de los elementos*, Kant anticipa una definición de sensación: “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados, se llama sensación”⁶. Aquello de la representación que corresponde a la sensación, añade Kant, es la materia del fenómeno. Recordemos ahora la definición de *Met. VIII, 7*: “lo que puede ser o no ser, decía, Aristóteles, es la materia”.

“... La sensación y lo real que a ella le corresponde en los objetos...” añade Kant. La *realitas phaenomenon* es el primer contenido del fenómeno, el conjunto de propiedades que hacen de tal cosa, tal cosa y que, bajo cierta hechura formal (espacio-temporal) es la condición de posibilidad de que “algo” se haga efectivamente existente. Lo que distingue a una magnitud intensiva de otras magnitudes es que su captación tiene lugar de una vez. Es decir, cada vez que captamos un “esto”, toda vez que aparece siempre como una entidad mensurable, debe poseer un contenido *quiditativo* que se presenta con un grado determinado de intensidad. Pero dicha intensidad no es captable por la adición sucesiva de sus partes, sino en una intuición aislada que ocurre en cada percepción de una vez.

4 El término empleado por Kant es “*transzendente Zeitbestimmung*” KrV (A138/B177). En la traducción de Mario Caimi, se sugiere la posibilidad de traducir este término por “determinación trascendental temporal” para subrayar que no es propiamente el tiempo el objeto o sujeto de las determinaciones (según se interprete el genitivo) sino intuiciones empíricas posibles.

5 Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 203 (A166/B207).

6 KrV (B34/A20).

Todo grado contiene una serie de elementos ordenados de mayor a menor pero lo esencial del mismo es que se trata de elementos con un contenido determinado, que son captables de manera instantánea, no sucesiva; como una unidad, no como un complejo ordenado de partes en relación a un todo. Por lo demás, el término magnitud en Kant, tiene un sentido muy concreto. Que los fenómenos de la naturaleza sean magnitudes, significa sencillamente que poseen una forma que es aprehendida mediante intuiciones espacio-temporales y, en esa medida, deben representarse a partir de la misma síntesis que articula el espacio-tiempo, esto es, mediante una síntesis en la que la multiplicidad homogénea es reunida como una unidad.

Este principio, resulta a primera vista extraño: en virtud de él, descubrimos una característica a priori de lo real (el hecho de que posee un grado, una magnitud extensiva o un contenido que corresponde al respecto material de los fenómenos). Sin embargo, se refiere al aspecto empírico de los fenómenos que, por definición, supone un elemento a posteriori en la construcción de la experiencia. Resulta desde luego paradójico que el sujeto se anticipe a los fenómenos con un saber sobre algo dado ante lo cual, en principio, sólo cabría un acto ligado a la receptividad. Kant se inspira en el término *προλεπσις* para ilustrar el carácter de la anticipación: “Todo conocimiento mediante el cual puedo determinar y conocer a priori lo perteneciente al concepto empírico puede denominarse anticipación, y este es indudablemente el sentido en el que usaba Epicuro la expresión *προλεπσις*”⁷. La *προλεπσις* es uno de los criterios de verdad establecidos en el Canon. El influjo de sensaciones precedentes permite que cuando nos enfrentamos a nuevos objetos de conocimiento hayamos, de algún modo, memorizado su *τύπος*, su forma esencial y podamos anticipar cierto saber sobre dichos objetos que nos procuran un conocimiento cierto sobre los mismos. La función de la *προλεπσις* es justamente informarnos de que algo es, sin poder dar cuenta de qué cosa concreta sea dicho objeto de conocimiento. Es una prenoción que nos indica que el objeto que se nos enfrenta ha de tener una *μορφή* determinada⁸. Nada más acorde, por cierto, con la descripción del pensar matemático en la obra de Heidegger. Conocer es siempre de algún modo re-conocer. Dicha prenoción, no consiste en modo alguno en una interpretación o visión parcial de la realidad sino que es un dato originario que se da por necesidad en todo conocimiento verdadero. Pero lo que se anticipa no es la cualidad concreta de lo real, sino la condición misma de posibilidad de que lo real posea ciertas cualidades. Con independencia de qué contenidos materiales concretos caractericen a lo real, sabemos que los fenómenos tendrán un grado de influencia sobre los sentidos, una cierta intensidad que nos informará del *quid* con el que el tiempo es llenado. En realidad, el método de la física funciona exactamente así: los científicos anticipan un cuerpo de teorías y se sirven de un conjunto de instrumentos en sus mediciones de lo real que modifican y modelan la realidad a observar, de antemano, conforme a sus propias expectativas. En pureza, no existe un fenómeno físico antes de ser medido y calculado. No puede de hecho observarse sin un cuerpo teórico suficientemente sólido que nos permita anticiparnos a lo real.

Habrá que esperar a los *Postulados del pensar empírico en general* para ver cómo Kant articula los sentidos de lo posible y lo real, en el sentido de *wirklich*.

⁷ *KrV* (A167/B209).

⁸ “La prolepsis, dicen los epicúreos es como una comprensión (*katálepsis*), una opinión recta, un pensamiento (*énnoia*), una noción general que está en nosotros como un recuerdo (*mnéme*), de lo que muchas veces se nos ha presentado desde fuera. Por ejemplo, aquello que se me está presentando de esta manera es un hombre. Porque en el momento mismo en que se dice hombre, gracias a la prolepsis, se piensa, al mismo tiempo, en su imagen genérica (*typos*), según las sensaciones que antes se han tenido. Para todo hombre, pues, aquello que es primeramente significado en él se nos presenta como evidente. Y nosotros no podríamos llevar adelante investigación alguna, si no tuviéramos ya de antemano algún conocimiento”, Diógenes Laercio (X, 33) en Lledó E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 1987.

Se trata en esta sección de “Postulados” (como los axiomas, constituyen, según Aristóteles, uno de los principios no susceptibles de demostración) del “pensar empírico” (extraña fórmula también si pensamos en la distinción tajante establecida entre facultades del conocimiento)⁹. Según nos enseña la *Crítica de la Razón Práctica*, en un postulado, a diferencia de una hipótesis o de un mero supuesto, la existencia del objeto en cuestión depende del propio acto de ser postulado. Es preciso, entonces, vivir *como si* Dios existiese o *como si* nuestro alma fuera inmortal para que la realización del bien sea si quiera posible. El hecho de que se trate de postulados justifica que en este caso no haya propiamente una prueba, como sucede con el resto de principios del entendimiento puro sino una “explicación” (*Erläuterung*). Como principios modales, tratan de restringir los conceptos de posibilidad, facticidad y necesidad a su uso empírico: expresan, como se ha insistido una y otra vez, la relación del objeto con el entendimiento en su uso empírico. En esto radica el hecho de que nos hallemos ante una síntesis metafísica o subjetiva: lo que está en juego no es la relación entre los fenómenos sino el propio enlace de los fenómenos con la facultad de conocer. Los postulados, entonces, no sólo no pueden ser objeto de demostración sino que dan cuenta de la manera como puede tener lugar la propia construcción del objeto en la experiencia

En el primer postulado se afirma lo siguiente:

1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es posible¹⁰.

En efecto, podemos contar de antemano con una regla que indique que tal suceso A debe preceder a tal suceso B o que todo objeto que nos salga al encuentro debe tener cierta magnitud intensiva o extensiva pero todavía queda por demostrar que dicha regla se halla en conexión con determinada multiplicidad fenoménica; que hay un objeto determinado al que puede aplicarse cabalmente. Este es el sentido del primer esquema de modalidad: la concordancia de la síntesis de las distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general. Desde el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática que Kant pretende combatir, para que un objeto posible devenga real es necesario añadirle un suplemento, el llamado *complementum possibilitatis* y, en cuanto a su posibilidad, es suficiente con que no incurra en contradicción. Para Kant, sin embargo, como queda de manifiesto en su crítica al argumento ontológico, la realidad en el sentido de *Wirklichkeit*, no añade nada a la *realitas* o al contenido lógico de un predicado. La facticidad pone en relación nuestra capacidad de representación con un *quid* presente en la sensación. Este es el sentido de la referencia a las condiciones materiales de la experiencia referidas en el segundo Postulado:

2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real¹¹.

Por lo que respecta al tercer Postulado sobre la necesidad, la existencia del objeto ya no queda circunscrita a unas coordenadas espacio-temporales concretas como en el caso de la realidad efectiva, sino que se trata de la existencia del objeto en todo tiempo. La realidad debe aquí ajustarse a la unidad de la experiencia en general:

3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario¹².

9 *KrV* (A218/B266).

10 *KrV* (A218/B266)

11 *KrV* (A228/B266)

12 *KrV* (A228/B266)

De nuevo hay un distanciamiento respecto de la concepción de la posibilidad de la tradición racionalista que Heidegger interpreta como limitada al ámbito de lo que se puede o no se puede pensar. Desde luego, en la lectura de Kant, se produce un giro en la propia manera de comprender las relaciones entre el ser y el pensar. El horizonte del “así como”, en este sentido, marca la dirección de una nueva comprensión del propio concepto de verdad como adecuación¹³.

Consiguientemente, solo por el hecho de que estos conceptos expresan a priori las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, aunque no con independencia de toda relación con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética¹⁴.

Desde esta verdad trascendental, los Postulados regresan a sus condiciones subjetivas de posibilidad, marcando la dirección de la concordancia desde la forma general de la experiencia hasta los objetos de conocimiento. En los demás principios puros del entendimiento se partía, en dirección inversa, de reglas generales que posibilitan e imponen el cómo de las experiencias concretas.

Retomando el problema inicial, la pregunta por lo real, lo posible y lo necesario al hilo de la fórmula heideggeriana según la cual más alta que la realidad está la posibilidad recalamos en un pasaje en el que la cuestión adquiere nuevos tintes a propósito de la relación entre la deducción trascendental de las categorías y el capítulo del esquematismo.

Aunque parece claro que la teoría del esquematismo es descubierta a partir de la reflexión sobre los mismos problemas planteados en la Deducción, resulta más complicado precisar qué tipo de relación existe entre ambos. El problema de la aplicación (*Anwendung*), como vemos, es un ejemplo de este núcleo de problemas comunes a ambos capítulos. El esquema es definido como una condición de la aplicación de las categorías a la multiplicidad fenoménica pero también, el problema de la deducción y de la validez objetiva de las categorías es planteado en términos de aplicación¹⁵.

En la medida en que ambos capítulos comparten la preocupación de fundamentar la validez de nuestras representaciones a partir del concepto de aplicación, es preciso precisar hasta qué punto hay una diferencia sustancial en el objeto material de ambas. Algunos autores consideran que el esquematismo en esencia, tiene un carácter redundante respecto de la Deducción trascendental porque en último término cada esquema no es sino el ejemplo de una aplicación en concreto para cada concepto o tríada de conceptos puros¹⁶. Bajo este punto de vista, alguna de las formas en que Kant define el esquema, pueden encuadrarse dentro del marco de problemas y soluciones presentes en la Deducción trascendental. Por ejemplo, en el párrafo recién mencionado de la Deducción, Kant hace una alusión directa al sentido interno que conecta con la explicación del esquema como determinación trascendental del tiempo. Sin embargo, algunos puntos originales de la doctrina del esquematismo como el carácter del esquema como *tertium quid*, quedarían difuminados ante la posibilidad de establecer una equiparación directa y cerrada entre ambas doctrinas. Respecto a la consideración del esquema como elemento mediador entre intuición y concepto, el argumento

13 Ver Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

14 *KrV* (A221/B269)

15 “... desde el momento en que hay en nosotros cierta forma de intuición a priori basada en la receptividad de la facultad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la *intuición sensible a priori* como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana). De esta forma, las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición...”. *KrV* (B150)

16 Curtius. E. R., “Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung”, *Kant Studien* 19 (1914), pp. 338-366.

de Curtius, por ejemplo, se asienta sobre un paralelismo anterior en el que conceptos puros y esquemas trascendentales aparecen indiferenciados. Si esquemas y conceptos, en su condición de reglas, desempeñan la misma función, no quedaría justificada la inserción de un término medio que, como el esquema, jugara su propio papel en la construcción del conocimiento. Si Curtius tuviera razón, el capítulo del esquematismo dependería esencialmente de la deducción, donde se sientan las bases del problema de la aplicación de las categorías a los conceptos y su función propia consistiría en desempeñar una mera labor subsidiaria que, a partir del propio eje categorial no haría sino extraer las consecuencias implícitas de la aplicación concreta de los conceptos al mundo sensible. Esta tesis, choca de inmediato con la importancia capital otorgada al esquematismo por ejemplo por Heidegger y, por el propio Kant, a juzgar por algunas declaraciones donde, como en el parágrafo 34 de los *Prolegómenos*, se refiere al esquematismo como a una doctrina indispensable (*unentbehrliche*). Planteado el problema en términos de facultades, resulta más urgente subrayar la especificidad del capítulo del esquematismo en relación con el descubrimiento de la imaginación y el papel que desempeña fundamentalmente en la primera edición de la *Crítica*.

Léo Freuler establece un criterio lógico para distinguir la naturaleza del Esquematismo y de la Deducción. Conforme a este criterio, llega a la conclusión de que la Deducción tendría un carácter problemático y el esquematismo un carácter asertórico:

Ist nun in logischer Hinsicht der Verstand (im engeren Sinne) das Vermögen der problematischen und die Urteilskraft das Vermögen der assertorischen Urteile, so kann man diese Merkmale auch auf die diesen beiden Vermögen entsprechenden transcendentalen Lehren übertragen, so dass die transcendentalen Deduktion irgendwie problematischen Charakters, der Schematismus hingegen assertorischen Charakters sein muss¹⁷.

La propuesta de Freuler toma como base una nota al pie de la sección segunda de la *Análitica de los conceptos* en la que Kant pone en correspondencia su división tripartita de las facultades de conocimiento con los juicios de modalidad. “Como si el pensar fuese en el juicio problemático una función del *entendimiento*; del *Juicio* en el asertórico y de la *razón* en el apodíctico”¹⁸. Dicha diferencia entre los juicios da lugar a diferentes modos de atribución o formas en las que el predicado es vinculado al sujeto. En el primer caso, el predicado puede afirmarse o negarse del sujeto, esto es, pueden atribuirse características contradictorias a un mismo sujeto teniendo lo enunciado el carácter de lo posible; en el segundo de lo real y en el tercero de lo necesario. Conforme a esta equivalencia, es por lo pronto coherente seguir afirmando que en la Deducción se trata de mostrar la posibilidad de la validez objetiva de las categorías, es decir, el hecho de que los conceptos pueden referir con sentido la multiplicidad fenoménica. En el Esquematismo, por el contrario, se afirma de manera definitiva que tal o cual categoría es aplicada de manera unívoca a un fenómeno que sólo puede subsumirse bajo dicho marco conceptual a priori.

La demostración vinculante en el seno de la Deducción trascendental sobre la legitimidad de la referencia de las categorías a los objetos de la experiencia no puede fundarse en las representaciones o en las capacidades en las que se asientan las distintas operaciones lógicas, ya que son en ellas mismas las que están en cuestión. Es preciso que el camino de la prueba venga trazado desde los objetos sensibles mismos. En esto radica la peculiaridad de las categorías modales así como de los *Postulados del Pensar empírico en general* que procuran el cierre del sistema. En su respecto objetivo, el resto de principios puros del entendimiento (*Axiomas de la intuición*, *Anticipaciones de la percepción* y *Analogías de la experiencia*), emprenden su prueba desde las condiciones del entendimiento en su uso empírico para descender a los sucesos concretos del mundo natural. En el

17 Freuler, L., “Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft” *Kant Studien* 82 (1991), p. 402.

18 *KrV*(A76/B102).

caso del principio modal, no se trata de la adecuación del pensamiento a las cosas sino de recorrer el regreso desde los propios sucesos naturales, entendidos como un *factum* hasta sus condiciones de dación (*adaequatio rei ad intellectum*).

La discusión en torno a la preeminencia de la Deducción sobre el Esquematismo es relevante porque, de otorgar credibilidad al pasaje mencionado, la solución a esta polémica que aparentemente tiene un carácter secundario y ornamental, resultaría decisiva para repensar el diálogo que la tradición contemporánea ha establecido entre Aristóteles y Heidegger a propósito de la relación entre la posibilidad y la realidad. No olvidemos que la inversión de la tesis aristotélica realizada por Heidegger surge en el contexto de una reflexión sobre el propio estatuto de la fenomenología. En realidad, por mucho que Heidegger hubiera consagrado innumerables trabajos al estudio de Aristóteles, sus interpretaciones del mismo se llevan a cabo siempre desde el horizonte de la fenomenología y con la vista puesta en el ejercicio propiamente de “destrucción”, esto es, desde la reconducción de la atención por el ente al descubrimiento del ser, tras la consiguiente “reducción” y el examen de los límites, prejuicios y posibilidades que se esconden tras las tesis del Estagirita y la lectura que desde la historiografía tradicional se han destilado de las mismas. Lo que presentamos como un conflicto en torno a los conceptos de realidad y posibilidad (*ἐνέργεια* y *δύναμις* en la lengua de Aristóteles) lleva acompañado también un modo de entender la propia filosofía. La delación de la concepción aristotélica pasa por el privilegio otorgado por éste a la presencia. El estudio del ser en cuanto ser es deudor de la filosofía platónica en el sentido de que el grado máximo del ser aparece vinculado a una realidad estable y permanente. Este hecho impediría la comprensión de la unidad esencial entre el ser y el tiempo, que sin embargo Kant, en su consideración de la relación entre la apercepción trascendental y la autoafección del yo sí es capaz de percibir. Una de las razones que llevaron a Heidegger a detenerse en el pensamiento de Aristóteles o Kant es, sin duda, la búsqueda de la comprensión de la estructura unitaria del sujeto basada en la temporalidad: en el libro VI de *Et. Nic.*, *θεωρία, ποιησις* y *πρασις* no consiguen su enraizamiento en base a la temporalidad. La comprensión aristotélica, presa todavía del olvido de la cooptenencia esencial entre ser y tiempo, puesta de manifiesto en su concepción del tiempo como lo contado del movimiento y por tanto, dependiente del concepto de sucesión que impide un acceso auténtico al fenómeno de la temporalidad, lleva indefectiblemente a la primacía del acto sobre la potencia y del *Möglichsein* (ser posible, posibilidad indeterminada) sobre el *Seinkönnen*.

Para terminar, entonces, sugerimos una reinterpretación del conflicto trazado en torno a una cuestión, decíamos, casi secundaria, como es la relación entre la Deducción de las categorías y el capítulo del Esquematismo trascendental como el síntoma de una oposición más profunda entre dos modos de entender la posibilidad y, con ella, el quehacer de la filosofía. En primer lugar, contamos con un concepto de realidad como actualización posible de una posibilidad primera que es negada en la propia operación de actualización. Desde este punto de vista, esquematismo y deducción trascendental vendrían a ser haz y envés del mismo proceso de aplicación de las categorías a la multiplicidad sensible. Su tarea fundamental vendría a ser en esencia redundante. La deducción delinearía la forma en general en que la operación de subsunción puede tener lugar; daría cuenta de la posibilidad de que los conceptos refieran en general a objetos de la experiencia. El esquematismo, de ahí su carácter asertórico, establecería cuál es el procedimiento *in concreto* según el cual los conceptos puros, por ejemplo, de cantidad, pueden decir algo sobre la experiencia, a saber: bajo la determinación numérica que impone el tiempo entendido como serie y define a los objetos de la naturaleza como magnitudes extensivas. La función primordial del esquema, en este sentido sería el de un procedimiento de la imaginación para llevar a cabo esa labor de aplicación. Y, en consonancia con esto, lo que se hace visible es la división entre dichos conceptos y la multiplicidad sensible que es subsumida bajo ellos y la correlativa división entre sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad, estética y lógica o realidad subsistente y devenir,

en términos platónicos. De acuerdo a dicha metafísica dualista, la consideración del tiempo caería del lado de lo sensible, del devenir y, en la medida en que este carece de la presencialidad y estabilidad de la idea, habría de ser negado en tanto no se deja apresar categorialmente. El acaecer, como en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, siempre remite a su causa o principio. Y la tarea de la filosofía sería poder dar cuenta de dicha realidad sustancial.

Por el contrario, si el acento queda puesto sobre una posibilidad no fundante, no la posibilidad potencia sino el ser-posible, la posibilidad “que conteniendo todo en sí, no está determinada a nada, estándolo a todo”, la labor de la deducción no ha de ser considerada problemática respecto del esquematismo, entendido como una posición ulterior en la que se decide la forma que tomará (aquí funciona el esquema pasado-presente-futuro) el esquema en concreto, definido entonces como una mera condición de aplicación. Si la posibilidad no se concibe como mera condición para la ulterior determinación, si no se entiende en su necesidad de ser negada en favor de una instancia más alta, la de la realidad, nace otra posibilidad de hacer filosofía, “otro comienzo” donde lo que sucede, no remite necesariamente a su principio o porqué sino que se conserva en su $\theta\acute{\alpha}\upsilon\mu\alpha$ y el devenir deja de ser tomado como si tuviera un estatuto ontológico deficitario respecto del ser. Muy al contrario, el tiempo trata de romper la división radical entre los dos mundos de la metafísica clásica y recobra toda su importancia. Desde el punto de vista de la arquitectónica kantiana, deja de bascular sobre uno de los dos polos de la división, es decir, el de la estética trascendental. Ya no es exclusivamente, la forma del sentido interno o una forma a priori de la sensibilidad sino lo que une y separa a la sensibilidad del entendimiento. Lo que importa ahora no es la división radical entre una estética y una lógica en el seno de la *KrV* sino sus mecanismos de mediación y articulación. El esquema, en ese sentido, ya no es un mero producto de la imaginación en el contexto de la aplicación de las categorías a sus objetos, sino una determinación trascendental del tiempo y, será bajo esta acepción y no otra, desde la cual habrá que interpretar los diferentes sentidos en que Kant presenta el esquema, ese *tertium quid* entre ambos polos. Esta es la forma en que desde la fenomenología se ha interpretado la labor del tiempo y subsidiariamente, de la maquinaria del esquematismo (bien diferenciada de la Deducción). En lugar de fijar el acento en la división, la interpretación heideggeriana de la filosofía kantiana, da su relevancia no a la separación entre las dos fuentes del conocimiento sino a su desconocida raíz común. Así la fenomenología se presenta como un pensamiento de la posibilidad y simultáneamente, como la más propia “posibilidad del pensar”¹⁹.

19 “¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Solo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”. Heidegger, M., *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*; trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2000.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Curtius, E.R. „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung“, *Kant Studien* 19 (1914), pp. 338-366.
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, traducción de Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1995.
- , Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en *Staccato* (programa televisivo de *France Culturel*), del 6 de julio de 1999, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano* (www.jacquesderrida.com.ar).
- Freuler, L., *Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft*, KANT STUDIEN 82 (1991).
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1951.
- , *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*, traducción de Félix Duque. Madrid, Tecnos, 2000.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Pedro Rivas, Madrid, Gredos, 2011.
- Lledó E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 1987.
- Martinez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Vitiello, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, Argalia, 1976.

Tentativas de superación de la metafísica

Attempts of overcoming metaphysics

Belén NASINI

bnasini@yahoo.com.ar

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En el presente artículo se estudian tres de las múltiples tentativas por superar la metafísica que surgieron como respuesta a la crisis de la Modernidad. En primer lugar la de Nietzsche, que pretende completar, mediante la transvaloración de todos los valores, el nihilismo que ya estaba presente de manera incompleta desde el comienzo. En segundo lugar la de Heidegger, cuyo pensar rememorante se jacta de haber efectuado ya el salto hacia la superación de la metafísica que se realiza como torsión del ser. En tercer y último lugar la de Adorno, que intenta dejar atrás el momento opresivo de la Ilustración mediante su dialéctica negativa. En ninguno de los tres casos se abandona la tradición sino que, en todos, se va más allá de ella, reinterpretándola o transformándola, constituyendo así la base sobre la cual puede inaugurarse un nuevo tiempo histórico que se aloja en el porvenir.

Palabras clave: Superación, nihilismo, torsión, dialéctica negativa, transvalorización, Crisis Modernidad.

Abstract

This paper studies three different attempts to overcome metaphysics which emerged as a response to the crisis of Modernity. Firstly there is that of Nietzsche, which seeks to fulfill through the transformation of all values, the unfinished Nihilism that was already present since the beginning. The second attempt is from Heidegger, whose remembering thought boasts of having already effectuated the superseding of metaphysics which is carried out as the torsion of being. And finally there is that of Adorno, who attempts to leave behind the oppressive moment of the Enlightenment through his negative dialectic. None of these three cases abandon the tradition, but rather, they go beyond it, interpreting or transforming, making up the bases upon which a new historic time that awaits in the future may be inaugurated.

Keywords: SUPERSEDING, nihilism, torsion, negative dialectic.

I. Introducción: La historia de la filosofía como andamiaje de la Historia Occidental

Dentro del multidimensional continuo constituido por acontecimientos que se encadenan temporalmente en distintos planos, los cuales, sin embargo, no son independientes entre sí; multidimensional continuo al que convencionalmente denominamos ‘la historia de Occidente’, podemos señalar la historia particular de la filosofía como una de sus dimensiones fundamentales. Tanto es así que su carácter parcial dentro de la historia occidental –parcial en el sentido de que solo se trata de la historia de una disciplina entre otras, disciplina a la que, en la actualidad, ni siquiera se le concede el rango de ciencia– puede ambicionar ser más que mera parcialidad, más que simple fragmento, puesto que su particularidad quedaría superada en el momento en el que se mostrara que ella es la que ha señalado, cual flecha luminosa, la dirección del desarrollo de la historia de Occidente, que ha determinado su acontecer, en tanto en cuanto ha sido la portadora de su tólos: la realización de la Razón.

Sin embargo, si la historia de la filosofía es algo más que la historia de una disciplina particular que ni siquiera es ciencia, si es algo más que mero relato de una sucesión de sistemas (o antisistemas) de pensamiento que desbancan a sus predecesores, en general recuperando a sus antecesores; si la historia de la filosofía es algo más que esto, en tanto que es ella la esfera que conduce y guía el total desarrollo de la más amplia historia occidental, entonces ella es también la gran responsable de la barbarie en la que desemboca la Modernidad, de la inhumanidad del inhumano siglo XX, que solo atestigua una cosa: el fracaso de la Razón.

La Modernidad toma consciencia de sí, y esta toma de consciencia es fundamental, en las filosofías que la suceden y que se saben a sí mismas monumentos de la crisis. Como monumentos vivos y pensantes que son, estas no pueden más que preguntarse el por qué del fracaso, pregunta que ha de ser respondida, en nuestra tradición occidental, intentando detectar sus causas (la variante tradicional podría ser la de preguntar por su finalidad, pero la pregunta se transformaría en esta otra: “¿para qué?”) y, sirviéndose de estas como punto de partida, intentar elaborar una explicación. Tales causas pueden ser halladas en el propio origen de aquello que hoy termina como fracaso, en la propia raíz de la filosofía, en su ideal rector: la Razón. Claro está que si las raíces están corruptas también lo estará la planta entera. Y si esta planta es el armazón sobre el que se sostiene todo tipo de vida (estoy pensando en un árbol sobre el que habitan distintos seres tales como algunos insectos, pequeños animales, vegetales menos desarrollados, quizá varias clases de microorganismos, etc.), si sobre ella se ha edificado la entera civilización occidental y en su seno ha acontecido su historia, entonces tal civilización corre el riesgo de que sus bases endebles se derrumben a largo plazo como consecuencia del pesado peso de la historia.

Pero si la filosofía es el andamiaje de la civilización occidental, entonces, ¿cómo renunciar a ella aunque esté corrupta y haya fracasado? Eso supondría renunciar a la civilización y, como dijo Derrida, renunciar a la violencia filosófica supondría exponerse al peligro de otra violencia mayor: la del absoluto sinsentido previo al discurso¹. Por eso, la cuestión del fracaso se torna de inmediato en esta otra cuestión: ¿cómo superar aquello que ha fracasado? ¿Cómo superar la filosofía sin renunciar a ella pero yendo más allá, rumbo a algo distinto que aún la presuponga (como historia acontecida)?

Nietzsche el primero, y Heidegger y Adorno después, se han enfrentado con esta cuestión: la crisis que atestigua el fracaso y el fracaso que se torna en necesidad de superación. La crisis de la Época Moderna no habla solo de la frustración de esta Época, sino que atestigua el naufragio de la entera historia occidental, del Proyecto de Occidente. Esta historia comienza en algún momento de la Antigüedad Griega y ya en sus orígenes lleva insuflados los vientos que más tarde la derribarán. Su caída fatal y, por tanto, también la inminente necesidad de su superación, es contemporánea a estos pensadores, que se posicionan así en el eje del tiempo, en el instante de la decisión, el cual constituye el cemento de cohesión entre la historia consumada y un nuevo tiempo histórico que, aunque se extiende hacia el porvenir, es puesto en marcha precisamente ahora.

II. El nihilismo toma consciencia de sí: Nietzsche

Para Nietzsche la Época Moderna es una época final, época en la cual llegan a término los impulsos vitales que, bajo la forma de valores, han regido subrepticamente la historia occidental. Estos valores han salido a la luz como vacíos de contenido, como meros recipientes huecos, cáscaras gruesas que solo recubren la nada. La Época Moderna es para Nietzsche la época del *nihilismo* que deviene autoconsciente.

Sin embargo, esto no quiere decir que el nihilismo sea una singularidad propia de la Modernidad, algo que la diferencie respecto de las demás épocas históricas. Al contrario, el nihilismo es el carácter más propio de la historia de occidente: su lógica rectora, que se encuentra presente desde el origen. Los valores de la moral occidental, así como los de su metafísica y su religión, han sido siempre, desde el comienzo, valores nihilistas. Regida por estos valores, la vida no hacía más que atentar contra sí misma, adorando la nada que se enmascaraba bajo el rostro de Dios.

Nihilismo es, en primer lugar, el *proceso mediante el cual los valores supremos se desvalorizan*. Pero, en tanto en cuanto los propios valores occidentales estaban vacíos desde un principio y como, además, entre sus filas se contaba con la verdad como valor, ha sido su propia lógica interna la que los ha llevado a comparecer ante nosotros como nihilistas: la propia voluntad de verdad ha puesto al descubierto el (sin) valor de los valores. E incluso el (sin) valor de la propia verdad. Nietzsche expresa esta idea en la apertura de *Más allá del bien y del mal*:

La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas y problemáticas preguntas! Es una historia ya larga [...] ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también nosotros, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar?²

1 J. Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, Traducción de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210.

2 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1983, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, p. 21.

Así pues, la Época Moderna es la época del nihilismo, entendido como la consumación de aquello que se encontraba desde un principio en el seno de los valores supremos de la metafísica, la moral y la religión occidentales; consumación que supone la *desvalorización de dichos valores*. “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”³, exclama esta doctrina en la voz del adivino.

Nietzsche metaforiza esta desvalorización mediante la imagen de la *muerte de Dios*. Dios ha muerto a manos de los hombres, “asesinos de los asesinos”⁴, anuncia *el loco* de *La gaya ciencia*. Sin embargo, no todos los hombres tienen ojos y oídos para percibir las implicaciones de este acontecimiento. El **último hombre, del que Zaratustra está asqueado, es incapaz de tomar consciencia** de lo que supone semejante deceso. Solo los *espíritus libres* pueden intuir su verdadero significado, aunque ni siquiera ellos son capaces de entreverlo en todo su alcance.

Que *Dios ha muerto* quiere decir “que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito”⁵, que el mundo inteligible se ha revelado como una mera fábula⁶, la moral como contranaturalidad⁷, la verdad como error y la voluntad de verdad como voluntad de poder. Esto supone que todo aquello que estaba fundado sobre semejante creencia comience a tambalearse y esté pronto a derrumbarse. La moral, la religión y la metafísica occidentales, pero también la ciencia (cuya creencia en la verdad deriva de “la creencia de que Dios es la verdad, que la verdad es divina”⁸), están prontas a hundirse como consecuencia de la debacle. Pero recordemos que han sido los propios valores occidentales, bajo la forma de la veracidad cristiana, los que se han prohibido a sí mismos la creencia en Dios: “Lo que venció al Dios cristiano fue la propia moral cristiana, la noción de veracidad tomada cada vez en sentido más riguroso, la sutileza de la conciencia cristiana desarrollada por los confesores, traducida y sublimada en consciencia científica, hasta la limpieza intelectual a cualquier precio”⁹.

Lo que se esconde detrás de los valores nihilistas es el impulso vital de un tipo de vida decadente y degenerada, que se mantiene en la vida a costa de enfermarla aún más, de modo que esta se vuelve contra sí misma. Este volverse contra sí misma por parte de la vida enferma se opera, para Nietzsche, bajo el manto del ideal ascético. El *ideal ascético*, que en apariencia niega la vida atentando contra sí misma, disminuyendo las necesidades fisiológicas al mínimo bajo la consigna de “pobreza, humildad, castidad”¹⁰, no es, en realidad, más que una astucia engañosa de la que la vida enferma echa mano, capitaneada por el sacerdote ascético, en su intento por aferrarse a la existencia. Como dice Nietzsche:

El ideal ascético surge del instinto de protección y curativo de una vida que degenera, que trata de mantenerse por todos los medios y que lucha por su existencia; remite a una inhibición y cansancio fisiológicos parciales, contra los que los instintos de vida más profundos, que permanecen intactos, luchan ininterrumpidamente con nuevos medios e invenciones. El ideal ascético es uno de esos medios: sucede por tanto justo lo contrario de lo que piensan quienes veneran ese ideal; la vida pugna en él y mediante él contra la muerte, el ideal ascético es una estrategia en la conservación de la vida¹¹.

3 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 202.

4 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Trad. A. Varela, Editorial GRADIFCO, Buenos Aires, 2007, p. 119.

5 *Ibid.* p. 195.

6 F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Edimat Libros, Arganda del Rey, 2005, p.61.

7 *Ibid.* p. 63.

8 Nietzsche, *La gaya ciencia*, *Op. cit.*, p. 198.

9 *Ibid.* p. 219.

10 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 172.

11 *Ibid.* p. 189.

El ideal ascético es el ideal de una *voluntad de poder* débil y enclenque, la voluntad del rebaño enfermizo, canalizada por su pastor sacerdote, que *antes prefiere querer la nada que no querer*: una *voluntad nihilista*. El ideal ascético es el “sistema cerrado de voluntad, meta e interpretación”¹² que constituye la más pura expresión del *nihilismo negativo*, aún no consumado. Incluso podemos decir que ha sido “la implantación y la hegemonía del ideal ascético, [...] protoestructura interpretativa o ideológica, ella misma nihilista y matriz de toda forma de nihilismo”¹³, la causante del nihilismo occidental, en tanto en cuanto ha generado a partir de sí la jerarquía de valores hueros que constituyen la moral, la religión y la metafísica occidentales, y ha llevado, a la postre, a su desvalorización bajo la forma de voluntad de verdad.

La voluntad de verdad no es para Nietzsche otra cosa que el *núcleo* del ideal ascético, la forma que tal ideal encarna en la última fase de su desarrollo. Por eso, ni la ciencia ni la filosofía (herederas de la tradición) pueden ser las contrincantes de este ideal, pues ellas siguen creyendo en la verdad. Solo aquellos que hayan puesto en cuestión el valor de los valores y, con ello, también el valor de la verdad; solo aquellos que se hayan desprendido de los antiguos ídolos y que, mediante su propio esfuerzo, hayan logrado alcanzar la libertad; solo los *espíritus libres* son capaces de superar el ideal ascético en tanto en cuanto tienen oídos y ojos que les permiten percibir la muerte de Dios en su significado y comprender sus implicaciones; solo ellos son capaces de contribuir a que el nihilismo, entendido como mera desvalorización y, por tanto, aún *incompleto*, se consume, tornándose en *nihilismo completo o extremo*.

Como explica Fink, el nihilismo es el tiempo intermedio en el cual los viejos valores se han hundido y aún no se divisan otros nuevos en el horizonte. Es un intervalo, una transición, que coincide felizmente con el tiempo en el que se despliega el pensamiento de Nietzsche¹⁴. En este tiempo, por tanto, se sitúa todo el peso del porvenir, pues del *ahora* depende que el nihilismo se metamorfosee de incompleto a completo, siendo esta última su forma superior y madura: *la transvaloración de todos los valores*. Del *ahora* depende la escritura de nuevos valores en nuevas tablas, las cuales podrían versar como sigue:

¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder en sí.

¿Qué es lo malo? Todo lo que hunde sus raíces en la debilidad.

¿Qué es la felicidad? Sentir que aumenta nuestro poder, que superamos algo que nos ofrece resistencia.

No es el vivir en paz, sino el obtener más poder; no es la paz por encima de todo, sino la guerra; no es la virtud, sino la fuerza¹⁵.

Esta metamorfosis del nihilismo supondría la superación de su negatividad, la ruptura de su vínculo con la vida decadente y reaccionaria, superación y ruptura llevadas a cabo por una voluntad de poder firme y fuerte, de la vida ascendente y activa, que no sabe negar sino solo afirmar. Esta superación implicaría dejar atrás de sí, y también por debajo, la moral, la religión y la metafísica occidentales. Sería un danzar alegre sobre la historia, un elevarse por encima de ella, rumbo a un más allá; único contexto en el cual podría surgir, por fin, el verdadero filósofo sobre la tierra: una filosofía del porvenir. Nietzsche anhela que esta superación se efectúe, que la filosofía del porvenir se torne una realidad: “Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos”¹⁶.

12 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *Op. cit.*, pág. 227.

13 J. E. Esteban Enguita, “En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)”, en *Bajo Palabra*, Época II, n° 2, 2007, pág. 74.

14 E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

15 F. Nietzsche, *El anticristo*, Trad. Equipo Editorial, Arganda del Rey, 2009, p. 30.

16 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, p. 23.

III. La conmemoración de la historia acontecida del ser: Heidegger

El devenir del pensamiento de Heidegger está condicionado por una pregunta rectora a la que él considera como *la pregunta fundamental*, a saber, *la pregunta por la verdad del ser*. Para Heidegger, la *historia de Occidente* coincide con la *historia de la metafísica*, la cual se consume en la Modernidad. Y, a su vez, la historia de la metafísica concuerda con la *historia acontecida del ser*. Sin embargo, tal historia acontecida tiene un rasgo esencial: en ella el ser se da en su ocultarse, se da como sustracción, como nada. Por tanto, la historia de la metafísica es, en tanto que historia acontecida del ser en la que del ser no queda nada, *historia del nihilismo*.

La metafísica piensa el ser desde lo ente y hacia lo ente, lo piensa como verdad de lo ente, pero deja impensada la verdad del ser mismo. Entiende el ser como lo constantemente asistente y disponible, en cuyo seno lo ente puede ser fundado. Como explica Pöggeler, “la metafísica tiene su lugar en la historia acontecida del ser en virtud de que ella toma al ser como algo que se entiende de suyo en el sentido de asistir constante, pero no experiencia la verdad del ser mismo, que es lo primero a partir de lo cual hay que pensar el ser como asistir”¹⁷. De este modo, la metafísica se olvida de preguntar por el ser mismo. Y no solo esto, sino que el propio olvido es, a su vez, olvidado.

La *historia de la metafísica* comienza con Platón al operarse un viraje en la esencia de la verdad: la verdad como desencubrimiento, *αλεθεια*, se torna con él verdad como *rectitud del mirar*; como adecuación. La *αλεθεια* aún hace referencia a la ocultación, según explica Heidegger: “Verdad comienza por significar lo rescatado a un encubrimiento. Por consiguiente: verdad, por ser tal tipo de rescate, es una cierta manera de desencubrir”¹⁸. Pero esta referencia se pierde cuando la verdad se torna rectitud. En el viraje de la esencia de la verdad, se opera también un desplazamiento de la morada donde la verdad reside: desde lo ente hacia el hombre. Con ello se inicia para Heidegger la filosofía entendida como metafísica –junto con la historia occidental–, la cual pone al hombre en el centro de lo ente y deja de lado la pregunta por el ser como algo obvio.

Para Heidegger, cada época histórica es abierta por una *posición metafísica fundamental*. La Época Moderna se abre con la “metafísica de la subjetividad” inaugurada por Descartes. La modernidad es *la época de la imagen del mundo*: en un mismo movimiento, el mundo se ha vuelto imagen –en tanto en cuanto lo ente se ha constituido como objeto calculable y predecible–, a la par que el hombre se ha erigido como sujeto calculador. Entre ambos, sujeto y objeto, media el representar: “El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una *coagitatio*”¹⁹, dice Heidegger. Si el hombre en tanto que *subiectum* es el sustrato de lo ente en tanto que *obiectum*, y media entre ambos la representación, entonces la entidad de lo ente se transforma en presencia, en obstancia, en estar-en-frente. Todo esto supone, correlativamente, un cambio en la esencia de la verdad, que ahora se torna *certeza* y pasa a residir en el hombre en tanto que sustrato.

Toda la metafísica posterior, hasta su *acabamiento*, que comienza con Hegel y finaliza en Nietzsche, se mantendrá dentro de esta interpretación de lo ente y de la verdad cartesianas. Con Hegel la razón de Descartes se convierte en razón absoluta, de modo que se alcanza el punto culminante en la preeminencia de la razón (que Nietzsche convertirá en preeminencia de la animalidad). Así, el ser de lo ente sigue siendo la subjetividad, pero ahora se trata de una *subjetividad incondicionada*: lo que condiciona el saber de cada ente deja de estar ello mismo condicionado

17 O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 147.

18 M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, trad. J. D. García Bacca, edición digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 11.

19 M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 87.

por otro. Sin embargo, Hegel solo constituye “el comienzo del acabamiento y no el acabamiento mismo”²⁰, porque con él “todavía no ha aparecido la voluntad como voluntad de voluntad en la realidad misma que ella se ha preparado”²¹.

Nietzsche es para Heidegger el último de los metafísicos, es él quien agota las posibilidades últimas de la subjetividad: la invierte y toma como hilo conductor de lo ente no ya la razón del *animal racional* que constituye la esencia metafísica del hombre, sino su animalidad. Con esta inversión, operada dentro de la metafísica de la voluntad de poder, la subjetividad incondicionada es llevada a su acabamiento. “Con la metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano”²². Heidegger hace del pensamiento nietzscheano la *metafísica de la voluntad de poder*, en donde la *voluntad de poder* es el ser de lo ente (el qué de lo ente), el *eterno retorno de lo mismo* es el modo de ser de lo ente en su totalidad, el superhombre es el hombre necesario para esta totalidad y la justicia es la esencia de la verdad en esta nueva realidad que es devenir.

Para Heidegger, “la esencia de la voluntad de poder solo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad”²³: esto quiere decir que la voluntad es ella misma poder, que está instalada en el ámbito del poder, y, por tanto, no quiere al poder como algo diferente de ella, sino que se quiere a sí misma en tanto que poder: es voluntad de voluntad, que aspira a su crecimiento. La voluntad de voluntad, dice Heidegger, “no piensa en otra cosa que en asegurarse a sí misma como poder”²⁴. Para su incremento, la voluntad de poder necesita de metas. Por eso, “la ausencia de metas [...] es el acabamiento de la esencia de la voluntad”²⁵, ya que sin metas no podrá ejercer ni incrementar su poder. Pero no se trata de metas *en sí*, de metas como fines, pues esto es rechazado por ella, sino que son metas provisionales, meros medios que permiten que la voluntad crezca. Las metas surgen de la propia voluntad de poder, no le son dadas, sino que ella se las da a sí misma en la forma del valor. El valor es el punto de vista de la voluntad de poder que domina y calcula, es una condición establecida por la voluntad de poder, que afirma valores como metas.

La voluntad de poder organiza lo ente para su aseguramiento mediante la valoración y, en este punto, la voluntad de poder coincide con la técnica. En la época de la metafísica consumada la voluntad de poder ejerce su dominio incondicionado sobre lo ente mediante la técnica: “El nombre ‘la técnica’ está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada”²⁶, afirma Heidegger. Sin embargo, la esencia de la técnica moderna actúa en la metafísica desde el principio, pues la Filosofía fue, desde su origen, una *técnica* de explicación por causas.

Así pues, la *consumación* de la metafísica, comienza con Hegel y acaba con Nietzsche. Consumación no significa solo que la metafísica ha desarrollado todas sus posibilidades, hasta llegar a su contraesencia con la inversión nietzscheana del platonismo, sino también su ocaso, su finalización. Pero, según Heidegger, “la finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la metafísica”²⁷, lo cual quiere decir que la época del despliegue del dominio incondicionado de la Metafísica consumada no ha hecho más que comenzar, ordenándose a la devastación de la tierra, aún cuando el acabamiento de la metafísica ya se ha producido.

20 M. Heidegger, “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 67.

21 *Ibid.* p. 68.

22 *Ibid.* p. 74

23 *Ibid.* p. 73

24 *Ibid.* p. 79

25 *Ídem.*

26 *Ibid.* p. 72

27 *Ibid.* p. 63

La consumación de la metafísica es la *realización del nihilismo incondicionado*. Para Heidegger, “la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser”²⁸. En su consumación, la metafísica va más allá del olvido del ser que es propio de toda su historia, para entrar en un estado de *errancia* que es consecuencia del *abandono del ser*: Este consiste en una lucha por el poder a escala planetaria, que busca del dominio incondicionado. Semejante lucha cierra cualquier posibilidad de escapar al olvido del ser y, por tanto, se encuentra definitivamente excluida de la verdad: “Por su propia fuerza está arrumbada en lo carente de sino: al estado de abandono del ser”²⁹. Sin embargo, el estado de la *errancia* dice algo más que la consumación: *preludia un nuevo comienzo*, que puede entenderse como superación:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Solo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo³⁰.

La metafísica consumada es, desde el punto de vista de la historia acontecida del ser, un preámbulo al nuevo comienzo, pues ella ha agotado todas las posibilidades de la pregunta guía: la pregunta por el ser de lo ente, y ha cerrado así toda posibilidad de formularse, dentro de ella, la pregunta fundamental: la pregunta por la verdad del ser. Cuando la pregunta guía, agotada, deja ya de guiar, surge la posibilidad de trascenderla rumbo a la pregunta fundamental. Por eso consumación no significa superación, como podría parecerle a aquel que aún permaneciera dentro del ámbito de la metafísica misma (como a Nietzsche), sino *que la consumación es un estadio previo y necesario para que pueda darse la superación*. La metafísica es una fatalidad y la superación solo puede darse cuando se ha rebasado el ámbito de la metafísica consumada.

Sin embargo, aunque va más allá de ella, *la superación* no deja atrás a la metafísica. Por eso dice Heidegger que “no podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree”³¹. La metafísica no desaparece, incluso aún cuando se la supere, sino que ella “regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor”³². Esta superación tiene lugar como *torsión del ser*: Pöggeler explica que torsión de la metafísica es torsión hacia lo inicial, hacia aquello que la soporta pero que no viene a lenguaje en ella, de modo que el pensar aparta de sí el planteamiento metafísico según el cual el ser es algo que se entiende de suyo, como constante asistir, y se pregunta por la verdad del ser. En palabras de Heidegger, “la superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad”³³.

La superación acaece como *salto del pensar*, el cual nos transporta rumbo a otra región. Nos conduce a la *conmemoración*, a un *pensar rememorante*. Este salto se produce como una *transposición*, lo cual supone que es un pasar de una esfera a otra “sin puentes”. Aquel ámbito que dejamos atrás, bajo nuestros pies, es el de la metafísica occidental. Y aquel otro al que arribamos tras el salto es “el *lugar*” desde el cual somos interpelados y al cual se dirige el pensar rememorante: el ser. Pero para efectuar este salto hemos de seguir el camino que conduce al *lugar*; a este camino Heidegger lo llama la *localización*.

28 *Ibíd.* p. 82

29 *Ibíd.* p. 81

30 *Ibíd.* p. 64

31 *Ídem.*

32 *Ídem.*

33 *Ibíd.* p. 70

El salto se efectúa desde una *región de lanzamiento*, la metafísica, región que es puesta en perspectiva gracias al salto y que es vista por primera vez, por el pensar rememorante, como unidad, en tanto en cuanto es pensada ahora como *historia acontecida del ser*; como *sino del ser*. El *sino* del ser es la asignación y destinación del ser al hombre como ocultarse. Así, la historia de la metafísica comparece ante el pensar bajo una nueva luz. Como explica Heidegger:

El salto [...] es un saltar-desde, un lanzamiento. Aquello desde lo cual se lanza el salto del pensar no viene abandonado en tal salto; más bien viene a hacerse visible en su conjunto por primera vez la región de lanzamiento a partir del salto, y de un modo distinto al de antes. El salto del pensar no deja detrás suyo aquello a partir de lo cual él se lanza, sino que se lo apropia de manera más originaria. Según este respecto, el pensar se convierte –en el salto– en un conmemorar³⁴.

Como decíamos un poco más arriba, la metafísica no es dejada atrás una vez que es superada, sino que ella retorna transformada después del salto. Incluso más: por primera vez, en tanto historia acontecida del ser, la metafísica es reconducida por el pensar rememorante a su verdad y en esa misma reconducción se da la superación. En palabras de Heidegger, “el salto abandona la región del lanzamiento y vuelve al mismo tiempo a ganar de nuevo la región al conmemorarla, de modo que lo sido se hace ahora por primera vez *algo que no se puede perder*”³⁵, pues ya se lo ha ganado en su verdad. Por eso, en la medida que Heidegger se pregunta por la superación de la metafísica guiado por la pregunta por la verdad del ser, su pensamiento ya ha efectuado el salto, es ya un pensar rememorante, y, por tanto, se encuentra situado dentro del ámbito de la superación. Pero este salto se efectúa en el marco de la época en la que la metafísica consumada comienza a ejercer su dominio planetario. Así pues, el largo final se solapa con el dilatado nuevo comienzo.

IV. La dialéctica negativa como alternativa a la dialéctica ilustrada

Para Adorno la historia occidental coincide con la progresiva realización del *programa ilustrado*, cuya finalidad es el desencantamiento del mundo mediante la disolución de los mitos. Sin embargo, en el cenit de su transcurso, en la Modernidad, la Ilustración ha devenido en mitología, esto es, ha recaído en aquello que pretendía superar y, por tanto, podría decirse que ha fracasado. A pesar de ello, para Adorno su fracaso no es irreparable sino que, por el contrario, hay una forma de salvar a la Ilustración. La cuestión consiste poder reconocer su momento verdadero e intentar recuperarlo, dejando atrás su momento de falsedad.

La Ilustración guarda en su seno una duplicidad: por un lado, tiene por objeto “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”³⁶, es decir, pretende realizar la *emancipación del hombre*, y, por otro lado, el modo de llevar a cabo dicha emancipación consiste en someter lo múltiple y diferente a la identidad totalizadora, la cual se recoge en el sistema; en este segundo sentido “la Ilustración es *totalitaria*”³⁷. Su totalitarismo tiene como resultado lo contrario a lo que pretendía. Si lo que ella buscaba teóricamente era la emancipación, lo que de hecho produce es la *alienación* del hombre en tres niveles: respecto de *la naturaleza* exterior, respecto de la naturaleza interior –*el sí mismo*–, y respecto de los otros hombres –*la sociedad*–. Esta alienación se refleja en la conciencia positivista, que pretende atenerse a lo inmediatamente dado, convirtiendo a la filosofía en una ciencia particular más y renunciando con ello al sentido. El pensamiento se ha reificado.

34 M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Ediciones de Serbal, Barcelona, 1991, p.104.

35 *Ibid.* p. 143.

36 T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Editorial Trotta, Valladolid, 1998, p.59.

37 *Ibid.* p. 62.

Estas dos dimensiones de la Ilustración, la emancipadora y la sometedora, han marchado indisolublemente ligadas a lo largo del desarrollo histórico. Precisamente en su avanzar asociadas la una a la otra, de modo que un progreso en la emancipación del hombre ha supuesto también un incremento de su alienación, consiste la *dialéctica de la Ilustración*. Como dice Adorno, “los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen”³⁸, porque “la maldición del progreso imparable es la imparable regresión”³⁹. Por eso, no nos debe extrañar que la Ilustración, que pretendía disolver el mito, recaiga ella misma en mitología.

La mitología y la Ilustración comparten un sustrato común. Ambas surgen del *terror* y pretenden ejercer su *dominio* sobre aquello que temen mediante la fijación, la representación y la explicación. Para ambas, “poder y conocimiento son sinónimos”⁴⁰, la sabiduría es identificada con el dominio sobre aquello que es sabido. Para ejercer su potestad sobre lo que temen, las dos renuncian al conocimiento mimético, propio del animismo, en pos de un conocimiento simbólico (en el sentido de signico, lingüístico), un conocimiento que abandona paulatinamente la imagen, hasta el punto que, entre esta y el signo, se abre una brecha insalvable. Gracias a semejante sustrato común ya los mitos ponían a la obra la Ilustración, como explica Adorno, y la propia Ilustración termina por autodestruirse, recayendo en mitología:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser solo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista [...] Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico⁴¹.

Esta recaída de la Ilustración en mitología, que no es otra cosa que su conversión en ideología, se explica por el predominio de su dimensión sometedora sobre la emancipadora. Pero la misma dualidad tiene su correspondencia en la razón, que es lo que se realiza en la Ilustración. Horkheimer la define en términos de la contraposición entre una razón subjetiva y una razón objetiva. La primera es *ratio*, razón técnica y teleológica, cuyo interés fundamental consiste en la utilización adecuada de los medios para la consecución de determinados fines. Es una razón fragmentaria y subjetiva, que pasa por alto los intereses generales en favor del interés individual. La segunda, en cambio, que incluye en su seno a la primera como un momento suyo, incorpora además la consideración de los intereses generales, los cuales exceden el mero ámbito de la subjetividad. Ahora bien, si la primera dimensión de la razón es la que domina sobre la segunda, como ha ocurrido a lo largo del proceso de ilustración –siendo el positivismo su última forma–, entonces, inevitablemente, el momento emancipador de dicho proceso quedará relegado a un segundo plano, bajo la égida del momento opresor.

La cuestión parece cifrarse, pues, en recuperar la dimensión no instrumental de la razón y, junto con ella, el momento emancipatorio de la Ilustración. De este modo, quizá el fracaso de la Ilustración pueda remediarse: “La Ilustración se *realiza* plenamente y se *supera* cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y [...] la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, [...] recordada como la tierra de origen”⁴².

Adorno realiza este intento de superación del fracaso y realización del proyecto original a través de su *dialéctica negativa*: una dialéctica antitradicional y, por tanto, antisistemática, que pretende desprenderse de la positividad de la dialéctica ilustrada (sobre todo de la hegeliana). Es

38 *Ibid.* p. 64

39 *Ibid.* p. 88

40 *Ibid.* p. 60

41 *Ibid.* p. 66

42 *Ibid.* p. 94.

esta positividad la responsable de la identidad totalizadora de la Ilustración, que no puede tolerar nada fuera de sí, subsumiendo todas y cada una de las cosas a la unidad. La homogeneización de lo heterogéneo es, para Adorno, la principal aberración de la filosofía que la conduce a poner manos a la obra:

A la filosofía le correspondería preguntarse ya simplemente sí y cómo es aún posible después de la caída de la de Hegel [...] La teoría hegeliana de la dialéctica representa el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo que les es heterogéneo; por eso es preciso rendir cuentas de hasta qué punto fracasó su intento, determinando la relación que aún adeudamos a la dialéctica⁴³.

Para Adorno el pensamiento es siempre identificador, pues “pensar quiere decir identificar”⁴⁴. Pero la realidad misma es dialéctica, en tanto existe una brecha que rompe su continuidad y la divide entre sujeto y objeto, brecha que penetra el propio pensamiento. La dialéctica es reconciliación, pero tal reconciliación no se puede dar en la identidad, en la positividad, pues eso supondría dejar de lado a la realidad misma. Según Adorno, la reconciliación solo puede operarse en la pluralidad. Ahora bien, ¿cómo podría efectuarse semejante reconciliación mediante el pensamiento, si pensar es siempre identificar?

El concepto es el instrumento del pensamiento y, por tanto, está emparentado con la identidad. Sin embargo, Adorno aboga por una *desmitologización del concepto*, según la cual deberíamos reconocer que el propio concepto alberga en su seno una dimensión no conceptual, en tanto en cuanto el concepto es concepto de algo y no mero concepto vacío. Por lo tanto, el concepto posee dos dimensiones, a saber, una primera dimensión abstracta e identificadora y, si se quiere, totalizadora, y una segunda dimensión irracional, no conceptual, que apunta hacia lo diferente a sí mismo y es, por tanto, emancipadora. Durante la Ilustración, de la mano de la dialéctica positiva, la primera dimensión se ha impuesto sobre la segunda.

El objetivo de la dialéctica negativa consiste entonces en encontrar el modo de que esta segunda dimensión prevalezca sobre la primera, de forma que el concepto se supere a sí mismo: “El concepto es el órgano del pensamiento y a la vez el muro que le separa de lo que piensa [...] La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Solo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar al concepto por medio del concepto”⁴⁵, dice Adorno. De este modo, se recuperaría el componente mimético del conocimiento, aquel que se había perdido durante el progreso de la Ilustración bajo el predominio del signo, ahora denominado *diferenciación*, y a él se sometería la razón instrumental.

Por eso, si el sistema es por excelencia la forma de la *ratio*, entonces la dialéctica negativa debe ser por fuerza *antisistemática*. Y porque su afán es el de la reconciliación –entendida como la recuperación de la cualidad frente a la cantidad, de lo diferente frente a lo idéntico, de lo plural frente a lo uno, del objeto frente al sujeto–, entonces por fuerza ha de ser negativa. Su objetivo es el de señalar lo no conceptual a través del concepto, el de superar la filosofía en su propio campo. Por eso la superación se desprende de la tradición, en tanto que va más allá de ella, pero la conserva en tanto que pasado histórico al cual se opone: “la única participación que puede tener la filosofía en la tradición es su negación concreta”⁴⁶.

43 T. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda, Taurus Ediciones, Madrid, 1975, p. 12.

44 *Ibid.* p. 13.

45 *Ibid.* p. 23

46 *Ibid.* p. 60

V. Conclusión: La superación como condición de posibilidad de la pervivencia de Occidente

La historia de la filosofía no es meramente historia de una disciplina particular sino que, ella misma, ha sido la portadora del Proyecto al que denominamos Occidente, ella ha sido la capitana de este grandísimo y pesadísimo barco, que ha navegado por las aguas del tiempo, y que, a pesar de todos sus esfuerzos por evitarlo, finalmente ha naufragado. El capitán se hunde con el barco. Pero antes de hundirse hará hasta lo imposible por intentar sacarlo a flote.

El gran proyecto de la filosofía había sido el de la realización de la Razón. Sin embargo, la crisis de la Modernidad ha mostrado que este ha sido también su gran fracaso. Tanto para Nietzsche como para Heidegger y Adorno, ha sido la lógica rectora de la historia occidental, vigente desde el comienzo, la responsable de su propio acabamiento, tras el agotamiento de todas sus posibilidades. Sin embargo, el fracaso no es algo absoluto, la *consumación* no significa que, a partir de ahora, ya no haya ningún tiempo posible sino, más bien, que habrá de comenzar *otro* tiempo; y, para que este se ponga por fin en marcha, es necesario efectuar una *superación*.

Pero esta superación no puede ser meramente un comenzar desde cero, pues eso supondría negar toda la historia que ya ha acontecido y que la filosofía carga sobre sus espaldas. No es posible deshacerse de ella sin más pues, si así lo hiciéramos, ni siquiera dispondríamos de ninguna herramienta para volver a empezar. La superación es una resignificación de lo anterior, una reapropiación del pasado que, transformado, servirá como punto de apoyo para lo que está por venir. Superación es transformación del nihilismo incompleto en extremo, pensamiento de la historia de la metafísica como historia acontecida del ser o recuperación de los ideales emancipatorios de la razón para construir a partir de ellos una dialéctica negativa.

Superación es no renunciar a la filosofía, no renunciar a la historia, no renunciar a Occidente. Es construir un nuevo proyecto, una vez que el anterior se ha realizado como fracaso. Desde el fracaso mismo se han estudiado sus defectos, se ha tomado consciencia de sus puntos flacos, y se ha pensado en algo nuevo a partir de los errores, siendo el propio fracaso el que reclama para sí un nuevo intento. Superación es no-resignación, pues resignarse supondría perecer. Superación es la condición de posibilidad de la propia supervivencia de Occidente.

Bibliografía

Adorno T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Valladolid, Editorial Trotta, 1998.

Adorno, T., *Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda, Madrid, Taurus Ediciones, 1975.

Berciano Villalibre, M., *La superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, I.S.B.N. 84-7468-509-5.

Debernadi, I., *Heidegger y la superación de la metafísica*, Universidad de Viña del Mar, Edición electrónica en Dialnet.

Derrida, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, Traducción de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210, edición digital por Derrida en castellano: www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm (última revisión: 08/12/2011).

Esteban Enguita, J. E., “En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)”, en *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, II Época, Nº 2, año 2007, pp. 73-79.

Esteban Enguita, J. E., “Modernidad, dialéctica y filosofía en el pensamiento de T. W. Adorno” en *Contrastes Revista Interdisciplinar de filosofía*, Vol. VI, 2001, pp. 65-77.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Heidegger, M., “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

.— *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones de Serbal, 1991.

.— “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

.— *Doctrina de la verdad según Platón*, trad. J. D. García Bacca, edición digital de la Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Trad. A. Varela, Buenos Aires, Editorial GRADIFCO, 2007.

.— *La genealogía de la moral*, Trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Editorial EDAF, 2007.

.— *El ocaso de los ídolos*, Arganda del Rey, EDIMAT LIBROS, 2005.

.— *Más allá del bien y del mal*, Trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1983, Ediciones Orbis, 1984.

.— *El anticristo*, Trad. Equipo Editorial, Arganda del Rey, 2009.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque Pajuelo, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Autoconsumación del escepticismo y proposición especulativa. El alcance metodológico de dos conceptos claves de la fenomenología del espíritu

Self-consummation of eskepticism and speculative proposition

Sergio MONTECINOS FABIO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Pese a que la doctrina de la proposición especulativa y la propia *Fenomenología del Espíritu* considerada como un ejercicio escéptico propedéutico fueron elementos de los cuales Hegel prescindió en la presentación y exposición del método (*Ciencia de la Lógica*= CL), existen núcleos teóricos de carácter general que permanecen en su convicción de cómo ha de exponerse la verdad filosófica. Para tal efecto se exploran ambos conceptos en su conexión con el método filosófico y la crítica al pensar representativo-aseverador. Finalmente se busca corroborar su proyección acudiendo al preámbulo del inicio en CL.

Palabras-clave: escepticismo, proposición especulativa, método, pensamiento objetivo.

The self-consummation of the skepticism and the speculative proposition. the methodical reach of two concepts of phenomenology of the spirit.

Abstract

Despite that the doctrine of speculative proposition and the Phenomenology of the Spirit itself as a propedeutical skeptical exercise were abandoned elements in the presentation and exposition of method (Science of Logic= SL), there are general theoretical points that remain in Hegel's con-

viction of how the philosophical truth must be considered. For this purpose both concepts are explored in connection with the philosophical method and the critique of representative-aseverative thought. Finally it seeks to corroborate its projection in the preamble of beginning of SL.

Keywords: skepticism, speculative proposition, method, objective thought.

Preámbulo

Debido a la naturaleza de esta presentación¹ deberé, en lo que sigue, realizar algo que probablemente no sería del gusto de Hegel: aseverar como de un pistoletazo algunas ideas que me parecen claves en torno al tema que me ocupa en estos momentos. Pero aseverar (*versichern*) significa presentar el resultado como algo inmediato, sin el camino que llega hacia él, que es lo único que le otorga vida, sentido y necesidad. El mero decir que la cosa es ‘así’ o ‘asá’ es siempre algo incompleto que debe ser desarrollado. Y es precisamente el desarrollo aquello que, desde la perspectiva de Hegel, la filosofía debería atender; pues ahí se abre el espacio donde la proposición meramente aseverada puede reconocerse a sí misma en lo que tiene y no tiene de verdadero. Sin embargo, pese a que solo presentaré abstracciones del camino que me encuentro recorriendo, pienso que estas pueden contribuir a iluminar aspectos importantes tanto para la lectura de un texto como la *Fenomenología* (FEN), como para la comprensión de la idea de conocimiento filosófico desde la cual está escrita. Esta idea trasciende los límites del propio texto para proyectarse más allá, aunque ciertamente desde un marco sistemático diferente. Señalar tal proyección es ahora lo decisivo.

Planteamiento

Hegel consigna a la lógica el papel de filosofía primera, reivindicando para ella, a partir de una transformación radical deudora de la filosofía trascendental, el rol y la posición que en la antigua metafísica tuvo el estudio de los objetos incondicionados², transmutados esta vez en aquel enigmático objeto denominado *pensamiento objetivo* (*objektives Denken*). Precisamente en virtud de su naturaleza fundamental y fundamentadora, la lógica no puede ser exhibida como un saber fundamentado en algo exterior; a lo que además presupondría como determinado de ‘tal’ o ‘cual’ manera, sin una previa reflexión crítica acerca de la necesidad y el sentido del modo en que aquello presupuesto parece estar determinado para la opinión (*Meinung*). En virtud de su posición básica, ella ha de ser el manantial desde el que fluye el sentido y la necesidad de aquellos conceptos elementales que otros saberes toman y utilizan abstractamente y sin previa reflexión, *acríticamente*, para construir la esfera particular de su conocimiento³.

De esta forma, se concentra en la lógica, en tanto ciencia del pensamiento, aquella necesidad de efectiva autodeterminación que Kant exigió en el plano práctico, donde el sujeto racional de la acción debe orientarse a partir de principios propios y los conceptos de la razón pura tienen sentido pleno. La verdad de esta idea que Kant encerró en el plano práctico o en un uso regulativo-reflexionante de la razón es, según Hegel, “que la razón posee a la vez realidad absoluta [...] que

1 El presente escrito constituye la versión íntegra de la ponencia leída en el I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM “Reflexiones para un mundo plural”, el cual tuvo lugar entre los días 21 y 25 de Noviembre del año 2011.

2 Cfr. “Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel”, en Álvarez Gómez, M.- Paredes Marín, M. C. (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, Eds. Univ. de Salamanca, 2002, pp. 15-35.

3 Sobre el sentido general de la lógica: Félix Duque, “Acceso al reino de las sombras (Estudio preliminar)”, en Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011, pp. 13-143; Gadamer, “La idea de la lógica en Hegel”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 2007, pp.75-107; Jarczyk, G., *Science de la logique. Hegel*, Paris, Ellipses, 1998. Pippin, R., “III. Idealistic Logic”, en *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001, pp.173-260.

el pensamiento infinito es a la vez realidad absoluta, o la absoluta identidad entre pensar y ser⁷⁴. En tal sentido, CL ha de ser la presentación material (*Vortrag, Exposition*) de esa identidad, de la naturaleza objetiva del pensamiento; zambullirse en ella y seguir su curso: debe ser capaz de configurarse desde sí misma a partir de su inicio, pues lo que en ella se presenta no es sino la (auto) exposición (*Darstellung*) del absoluto mismo en el elemento conceptual.

Pero entonces no hablamos ya de un pensamiento formal, que reflexiona exteriormente sobre su objeto, sino de un pensamiento cuyos conceptos son las determinidades que el contenido se da a sí mismo. Conocer quiere decir aquí: reconocer, seguir el curso, de la “naturaleza del contenido” en tanto aquella reflexión que “pone y engendra” la determinación de este⁵. La radicalidad de una exigencia tal torna necesario el giro de nuestra representación habitual, intelectual, de lo que es el pensamiento⁶ hacia aquello que es un *pensar concipiente* (*begreifendes Denken*), correspondiente con el modo especulativo de conocer, único adecuado para exponer el desarrollo del método, cuya naturaleza “consiste, por un lado, en no estar separado del contenido, y por otro, en que se determina su propio ritmo por sí mismo”⁷. Lejos de mentar un conjunto más o menos reglado de procedimientos que nos aseguraría dirigirnos correctamente hacia el conocimiento, la transformación o el uso de un objeto, ‘método’ mienta automovimiento del objeto mismo, que en tanto pensar o sujeto es concepto que reflexiona.

Ahora bien, si cada época tiene la lógica que se merece porque piensa en general de un determinado modo, de lo que se trata, en definitiva, es de acreditar, a través de la reconfiguración de la lógica, una *forma de pensar distinta* posibilitada, no sin dramatismo, por el devenir histórico de los pueblos; es allí donde tiene sentido hablar de la negación de la negación que fue la “revolución copernicana” propuesta por Kant en la primera crítica. Y entonces cabe preguntar ¿cómo llegar a esa unidad de método y objeto? Aludimos anteriormente la necesidad de un cambio en el “comportamiento habitual de saber” (*gewohntes Verhalten des Wissens*), que equivale a la superación de los límites del entendimiento y a la revelación de la insuficiencia del lenguaje proposicional –que es aquel mediante el cual este opina y conoce– para exponer y concebir la verdad filosófica, cuya naturaleza consiste en la destrucción e interiorización de toda determinación finita.

Existen dos conceptos de FEN que, a nuestro juicio, resultan claves tanto en lo referente a la transformación del comportamiento del saber aludida, como en lo referente a la naturaleza misma del método filosófico en Hegel. Estas dos formas metodológicas tienen la peculiaridad de, por una parte, *condensar* el giro metodológico necesario para el concebir y, por otra, *anticipar* el entero despliegue del método, al menos en el contexto del período jense. Nos referimos a los conceptos de “escepticismo que se consume a sí mismo” y de “proposición especulativa”, con los que Hegel buscó superar tanto el formalismo del entendimiento como la supremacía de la aseveración (*Versicherung*) unilateral en la determinación y exposición de la verdad. Buscamos proponer lo siguiente: pese a que en cuanto tales ambos conceptos quedaron *fuera* de la presentación y exposición del método, existen en ellos núcleos teóricos de carácter general que permanecerán en la idea hegeliana de cómo ha de exponerse la verdad filosófica. Esa proyección es el trasfondo del tratamiento de

4 Hegel, G.W.F., *Fe y Saber Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p.86; *Werke* II, 331.

5 CL, *op. cit.*, p.185; GW 11, 7. Para uniformar el sistema de citación se modifica ligeramente el empleado por el traductor: La *cursiva* se emplea para destacar y equivale al expandido en la edición en español.

6 En efecto, en la Introducción a CL (*op. cit.*, p. 200-201; GW 11, 22-23), Hegel sostiene que la necesidad de “una configuración completamente distinta” de la lógica, se encuentra estrechamente vinculada a lo que se entiende por ‘pensamiento’, de modo que, si se entiende que el pensamiento se limita a poner la forma de un contenido que le es dado extrínsecamente, es natural representarse que la lógica “se limite a enseñar las reglas del pensar”, repitiendo la escisión que subyace a su emergencia.

7 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p.119; GW 9, 41. Cuando se modifica la traducción se señala entre corchetes [] la palabra original.

estos conceptos, que buscaremos verificar acudiendo brevemente al extraño preámbulo al Ser de CL titulado “Por dónde tiene que hacerse el inicio de la ciencia”⁸. Para finalizar buscaremos suscitara algunas ideas en torno al estatuto de aquel “afuera” en el que ambos conceptos han quedado.

El concepto de escepticismo en FEN

El concepto de escepticismo⁹ proporciona un marco metodológico importante para el desarrollo sistemático de FEN. Sin embargo, la magnitud de esta importancia se percibe mejor si nos aproximamos a los años en que la idea de una “ciencia de la experiencia de la conciencia” se fue forjando. En efecto, en un artículo de 1801¹⁰, Hegel se ocupó detenidamente tanto de la amenaza que el escepticismo “más reciente” –encarnado en la figura de Schulze-Enesidemo¹¹ –representa para la filosofía en tanto conocimiento universal, como también de sus fuentes antiguas (Pirrón, el *Parménides* de Platón y la Academia). Hegel critica las consecuencias escépticas de la filosofía moderna en general. Particularmente la tradición iniciada por Kant, que el propio Schulze busca criticar de un modo que resulta paradójico: radicalizando el principio epocal expresado por la filosofía crítica en lugares tales como la crítica del argumento ontológico, donde se establece, según el criterio de Hegel, la absoluta desconexión entre concepto y ser, la negación de la condición objetiva del pensamiento.

Pero, junto con esto, Hegel contrapone el principio escéptico moderno con el antiguo, en el cual ve una profundidad especulativa superior y, por tanto, un vínculo esencial con la filosofía en tanto “lado negativo del conocimiento racional”¹². Cabe pensar que esto se debe a que encuentra en él un principio de asunción (*Aufhebung*) o de formación de antinomias (*isosthenia*; expuesta en el siguiente principio: *panti logo logos isos antikeitai*, para toda proposición existe una opuesta igualmente válida). Este concepto y su principio se revelan útiles para superar las limitaciones del

8 CL, *op. cit.*, pp. 215-222; GW 11, 33-40.

9 Sobre el concepto de escepticismo. Cfr. Buchner, H: “Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel”, en *Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1969, pp. 49-56; Vieweg, K., “Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica; La recepción hegeliana de la skepsis antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto de “escepticismo que se consume a sí mismo””, en *Revista Estudios de Filosofía*, 25, Medellín, 2002, pp.23-34; “Freiheit und Weisheit. Hegels Phänomenologie des Geistes als „sich vollbringender Skeptizismus“”, en *Apuntes Filosóficos*, 15, n.29, Caracas, 2006; Godin, C., “La figur y le moment. Du scepticisme chez Hegel”, en *Les Études philosophiques*, 3, 2004. Pippin, R., “Skepticism, knowledge, and truth in the Jena Phenomenology”, en *Hegel's Idealism...*, *op. cit.*, pp. 96-97; Paredes Martín M. C., “El escepticismo en la *Fenomenología del Espíritu*”, en Álvarez Gómez, M.-Paredes Martín, M. C. (eds.), *Liberación y constitución del espíritu: elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Salamanca, Eds. Univ., de Salamanca, 2010, pp. 101-114.

10 Hegel, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. María del Carmen Paredes, Madrid, ed. Biblioteca Nueva, 2006. En ocasiones se traduce.

11 Para un excelente estudio que enfatiza la posición del escepticismo en el marco del pensamiento postkantiano: Hoyos, L. E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2001.

12 Así, p. ej., Hegel considera que el *Parménides* expresa de modo paradigmático aquella unidad esencial entre filosofía y escepticismo que él considera presente en todo sistema filosófico ya que toda filosofía debe estar en condiciones de poder disolver la inmediatez de las representaciones finitas dadas en la medida en que ella misma es la *apertura* propia del pensar libre, no un cerrado cúmulo de ideas fijas y esquemas petrificados a repetir *ad nauseam*. Por tal motivo, sostiene que “este escepticismo no constituye una cosa [*Ding*] particular de un sistema, sino que él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo” (*Relación*, *op. cit.*, p. 65; *Werke* II, 228). No deja de ser significativo que en su artículo sobre el escepticismo Hegel caracterice al *Parménides* como un “documento y sistema de auténtico escepticismo” (*Dokument und System des echten Skeptizismus*) mientras que en FEN le atribuya la condición de obra maestra de la dialéctica antigua (*das größte Kunstwerk der alten Dialektik*). La afinidad profunda e influencia recíproca de ambos conceptos en tanto lado racional-negativo de lo absoluto se encontraba, pues, delineada desde la formación de la sistemática.

entendimiento y, en la medida en que conectan los términos negados, se encuentran en conexión directa con aquello que Hegel denomina “negación determinada”, único criterio que necesita para verificar la necesidad immanente de superación y transición de un concepto a otro.

Ahora bien, mientras que el escepticismo “más reciente” limita e inmoviliza unilateralmente al conocimiento frente a lo indeterminado y es por tanto un “escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad”¹³, el antiguo ejerce más bien una *negación de toda posición unilateral en el conocimiento* –sea de fenómenos, sea de representaciones– que busca fundar, a través de la negación de toda determinación, la “incertidumbre sobre las finitudes con las que [la conciencia natural] está inconscientemente atada”, de modo tal que todo aquello que “el fenómeno o el entendimiento ofrece se vuelve vacilante”¹⁴.

El dogmatismo, por su parte, pone como verdad o como lo primero una posición fija (p.ej. una representación que se tiene sobre algo), sin referencia y pretendidamente autosubsistente; su esencia “consiste en que él pone algo finito, afectado con una contraposición (p.ej. el puro sujeto o el puro objeto o, en el dualismo, la dualidad frente a la identidad) como lo absoluto”¹⁵.

Contrariamente, el escepticismo se dirige “hacia un íntegro negar de toda verdad de un conocimiento tal”¹⁶, siendo, de este modo, más que un dudar inerte, un traspasar los límites de todo cuanto *aparece* como verdadero para *seguir el curso de la investigación*, seguir examinando (*skepsis*). Esto es precisamente aquello que posteriormente en FEN se constituirá como el *camino de la desesperación de la conciencia*, proyectado por toda la extensión de su experiencia. Por tal motivo, el escepticismo representaría la verdad del saber que *aparece* (*erscheinendes Wissen*) como *figuras de la conciencia* hasta articularse como saber absoluto: cada figura de la conciencia asevera unilateralmente saber con certeza la verdad de su objeto, que aparece bajo la apariencia de algo que yace enfrentado (*Gegenstand*), pero ninguna resiste el examen escéptico interno a la conciencia –la comparación entre saber y verdad, concepto y objeto–, el cual acontece cuando cada figura *duda* acerca de la veracidad de su aseveración y *desespera* por tratar de adecuarse a lo que se le presenta como opuesto a su certeza. Tal revelación de su unilateralidad es *ya* la trascendencia hacia una nueva perspectiva de lo que puede ser la verdad de su objeto y, por tanto, la transición hacia una nueva configuración de la conciencia que brota desde la anterior “como la sombra sigue al cuerpo” (*wie der Schatten dem Körper folgt*), siendo la nada de aquello de lo que procede. A su vez, esta nueva figura asevera que el objeto es lo que a ella le parece con igual validez que la anterior... Solo la aniquilación de la apariencia de exterioridad del objeto, la certeza que es idéntica a su verdad, pone fin al examen de la conciencia y también a la sucesión de sus figuras. Para esto es necesario que el objeto se interiorice en el sí mismo –las formas del saber son en su esencialidad la determinación de la sustancia– y el sí mismo se exteriorice en el objeto: la sustancia reflexiona en sí, vinculando, como momentos del desarrollo de lo verdadero, todas las formas del saber que aparecían como aseveradas por un sujeto exterior. Ahora es posible reconocer lo que cada figura, inmersa en su peculiaridad, no podía reconocer: lo absoluto estuvo siempre en nosotros, la conciencia era espíritu.

El escepticismo es la verdad del saber que aparece. Pero Hegel, al mismo tiempo, reconoce que “la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición” y debe, por tanto, “liberarse de esta apariencia [...] volviéndose contra ella”¹⁷. La ciencia empero no puede aseverar, contra otra aseveración, ser *inmediatamente* lo verdadero, como si lo que ella se representa (*vors-tellen*) fuese *más* que otra representación; tal aseveración sería apenas “su entrada en escena”,

13 FEN, *op. cit.*, p. 151; GW 9, 57.

14 *Relación, op. cit.*, p. 73; *Werke* II, 238.

15 *Relación, op. cit.*, p. 78; *Werke* II, 245.

16 *Ibid.*, p. 65; *Werke* II, 228.

17 FEN, *op. cit.*, p. 147; GW 9, 55.

donde aún “no es todavía ella verdaderamente” (*ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit*), sino que se contrapone externamente a cualquier otra aseveración y también al objeto que se representa, exponiéndose, como vimos, a una refutación escéptica: “un seco aseverar [*ein trockenes Versichern*] vale exactamente tanto como otro”¹⁸. La verdad no es, por tanto, un asunto de aseverar aun cuando en toda aseveración se encuentre ya lo verdadero; la ciencia debe depurarse a sí misma de toda precipitación por dar inmediatamente con ella. Tal camino de depuración de la apariencia del saber que aparece es FEN, la formación (*Bildung*) del saber¹⁹. Hegel ha interiorizado el escepticismo, comprendiéndolo como el motor negativo de la formación del saber pleno, de la ciencia “llevada a su ejecución y desplegada en su verdad”²⁰. Desde esta perspectiva, la tarea del escepticismo consistiría en fluidificar, uno a uno, los modos finitos del saber no-verdadero hasta llegar a su verdad, donde el saber se ha purificado de la apariencia en la que él ha ido *apareciendo* hasta llegar a constituirse como tal. El escepticismo debe *ofrecer* la acción negativa que él es, y FEN sería la presentación de aquel movimiento de asunción de tales formas finitas, donde estas permanecen organizadas y testificando su participación en el despliegue del concepto. Solo tal asunción capacita, forma, a la conciencia para emprender el examen de lo que es, desde el inicio.

“Solo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece [...] capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es en verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados pensamientos, representaciones, opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos, y de los cuales está todavía colmada y cargada la conciencia que se pone a examinar *directamente, sin más*, pero que, por eso, es de hecho incapaz para aquello que quiere emprender [el conocimiento de lo verdadero]”²¹.

Esta aplicación del escepticismo a la extensión de la conciencia representa entonces la *depuración del Yo de sí mismo*, que lo eleva a forma lógica del individuo universal o concepto puro²². Solo tal asunción nos coloca en un punto de vista que no se encuentra limitado por la ocurrencia inmediata, propia o ajena, ni tampoco expuesto ante el desafío escéptico pues el saber ha dejado de tener algo externo sobre lo que se forma una opinión o su opinión es el movimiento organizado de la cosa misma²³. El camino de la desesperación, sostiene Hegel, “pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el Objeto, y tiene por resultado el concepto de la ciencia”²⁴, donde el sí mismo se sabe como determinidad verdadera, objetiva. Pero también el movimiento

18 Loc. cit.

19 “Como esta exposición no tiene por objeto nada más que el saber que aparece, parece que ella misma no sea la ciencia libre moviéndose en su figura peculiar, sino que, desde este punto de vista, puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí” (Loc. cit.).

20 Loc. cit.

21 *Ibid.*, pp. 149-151; GW 9, 56. Agréganse corchetes explicativos.

22 De modo semejante, Hegel recomienda en la *Enciclopedia* que “todas las otras presuposiciones y prejuicios han de ser abandonados cuando se ingresa en la ciencia, sean ellos tomados de la representación o del pensamiento, pues dentro de la ciencia es donde deben ser precisamente investigadas todas las determinaciones de esta clase y donde se debe conocer qué es lo que hay en ellas y en sus contraposiciones” (*Enciclopedia, op. cit.*, § 78).

23 Hegel reforzará en la Introducción a CL su idea de FEN como deducción de la objetividad del concepto: “El concepto de la ciencia pura y la deducción de esta no vienen aquí presupuestos sino en la medida en que la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto. El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz el curso de esta, solo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viviendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad” (*op. cit.*, pp. 198-199; GW 11, 20-21). Al respecto, vid. Düsing, K., “Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones el «saber absoluto» en la *Fenomenología* de Hegel”, en Duque, F., (ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, Madrid, C.B.A., 2010, pp. 295-311.

24 *Ibid.*, p.198; GW 11, 20.

dialéctico de la conciencia es el movimiento reflexivo-constructivo de autodeterminación de la sustancia-sujeto, su enajenación y su regreso a sí, que el libro busca *proponer especulativamente*; es el método revestido de apariencia, lo absoluto como es para la conciencia que opina... Concluido este calvario es posible ingresar en las determinaciones puras del pensar, donde la figura se encuentra “liberada de aparecer en la conciencia, [y entonces] el concepto puro y su movimiento progresivo, penden únicamente de su *determinidad pura*”²⁵.

El concepto de escepticismo que se autoconsume nos otorga una visión de FEN como una totalidad sistemáticamente organizada de acuerdo a criterios internos y al mismo tiempo, señala la conducción al elemento del saber puro, donde el pensamiento se concentra en sí como unidad sujeto-objeto y se opera la transición desde el reino de la manifestación del espíritu al reino *inmanente* de su autocomprensión en el elemento conceptual puro o Lógica especulativa, donde

“[...] los momentos de su movimiento ya no se exponen en ella como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino que, al haber retrocedido la diferencia de esta última hacia dentro del sí mismo, se exponen como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado dentro de sí mismo, de tales conceptos. Si en la fenomenología del espíritu, cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en el que esta diferencia se supera [*in welcher er sich aufhebt*], la ciencia, en cambio, no contiene esta diferencia y su superarse, sino que el momento, teniendo la forma del concepto, unifica la forma objetual de la verdad y del sí-mismo sapiente en una unidad inmediata”²⁶.

Proposición especulativa

En cierto sentido, la doctrina de la proposición especulativa²⁷ (PE) busca condensar el cúmulo de experiencias requeridas para superar las limitaciones que Hegel diagnostica en el pensamiento de su época, particularmente reflejado en el punto de vista de la reflexión filosófica, el cual se muestra impotente para conocer aquello que, paradójicamente, constituye su objeto más propio: lo incondicionado. Con este concepto buscará establecer al menos dos requisitos básicos para satisfacer la exigencia de lo que posteriormente denominará como *pensamiento objetivo*. Por un lado, se dirige críticamente contra el modo de conocimiento *exterior* del entendimiento formal que *raciocinia* (*das Rasonieren; das rasonierende Denken*); y por otro, establece la relación entre la exposición de lo verdadero y la labor filosófica. Ubicada en un Prólogo a lo que hubiese sido el entero sistema, PE opera allí como una flecha que nos señala su dirección y al mismo tiempo prepara al lector para recorrer el camino, al iluminar ciertos *aspectos que entorpecen el concebir* e impiden, por tanto, atender a lo importante de un texto especulativo: “tomar sobre sí el esfuerzo [*Anstrengung*] del concepto”²⁸. Contra tales aspectos, el conocimiento especulativo, expuesto en proposiciones que resultan desconcertantes, se rebela desde un inicio, y por este motivo, con justa razón, se muestra a la conciencia representativa como chocante, obligándola a adoptar otro punto de vista para conocer.

Antes de continuar es necesario señalar brevemente un aspecto contextual para ubicar el problema de la proposición. Tomada en un sentido amplio, la proposición cristaliza el modo de conocer propio de la conciencia (ella predica S es P), determinado por la exterioridad y la posición

25 FEN, *op. cit.*, p. 917; GW 9, 432.

26 *Loc. cit.*

27 Sobre la “proposición especulativa” vid. Duque, F., “Propuesta de lectura de la «proposición especulativa de Hegel»”, en *La Especulación de la Indigencia*, Barcelona, Ed. Granica, 1990, pp. 13-109; de la Maza, L. M., “El sentido de proposición especulativa en la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*”, en Lenk, H., Skarica, M., Öffnenberger, N., Vigo, A., (Hg.), *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, Münster, Lit Verlag, 2003, pp.125-141.

28 *Ibid.*, p. 121; GW 9, 41.

(*Standpunkt*) del entendimiento, que “determina y mantiene firmes las determinaciones”²⁹. La búsqueda de una proposición fundamental a partir de la cual pudiese deducirse analíticamente el sistema de la filosofía por parte de Reinhold, dio lugar a las polémicas en las que emerge la posición de Hegel, quien considera un verdadero sinsentido el poner una proposición a la base de un sistema debido a que esta es algo inmediato, fijo y abstracto³⁰, “afectado por una contraposición”, que además ni siquiera logra vincular satisfactoriamente los propios términos que contiene (S P). El esquema sustancia-accidente que adopta la proposición es válido para el conocimiento finito, pero entra en crisis cuando el objeto a conocer es absoluto. Esa crisis es lo que Hegel pretende suscitar con PE. ¿En qué sentido?

En términos muy generales, el formalismo del raciocinar se verifica en el doble movimiento de su conocer. Situado exteriormente al objeto que capta en la experiencia, se comporta, en primer lugar, negativamente ante su contenido, “sabe refutarlo y aniquilarlo”³¹ negando sus múltiples predicados, pues su criterio de verdad es la forma vacía del principio de identidad y el contenido, que se expresa en los predicados, siempre dice algo diferente de lo que es el sujeto idéntico a sí. Esta negación de los múltiples predicados, constituye una “reflexión en el yo vacío, la vanidad de su saber”³² por cuanto el sujeto raciocinante, que piensa estar por sobre la cosa, no hace de lo negado un contenido, no lo recupera para sí mismo, sino que lo expulsa y se diluye en la pura reflexión exterior del mero negar.

Pero, al mismo tiempo, el raciocinar *conoce*. No solo dice “que algo no es así”³³ sino también que es “así”, como a él le parece. ¿Qué contiene esta aseveración? Para construir su conocimiento, el raciocinar debe proyectar el sí mismo formal que él es, como el sujeto objetual-fijo de la proposición; entonces le adhiere exteriormente el contenido, los conceptos predicados, los cuales se predicacion como accidentes no-esenciales de la cosa, pues la cosa es, en esencia, una identidad vacía.

El enlace del raciocinio mantiene la identidad formal del sujeto y también la exterioridad entre forma y contenido, pero al mismo tiempo permite hablar sobre aquello que la cosa “es”, construir argumentos para negar abstractamente el contrapuesto. Pero ¿cómo se obtienen los predicados de la cosa, los conceptos que se le adhieren? ¿Cuál es el criterio de organización y uso de los conceptos del contenido? Es el yo sapiente mismo, el raciocinar, aquello que se comporta como el movimiento del contenido, enlazando los conceptos al sujeto según *su representación* de lo que es la cosa, y también de lo que es cada concepto enlazado, pues el contenido está separado de la cosa y por tanto carece de necesidad en sí. Esto implica que esta clase de saber, en última instancia, fundamenta su saber en algo que tiene por *consabido*³⁴ (*bekannt*), una “sabiduría adquirida” que acepta sin más y que ha obtenido de manera histórica (*historisch*)³⁵, contingente; pero lo considera algo fijo, estable, que debe separarse de todo aquello que le contradice.

29 CL; *op. cit.*, 185; GW 11, 7.

30 “El dogmatismo como mentalidad en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado firmemente establecido, si es que no es sabida de una manera inmediata. [...] Pero la naturaleza de semejante verdad, o así la llaman, es distinta de la naturaleza de las verdades filosóficas” (FEN, *op. cit.* 99; GW 9, 31).

31 *Ibid.*, p. 121; GW 9, 42.

32 *Loc. cit.*

33 *Loc. cit.*

34 Resulta útil poner en relación este punto con el siguiente pasaje del Prólogo a FEN: “Lo *consabido* en general [*das Bekannte*], por ser *consabido* [*bekannt*], no es *reconocido* [*erkannt*]. El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido, y conformarse igualmente con ello; de tanto hablar de acá para allá, un saber semejante se queda en el sitio donde está, sin siquiera saber lo que le pasa. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., se colocan de fundamento sin mayor examen, como algo familiar y conocido, como algo válido, y constituyen puntos firmes tanto de partida como de retorno. El movimiento va y viene entre ellos, que permanecen inmotos, y avanza solo por su superficie. De modo que, a su vez, aprehender y examinar consisten en ver si cada cual encuentra también en su representación lo que se dice de esos puntos, si así se lo parece y si es bien conocido o no” (*Ibid.*, p. 89-91; GW 9, 27).

35 Sobre la crítica a las “verdades históricas” (*historische Wahrheiten*), vid. *ibid.*, 99ss; GW 9, 31Sss.

En sentido estricto, el Yo sapiente pasa por sobre el sujeto-objetual del que predica, no lo ve para nada, pues lo ha reducido a pura forma vacía para poder volver a sí mismo al organizar el contenido según su parecer. Es una ilusión de objetividad, ya que habla del contenido, pero no se entrega realmente a él, nunca sale de sí mismo. En última instancia, este saber se constituye en base a la identidad presupuesta del sujeto que sabe y el sujeto-objetual, pues si se presupone que A es A (S=S), entonces la definición del contenido (-A) es accesoria y debe ser reducida en la instancia decisiva, donde se dice lo que es; la noche de los gatos pardos³⁶.

Hegel le pide al raciocinar que abandone esa libertad, que entre en la cosa misma, pues, contrariamente, el objeto de la filosofía no tiene el ser de una cosa. Por tal motivo, cuando se busca conocerlo a través de una proposición esta se destruye desde dentro. La PE (cuyo ejemplo paradigmático es ‘Dios es *el ser*’) contiene dos conceptos de igual validez tanto en intensión como extensión (*isosthenia*): “[El sujeto no es] un sujeto en reposo que, sin moverse, soporta los accidentes, sino que es el concepto [, el sí mismo,] que se mueve y recoge dentro de sí sus determinaciones [, sus predicados]”³⁷. Esto impide la aplicación del esquema sustancia-accidentes a través del cual el raciocinar ejerce su libre movimiento en el determinar, lo que a su vez tiene como consecuencia su ingreso a las determinaciones mismas del contenido. Aproximemos brevemente la experiencia del raciocinar ante la proposición especulativa.

El raciocinar espera encontrar en el predicado un concepto abstracto que adherir o que negar para regresar a sí en la determinación del sujeto-objetual fijo. Sin embargo, el predicado no es un accidente, sino que “el pensar encuentra inmediatamente el sujeto en el predicado”³⁸. En tal sentido, el predicado, el contenido, expresa el devenir interno de un sujeto que ya no es fijo, sino que ha pasado a este (al predicado), y el raciocinar, que esperaba encontrar un concepto para enlazar, se encuentra todavía con el sujeto; y no puede volver libremente hacia sí mismo, reflexionar para sí, ya que aquel sujeto que deviene ha captado su reflexión, ambas son la reflexión en sí del contenido mismo³⁹. Al raciocinar solo le queda, seguir la reflexión interna del contenido o más bien reconocerse a sí mismo como esta: el sujeto que se va poniendo en sus predicados o conceptos esenciales, los conceptos que la Lógica debe tematizar en su forma pura y que FEN expone según su aparecer para la conciencia⁴⁰. De este modo, “el sujeto que colma su contenido, cesa de ir más allá de este, y no puede tener además otros predicados ni accidentes. A la inversa, la dispersión del

36 Cabe señalar más explícitamente la crítica de Hegel a la *Naturphilosophie* en tanto representante más próximo (y encubierto) del pensar formal: “La forma única e inmota, llevada por el sujeto sapiente [*vom wissenden Subjekte*] de un lado a otro de lo dado, el material sumergido desde el exterior en este elemento quieto, todo eso, al igual que unas ocurrencias arbitrarias sobre el contenido, apenas cumpliría con lo que se exige, a saber, la riqueza que brota desde sí y la diferencia de las figuras que se determina a sí misma. Se trata, más bien, de un monocromo formalismo que no llega a diferenciar más que la materia, y eso, porque esta ya estaba preparada y era consabida [*bekannt*]” (*ibid.*, pp. 69-71; GW 9, 17).

37 *Ibid.*, p. 123; GW 9, 42. Agréganse corchetes explicativos.

38 *Ibid.*, p. 125; GW 9, 44.

39 “Dado que el sujeto se pierde [en su paso al predicado], el pensar, en lugar de seguir avanzando en el tránsito del sujeto al predicado, más bien se siente refrenado, y arrojado de vuelta al pensamiento del sujeto, pues echa en falta a este; o bien, dado que el predicado mismo está enunciado como un sujeto, como el ser, como la *esencia* que agota la naturaleza del sujeto, el pensar encuentra al sujeto inmediatamente en el predicado; y entonces, en lugar de, tras haber ido dentro de sí en el predicado, obtener la libre posición del raciocinar, sigue aún ahondando en el contenido, o al menos está presente la exigencia de estar ahondando en él” (*ibid.*, p. 125; GW 9, 44. Agréganse corchetes explicativos).

40 A propósito de la clase de saber a la que llega la FEN en cuanto movimiento de depuración del Yo (su “resultado”, digamos), que en nuestro caso coincide con el efecto anticipado que PE produce en el Yo sapiente, sostiene Hegel: “El ser está absolutamente mediado: es contenido substancial [predicados esenciales de la objetividad], que igualmente es inmediatamente propiedad del yo [sujeto que reflexiona determinando su contenido], tiene la cualidad del sí mismo, o es el concepto. [...] Esos momentos [de su contenido] no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es solo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica o filosofía especulativa*” (*ibid.*, p. pp. 95-97; GW 9, 30. Agréganse corchetes explicativos).

contenido queda así ligada bajo el sí-mismo; el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, correspondiera a varios. El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando⁴¹.

El cruce al que apunta PE condensa, sin exponer⁴² (que es lo más importante), el desarrollo del concepto: la identidad de la forma, el sí mismo, y la diferencia del contenido, los predicados. El que lo absoluto sea representado como sujeto, i.e. como *vida autónoma*, indicaría que los predicados deben de ser considerados como el movimiento de autodeterminación del sujeto mismo, la “vida el concepto” como una “reflexión hacia dentro de sí”⁴³; desde este punto de vista, los conceptos puros no serían otra cosa más que las determinaciones elementales de la propia actividad del sujeto que es su propio contenido y la deducción de aquellas (su orden, sentido y necesidad) correspondería simplemente a seguir el curso de esta (la actividad del sujeto), sin inmiscuir pensamientos o representaciones exteriores. Lo fundamental para nuestro argumento es que Hegel perfila una idea de conocimiento filosófico que busca seguir el ritmo inmanente del objeto que pretende conocer, pues el sujeto exterior, el conocimiento, se ha visto arrastrado hacia el desarrollo del cruce que cifra PE, abandonando sus representaciones y otras sabidurías adquiridas. Desde allí debería testimoniar, qué es lo que sucede.

Consideraciones finales sobre el grado 0 de la ciencia, y su exterior

Tanto el escepticismo en su función propedéutica, como la doctrina de la proposición especulativa fueron abandonados por Hegel en el desarrollo ulterior de su sistema. Considerará posteriormente al escepticismo como una introducción insuficiente y superflua debido a que “lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia afirmativa”⁴⁴, no un ejercicio preparatorio para llegar a ella. El concepto de aparición (*Erscheinung*) y su vínculo con la reflexión serán dilucidados en la Doctrina de la Esencia de CL. Por otra parte, salvo en un pasaje de la *Enciclopedia*, a PE no la vuelve a mencionar. El vínculo especulativo que esta propone establecer entre los términos de la protopartición (*Urteil*= juicio), aquí los predicados esenciales de lo absoluto y el regreso a sí del sujeto, será encomendado al silogismo en la lógica subjetiva, mientras que las determinaciones de reflexión ‘forma-materia’ y la propia reflexión recibirán su tratamiento también en la Doctrina de la Esencia. Con respecto al método, la insuficiencia de PE salta a la vista: el retorno de la esencia a sí misma es inexistente, no pasa al estar (*Dasein*). Esto quiere decir que la proposición solo cifra el desarrollo del concepto, pero no lo realiza.

Sin embargo, existen elementos que verifican la continuidad de concepciones metodológicas elementales –sin mencionar la abundancia de proposiciones especulativas en la exposición del método o la validez subjetiva que sigue teniendo FEN como camino formativo hacia el saber. En primer lugar, la necesidad de abstraer toda representación previa a la ciencia misma presente en la decisión pirrónica de *querer* pensar con toda pureza. En segundo lugar, la necesidad de atender al ritmo –i.e. la negación, transición y conexión– de los conceptos puros y evitar ejercer ratiocinios al interior de la exposición.

En un extraño preámbulo al inicio, Hegel se pregunta por el inicio mismo ¿cómo debemos comenzar la ciencia nosotros que, como la finitud que somos, habitamos entre representaciones previas mezcladas con conceptos y concreciones sensibles, inmersos en la partición originaria, desde donde enjuiciamos aquello que opinamos sobre un objeto que yace enfrentado; nosotros, que, en definitiva, habitamos un mundo en que la mayor parte del tiempo ni siquiera hay tiempo para

41 *Ibid.*, p. 123; GW 9, 43.

42 Cf. *ibid.*, pp.125ss; GW 9, 44ss.

43 *Ibid.*, p. 75; GW 9, 19.

44 *Enciclopedia, op. cit.*, §78n.

teorizar, el divino pensar que se contempla pensadamente a sí? La ciencia exige una epojé radical del contenido exterior previo a ella misma como condición de ingreso al camino en que lo finito se eleva desde sí mismo, en su organización necesaria, por sobre sí: el camino de la mediación. Este preámbulo funciona entonces como un verdadero “agujero negro” que nos deja en el grado cero de la ciencia, donde se ha de comenzar situados en lo inmediato indeterminado: el vacío pensar o intuir de una palabra que mienta nada. Lo significativo en ese momento es advertir que Hegel repite exactamente la crítica al raciocinar presente en FEN cuando se enfrenta a la posición que buscaría hacer el inicio suponiendo que este consiste en una unidad sintética inmediata *concreta*, de la cual deben extraerse los momentos por *análisis*. Esta posición no se sitúa *en* lo inmediato indeterminado sino que reflexiona exteriormente sobre lo que él puede ser:

“Este análisis del inicio lo presupone como algo *consabido*, al poner nuestra representación a base del mismo; se ha proseguido así siguiendo el ejemplo de otras ciencias. Estas presuponen su objeto y aceptan a manera de un postulado que cualquiera tenga la misma representación de él y que allí pueda encontrar más o menos las mismas determinaciones que las que, por análisis, comparación y demás argumentos racionales aducen e indican estas de él por aquí y por allá. [...] Si [el inicio] es algo concreto, o sea algo determinado dentro de sí de variada manera, cuando presupongo esas referencias tuyas como algo consabido doy indicación de ellas como de algo inmediato, cosas que ellas no son [se ha supuesto la conexión de las determinaciones, los predicados, no han brotado desde sí mismas]. En ellas hace su entrada [...] la contingencia, y arbitrariedad”⁴⁵.

La radicalidad de la exigencia de Hegel es grande, pues exhibe la tensión constante entre nuestro uso natural del lenguaje, la finitud de nuestro mundo, y la fundamentación radical de sus conceptos, que es la fundamentación radical de nuestro mundo, “la formación y disciplina absolutas de la conciencia”⁴⁶. Pero no porque sean dos cosas distintas, sino porque somos nosotros mismos esa tensión que va tejiendo el hilo conductor así llamado absoluto.

Y Hegel lo sabe. Por tal motivo, frecuentemente debe anexar notas que se salen de la exposición para discutir a la representación o aclarar cómo la cosa debe ser entendida, aun a riesgo de anticipar aquello que debe ofrecer como contenido necesario. Y esa es también la extraña fundamentación del extraño apartado del que hemos extraído este pasaje: un “preámbulo racionante” cuya intención es más bien “la de alejar todo preámbulo”⁴⁷. Desde aquí puede pensarse también el estatuto de los dos conceptos que han quedado *fuera* de la ciencia, pero que tan importantes nos resultan para ella. La presentación se ve obligada a referir lugares que, paradójicamente, buscan introducir a algo que no tiene afuera y Hegel constantemente aclara su función exterior y carente necesidad en el desarrollo del concepto, borrando con el codo aquello escrito con la mano. Pues la ciencia tiene que “alcanzarle una escalera”⁴⁸ a lo que ella no es, de manera que esto ingrese en el concepto. Pero es *astuta* pues vive, se nutre, de ello. Abajo quedará este puente, como un resto exterior que la propia interioridad de la ciencia –el *logos* presente a sí– solicita y deniega esencialmente, como testimoniando que incluso a ella le es necesario asomarse fuera de sí misma –aunque sea breve e incómodo el instante– para poder ser un adentrarse-hacia-sí en propiedad... Pero arriba quedaremos nosotros, acaso un poco más prestos a interiorizar el curso lógico del concepto.

45 CL, *op. cit.*, p. 219; GW 11, 37.

46 *Ibid.*, p. 207; GW 11, 29.

47 *Ibid.*, p. 222; GW 11, 40.

48 Cfr. FEN, *op. cit.*, pp. 81-82; GW 9, 23.

Bibliografía

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2008.

.— *Ciencia de la Lógica*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011.

.— *Fe y Saber Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

.— *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

.— *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. María del Carmen Paredes, Madrid, ed. Biblioteca Nueva, 2006.

Jarczyk, G., *Science de la logique. Hegel*, Paris, Ellipses, 1998.

Pippin, R., “III. Idealistic Logic”, en *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001.

The Strange Case of 19th Century Vitalism

El extraño caso del vitalismo del siglo XIX

Axel PÉREZ TRUJILLO

Universidad Autónoma de Madrid

axel.perez@titulado.uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Abstract:

The progress of the Natural Sciences at the dawn of the 19th century was decisive in the metaphysical debates between philosophers, as well as in literary circles around Europe. Driven by the breakthroughs in Biology, Chemistry, and Physiology, Medicine became an essential source of influence in philosophical research. The purpose of this paper is twofold: on the one hand, it will attempt to demonstrate the influence that Medicine had on the arguments advanced by a central philosopher during the 1800s, Arthur Schopenhauer, and, on the other hand, it will also trace such influence within Gothic fiction. The result will be a sober witness to the interdisciplinary nature of Philosophy, Medicine, and Literature.

Keywords: Medicine, Arthur Schopenhauer, Xavier Bichat, Mary Shelley, pessimism, physiology, vitalism, Gothic fiction.

Resumen:

El avance de las Ciencias Naturales durante los primeros años del siglo XIX fue decisivo en el desarrollo de los debates metafísicos entre filósofos y, a su vez, inspiró los temas de muchas tertulias literarias en Europa. Impulsada por los descubrimientos en Biología, Química y Fisiología, la

Medicina se convirtió en una fuente de inspiración en las investigaciones filosóficas de la época. El propósito de este artículo es demostrar el impacto que la Medicina tuvo sobre los argumentos de uno de los filósofos centrales de la época, Arthur Schopenhauer. También tratará de trazar esa influencia dentro de la literatura gótica. El resultado será un sobrio testimonio del carácter interdisciplinar de la Filosofía, la Medicina y la Literatura.

Palabras clave: Medicina, Arthur Schopenhauer, Xavier Bichat, Mary Shelley, pesimismo, fisiología, vitalismo, literatura gótica.

We are all familiar with Mary Shelley's chilling novel, *Frankenstein* (1819). Born out of the small gatherings between Lord Byron, Dr Polidori¹, Percy Shelley, and the author herself during the summer of 1816, the tale weaves a set of events that reveal many of the fears associated with the advance of Science. Not in vain was the story about "The Modern Prometheus". However, not many of us are aware of how closely the novel expresses the shift in the physician's theories at the beginning of the 19th century. Shelley's story clearly presents the intricate relation between Gothic fiction and the medical practices during that period, a relation that seemed to strike a chord with some widespread fears regarding the labors of physicians in their dissection laboratories. And although some literary critics have emphasized the strong psychiatric and biological element found in Gothic fiction during the Victorian period,² there is yet to be found a sustained effort in the direction of explaining the possible relation between the medical discourse and the effulgence of the Gothic mode during the first few decades of the 1800s.

Whilst the use of ancient settings and the supernatural are widely accepted as defining traits of the Gothic tradition, *Frankenstein* deviates somewhat from the norm and casts a new anxiety into the mix: The apprehension of Medicine as a means of meddling with the vital properties of the human body. The dawn of the 19th century was promising much more than the unhallowed practice of vivisection, for the rise of biology and chemistry gave way to many speculations, of which the reanimation of corpses was but one. Due to the rapid developments in Medicine, the body became a focal point of discussion, not only on the physician's dissecting tables, but also out in public. Shelley herself admitted that the night before thinking up her ghost story, she listened to a conversation between her husband and Lord Byron in which "various philosophical doctrines were discussed, and among others the nature of the principle of life, and whether there was any probability of its ever being discovered", a discussion that also touched upon the "experiments of Dr Darwin"³. It should be of no surprise that Victorian Gothic fiction picked up on those debates, dwelling on the atavistic link that Physiology seemed to establish between criminality and corpo-

1 Dr John William Polidori (1795-1821) was Lord Byron's personal physician, travelling with him wherever he went in Europe. Encouraged by the ghost stories told during the gatherings between Byron and the Shelleys, Dr. Polidori wrote a brief story, *The Vampyre*, that introduced the vampire lore to English literature. Though the tale is not in and of itself of great interest here, it is fascinating to note that it was a physician who first introduced one of horror fiction's most famous characters, an undead creature who thirsts for blood as a lifegiving element. One is tempted to link the role of blood in Gothic vampirism with the rise of vitalism. Blood is, after all, a possible answer to the search for vital properties that define life. Whether it is simply coincidence or there is a specific reason behind Polidori's choice is up for debate. Regardless, it seems medical discourse found its way into literature through cases such as these, which are not an exception in the 19th century. See Polidori, J., *The Vampyre and Other Tales of the Macabre*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

2 See, for example, Mighall, R., *A Geography of Victorian Gothic Fiction. Mapping out History's Nightmares*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 130-165. Also, Mighall, R., "Diagnosing Jekyll: The Scientific Context to Dr Jekyll's Experiment and Mr Hyde's Embodiment", in *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde and Other Tales of Terror*, London, Penguin Classics, 2002, pp. 145-161.

3 Shelley, M., "Author's Introduction", in *Frankenstein*, New York, Bantam, 1967, p. xxiv.

ral deformations⁴. One may find such a theme in Bram Stoker's *Dracula* or Stevenson's *Dr Jekyll and Mr Hyde*. Yet long before those tales were conceived, Shelley had already penned a story that introduced the fears that Medical Science brought forth into a society unaccustomed to the practices of the modern physician. Her novel is a gate through which the medical discourse came into contact with literature, shaping the Gothic mode thereafter. In order to assess the gateway she opened up, a brief detour into the antecedents of Medicine must first be taken.

Prior to the work of George Ernst Stahl (1660-1734)⁵, the predominant anatomical model viewed the human body as a combination of mechanisms. Anatomy was supposed to carefully detail the inner workings of those complex machines that organisms seemed to resemble. Physicians were encouraged to probe corpses, so that they could further their knowledge of physiology. The heart became a pump, veins mere conduits. The laws of physics were to be directly applied to the multiple phenomena of life. Although much progress was accomplished thanks to the mechanical model conceived by anatomists, the strong emphasis on the function of the body left out an unsettled inquiry that bothered many physicians⁶. It is all very well to understand how our bodies work, but what about life itself. It was as if no matter how deeply they examined the cadavers, the fundamental question about the nature of life was left unanswered. Particularly, those who were deeply involved with the study of diseases felt that a new way of thinking about the body and medicine in general was necessary. Towards the 1800s, there began a shift from a mechanistic model to one focused on defining life. As professor Roy Porter puts it, "Philosophies of the 'machine of life' characteristic of the age of Descartes gave way to the more dynamic idea of 'vital properties' or vitalism"⁷.

Perhaps one of the most striking chapters in *Frankenstein* is the one in which the protagonist describes the entire succession of events leading up to the reanimation of the corpse that was to be his creature. Although he was forced to undertake gruesome tasks in order to procure the body parts for his experiment, Doctor Frankenstein does not yield to the dismissal of his endeavor. He is convinced of his pursuit and will not let go till he has completed what he set out to accomplish. However interested he may be in the configuration of the human body, what keeps him going is a simple yet powerful inquiry: "One of the phenomena which had peculiarly attracted my attention was the structure of the human frame, and, indeed, any animal endued with life. Whence, I often asked myself, did the principle of life proceed?"⁸ He is not only absorbed in the study of anatomy, but also in the question regarding the origin of life, that spark that animates organic beings. The issue is not so much how the body works, but why it comes alive. Doctor Frankenstein is truly a physician of the 19th century, for he is preoccupied—nay, obsessed—with life itself, rather than just with the organic functions that accompany it. He is a vitalist whose research is but the beginning of a terrifying story.

Thus is born the myth of the meddling physician whose ambition takes him into the realm of the *unnatural* or *supernatural*. Quite possibly one of the most distinguishing characters of Gothic fiction, the vitalist physician walks a tightrope between the physiological and the metaphysical.

4 Mighall, R., *A Geography of Victorian Gothic Fiction. Mapping out History's Nightmares*, op. cit., p. 132.

5 German chemist and physician who founded the Prussian medical school at the University of Halle in 1663. One of his ideas was that the soul or *anima* was beyond the grasp of anatomical research. It is interesting to note that Schopenhauer had a profound knowledge of the history of medicine, citing Stahl, among others that will be mentioned throughout the paper, in some notable passages of his work (see, for example, "Physiologie und Pathologie" in *Über den Willen in der Natur*).

6 For an interesting philosophical analysis of the repercussions of such a mechanistic model as conceived first by anatomists, see Sloterdijk, P., "La humillación por las máquinas", *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011, pp. 228-237.

7 Porter, R., "Medical Science", *History of Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 147.

8 Shelley, M., *Frankenstein*, op. cit., p. 36.

These doctors set forth into their gruesome affairs with a firm belief in their pursuit—they intend to break through the limits of their science—yet end up exploring ideas far detached from the strictly corporeal. Their unchecked vitalism takes them beyond the bounds of nature. During his research, Dr Frankenstein is a convinced of the powers promised by forthcoming medical theories, struggling to bridge the gap between alchemy and modern medicine. He believes reason will open up the dark secrets of life. However, the moment he sets eyes on the “demoniacal corpse”, all is changed. His creature is no longer an anatomical experiment, but a demon with supernatural strength that will haunt him for the entirety of the tale. From then on, Dr Frankenstein’s task shifts from the rational designing of a corpse, to the final vengeful crusade against his monster. Science gives way to a psychological battle within his own flesh⁹. It is such a vitalistic pursuit that sets the stage for the later appearance of another famed Gothic physician: Dr Van Helsing, an expert on “obscure diseases” and “one of the most advanced scientists of his day”¹⁰. Although a well trained specialist in the medical discipline, Van Helsing is pushed to his wits end in order to find the cause of Lucy’s malady. He is finally forced to seek an explanation that is beyond the bounds of Medical Science. He must take a leap into the metaphysical. Only then does he diagnose the problem: A vampire! Or who can forget the labors of Dr Jekyll, whose medical reasoning brought him to the foolhardy attempt of solving the quintessential predicament of human life: The burden of moral choice. According to him, the key to life rests in the multiplicity of selves. Chipping them off like splinters from a wooden block is his foolhardy resolution to the improvement of human vitality. Little by little, the transmutations of his body reveal a dark moral and metaphysical side to his experiments that he did not foresee. Both Van Helsing and Jekyll share, as did Frankenstein, a tug of war between their vitalist rationality and the supernatural, a defiant struggle that, as Goya famously put, “creates nightmares”. These fictional characters *were* conceived in the nineteenth century, they were the products of a literary vein that tapped into the rise of Medicine. They are part and parcel of Gothic fiction and bear witness to the influence of medical discourse in literature. And now, back to the development of medical practices.

The advent of Medical Science during the 1800s is intimately linked to the inquiries into the life-giving properties that manifested themselves in organic creatures. To study corpses was not nearly enough. One needed to grasp life in action, that is, during its struggle with disease. Not surprisingly, the first physician’s to acquire such a view were not simple anatomists, but those who meddled with the symptoms of disease day after day: pathologists. Whilst their surgical predecessors simply worried about describing the topography of the body, anatomical pathologists were particularly interested in how infections spread throughout the living tissues. They saw how vigorous patients slowly withered away once pathogens infected their host and spread through the organism. That panoramic perspective of life and death procured them a forthcoming understanding of Medicine as a rigorous science that attempted to interfere, at least temporarily, with the onset of death. As we shall see, that optimistic approach would soon be frustrated as physician’s realized the complexities of sickness and life. Just as Doctor Frankenstein was unsure of the fruits of his labor, so vitalist physicians were unaware of the trails their inquiries would blaze. But we are getting ahead of ourselves. Let us return to the shift towards vitalism at the turn of the 18th century.

Xavier Bichat (1771-1802) was, perhaps, one of the most famous pathologists to adopt such a shift in focus. Having lived through the French Revolution, he managed to publish a most influential work, *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort* (1800). To understand the importance of that book, one must first understand the context under which it was put forth. The Revolution had brought with it fundamental changes in the institutions, one of them being the establishment of hospitals and the reform of medical education in 1794. The hospital experience permitted many

9 Hogle, J. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 4.

10 Stoker, B., *Dracula*, New York, Signet Classic, 1965, p. 114.

physicians to gain knowledge of the body through postmortem dissections. Thus the surgical science managed some notable breakthroughs. However, surgery preserved a certain isolation from the rest of the medical practitioners. Basically, surgeons limited themselves to the location of the organs, surgically removing all the necessary parts. Yet the reform of medical education introduced a novelty to the structure of medical degrees that proved essential to the rise of anatomical pathology: the fusing of surgical and medical instruction under one roof. All aspiring physicians during the years of the French Revolution encountered an education that stressed the medical approach with that of the surgical insights acquired in hospitals. Such an interdisciplinary fusion required a new theoretical framework, which is exactly what Bichat devised: “By elaborating a system of pathological anatomy that was a roadmap of the human body decipherable by surgeon and physician alike, Bichat responded to this need”¹¹. The french pathologist bears witness to the remarkable impact that such hybrid approaches to knowledge have had throughout history. Moreover, his exposure to the rather morbid events that transpired every day in the famous Hôtel Dieu in Paris was also key to his understanding of disease within the structure of the human body. The constant treatment of injured soldiers and so on, permitted Bichat to shift focus from a merely descriptive approach, towards a perspective that evaluated the genesis and development of disease. And it was that new vantage point which ensured the birth of vitalism, a tradition that, as we have seen so far, was intimately linked to the rise of Medicine as a science at the dawn of the 19th century.

Consider the title of Bichat’s work, *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort*: it offers a valuable clue on the importance of establishing the objectives of Medicine within the parameters of life and death. Both organic phenomena must be understood together. Whereas earlier physicians had emphasized the structure and nature of bodily organs and tissues without taking into account their connection with the organism’s vitality, Bichat was profoundly worried about defining life. Knowledge of the physiological functions must initiate with a grasp of what exactly life is. Thus Bichat’s book begins with a simple yet direct proposition: “Life is the collection of functions that resist death”¹². The set of functions ascribed to the organs and tissues produces a resistance to their collective cessation, that is, they work against the expiration of the organism. This means that organic functions are now subordinated to life, they attend to vital attributes. Not only has life been upgraded to a fundamental phenomenon, but the mechanistic anatomical model is auxiliary to the former’s understanding. However important the Physical Sciences had been in establishing the anatomical conception of his time, Bichat consciously avoided such terminology in his research¹³. Life is determined by physics, but it certainly is not reducible to its laws. Something more is needed in the explanations of living bodies. And here, where Bichat’s argumentation drifts off into physiological subtleties, Schopenhauer picks up the trail in search of a metaphysical response to the inquiries of medical vitalism. Thus we arrive once again at 1816, only this time from Schopenhauer’s view.

Whilst Mary Shelley was conjuring up a tale on the dangers of the new Medical Science during her summer with Lord Byron, Schopenhauer was in Dresden conjuring up “a singular thought” [ein einziger Gedanke] that emerged intertwined with the advances in Medicine during the last quarter of a century¹⁴. Proof of Schopenhauer’s interest in the work of physicians is found

11 Maulitz, R., *Morbid Appearances*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 11.

12 Bichat, X., *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort*, Paris, Béchét Jeune, 1822, p. 2.

13 Sutton, G., “The Physical and Chemical Path to Vitalism: Xavier Bichat’s ‘Physiological Researches on Life and Death’”, *Bulletin of the History of Medicine*, 58:1, 1984, p. 53.

14 Schopenhauer deeply admired Lord Byron and it is quite possible that he saw the famous poet in Venice during the summer of 1819, although it seems that Schopenhauer himself admitted to not having taken the opportunity to speak to him in person (Cartwright, D., *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 344-345 and Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 319-320).

in the numerous references to physiologists and pathologists in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), especially the second volume included in the second edition (1844). Also, one should not forget our German philosopher's studies in Medicine and Natural Sciences during his enrollment at the University of Göttingen, which proved vital in the heated discussion that he held once with Hegel, while attempting to make a living off philosophy at the University of Berlin¹⁵. Since attending lectures from the famed phrenologist Franz Joseph Gall during his apprenticeship in Hamburg, Schopenhauer had had special interest in the Natural Sciences. At Göttingen, one of his most distinguished professors was Johann Friedrich Blumenbach, a specialist in comparative anatomy¹⁶. The analysis and consideration of corporal phenomena was an intrinsic part of his university years. After several semesters of study, he must have accumulated extensive knowledge on the subject, which, in turn, manifested itself in his philosophy. All these biographical anecdotes give us a more detailed portrait of the man behind the turbulent philosophy of *Die Welt als Wille und Vorstellung*. However, further clarification of the possible link between Schopenhauer's metaphysics and the upsurge of Medical Science, along with the posterior frustrations of this healing discipline, requires a closer study of his work. Although some of his shorter works are useful, such as *Über die Wille in der Natur* (1836), the weight of his two volume work is, without a doubt, foremost, if one is to proceed toward a successful interpretation. What follows is a mere outline of some defining moments in Schopenhauer's arguments that reveal the link between his philosophy and the developments of 19th century medicine.

The first question one must ask himself or herself is this: why are the references to pathologists and physiologists much more numerous in the second volume of *Die Welt als Wille und Vorstellung*?¹⁷ While the discourses employed in the first volume is peppered with several references and allusions, the complementary volume is exhaustively integrated with digressions on topics more akin to Medicine than Philosophy. The answer may not be too complicated. Young Schopenhauer concluded his mayor work very early in his career. It is a lucid explosion that draws from many of his prior experiences, his admiration for Kant, and his intense search for an all-encompassing philosophical thought. In a few hundred pages, Schopenhauer attempted to establish the complete topography of existence from diverse viewpoints. There was no space for lengthy drifts off the subject at hand. As such, Schopenhauer presented the fundamental expression of an interpretation that went beyond the mere bounds of one topic. His philosophy covers the entire geography of existence without, at that time, detailing every bit and piece. It will be the complementary volume's task to make explicit the consequences of that *einzigster Gedanke*, so that a full understanding might be reached. In other words, the first volume represents a fundamental expression of a philosophy whose intimate ties with the world are to be unveiled by a more detailed scrutiny of the breakthroughs in the Physical Sciences. That last part is precisely what the second volume attempts. After publishing the first volume, Schopenhauer goes forth and begins detailing the advances of science in order to justify his philosophy *a posteriori*. He spends more than twenty years assembling and surveying the advances of Science, so that he may legitimize his interpretation of the world. The lack of interest the public found in his work, in addition to Schopenhauer's stubbornness, resulted in the latter's insistent search for facts that supported his metaphysical claims. Whereas the first volume does not insist excessively on the contact between the world as representation and its metaphysical counterpart, after the publication of *Über die*

15 See Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 334.

16 For a detailed account of the courses Schopenhauer took at Göttingen, see Cartwright, David, *Schopenhauer: A Biography*, op. cit., pp. 137-179.

17 The most notable reference that Schopenhauer offers is of Xavier Bichat throughout the 20th chapter of the second volume of *Die Welt als Wille und Vorstellung*. He even goes so far as to explicitly defend the intimate link between the anatomical pathologist and himself: "Daher lese, wer mich verstehn will, ihn [Xavier Bichat]; und wer ihn gründlicher verstehn will, als er sich selbst verstand, lese mich" (Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, op. cit., vol II, p. 338).

Wille in der Natur; eighteen years later, his philosophical task will project itself in the scope of hermeneutics, that is, in the *interpretation* of the world and existence¹⁸. To attain a satisfactory understanding, one must study closely what scientists seem to be discovering about the world as representation. Schopenhauer is *not* trying to explain the world, but rather *comprehend* it¹⁹. It is of no surprise that where he found insights that held similarities with his own thought was in the medical discipline, particularly in the physiological and anatomical branches. As we have seen, early 19th century medical theories were oriented towards the discovery of vital properties held in organic tissues. Physicians were searching for a definition of life that was not merely descriptive. The human body was the predetermined space for such inquiries. While surgeons and anatomists raked their brains for possible explanations, Schopenhauer found that his metaphysical doctrine was an answer that fit quite well. Scientists simply were unable to penetrate into the metaphysical realm, for their explanations could only go so far, always leaving behind a series of *qualitas occulta*. Schopenhauer will attempt to bridge that gap in his own way. Thus, where Science left off, his metaphysics continued²⁰.

To further the understanding of this key idea, one must consider Schopenhauer's analysis of the body. According to him, we are aware of our body in two very distinct ways. On the one hand, the body is perceived as an object extended in space. Exactly how an anatomist would put it: the body itself is but an object that has volume, which can be measured and manipulated with surgical tools. Its different tissues and organs can be *represented*, drawn on paper so that a reliable map of its structures may be established. But, on the other hand, one is also aware of his or her body in a completely different way—as a will. The awareness of the will in oneself is indistinguishable from the body. And thus, there is something more to the anatomical representations of the body. Schopenhauer's metaphysics takes off the moment he raises this important question: is the world Representation and Will, just as in my twofold awareness of the body?²¹ It seems as if he has taken the vitalist's inquiry regarding the ultimate properties of living tissues and pursued the answer into the realm of metaphysics. The body is the missing link between the world as representation and the world as will. The anatomists dared not reach so far, so they searched for explanations in the former, while Schopenhauer took a fateful step into the latter, the unknown "thing itself" [das Ding an sich]. He found a metaphysical loophole within a rigorously anatomical conception of the body, giving vitalism an unparalleled philosophical grounding. The strictly medical and biological topic of defining life through the study of living tissues was appropriated by a philosopher who had been educated in Medicine and Natural Science. If Bichat bridged the gap between anatomical and pathological studies, Schopenhauer also presented a provocative hybrid of the medical and philosophical perspectives.

There is yet another aspect of Schopenhauer's philosophy that sheds light on the influence of medicine in his argumentation: pessimism. His pessimistic stance is perhaps one of the most profound in all of philosophy. The resignation towards the blind—red in the tooth—struggle of life is firmly based on the metaphysics which he develops in the second book of his mayor work. Also, Schopenhauer's pessimism is in many ways indebted to the some of the most prominent thinkers of the Spanish Baroque period, especially Calderón de la Barca and Baltasar Gracián. Indeed, he had prepared a translation of Gracián's *Oráculo*, which appeared posthumously in 1862. Although pessimism is traditionally linked to a moral stance regarding the world, sometimes, as is the case with some writers of the Spanish Baroque, it acquires a medical tone, claiming that life

18 *Ibid.*, vol. II, p. 238.

19 Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, *op. cit.*, p. 272.

20 Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, vol. I, p. 133.

21 *Ibid.*, vol I, p. 51.

is diseased²². Schopenhauer's pessimism not only employs the metaphor of disease to explain the metaphysical ailments of the world, but also offers a possible cure, as any conscientious physician would, although far more surprising. The cure for the illness of life is not to apply a therapeutic treatment. Therapy tends to reduce pain in an attempt to bring the patient to health. Schopenhauer does not want to hear any of that. The only treatment available is a gradual exacerbation of pain²³. Existence must be understood through such a clinical metaphor. The only redemption possible from a world of pain and suffering is to aggravate the disease until one becomes completely detached of any hopes for health. In a sense, such a prognosis formed part of the therapeutic nihilism that was becoming ever so popular during the 19th century. Some physicians, like Joseph Dietl (1804-1878), claimed that medical practitioners could not cure patients and therefore should occupy themselves with the mere study of disease without any direct intervention²⁴. French doctors, like Bichat, were already very aware of the therapeutic limitations of their work. The initial euphoria regarding the advances of Medicine seemed to subside as the restricted capabilities of medical treatments became evident in the hospitals and clinics. Physicians were certainly establishing reliable methods for diagnosis, yet the therapeutic outlook of their treatments was lacking. One might say that the 1800s held little hope for therapy. Vitalism did not have all the answers, to the dismay of many patients suffering from disease. Schopenhauer's pessimism is very much like that. Health is never an option in his philosophy. Disease is rampant, and the only cure is the worsening of its infection throughout the body. Art may generate momentary relief, yet the only treatment for the illness that is life is the "mortification of the will"²⁵. What began as a philosophical defense of vitalism, soon succumbed to an ascetic resignation of life itself²⁶. Certainly a chilling prognosis, as terrifying as the creature's final farewell in *Frankenstein*: "Soon these burning miseries will be extinct. I shall ascend my funeral pile triumphantly and exult in the agony of the torturing flames"²⁷.

Thus a strange constellation begins to form: Gothic fiction, Medicine, and Philosophy swirl around each other, generating a set of attractions and repulsions that have shaped their correspondent trajectories. Theirs is a tale so interwoven that an isolated approach would fail to grasp the richness and complexity of it all. At the heart of such a tale remains the impact of vitalism, an array of events leading up to the 19th century that stemmed from the Natural Sciences. The failures and successes of that tradition manifested themselves not only in the theoretical framework of Medicine, but also in the philosophical and literary circles. One might suggest that the key to understanding all this lies in the manner in which the disciplinary boundaries are trespassed, or even infringed. How exactly those boundaries are established and crossed is interesting enough. Whether or not we may justly call such transgressions as "interdisciplinary" or "transdisciplinary" is yet to be resolved²⁸. What is certainly beyond a doubt is that the constellation formed by Gothic fiction, Medicine, and Philosophy proves far more intricate than at first conceived. All three bear witness to the comings and goings of ideas. These are not sedentary, but rather seem to travel from one parcel of human culture to another. Many times they suffer alterations in the process, attaching themselves to concepts that seemed far different. Therein lies the fascination of studying the

22 See, for example, the following passage from Francisco Quevedo: "En ninguna tienes segura salud, y es necesidad buscarla, pues no puede dejar de estar enfermo quien siempre en su misma vida tiene mal de muerte" (Quevedo, F., *La cuna y la sepultura*, Madrid, Cátedra, 2008 p. 77).

23 Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. I, p. 539.

24 Shorter, E., "Primary Care", *History of Medicine, op. cit.*, p. 121.

25 Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. I, p. 519.

26 Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, op. cit.*, p. 439.

27 Shelley, M., *Frankenstein, op. cit.*, p. 205.

28 An excellent discussion is Sánchez Ron, J. M., *La nueva ilustración: ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2011.

products of human intellect from a broader vantage point, one that searches for the surprising links that connect knowledge in all its forms. Only then will we be able to better understand culture in all its facets. May this article serve to stimulate scholars to such an end.

Bibliography

[Primary Sources]

- Bichat, X., *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort*, Paris, Béchet Jeune, 1822.
Polidori, J., *The Vampyre and Other Tales of the Macabre*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
Shelley, M., *Frankenstein*, New York, Bantam, 1967.
Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 6 vols., 1972.
Stevenson, R. L., *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde and Other Tales of Terror*, London, Penguin Classics, 2002.
Stoker, B., *Dracula*, New York, Signet Classic, 1965.

[Secondary Sources]

- Cartwright, D., *Schopenhauer: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
Hogle, J. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Maulitz, R., *Morbid Appearances*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
Mighall, R., *A Geography of Victorian Gothic Fiction. Mapping History's Nightmares*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
Porter, R., *History of Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
Quevedo, F., *La cuna y la sepultura*, Madrid, Cátedra, 2008.
Safranski, R., *Schopenhauery los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008.
Sánchez R., José Manuel, *La Nueva Ilustración: ciencia, tecnología y humanidades en un mundo interdisciplinar*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2011.
Sutton, G., "The Physical and Chemical Path to Vitalism: Xavier Bichat's 'Physiological Researches on Life and Death'", *Bulletin of the History of Medicine*, 58:1, 1984.
Sloterdijk, P., *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011.

Zoroastro o el azote de la teología cristiana

Análisis de una intervención de un filósofo dualista en la obra de madurez de Pierre Bayle (1647-1706)

Zoroaster or the scourge of Christian theology
An analysis of the intervention of a dualist philosopher in the late work of Pierre Bayle
(1647-1706)

Víctor BEDOYA PONTE

victor.bedoya@ens-lyon.fr

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Analizo una digresión en una obra póstuma de Pierre Bayle, en la que un “discípulo de Zoroastro” formula una crítica de la teología reformada arminiana de Isaac Jaquelot a partir del problema del mal y del pecado. Pondero igualmente en qué medida esta intervención del discípulo de Zoroastro se asemeja a otras que se encuentran en obras anteriores de Bayle. Finalmente, estudio las implicaciones que tiene para Bayle el argumento que establece que no se puede juzgar a Dios en base a los principios de la razón humana o “nociones comunes”.

Palabras clave: Pierre Bayle, Isaac Jaquelot, calvinismo, arminianismo, nociones comunes, Teodicea, mal.

Abstract

I analyze a reflection of a posthumous work by Pierre Bayle, in which a “disciple of Zoroaster” proposes a criticism of the Apologetics of Isaac Jaquelot by an appeal to the problem of evil and sin. I also consider the similarities of this dissertation with other discussions which appeared in Bayle’s earlier works. I finally examine the consequences for Bayle of the argument that claims that God cannot be judged with the principles of human reason or “common notions”.

Keywords: Pierre Bayle, Isaac Jaquelot, Calvinism, Arminianism, common notions, Theodicy, evil.

La obra de Pierre Bayle (1647-1706) suscita a menudo interpretaciones contrapuestas. Este calvinista formado en las escuelas de teología de Ginebra y de Saumur después de una breve conversión al catolicismo con los jesuitas de Toulouse, y que se vio obligado a refugiarse en las Provincias Unidas a resultas del Edicto de Fontainebleau (1685), presenta, por un lado, rasgos que le sitúan como un heredero de las cuestiones teológicas suscitadas por las Guerras de religión de los siglos XVI-XVII; pero también anticipa, por otro, una actitud, una concepción de la capacidad crítica de la razón ante ciertas desfiguraciones del mensaje cristiano que despertará la admiración de los *philosophes* ilustrados, quienes lo considerarán de hecho como un pionero. Pero, además de su situación a caballo entre el siglo XVII y el XVIII, existe un aspecto de su pensamiento que contribuye a hacer más compleja si cabe su lectura. Me refiero a su costumbre de hacer intervenir, en el curso de la argumentación, a un conjunto de personajes más o menos ficticios que defienden, con una habilidad a veces asombrosa, determinadas posiciones que resultan relevantes para la exposición de las propias tesis de Bayle. Los argumentos que éstos esgrimen son de una lógica tan depurada, y su articulación tan perfecta, que los lectores han creído con frecuencia que Bayle adoptaba en secreto algunas de las posiciones que él hacía defender a sus personajes. Así, no han faltado quienes le acusaron públicamente de enseñar el ateísmo o el maniqueísmo, pero este tipo de acusación, peligrosa en otros contextos donde la censura religiosa era más intensa –por ejemplo en la España del Tribunal del Santo Oficio o en la Ginebra de la “Discipline” de Calvino– no le supuso, a decir verdad, ninguna incomodidad en su vida en Rotterdam.

Una de sus principales preocupaciones, explicitada en su obra magna, el *Dictionnaire historique et critique*¹, era poner de manifiesto las limitaciones de la teología cristiana reformada en la explicación del problema del mal. Para transmitir estas críticas, Bayle introdujo varias veces en su obra un personaje poco conocido, Zoroastro, uno de los fundadores del mazdeísmo, al que otorgaba inicialmente el papel de un “filósofo pagano”, esto es, de un pensador que ignoraría en principio todo lo relativo al dogma cristiano. Se trataba de construir un diálogo entre un defensor del sistema monista (que representaría al cristiano), para el cual el mundo sería la obra de un solo principio infinitamente perfecto e infinitamente bueno (Dios), y un partidario del dualismo, que sostendría la existencia de dos principios, uno bueno y otro malo, cuya acción combinada habría generado la mezcla de bien y mal que se puede observar en el mundo tal como lo vemos hoy día. Lo que Bayle pretendía con esta ficción era poner a prueba la capacidad argumentativa del cristianismo como lo entendía un grupo muy determinado de teólogos reformados, a los que se conocía en la época como “teólogos racionales” (especialmente Jean Le Clerc, Isaac Jaquelot y Jacques Bernard), y que estaban más o menos vinculados con la doctrina arminiana.

Bayle recurrió al personaje de Zoroastro, en total, tres veces. La primera, como digo, en la nota D del artículo “Manichéens” del *Dictionnaire historique et critique* (1697); la segunda, en la “Lettre pour Mr. Le Clerc”, publicada como apéndice a la *Réponse aux questions d'un Provincial*²; y la tercera en una obra póstuma, los *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, publicada entre enero y febrero de 1707, que dejó inacabada, y en la que lanzaba una última réplica a sus adversarios, Jean Le Clerc e Isaac Jaquelot. Me propongo analizar aquí la última de las intervenciones del personaje de Zoroastro, que dirige aquí sus ataques específicamente contra Jaquelot. Así, en mi opinión, Bayle reintroduce en este último texto la discusión con el discípulo de Zoroastro para elucidar la cuestión del mal; pero, más exactamente, de lo que se trata es de averiguar si Dios, que ha permitido el pecado, puede ser considerado responsable de él. Nótese que el problema no es ya de dónde viene el mal en general, que era el enigma en torno al cual giraban las primeras reflexiones críticas de Bayle: en este punto, en este texto del que hablo, se presupone que el pecado y el mal dimanan

1 1ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1697; 2ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1702.

de un acto libre del hombre, de una elección que se ha apartado del recto camino de la virtud que Dios ha mostrado en la Biblia. Es importante retener este detalle porque este planteamiento revela mucho acerca del desarrollo del diálogo fingido con el filósofo zoroastriano.

Bayle presenta sus objeciones todas seguidas, enumerándolas del uno al cinco. Pero sería ilusorio pensar que ellas se plantean todas en el mismo nivel, porque algunas de ellas deben ser colocadas necesariamente al final y otras al principio. Voy a intentar aclarar el orden de las ideas que me parece que gobierna el texto. Antes de empezar, es importante tener en cuenta un pasaje situado al final de la intervención del filósofo zoroastriano:

Si vous me répondez que Dieu n'a pu empêcher la chute d'Adam parce qu'il étoit obligé à de grands égards pour les loix générales qu'il avoit établies, & pour la liberté qu'il avoit donné à l'homme, je vous ferai cette autre question. Ou ces égards étoient surmontables, ou ils étoient insurmontables. S'ils étoient surmontables, votre réponse ne vaut rien ; Dieu conservoit sa liberté d'indifférence soit pour empêcher la chute de l'homme soit pour ne pas l'empêcher. S'ils étoient insurmontables, cette chute est arrivée par une fatalité qui émanoit de la nature divine absolument nécessitée à la rendre future. Vous tombez donc dans le labyrinthe de la liaison nécessaire du péché avec les intérêts de Dieu².

Este fragmento condensa, en cierto modo, el contenido y las formas de la doctrina de Jaquelot. En la primera frase se combinan dos respuestas al origen del mal que, por similares que parezcan, son muy diferentes, y que estaban igualmente entremezcladas en el texto original de Jaquelot: Dios no habría evitado el surgimiento del pecado: (a) porque debía respetar las consecuencias que traerían sus leyes generales; o (b) porque, al hacer libres a los hombres, debía ser consecuente y permitir que eligieran mal sin impedirselo. En mi opinión, Bayle sabe perfectamente que estas dos respuestas son muy diferentes, y de hecho considera que, llevadas a sus últimas consecuencias, como él hará en este texto, desembocan en sendos laberintos diferentes. Si, no obstante, las mezcla y combina aquí, es acaso para remedar, ante los ojos del lector, el estilo de pensamiento, confuso, de Jaquelot, y hacer más ostensible de este modo su fragilidad.

I. El vínculo necesario del pecado con las leyes de la naturaleza

Una de las referencias esenciales de Jaquelot en sus obras de madurez era Nicolas de Malebranche. De hecho, declaró estar siguiendo su sistema cuando sostenía que, durante la creación del mundo, Dios procedía guiado ante todo por su Poder y por su Sabiduría, y solo secundariamente por su Bondad: esto habría tenido como consecuencia que lo que el universo manifiesta principalmente es la potencia y la habilidad del Creador, a juzgar por la cantidad de seres creados (poder) y el orden tan exquisito en que han sido dispuestos (sabiduría); y sólo ha sido bueno, decía Jaquelot, con respecto a las criaturas sensibles e inteligentes –Hombres y Ángeles–, las únicas capaces de admirar la belleza y la superioridad del Creador del mundo.

² “Si me respondéis que Dios no ha podido impedir la caída de Adán porque estaba obligado a tener cierta consideración con las leyes generales que él había establecido y con la libertad que había dado al hombre, os haré esta otra pregunta. O bien esta consideración era insuperable, o era superable. Si era superable, vuestra respuesta no vale nada; Dios conservaba su libertad de indiferencia ya sea para impedir la caída del hombre, ya sea para no impedirla. Si era insuperable, esta caída ha ocurrido por una fatalidad que emanaba de la naturaleza divina absolutamente obligada a hacerla futura. Caéis entonces en el laberinto del vínculo necesario del pecado con los intereses de Dios” (Bayle, P., *Entretiens de Maxime et de Themiste* [1707], II, XXI, en *Œuvres diverses*, IV, La Haye, Compagnie d'Éditeurs, 1737 [reimpresión: Genève, Slatkine Reprints, 2001], 73b; a y b designan la columna izquierda y derecha de la página).

Si on recherche lequel de ces attributs prévaut dans la Création, on reconnoîtra sans peine, que c'est son pouvoir premièrement, qui éclatte dans la production des Etres qu'il a tirez du néant, ensuite sa sagesse, qui brille dans leur structure & dans l'ordre où il les a rangez : Après quoi vient sa bonté, par rapport à l'homme principalement, qu'il a formé à son image & à sa ressemblance³.

Hay otro texto que resulta aún más explícito:

Il s'ensuit donc de tout ceci, que la bonté de Dieu dans la Création étoit subordonnée, s'il est permis de parler ainsi, à sa puissance & à sa sagesse ; vu que les Etres insensibles & inanimés ne sont point à proprement parler susceptibles des effets de la bonté de Dieu. Dequoi donc sert cette immensité de l'Univers, ce nombre innombrable des Créatures insensibles si variées & si admirables dans leur composition & dans leurs operations ? C'est pour répondre à la gloire de Dieu, c'est-à-dire, pour manifester sa puissance & sa sagesse [JAQUELOT, I., *Examen, op. cit.*, II, XII, 327]⁴.

Jaquelot intenta decir que, si Dios ha permitido el pecado, es porque es una consecuencia del plan que Él quiso establecer para organizar el mundo. Dado que el hombre es solo una porción minúscula del universo, y que dicho plan está perfectamente trabado, entrelazado, modificar una de sus secciones implicaría alteraciones en el conjunto. Y si el conjunto *perfectamente* organizado sufre alguna modificación, deja de ser perfecto. No obstante, el argumento de que Dios ha actuado principalmente siguiendo su poder y su sabiduría y no su bondad, resulta absolutamente inaceptable: la esencia de una cosa debe estar necesariamente allí donde está esa cosa. Si Dios es esencialmente bueno, debería percibirse su bondad en cualquiera de sus acciones, y no sólo en ciertos aspectos de la creación: por eso es absurdo pretender que los seres insensibles no son ejemplos de ella.

Pero el mayor problema de esta posición es, en realidad, otro: como la bondad ha sido secundaria en la Creación, el pecado estaría directamente ligado a los efectos de las leyes físicas; Dios no puede sino querer su propia Gloria, y si esta consiste en hacer un mundo plural y ordenado, el mal forma parte de dicho plan. La acción viciosa sería, por consiguiente, un resultado necesario de las circunstancias en que Adán y Eva, así como el resto de la humanidad, se encuentran. Evidentemente, esta posibilidad conmociona los fundamentos de la religión, en la medida en que contesta la noción de castigo y de responsabilidad: el Infierno y el Paraíso dejarían de ser merecidos si el pecado fuese necesario.

II. El pecado como consecuencia de la libertad del hombre

La otra respuesta al origen del mal estaba relacionada con el libre albedrío del hombre. Jaquelot había tratado el problema de la libertad ya en una tesis presentada en la academia de teología de Sedan⁵, y cabe decir que constituye uno de sus argumentos preferidos; es, por

³ “Si se investiga cuál de estos atributos prevalece en la Creación, se reconocerá sin dificultad que es principalmente su poder, que se destaca en la producción de Seres que ha sacado de la nada, seguidamente su sabiduría, que brilla en su estructura y en el orden en que los ha dispuesto; después de lo cual viene su bondad, en relación con el hombre principalmente, al que ha formado a su imagen y semejanza” (Jaquelot, I., *Examen de la Théologie de Mr. Bayle*, Amsterdam, chez François l'Honoré, 1706, II, XII, 326).

⁴ “De todo esto se sigue que la bondad de Dios en la Creación estaba subordinada, si está permitido hablar así, a su poder y a su sabiduría; puesto que los Seres insensibles e inanimados no son susceptibles, hablando con propiedad, de los efectos de la bondad de Dios. ¿De qué sirve entonces esta inmensidad del Universo, este número innumerable de Criaturas insensibles tan variadas y admirables en su composición y en sus operaciones? Es para responder a la gloria de Dios, es decir, para manifestar su potencia y su sabiduría”.

⁵ *Theses Theologicae De Concordia libertatis humanae cum Decretis Divinis*, Typis Francisci Chayer, Academiae Typographi, sostenida en 1669 bajo la dirección de Louis Le Blanc de Beaulieu y de M. de SAINT MAURICE. Cfr. Patrice

otro lado, un argumento clásico en la apologética y en los escritos de teodicea: el mal es permitido por Dios porque es consecuencia de un acto libre, de una elección errónea de la que solo el hombre es responsable. Podía haber encontrado por sí mismo el camino de la virtud, pero, por su fragilidad y concupiscencia, se entrega al pecado: así pues, el mal es una simple contrapartida del libre albedrío, y, por consiguiente, no cabe culpar a Dios de ella. Este es uno de los laberintos en que debería caer, según Bayle, la posición de Jaquelot:

Vous devez donc dire qu'ayant une pleine liberté de sauver le genre humain, ou de le laisser périr, il a choisi de gaieté de coeur & parce que tel étoit son bon plaisir le dernier parti. Or vous voilà dans un labyrinthe où bien loin de pouvoir espérer que l'on vous regardera comme un homme propre à faire voir la conformité de la Foi avec la Raison, vous devez craindre que tous les philosophes ne vous regardent comme un Docteur qui attribué à la Divinité la conduite la plus diametralement opposée à l'idée de l'Etre souverainement parfait [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 73ab]⁶.

De aquí nace una primera dificultad general: si el pecado no era necesario, solo se puede decir de Dios que no quiso evitarlo, y que por simple capricho toleró que los hombres cometieran crímenes y se convirtieran en culpables. Pero Bayle descubre otras aporías inherentes a esta posición, y las desarrolla con algo más de detalle.

La libertad como atributo intrínsecamente perverso

En primer lugar, el zoroastriano recuerda muy justamente que la simple capacidad de hacer el mal, aun cuando no se ejecutase o no se actualizase, es decir, aun cuando el hombre no pecase nunca, es, en sí misma, una cualidad *perversa*, un don corrupto que desmerece a aquel de quien viene. De hecho, es una concesión que conlleva el riesgo de introducir los mayores desastres entre el género humano:

Vous enseignez qu'il donna à Adam & à Eve le pouvoir de faire le bien & le mal : c'étoit un mauvais augure. Auroit-il fait cela s'il eut souhaité que la vertu ne fût jamais troublée dans sa possession ? Le véritable & l'infailible moien de la conserver toujours dans le monde n'étoit-il pas qu'il n'y eût aucune cause qui pût produire le vice ? Avoir donc produit une telle cause & l'avoir placée dans l'ame de l'homme, c'est avoir souhaité que la porte fût toujours ouverte au mal moral, c'est avoir mis le loup dans la bergerie, c'est avoir obligé l'homme à nourrir un ennemi domestique & à tenir dans son sein un serpent qui lui perceroit le cœur tôt ou tard [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 70b]⁷.

JACQUELOT DE CHANTEMERLE DE VILLETTE, *Les Jaquelot protestants du XV^eme au XVIII^eme siecle en Champagne et dans les pays étrangers*, Paris, Chez l'Auteur, 1994, pp. 70-72.

6 “Debéis decir por tanto que teniendo una plena libertad para salvar el género humano, o de dejarlo perecer, él [Dios] ha elegido alegremente y porque así se le antojó el último partido. Pero héos ahí en un laberinto donde, bien lejos de poder esperar que se os mire como a un hombre apto para hacer ver la conformidad de la Fe con la Razón, debéis temer que todos los filósofos os miren como a un Doctor que atribuye a la Divinidad la conducta más diametralmente opuesta a la idea del ser soberanamente perfecto”

7 “Enseñáis que él dio a Adán y a Eva el poder de hacer el bien y el mal: era un mal augurio. ¿Habría hecho eso si hubiera deseado que la virtud no fuera nunca alterada en su posesión? ¿El verdadero e infalible medio de conservarla siempre en el mundo no era que no hubiese ninguna causa que pudiera producir el vicio? Haber producido por tanto una causa de esta índole y haberla colocado en el alma del hombre, es haber deseado que la puerta estuviese abierta al mal moral, es haber metido al lobo en el corral, es haber obligado al hombre a alimentar un enemigo doméstico y a guardar en su seno una serpiente que le perforaría el corazón tarde o temprano”.

Si se aplican con todo rigor las ideas de bondad infinita y de las otras perfecciones que los cristianos atribuyen a Dios, sostiene el filósofo zoroastriano, ninguna explicación puede hacer comprender de qué modo le otorga al hombre la capacidad de hacer el mal, que es intrínsecamente mala: ¿cómo un ser infinitamente bueno puede crear algo malo? ¿Cómo puede querer que su criatura sea capaz de entregarse al vicio? De hecho, Bayle señala que ni siquiera los cristianos creen realmente que la capacidad de hacer el mal sea una cualidad deseable: “Les Chrétiens généralement parlant sont si persuadez que le pouvoir de faire le mal est un défaut énorme, & une imperfection capitale, qu’ils enseignent que les ames en sont délivrez dès qu’elles entrent dans le Paradis”⁸ (Bayle, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 70b). Si el mayor bien del que Dios puede colmar a los hombres es el de quitarles la capacidad del hacer el mal, es incomprensible que deban arrostrar la posibilidad del error y del vicio en cada momento de sus vidas.

Este argumento, por lo demás, es el que más se acerca a la discusión que un dualista en sentido estricto podría mantener con un monista, como la que se veía en el artículo “Manichéens” del *Dictionnaire historique et critique*: la mera existencia del mal es un hecho incomprensible si se defiende un primer principio absolutamente bueno. Sin embargo, es digno de mención que Bayle readapta esta objeción en una pregunta por el sentido de haber dado al hombre la capacidad de hacer el mal: no se pregunta por el origen absoluto del mal, sino qué sentido tenía ofrecer una capacidad que es en sí maléfica. En mi opinión, este segundo Dios es ya probablemente el Dios cristiano de la apologética, y el discípulo de Zoroastro que habla en estos términos no puede ser en modo alguno un “filósofo pagano”, sino un hereje cristiano, un maniqueo en sentido estricto, esto es, un creyente que comparte algunos elementos de la religión cristiana.

¿Por qué Dios no impide el abuso de la libertad?

Si, no obstante, se acepta, por continuar la discusión, que Dios ha debido hacernos capaces del mal –porque se admita que la naturaleza del hombre es justamente la libertad–, habría podido al menos asegurarse que esta capacidad no se realizase nunca: es decir, habría empleado todos los medios a su alcance para evitar que el hombre cayera en el vicio. La condición de *criatura libre* es compatible, en realidad, con la capacidad de actuar siempre bien, porque de hecho existen criaturas libres que están siempre orientadas hacia el bien, como los bienaventurados del Paraíso. Por eso, Dios podría haber hecho al hombre libre y completamente orientado hacia el bien, sin contravenir a las capacidades que, como ser infinitamente poderoso, tiene. Para ello, lo más sencillo hubiese sido, por ejemplo, seleccionar las circunstancias en que se encontrarían Adán y Eva, las cuales dependían exclusivamente del antojo de Dios, para que favorecieran una conducta virtuosa:

Mais vous enseignez que Dieu n’en usa pas de la sorte, & qu’au contraire aiant prévû certainement qu’Adam & Eve useroient bien de leur liberté en certaines circonstances, & très-mal en d’autres circonstances, il ne voulut point les faire trouver dans les premières, & voulut le faire trouver dans les secondes. Ces secondes circonstances comprenoient entre autres choses qu’un tentateur ruzé & malin livreroit combat à Eve & triompheroit de l’innocence de cette bonne & simple femme [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71a]⁹.

⁸ “Los cristianos hablando en general están tan persuadidos de que el poder de hacer el mal es un defecto enorme y una imperfección capital, que enseñan que las almas son libradas de él desde que entran en el Paraíso”.

⁹ “Pero vos enseñáis que Dios no lo hizo así, y que, al contrario, habiendo previsto ciertamente que Adán y Eva emplearían bien su libertad en ciertas circunstancias y muy mal en otras circunstancias, él no quiso hacerles encontrarse en las primeras y quiso hacerles encontrarse en las segundas. Estas segundas circunstancias comprendían entre otras cosas que un tentador astuto e ingenioso libraría un combate contra Eva y triunfaría sobre la inocencia de esta buena y simple mujer”

Ninguna ley exigía que la pareja original se encontrase en la situación que propició el pecado: luego esto ha sido determinado por la voluntad libre del Creador. Más aún, Dios debía saber exactamente qué ocurriría si colocaba a Adán y Eva en la situación del Jardín del Edén, dado que la omnisciencia es uno de sus principales atributos. De hecho, Jaquelot intentaba probar que el papel de Dios ha sido el de un simple testigo de los acontecimientos: se habría limitado a preverlos sin determinarlos, puesto que, según establece la noción de ciencia mediana (*science moyenne*), un término corriente en la iglesia reformada y de herencia escolástica, el conocimiento que Dios tiene de una causa libre no impone a ésta ninguna obligación ni ninguna conducta determinada. En nuestro texto, Bayle, que escribe, lo recuerdo, como un calvinista ortodoxo, vuelve sobre el problema e insiste en que, incluso aceptando la “ciencia mediana”, los hechos dependen, no de una previsión de Dios, sino de una serie de decretos necesarios. Si alguna de las posibilidades que Dios contempla se concreta, lo hace como consecuencia de la formulación de un decreto absoluto: es decir, Dios podría contemplar las posibles consecuencias de una causa libre gracias a su “ciencia mediana”, pero lo que ocurre realmente es producto de un *decreto*, de una *decisión* que se cumple necesariamente –para los calvinistas, la idea de decreto “condicional”, que los arminianos propugnan, carece totalmente de sentido:

Je dis en second lieu que pendant que les différentes déterminations de leur volonté selon les diverses combinaisons des circonstances étoient l'objet de la science moyenne, elles n'étoient à proprement parler que possibles ; car leur futurition conditionnelle ne les faisoit point changer d'état avant qu'un décret absolu de la volonté divine intervint pour le choix d'une détermination qui avoit été prévue conditionnellement. Je dis en troisième lieu que le décret par lequel établit absolument qu'Adam & Eve seroient placez dans les circonstances où il avoit prévu qu'ils pécheroient, rendit leur desobéissance si infaillible, si inévitable, que leur desobéissance eût impliqué contradiction ; car il est contradictoire que ce que Dieu a rendu futur par un décret de sa volonté n'arrive point, & que le contraire arrive [BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71b]¹⁰.

Cabe incluso imaginarse –recuérdese que es el filósofo zoroastriano quien habla–, que Dios ha hecho cuanto estaba en su poder para conseguir la corrupción de su criatura, y que si hubiera creado un ser necesariamente determinado al mal, el resultado no habría sido diferente (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 71ab). Jaquelot pretende, así mismo, que Dios puede no haber producido él mismo el pecado y no ser su “causa eficiente”, pero esta distinción resulta inútil por dos razones muy poderosas. En primer lugar, aunque no se ejecute un crimen de forma directa, uno puede ser cómplice si contribuye a su realización, ya sea porque coadyuva al criminal, ya sea porque, con una acción o una inacción, facilita el acontecimiento: por ejemplo, logrando que las circunstancias externas sean favorables al crimen, motivando a otro individuo para que lleve a cabo el acto delictivo, dando cobijo al criminal, etc: « Par les notions communes nous joignons ensemble ces deux devoirs: 1. Qu'il ne faut point faire du mal à son prochain : 2. Qu'il ne faut point souffrir qu'on lui en fasse. Ce sont deux des caracteres des prédestinez dans l'un des Psaumes de David. Cette jonction marque qu'on ne remplit point son devoir par la premiere de ces

10 “Digo en segundo lugar que mientras que las diferentes determinaciones de su voluntad según las diversas combinaciones de circunstancias eran objeto de la ciencia media, ellas solo eran, hablando con propiedad, posibles; pues su futurición condicional no les hacía cambiar de estado antes de que un decreto absoluto de la voluntad divina interviniese para la elección de una determinación que había sido prevista condicionalmente. Digo, en tercer lugar, que el decreto por el cual Dios estableció absolutamente que Adán y Eva serían puestos en las circunstancias en que había previsto que pecarían, volvió su desobediencia tan infalible, tan inevitable, que su desobediencia habría implicado contradicción; pues es contradictorio que lo que Dios ha hecho futuro por un decreto de su voluntad no ocurra, y que lo contrario ocurra”.

deux choses si l'on manque à la seconde » (BAYLE, P., *Entretiens*, op. cit., II, XXI, 72ab¹¹). Y, por otro lado, no hay que olvidar que se está hablando, no de un ser humano, sino del primer principio del mundo, el ser infinitamente perfecto, todopoderoso y omnisciente: puede hacer todo aquello que no implique contradicción, y todas las circunstancias que rodean al pecado, todos los detalles de la caída obedecían simplemente a su voluntad.

III. La disolución de la Teodicea

Como vemos, Bayle ha situado a Jaquelot entre dos aporías insolubles: o bien el pecado es una consecuencia de las leyes de la naturaleza, y en tal caso, es inevitable, porque las leyes físicas regulan indefectiblemente los fenómenos: así, los castigos y el Infierno son innecesarios, y toda idea de justicia divina se esfuma; o bien el mal no tenía por qué ocurrir y Dios podía haberlo evitado fácilmente. En realidad, si queremos ponerlo en una forma más cruda, podemos decir que Jaquelot se mueve entre dos divinidades aterradoras: la primera es un Creador ante todo poderoso y sabio, y que solo es bueno en la medida en que su poder y su sabiduría lo permitan; la segunda es un Dios que puede impedir el mal y no quiere hacerlo.

Una de las vías de escape de Jaquelot había sido admitir que los principios de la naturaleza de las cosas –las denominadas “naciones comunes”–, que constituyen los fundamentos del conocimiento humano, no deberían ser aplicados a la naturaleza divina: puesto que los hombres son finitos y que Dios es infinito, cualquier descripción que se haga de este último es necesariamente incorrecta e imprecisa –lo cual es, hasta cierto punto, otro lugar común de la teología cristiana, y especialmente de la calvinista. Ciertamente, es preciso reconocerlo, si uno renuncia a explicar la conducta divina en términos humanos, desaparece tanto el problema del vínculo del pecado con los intereses de la Gloria divina, como el del privilegio del libre albedrío –por qué Dios permite el abuso de la libertad; mejor dicho: ambos problemas se *disuelven* porque se da por sentado que Dios puede actuar de un modo que resulte misterioso para los hombres. Por eso cabría hablar, en este sentido, de una *disolución de la Teodicea*, entendida esta como justificación racional de la bondad divina¹².

Lo interesante, y lo problemático también, es que esta estrategia, un tanto desesperada, de Jaquelot tiene unas consecuencias que se oponen a su propia confesión de fe “racionalista” y arminiana.

Il vous reste une ressource, qui est de dire qu'à la vérité selon nos notions communes il s'ensuivroit de votre doctrine que Dieu a voulu qu'Adam & Eve péchassent, & qu'il a été en deux manières proprement dites la cause de leur péché, mais qu'il ne faut point juger de Dieu selon nos notions communes que vous avez rejettées, que Dieu par la prééminence de sa nature est au dessus de toute comparaison, & qu'il peut faire sans blesser sa sainteté ce que les hommes ne sauroient faire sans crime. Vous croïez sortir par là d'un grand labyrinthe, & vous ne vous apercevez pas que vous tombez dans un autre beaucoup plus afreux, car que répondriez-vous aux Fanatiques contemporains de Calvin qui vous soutiendroient que Dieu est la cause efficiente & immédiate du péché, sans que cela fasse aucun tort à sa perfection infinie, vû la prééminence de sa nature [BAYLE, P., *Entretiens*, op. cit., II, XXI, 72b]¹³.

11 “Por las nociones comunes nosotros asociamos estos dos deberes: 1. que no hay que hacer daño al prójimo; 2. que no hay que tolerar que se le haga. Son dos de los caracteres de los predestinados en uno de los Salmos de David [15, 2-3]. Esta asociación marca que no se cumple el deber relacionado con la primera de las dos cosas si se falta a la segunda”.

12 Nicola Stricker ha apuntado la existencia de una “anti-teodicea” en Bayle en su artículo “Les stratégies argumentatives d’une (anti) théodicée : Bayle et Leibniz”, *Études théologiques et religieuses* LXXXI (2006) 475-485.

13 “Os queda un recurso, que es decir que, en verdad, según nuestras nociones comunes, de vuestra doctrina se seguiría que Dios ha querido que Adán y Eva pecaran, y que él ha sido en dos maneras propiamente dichas la causa de su pecado,

Un primer problema que surge de este texto es qué se entiende aquí por “fanático”. Si bien en la literatura teológica del siglo XVII (y casi de todo tiempo) es corriente el uso de ciertos calificativos que designan no posiciones filosóficas o doctrinales concretas y reales, sino más bien “actitudes” ante los problemas; en este sentido se habla con frecuencia de los “pirronianos”, de los “escépticos”, de los “ateos”, y en la mayor parte de los casos las posiciones que se les atribuyen no se corresponden necesariamente con su auténtico pensamiento, este no parece ser el caso de Bayle: solo la argumentación en sí misma, la coherencia lógica del “sistema” defendido tiene valor para él, y no las supuestas intenciones del autor o sus intereses: « Ajoûtons qu’ils connoitroient mal Mr. Bayle s’ils le croïoient capable de s’imaginer que l’on afoiblit un argument dès qu’on fait entendre que ce sont des Hérétiques qui s’en servent. Personne n’est plus persuadé que lui que la qualité d’une objection est indépendante de la qualité de celui qui la propose » (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, I, IV, 12a¹⁴). Por añadidura, si convencer a un fanático constituyese, en la mente de Bayle, un desafío o una prueba para la teología defendida por Jaquelot, no podríamos entender, evidentemente, el término “fanático” como si designara al defensor obcecado, impermeable a la réplica, de una posición dada; si el fanático fuera poco menos que un loco, Jaquelot podría muy bien replicar que ningún discurso teológico sería capaz de persuadir a los fanáticos, y mucho menos el suyo, sin que esto suponga un demérito para su apologética.

Ciertamente, pretender que no se juzgue la conducta divina sobre la base de las nociones comunes, es una estrategia arriesgada. ¿Cómo se puede probar, en tal caso, que el discurso de la ortodoxia es el único válido o verdadero? Ésta es una objeción fundamental para un teólogo racional que considera que, puesto que la razón humana es obra de Dios del mismo modo que lo

pero que no hay que juzgar a Dios según nuestras nociones comunes que habéis rechazado, que Dios por la preeminencia de su naturaleza está por encima de toda comparación, y que él puede hacer sin lastimar su santidad lo que los hombres no podrían hacer sin crimen. Creéis salir por ahí de un gran laberinto, y no percibís que caéis en otro mucho más horrible, pues ¿qué responderíais a los Fanáticos contemporáneos de Calvino que os sostendrían que Dios es la causa eficiente e inmediata del pecado, sin que esto suponga un perjuicio para su perfección infinita, habida cuenta de la preeminencia de su naturaleza”.

14 “Añadamos que ellos [los lectores] conocerían mal al Sr. Bayle si le creyeran capaz de imaginarse que se debilita un argumento desde que se da a entender que unos Herejes se sirven de él. Nadie está más persuadido que él de que la calidad de una objeción es independiente de la calidad del que la propone”. Ciertamente, la peripecia vital de Bayle, su condición de exiliado político en las Provincias Unidas, puede haber jugado un papel importante en su rechazo hacia las vinculaciones partidarias. Gerald CERNY, en su libro *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht–Boston–Lancaster, M. Nijhoff, 1987, ofrece abundantes elementos para comprender el establecimiento paulatino de los grupos calvinistas franceses en las Provincias Unidas, y explica cómo se integraron solo parcialmente en su nuevo hogar (cfr. esp. el capítulo 3: “Refuge in Holland: Ministry in the Wallon Church of Rotterdam and the Republic of Letters in the time of Pierre Bayle, 1685-1709”). En este sentido, explica con gran perspicacia que los franceses mantuvieron firmemente la identidad cultural de su grupo y que se adaptaron sólo superficialmente al medio holandés –Bayle, por ejemplo, nunca supo hablar ni leer neerlandés–, en parte porque los holandeses les proporcionaron las condiciones necesarias para mantener su cultura: “In the Protestant Netherlands, the persecuted Huguenot exiles of the Second Refuge found few demands made upon them to adjust to a new locale. This was especially true in the most populous and cosmopolitan of the western provinces, Holland. There, French Calvinist exiles readily welcomed into the French-speaking Wallon community and Wallon Church. Since the French language was spoken or understood by many of the Dutch, and French culture tended to supplant Dutch culture among the Dutch court nobility and the regent oligarchy, Huguenots did not fully experience their foreign exile. Moreover, Dutch municipal, provincial, and national organs of government promulgated legislation exempting Huguenot refugees from economic and political discriminatory statutes usually applied to foreigners. In spite of these initial advantages, and Dutch efforts to ease their relocation in a foreign land, Huguenot refugees assimilation and continued to adhere to their French chauvinism. They considered themselves, first and foremost, French nationals who were the innocent victims of a French judicial mistake. In their minds, once this error was redressed, their king would immediately restore the regime of the religious toleration known by Huguenots under the Edict of Nantes. With this imminent prospect before them, Huguenot denizens in the United Provinces identified more with the ancient Israelites held captive in Babylon than they did with late seventeenth-century political reality” (*ibid.*, p. 61).

es la Revelación, no puede dar lugar a error cuando es aplicada a la sustancia divina. Además, esta pretensión conllevaba implícitamente la *persuasión de que es posible convencer a cualquier incrédulo de la verdad del cristianismo*: como la razón es universal, si se emplea bien puede servir para demostrar la religión verdadera. La dificultad es que, si se abandonan los principios de la lógica, comunes a todos los hombres, no se podrán censurar aquellas declaraciones que afirmen, por ejemplo, que Dios castiga a hombres inocentes, o que alberga designios perversos con respecto a sus criaturas, o, sencillamente, que ha forzado a Eva a morder la manzana.

Por otro lado, si renunciamos a emplear argumentaciones basadas sobre las nociones comunes, solo nos queda la Revelación para convencer a los fanáticos. Sin embargo, el texto de la Biblia no puede ser tomado al pie de la letra, porque allí se dice, por ejemplo, que Dios se *encoleriza* cuando observa la corrupción de Sodoma y Gomorra, y que se siente *decepcionado* por el género humano, o aun que habita en los cielos, etc. Bayle alude efectivamente a uno de estos textos: “C’est l’Ecriture qui nous porte à croire par des textes précis & formels que Dieu produit le péché en cette maniere-là lors que les intérêts de sa gloire le demandent. Témoin Pharaon qu’il endurecitur plusieurs fois de suite parce que cela étoit nécessaire pour manifester la supériorité de sa puissance” (BAYLE, P., *Entretiens, op. cit.*, II, XXI, 73a¹⁵). Es evidente que estas expresiones antropomórficas son del todo inadecuadas a la esencia infinita de Dios, y lo mínimo que se puede decir de ellas es que están destinadas a la comprensión del hombre vulgar (*ad captum vulgi*) y que son por eso inexactas. Habría, por consiguiente, que proporcionar un método de lectura de la Biblia, una exégesis que permitiera extraer el verdadero sentido de los pasajes conflictivos.

Ahora bien, ¿qué otros principios para dicha exégesis podrían formularse, sino los de la razón humana? Habría que leer la Biblia guiándonos por lo que la razón y el sentido común nos dictan. Pero no existe, a decir verdad, el más mínimo consenso entre los hombres sobre la aplicación y los límites de la razón. Peor aún, esto implica volver a la casilla de partida, porque toda la discusión entre el monista y el dualista nació justamente de un desacuerdo radical en cuanto a la aplicación de la razón. El cristiano pretende, por ejemplo, que si se siguen las leyes de la razón, se concluye necesariamente en la existencia de un primer principio único, mientras que el dualista cree que llevan más bien al reconocimiento de un principio doble. Aplicado al problema de la lectura de la Biblia, se da la paradoja de que, para convencer a un dualista de la verdad del cristianismo, no bastaría solo con obligarle a aceptar la divinidad de la Biblia, sino también a leerla de la manera en que la leen los cristianos, es decir, aplicando las categorías y las leyes de la razón que establecen que Dios es único. Y este es un aspecto que el dualista no ha admitido nunca: el cristiano no ha logrado hacerle cambiar su concepción de la razón. Dicho de otra manera: para que un maniqueo acepte la doctrina cristiana ortodoxa, tiene que ser él mismo ya ortodoxo en su manera de leer la Biblia... He aquí es el fracaso de la teología racional propuesta por Jaquelot.

Por otro lado, la posición de Bayle ante los “teólogos racionales” ha sido desde el principio afirmar que todo discurso *teológico*, por cuanto procura explicar una naturaleza infinita por medio de una razón finita, es impreciso y falaz; el único discurso válido sobre Dios es el que se formula en el seno de la propia confesión religiosa, no en un diálogo filosófico ni en una disputa, y tiene al dogma y al misterio como fundamento. Por eso, algunos especialistas, como Stefano Brogi¹⁶, han visto en este texto la confesión del fracaso de la misma estrategia que Bayle proponía para librarse de las críticas de Isaac Jaquelot y de Jean Le Clerc. Pero esta lectura no se impone necesariamente: creo que es posible comprender este texto sin juzgar que Bayle debería renunciar a su proyecto de destrucción de la teología racional. No hay que olvidar que todo el esfuerzo de Bayle contra estos

15 “Es la Escritura la que nos lleva a creer por textos precisos y exactos que Dios produce el pecado de esta manera cuando los intereses de su gloria lo piden. [Lo] atestigua Faraón a quien [Dios] endureció varias veces seguidas porque esto era necesario para manifestar la superioridad de su poder”.

16 Véase Brogi, S., “Bayle in cerca del materialismo”, *Rivista di filosofia* LXXXIX (1998) 209-240, esp. pp. 212-213.

teólogos aspira a hacer periclitar el edificio de la teología racional en cuanto a sus aspiraciones de validez universal. El filósofo de Rotterdam no está admitiendo aquí una consecuencia inesperada, descubierta a la postre, de sus propias críticas, sino que está atacando a Jaquelot en el punto más sensible de su apologética: le está mostrando que no será capaz, finalmente, de convencer a los fanáticos: dado que su último recurso es abandonar las nociones comunes, debe renunciar igualmente a la esperanza de refutar a los fanáticos. La incoherencia se encuentra en Jaquelot, no en Bayle: si bien este último había defendido desde un principio, y lo sigue haciendo, el abandono de las nociones comunes, la diferencia con Jaquelot es que nunca ha pretendido que las convicciones personales puedan servir para otros; la fe es para él un asunto privado, personal, y en el momento en que sus razones se exponen en un diálogo filosófico pierden toda validez.

IV. Conclusión

Si se compara este texto con lo que Bayle había hecho en el *Dictionnaire historique et critique*, resulta obvio que los términos de la discusión han cambiado de forma significativa. Ya no es cuestión de una simple disputa entre filósofos paganos, entre un monista y un dualista que ignoran todo lo relacionado con la doctrina de las Escrituras, sino que, a juzgar por los argumentos utilizados, se trata más bien de una disputa entre dos interpretaciones opuestas del cristianismo. Bayle está colocando frente a Jaquelot un rival que, en realidad, debería ser más fácil de convencer: un cristiano heterodoxo, un hereje, que compartiría algunas de las nociones básicas del cristianismo, por ejemplo la divinidad de una parte de la Escritura. Que el así llamado “discípulo de Zoroastro” deba ser considerado como un hereje cristiano, es decir, como un maniqueo —recuérdese que Mani era un hereje cristiano—, resulta claro cuando se comprende que los argumentos esgrimidos en este texto tienen siempre una base cristiana: en algunos casos, se supone que el ser Supremo da a los hombres el privilegio de la libertad; en otros, la misma noción de libertad y la sugerencia de las penas infernales remiten sin lugar a dudas a la doctrina cristiana; o, en el ejemplo más claro de todos, la simple mención de Adán y Eva por parte del discípulo de Zoroastro revelan que este no es en absoluto ajeno a los dogmas que Jaquelot quiere probar.

La estrategia de Bayle, bajo mi punto de vista, persigue en cierto modo una humillación de Jaquelot: éste no solo sería incapaz de convencer a un pagano, lo cual frustra por sí solo las expectativas de la teología racional arminiana; peor aún: ni siquiera podría lograr que un individuo cercano a la doctrina cristiana, aunque partidario de una interpretación divergente del texto bíblico, aceptase su explicación del mal. Al final de su vida, Bayle está afirmando con rotundidad que todos los esfuerzos por lograr la expansión de la verdadera religión por medio de la persuasión racional resultan inútiles, y que solo cabe esperar una gracia de Dios que ilumine a cada creyente de forma individual; no es, pues, descabellado comprender su obra tardía como una consecuencia directa de las Guerras de Religión que habían sacudido los países de Europa occidental a lo largo de los siglos XVI-XVII.

BIBLIOGRAFÍA

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 1ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1697; 2ª ed., Rotterdam, chez Reiniers Leers, 1702.

– *Entretiens de Maxime et de Themiste* (1707), II, XXI, en *Œuvres diverses*, IV, La Haye, Compagnie d'Éditeurs, 1737 (reimpresión: Genève, Slatkine Reprints, 2001).

Brogi, S., “Bayle in cerca del materialismo”, *Rivista di filosofia* LXXXIX (1998) 209-240.

Cerny, G., *Theology, Politics and Letters at the Crossroads of European Civilization: Jacques Basnage and the Baylean Huguenot Refugees in the Dutch Republic*, Dordrecht–Boston–Lancaster, M. Nijhoff, 1987.

Jacquelot de Chantemerle de Villette, P., *Les Jacquelot Protestants du XVIème au XVIIIème siècle en Champagne et dans les pays étrangers*, Paris, chez l'Auteur, 1994.

Jaquelot, I., *Examen de la Théologie de Mr. Bayle*, Amsterdam, chez François l'Honoré, 1706.

Stricker, N., “Les stratégies argumentatives d'une (anti) théodicée : Bayle et Leibniz”, *Études théologiques et religieuses* LXXXI (2006) 475-485.

Acerca de la nada: de la naturalización de la nada a la nada de pensamiento

About the nothingness: from the nothing-naturalized to the nothing-thinking

Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN

Universidad Camilo José Cela

(*asbayon@ucjc.edu*)

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Tras intentar la esterilización de la filosofía política, hoy solo se ha quedado en estéril. Ha habido una traición a la tradición, renunciándose al humanismo y a la cultura, y en su lugar se ha potenciado un cientificismo basado en la combinación de tecnología e ideología (en lugar de la auténtica ciencia), de modo que no hay reflexión real sobre la política y lo público. Este ensayo versa sobre los riesgos de la nada actual.

Palabras clave: nada, inteligencia fracasada, camino de servidumbre, entropía, religiosidad.

Abstract

After the sterilization of political philosophy, only sterile issue resulted. There is treason of tradition, a rejection of humanism and culture, replaced by scientism, a mix between technology and ideology (no real science); so there is not a real reflection about politics and common good. This essay is about the risks of the current nothingness.

Keywords: nothingness, failed intelligence, road to serfdom, entropy, religiosity.

Sumario:

1.- La nada comienza con la negación de la religiosidad: la supresión de humanidad, sociabilidad y trascendencia. 2.- Si nada tiene sentido, entonces, nosotros tampoco. 3.- ¿Cómo se extiende la nada? De los velos posmodernos y sus implicaciones. 4.- Consecuencias de la nada: *Camino de servidumbre e inteligencia fracasada*. 5.- ¿Qué es la *naturalización de la nada* y cómo se llega a la *nada de pensamiento*? 6.- La nada conduce al conflicto o la entropía, ¿o hay otras opciones? (la revitalización del humanismo cristiano). 7.- Bibliografía.

“Nada es tan evidente como la nada” (Demócrito).

“Solo sé que no sé nada” (Sócrates).

“El conocimiento es el alimento del alma; y hemos de cuidar, amigo mío, que el sofista no nos engañe cuando alaba lo que vende como el mercader que al por mayor o al menudeo vende el alimento por el cuerpo;

porque ellos alaban sin discriminar la mercancía,

sin saber lo que es realmente dañino o beneficioso” (Platón).

“Si nada tiene sentido, entonces, nosotros tampoco” (Ciorán).

“Solo aquellos que no tienen esperanza no pueden darla” (Benjamin/Marcuse).

1.- La nada comienza con la negación de la religiosidad: la supresión de humanidad, sociabilidad y trascendencia

Se suele afirmar que, con la Ilustración, *se liberó la razón de la fe*, cuando en realidad, *se impulsó la fe en la razón*. Juegos de palabras aparte, tanto Franklin, Adams, Rousseau, Smith, Zöllner, Kant, Hegel, y otros tantos coetáneos dieciochescos del Occidente de entonces, claro que estuvieron preocupados por la religión, incluso aportaron fórmulas panteístas, abriendo caminos de conciliación entre las diversas expresiones religiosas (ya existentes y sobrevenidas), y con asuntos y teorías realistas (e.g. pragmatismo, utilitarismo, materialismo). Es el siglo XIX, con la construcción del Estado-nación, cuando tiene lugar la hostilidad contra la religión, contra un tipo de religión, la tradicional establecida, al suponer un *contra-poder* no nacionalizable, de ahí el anticlericalismo, el laicismo y demás corrientes similares. Son los autores posmodernos –a clarificar más adelante–, los que, para subsanar su malestar y satisfacer su vanidad, desarrollan toda una reinterpretación de los pensadores ilustrados y la

Ilustración (e.g. Adorno, Foucault, Sartre, Habermas)¹. De este modo, comienza una propaganda antirreligiosa, *ergo*, antiespiritual, antimetafísica, antimística, etc. Se quiere reducir la existencia a un inane materialismo –de burda hermenéutica, falso empirismo (como el de LENIN, para

¹ Su hermenéutica impostora (una interpretación interesada, sesgada y, a veces, también falsa), no sólo se limita a la lectura tergiversada de ciertas obras de autores clave, sino también de todo su pensamiento –mediante diversas falacias (*fallacia ad vericundiam et petitio principii*)– y de sus coyunturas históricas –con reinventiones de *memoria histórica*, más que de historia propiamente–. Esto se ve muy bien, por ejemplo, en el estudio que desarrollan la mayoría de los posmodernos sobre los *autores de la sospecha*, en especial de Nietzsche: a) en lo personal, cualquier escritor que abusa tanto de los guiones en su redacción, da muestra de una profunda dialéctica intelectual, pues lo que puede parecer rotundo sobre el papel, en realidad, resulta una plasmación de la permanente duda vital; de ahí la exigencia de no descontextualizar ni escindir las obras, que son matizadas entre sí y responden a la evolución del pensamiento de su autor –y no como los autores posmodernos, quienes toman prestadas ideas (sin aclarar bien sus fuentes) y las explotan hasta la saciedad; b) en lo contextual, enfatizar que, difícilmente se puede entender a Nietzsche, si se desconoce su devoción por Schopenhauer, y en consecuencia su rebeldía frente al hegelianismo formalista dominante. Tal distorsión discursiva, es reconocida por muy pocos –bien por ignorancia, bien por vanidad y falta de autocrítica–, el caso es que sólo la marginal muestra de autores posmodernos estadounidenses (algo más aseados intelectualmente que los europeo-continentales), como Rorty y Howe, son los pocos que reconocen, de forma abierta, que a la postre *todo es cuestión del vocabulario empleado y cómo se teje con él la realidad*.

superar las acusaciones metafísicas) y de excesivo gusto tecnológico suplantador de la ciencia–, por ello se difiere de la realidad, ya que la constriñe y empobrece, confinándola a un paradigma económico y conflictivo, en manos de unos pocos, que niegan todo sentido y trascendencia, salvo en términos de producción-consumo y de tensiones oeste-este / norte-sur / ricos-pobres / viejos-jóvenes / hombres-mujeres... –como denunciara Platón: *cuidado con los sofistas*.

Pero, como dice el refrán, *no hay mal que cien años dure*, por lo que, en las postrimerías del *siglo corto* (de las revoluciones rusa y mexicana hasta la caída de sus partidos socialistas de Estado, setenta años después) –y sus frustrados intentos de implantar regímenes para encasillar la realidad en las referidas versiones paradigmáticas–, las cuestiones de la religión y la religiosidad vuelven a emerger con gran vitalidad, saliendo del rincón más oscuro del almarío al que habían sido confinadas. En Occidente, se presenta primero como un florecer de movimientos sociales, y después, como una serie de cambios institucionales y de discursos de intelectuales, sirviendo todo ello para el pronóstico de nuevos tiempos de signo trascendental: bajo eslóganes similares (e.g. “el siglo XXI será espiritual o no será (...) no excluyo la posibilidad de un acontecimiento espiritual a escala planetaria”, Malraux; “el siglo XXI será ético o no será”, Lipovetsky; “El siglo XXI será espiritual, contemplativo, místico... o no será”, Rahner); con publicaciones de títulos y contenidos próximos (e.g. Cox, *El regreso de Dios*; Kepel, *La revancha de Dios*); mediante conferencias e investigaciones con puntos coincidentes –de corte psicopsicologizantes– como las de Berger, Bellah, Wilber; etc. Pero una vez más, aún partiéndose de una misma intuición, con el paso del tiempo, en vez de tenderse a una mayor sinergia en Occidente, debido a los resabios posmodernos, ha tenido lugar una contaminación que, en los *Estados Unidos de América* (EEUU), ha conducido a una cierta europeización relativista, al tiempo que en Europa continental se ha intensificado un irracional antiamericanismo, de modo que el proyecto inicial se ha visto traicionado y frustrado. Frente a tal deriva, para reconciliar posiciones, depurar planteamientos, y recuperar el espíritu original de superación del malestar y lograr el tránsito a un mundo mejor, se invita desde estas páginas a participar en un *proyecto esperanza*, basado en la revitalización del *humanismo cristiano* –pues su alternativa es el *camino de servidumbre*, la *inteligencia fracasada*, la *naturalización de la nada* o, finalmente, la *entropía social*.

2.- Si nada tiene sentido, entonces, nosotros tampoco

Este planteamiento de partida es el aforismo del que arranca uno de los últimos y más desesperanzados filósofos de Occidente, Ciorán. Su lógica consiste en el siguiente razonamiento: resulta habitual oír lamentos de desesperación, criticando el mundo en el que vivimos y su falta de sentido. Pero parece ser que, al emitir dichos lamentos, despreciando este mundo, nos olvidamos que nosotros también somos parte del mismo; luego, si decimos que el mundo no tiene sentido, deberíamos ser conscientes de que estamos afirmando lo mismo de cada uno de nosotros, ya que somos parte del mundo. Entonces –como el mismo Ciorán, de un modo u otro, llega a cuestionarse–, ¿por qué nos molesta tanto que nos critiquen, si nosotros somos los primeros en hacerlo? ¿Por qué querríamos castigar a quién nos acusan de *faltos de sentido* y, en cambio, nos da lo mismo cuando se dice de la sociedad de la que formamos parte? Es pura lógica: el mundo es todo, y yo soy una ínfima parte del mundo, luego si el mundo no tiene sentido, yo, menos... O, ¿acaso me creo una excepción?; o, ¿será que no me reconozco como parte del mundo? Se trata de un poderoso argumento (el que nos proporciona Ciorán), previniéndonos y sirviéndonos para desmontar el relativismo actual. Si se aplica a sí mismo, ontológicamente, la incertidumbre que predica deja sin seguridades a la(s) propia(s) doctrina(s) relativista(s), perdiendo buena parte de su fuerza persuasiva, y evidenciando que, más que una construcción lógico-formal, es simbólica (irracional), incluso emotiva: lo que desvela es una alienación personal y un malestar social de

crecimiento exponencial, al dificultarse el reconocimiento de esencias y su comunicación. Y es que, lo relativo carece de esencia, pues siempre es necesario *ponerlo en relación con algo*, y dependen de la apreciación subjetiva, por lo que todo postulado pretendidamente objetivo –en exclusiva– resulta falaz. *Ergo*, si todo es relativo, también lo es el relativismo, entonces, ¿por qué seguirle prestando atención? Porque nos da alguna pista sobre lo perdidos que estamos en la actualidad: ¿hay algo importante en nuestra vida? ¿Qué nos relaciona con la vida? ¿Entre tanta materia y discursos, reconocemos nuestra conciencia (individual y colectiva)? ¿Cuáles son nuestros valores y fines? ¿Qué me diferencia de los demás? ¿Y qué me une? ¿Soy parte del mundo? ¿Cómo estoy conectado?

La misma desconfianza, y similar razonamiento de desarticulación, se puede predicar de todos aquellos que medran contra la esperanza y no ofrecen alternativa alguna: ese es el caso de la lectura que se ha hecho de los teóricos de la sospecha y la apología que han realizado la mayoría de los intelectuales posmodernos. Conozcámosles un poco mejor.

3.- ¿Cómo se extiende la nada? De los velos posmodernos y sus implicaciones

Se alude a un artificio estético, de un arte de réplicas que se hacen pasar por la realidad: es la falsificación de la vida –incluso, replicando el arte mismo, y atribuyendo a sus máximos exponentes justificaciones falsas, como el cacareado eslogan “la vida debe parecerse a una obra de arte”, puesto en boca de Goethe–. En consecuencia, los velos posmodernos, ¿suponen más bien una distorsión de reducción al absurdo de los problemas sociales o tal vez no son más que una gran farsa de lo social, como si de un teatro-mundo se tratara? –bien podría resultar las dos cosas: una vuelta de tuerca (deformadora) de la *teatrocracia* apuntada ya por Nietzsche en su “Apostilla” a *El caso Wagner*–. A diferencia de los pasados modelos teóricos idealistas de las elites de poder, pensados para modificar la realidad y lograr el progreso social, los actuales modelos solo buscan *la crítica por la crítica*, deconstruyendo el acervo cultural y reproduciendo pastiches: se trata de imitaciones que se burlan del original –parodias que, si pierden su gracia y autocrítica, solo destilan malicia–. ¿Qué quiere decir esto? De forma telegráfica –pues se tienen las páginas siguientes para descubrirlo con más detalle–, la cuestión es que mientras en Europa se gestaron los modelos teóricos de la Modernidad, estos solo fueron aplicables en América, al carecerse de los lastres de las instituciones del pasado, y disponerse –en cambio– de una elites más autocríticas y comprometidas socialmente. Así se explican los avances y retrocesos de los países europeo-continetales al intentar implantar las repúblicas democráticas de las sociedades masa, mientras que en los emergentes EEUU sí es una realidad su consecución, de ahí que termine por convertirse en el adalid de la Modernidad occidental. Cuando los Estados europeo-continetales finalmente consiguen el tránsito efectivo al Nuevo Régimen (un mundo secular y libre de una sociedad abierta), lo hacen a costa de su acervo cultural y sin que sus elites se renueven, por lo que aterrizan en la Posmodernidad: un mundo tecnológico de una sociedad líquida y de riesgo, donde los individuos son tratados en anonimato y como autómatas –se les impone un sistema, donde aparentemente pueden participar de manera limitada (según los cauces previstos), pero sin disponer del mismo–. El caso es que, al igual que en el pasado hubo trasplantes ideológicos para alcanzar la Modernidad, ahora también se producen influencias transmisoras de la Posmodernidad europea (y sus antiguas colonias) al mundo anglosajón, como son los citados velos: tras la caída de la URSS, resulta urgente y necesario redefinir la idiosincrasia estadounidense, lo cual, se acomete esta vez (en la década de 1990 y comienzos del 2000) al margen de la realidad y las demandas sociales, procediendo las elites desde su percepción interesada a extender un conjunto de velos de excentricidades (e.g. *correccionismo político, neoconservadurismo*), que solo ellos pueden interpretar. De tal suerte, el nepotismo posmoderno espera generar una dependencia por parte de las bases sociales, pues

debido a un relativismo convenientemente esparcido, estas habrían de requerir de las versiones oficiales para conducirse en el día a día –la cuestión está en curso, y está en juego la renuncia definitiva de la Modernidad y su racionalidad.

Habrà quien pretenda defender los velos posmodernos como ropaje de crítica, de resistencia, de vuelta a las raíces, incluso, pero: ¿hay coherencia, constancia y responsabilidad en esas palabras, y autocrítica y honestidad en la forma de ser y estar en la vida de sus autores? ¿Cuáles han sido las consecuencias de sus predicamentos?

4.- Consecuencias de la nada: Camino de servidumbre e inteligencia fracasada

En Occidente, hoy ya no se cree al Papa (o a cualquier otra autoridad tradicional), sin embargo, sí se confía –de manera irreflexiva– en la infalibilidad de la retahíla de *premios Nobel*, aunque entre ellos no cesen de enmendarse la plana y sus verdades sean tan efímeras como las modas. ¿Por qué se dice algo tan provocador y qué tiene que ver con las expresiones de *camino de servidumbre* y la *inteligencia fracasada* (que tanto recuerdan a famosas publicaciones de economistas y éticos)? Pues bien, son debates que se han abandonado, primero por abulia, y luego por impotencia: cuando se deja de pensar por uno mismo, se corre el riesgo de que otro piense por ti, constriñendo tu inteligencia para la generación orientada de soluciones técnicas –a las que también llegaría (incluso más rápido), una máquina bien programada–; luego, en la actualidad, ¿pensamos o maquinamos? –recuérdese el *slogan* de Kodak: “usted apriete el botón, que nosotros hacemos el resto”.

Se llama la atención, antes de proceder a reflexionar sobre las implicaciones de la naturalización de la nada, y como preludio de la nada de pensamiento, es justo sobre eso mismo: no por tergiversar el discurso –con vocabulario pretencioso y oscuro–, o traducirlo matemáticamente –sin respetar las reglas mínimas², va a ser más legítimo, válido o eficaz dicho discurso; ni porque uno sea bueno en una especificación técnica, ello comporta automáticamente, que también lo sea en otras cuestiones, máxime, las humanistas (máxime cristianos) –donde $1 + 1$ no tiene por qué ser igual a 2, como pasa cuando se habla de amor, por ejemplo–. Así pues, cuidado, si perdemos la costumbre de pensar por nosotros mismos y de reflexionar sobre nuestra realidad, entonces, corremos el riesgo de ser arrastrados a la nada. Nada, que toma forma como pérdida de libertad y dignidad (asumiendo una vida irresponsable y sin sentido trascendental y sublime), o de distorsión del conocimiento (al suplantar la tecnología a la ciencia, instrumentalizarla ideológicamente y convertirse así en un arma de poder). Nada que nos desconecta de todo y nos vacía. Nada que da plenitud a la crisis y la perpetúa, convirtiéndola en el último absoluto... errado, pues mientras puedan escribirse líneas como estas, no podrá ser ese temido absoluto, por lo que se tratará de un falso absoluto, que solo puede traer consigo totalitarismo, como ya se vivió (por la fuerza física), como se está viviendo (por la fuerza discursiva), como se puede llegar a vivir (por la fuerza virtual alienadora). En definitiva, ¿por qué la religión no podría ser ese antídoto contra las crisis, antes de que devenga y se instale la nada? En otros tiempos, fue la religión la que frenó el avance de la nada... ¿tan narcisistas somos?; ¿tan por encima estamos de otras épocas y culturas? –una vez más, cuidado con los velos posmodernos.

2 Como muestra, un botón: el caso de Lacan, quien afirmara en diversas ocasiones –sin pudor y haciendo gala de su ignorancia esteticista–, tanto por escrito como en conferencias, imposturas lógicas y matemáticas de tal calibre como la que se recoge a continuación. “Si me permitís utilizar una de esas fórmulas que se me ocurren cuando escribo mis notas. La vida humana se podría definir como un cálculo en el que el cero sería irracional. Esta fórmula no es más que una imagen, una metáfora matemática. Cuando digo “irracional”, no me refiero a cualquier estado emocional insondable, sino precisamente a lo que se denomina un número imaginario. La raíz cuadrada de menos uno no se corresponde con nada que esté sometido a nuestra intuición, con nada real –en el sentido matemático del término– y, no obstante, se debe conservar con toda su función” (cfr. Lacan, 1977, p. 28). Y qué decir de su verborrea de matematización sexual (vid. Lacan, 1971, p. 193-217).

Por consiguiente, es importante reconocer que, hoy, más que ideas, nos manejamos mediante creencias (debido, en buena medida, a la *sobreinformación* en la que vivimos y la falta de tiempo que se requiere para procesarla). Las creencias actuales no requieren ya de un sistema coherente y constante (de ahí la creciente presencia de disonancias y falacias), por lo que, si se quiere recuperar un mínimo de capacidad reflexiva, sí es conveniente tener en todo momento presente la honestidad intelectual: el ser humano es finito, y para conocer se ve abocado a fragmentar (como estrategia para seguir profundizando), con lo que la visión disponible de la realidad resulta cada vez más segmentada; de ahí que sea conveniente asumir, desde un inicio, que podemos y debemos buscar, pero que por separado (o en grupúsculos) la misión tiene pocas posibilidades de éxito –la luz, como muchas culturas coinciden, ha de ser compartida y vista por todos, porque si no, no es luz–. Otro ejemplo de honestidad es asumir que la humanidad lleva toda su existencia buscando, por lo que despreciando el acervo precedente y *ex novo* nosotros solos ¿cómo vamos a ser capaces de dar con la solución definitiva?; ¿tan vanidosos (soberbios y fatuos) podemos ser? Y es que el filósofo, el teólogo y el científico se necesitan mutuamente, sin confundirse, pero sí acomodándose, con la humildad que les permita dialogar en un plano de igualdad, facilitándose el entendimiento y la cooperación recíproca en el –insistido– *proyecto esperanza* de la revitalización del humanismo (al que todos están llamados a participar).

Entonces, ¿cómo exponer en pocas palabras el punto de estancamiento en el que nos hallamos? Quizá el mito de Edipo sea la explicación más plausible. Más allá del manido complejo, dado a conocer por Freud y el psicoanálisis, el mito de Edipo encierra algo más. Es necesario remontarse a uno de los tres principales dramaturgos de la Antigua Grecia, Sófocles, al ser quien más desarrolló los matices del personaje. En griego clásico, el nombre Edipo viene a significar tanto “pies débiles/perforados” como “inteligencia determinante”. Luego, como ya abriera el debate Homero en *La Ilíada* y *La Odisea*, Sófocles (en su trilogía sobre *Edipo*), lo retoma para criticar la inteligencia y el conocimiento que no busca el sentido, sino la ventaja: porque Edipo se siente abandonado –desarraigado– por sus padres, entonces él decide –en su sustitución– abandonarse a su inteligencia –la desarraiga de fines y valores–, glorificándola como su salvadora. Piensa que, si logra ser gobernante de Tebas, no será por su linaje, sino por su inteligencia, aunque ello llegue a desatar una serie de tragedias (e.g. el asesinato de su padre, el incesto con su madre, la muerte de Esfinge, y tanta ofensa contra la vida, traerá consigo un castigo de peste por toda Tebas). En todo momento, Edipo, cree que gracias a su inteligencia puede ir sorteando las situaciones que se le presentan, pero realmente ignora a dónde le conducen las mismas, pues va evitando reflexión, porque si lo hiciera, entonces, tomaría conciencia³. Finalmente, en el clímax de tanta tragedia, renuncia a su inteligencia y comienza el camino del saber, en los términos clásicos de distanciamiento del mundo (de los sentidos), al sacarse los ojos y comenzar su peregrinación, con lo que desata una nueva tragedia, la disputa de su hermano y su hijo por el poder: la lucha entre legalidad y legitimidad, la tensión entre el naturalismo político-jurídico y el positivismo, el dilema entra justicia y venganza, etc.

Ha quedado de manifiesto que la inteligencia, cuando se vuelve técnica, tiende al fracaso –de ahí que sociedades tan supuestamente avanzadas pudieron ser tan bárbaras como la de Weimar de entreguerras–, y entre sus riesgos más destacados cabe señalar las siguientes variantes:

a) *Ontología social* (Baudrillard): nuestras sociedades, como seres vivos, no paran de crecer y desarrollarse, donde cada uno –en principio, se presume– alcanzamos cierto grado de autonomía

³ Edipo está ansioso por resolver problemas, por retar a su inteligencia, por lo que no desea reflexionar a largo plazo, con perspectiva, pues de otro modo tendría que aceptar que sabe de las tragedias que desencadena: le han vaticinado que matará a su padre y se casará con su madre, y aún así mata a un hombre y se casa con una mujer que, ambos por su edad, bien podrían ser sus padres. En todo momento, Edipo supone que sabe lo que significan las cosas, pero en realidad, sólo conoce la punta del *iceberg*, pues la razón es mucho más que la mera inteligencia técnica –que es un instrumento de la razón.

y especialización. Sin embargo, ¿qué pasaría si, de pronto, dejara de haber relevos generacionales y cesasen sus legados? Como sociedades no reproductivas, no tenemos el imperativo procreativo, sino que lo dejamos en manos del sistema, al cual le da lo mismo la individualidad, más bien lo que necesita es la masa de la que nutrirse. Entonces, si no hubiera trascendencia alguna, no habría sentido de la vida y la muerte, por lo que quedaríamos reducidos a una masa-tumor, expandiéndose hasta alcanzar el planeta entero.

b) *Síndrome narcisista sociopático* (Fromm): si se priva a las siguientes generaciones de su identidad y acción, entonces, toda la fuerza productiva madura solo podrá orientarse hacia el consumo, buscándose placeres personales e instantáneos que nos hagan sentir vivos. Y en tal condición, donde el prójimo se vuelve “el otro”, competidor de mi consumo, entonces, se fomenta el distanciamiento y la hostilidad, que ha de incrementarse exponencialmente, pues las necesidades –sin restricciones éticas– son ilimitadas, mientras los recursos no. Llegará un momento en que, al estar embebidos de consumo, y por falta de conocimiento del medio social y natural, la gran mayoría viva ansiedad y miedo, y una pequeña parte de la población explote en brotes de violencia destructivista.

c) *Teorema de la inteligencia agresiva* (Lorenz): a diferencia de otros mamíferos superiores, los hombres, no disponemos de cuernos, garras o dientes afilados (que les obliga, a su vez, a tener un cierto cuidado en sus relaciones), sino que nuestra arma más terrible es nuestra propia inteligencia, que nos puede conducir a una escalada de violencia sin igual (e.g. armamento bacteriológico y atómico, misiles –llamados– inteligentes). Por tanto, si no reconocemos al prójimo su derecho a ser, nos obcecamos en disponer de un falso poder de consumo, entonces, ¿realmente pensamos que es viable la continuidad de la dignidad humana y la sociabilidad?

5.- ¿Qué es la naturalización de la nada y cómo se llega a la nada de pensamiento?

Los *teóricos de la sospecha* (e.g. Freud, Nietzsche) no deseaban poner fin a Occidente, sino denunciar los puntos oscuros e invitar a arrojar algo de luz, para dar con soluciones de sostenibilidad. Son los posmodernos (e.g. *Escuela de Frankfurt, de Annales, de Birmingham*), los que en su juego de abstracciones discursivas y mascaradas, van sembrando de incertidumbre la existencia individual y social, dificultando la convivencia, pues tienden a problematizar todo –a modo de conflictos persistentes conducentes a la confrontación–, sembrando de una conveniente dependencia, que obligue a recurrir a su interpretación permanente –de modo que pasan a monopolizar el poder simbólico–. Sirva como ejemplo la *impostura amor-sexo*, al resultar una buena muestra de naturalización de la nada –conduciendo a la nada al hombre y su propia naturaleza–, que se ha mantenido gracias a la nada de pensamiento –por falta más de voluntad y responsabilidad que por ausencia de conocimiento para contestarla–. *Mutatis mutandis*, lo mismo se podría predicar de muchos de los planteamientos sobre los que dogmatiza la *corrección política*, que es el ejemplo más actual, activo y evidente de la naturalización de la nada y, sobre todo, de la nada de pensamiento (con su consiguiente *espiral de silencio* e intensificación del malestar social y la precariedad individual).

Si la base del *malestar social*⁴ está en la abstracción desarraigadora, enajenante, deshumanizadora e irreflexiva en la que se vive, entonces, no es de extrañar que la persona se halle en una

⁴ Es habitual oír quejarse a quienes nos rodean de un pesar que se manifiesta en una serie de sentimientos (e.g. tristeza, enfado, autorreproche, ansiedad, soledad, fatiga, apatía, indiferencia, impotencia, anhelo), de sensaciones (e.g. vacío en el estómago, opresión en el pecho o garganta, sequedad en la boca, impresión de irrealidad, falta de aire y energía, debilidad muscular) y de conductas (e.g. trastornos del sueño y alimenticios, despistes y pérdida de memoria, aislamiento social y refugio en espacios vitales); todo ello evidencia una dolencia compartida de deshumanización y pérdida de sociabilidad, que confluye en apuntar al sistema, cuyas fallas y disfunciones impiden la publicitada realización y fomentan la infelicidad. Sus niveles de manifestación cotidiana son básicamente dos: a) la desafección, con la pérdida del otro; b) el desprecio, con la

condición de creciente precariedad. Quizá, la primera medida para frenar la caída en barrena, bien sea el sano cuestionamiento, por lo que, a su vez, se hace necesaria la distinción entre el escepticismo y el relativismo: ¿qué diferencia hay entre sendas estrategias de asedio al conocimiento? El escepticismo lo hace de manera directa, en una tensión frontal –pudiendo vencer o no–, mientras que el relativismo siempre golpea indirectamente –y suele vencer–. Dicho de otro modo, el escepticismo niega el conocimiento definitivo, mientras que el relativismo pone todo conocimiento al mismo nivel, por lo que *si todo vale, al final, nada vale* –es una degradación del relativismo convencionalista, cuyo lema era *stat pro ratione voluntas*⁵–: se pasa así de las reglas de juego (para conocer) al juego de reglas (del parecer)⁶. Luego, ¿cómo afecta el relativismo a la razón humana?, y ¿es posible que le cause precariedad? El relativismo mata la capacidad de discernimiento de lo relevante. El problema es que desde el siglo XIX llevamos arrastrando una profunda crisis, donde la razón, antes propiciadora de seguridad y certezas, ha entrado en caída libre por culpa de doctrinas de desafecto con la misma, o mejor dicho, con un tipo de razón, la ilustrada occidental. La cuestión se agrava cuando tales planteamientos llegan al conocimiento y sus formas de acceso, abandonándose el sano escepticismo (que dudaba para permitir la creatividad en el avance), para convertirse en relativismo *donde todo vale lo mismo, luego nada vale*. En esta disolución del conocimiento y de su realidad subyacente, en forma de una crisis macroscópica (e.g. nuevo milenio, globalización, sociedades líquidas y de riesgo), el hombre ha creído en lo único que le proporcionaba algún aparente logro, además de mostrársele como vía de tránsito a la utopía de la *sociedad industrial* –siendo hoy la aspiración de la *sociedad del conocimiento*–, y todo ello gracias a la magnificación de su ciencia de inteligencia técnica o artificial, con lo que se ha intensificado la deshumanización y el malestar social. De acuerdo con las premisas antecedentes, para alcanzar la sociedad del conocimiento, es necesario recuperar la conciencia humana y su razón (*lato sensu*): resulta muy revelador el ejercicio de remontarse al momento en que empezó a desviarse la promesa de felicidad moderna, basada en el progreso y bienestar, convirtiéndose solo en un ejercicio de inteligencia material. Esto es, con el nacimiento del súper-hombre tecnológico, el ser humano ha sublimado su inteligencia, dejándose deslumbrar por sus logros e idolatrándola por ello. Desiste entonces del desarrollo de su racionalidad, que también es emoción y espiritualidad, con lo que entra en una espiral de materialismo excesivo, quedando así en una situación de malestar, de enajenación alienadora: el ser humano ha dado lo mejor de sí mismo a un sistema que ahora se le impone, convirtiéndole en una mera pieza, privándole de su trascendencia, y por tanto, provocando que no sea capaz de reconocerse a sí mismo, ni la sociedad en la que vive y se angustia. Por tanto, el hombre, en su inteligencia –sin otros componentes de la racionalidad–, ha pasado de producir

destruibilidad del otro. Entrando más en profundidad a analizar qué es el malestar social, pero sin focalizar aún la crítica en su vocabulario y discursos, se pueden distinguir preliminarmente una serie de causas y efectos –todas ellas interconectadas e interdependientes, hasta el punto que, las causas pueden volverse efectos y viceversa, pues se retroalimentan entre sí–: a) causas: la abstracción virtual y fragmentación disociativa; la inteligencia técnica y desfasada; la producción-consumista e irreflexiva; la enajenación y vacío esencial; etc. Dándose lugar a una deshumanización y desocialización de la realidad en la que estamos inscritos; b) efectos: el desarraigo cultural y pauperización social; la deshumanización maquinista y cosificadora (reificación); el aburrimiento y desánimo vital, junto con la soledad; la alienación e inconsciencia; etc. Sirviendo para impulsar un modo de vida irreflexivo y *light*, propiciador de nuevas causas de malestar y fomentando las que ya hay.

⁵ El empleo de dicho lema se hacía desde los siguientes presupuestos: “la verdad es hija del consenso, luego ¡basta con ponerse de acuerdo!”.

⁶ Por ejemplo, la *interculturalidad*, es un ejercicio de relativismo neomarxista, donde se asedian –de mala fe– las tradiciones culturales de la civilización occidental y otras culturas: en principio parece que se habla de un –deseable– diálogo entre culturas, sin entrar a conocer realmente de las mismas –lo cual serviría para detectar fundamentos cercanos y tender puentes comunicativos–, sino lo que se pretende es poner a un mismo nivel tradiciones culturales dispares –incluso ajenas a la mayoría–, y luego utilizar el *argumento de reducción al absurdo*, por el que los prejuicios se extienden a toda tradición. De este modo, sin haber entrado a desmontar las tradiciones occidentales –además de seguir desconociendo las demás–, se ha vulnerado su legitimidad, su valía y su eficacia... eso sí, sólo en un nivel discursivo –si no se para antes de que impacte en la realidad–, por falta de una dosis adecuada de escepticismo y equidad (vid. Sánchez-Bayón, 2009).

(para alcanzar el progreso y el bienestar), a consumirse. Para corregir la denunciada desviación posmoderna, fruto de una excesiva inteligencia técnica, exclusivamente materialista (técnica) y excluyente de una educación humanista –síntomas estos de la falacia científicista, impulsora de la suplantación del conocimiento por la ideología y la tecnología–, entonces, no extrañará que resulte necesario recuperar un mínimo de espíritu crítico y un cierto bagaje cultural para recuperar el norte. ¿Qué brújula usar? Quizá la del humanismo cristiano, para guiar en el proyecto esperanza del que se viene hablando, no solo para evitar la confrontación o la entropía, sino para conducir a la añorada eutopía de la sociedad del conocimiento (de alcance mundial, de *civilización tipo I*)⁷.

6.- La nada conduce al conflicto o la entropía, ¿o hay otras opciones? (la revitalización del humanismo cristiano)

Resulta urgente y necesario asumir la revisión (con espíritu crítico y sensato) de cuestiones tan tergiversadas y depreciadas hoy como son la humanidad, la sociabilidad y trascendentalidad de las personas (físicas –por si hubiera algún lector jurista malintencionado–). En la posmodernidad, sendas materias han venido sufriendo los envites del científicismo y del relativismo, que junto con el incremento de las crisis de la realidad conocida, finalmente, se han visto empujadas y relegadas a la estética de las apariencias, con velos distorsionadores y un fuerte déficit de racionalidad –pese a que la emotividad actual (heredera de las corrientes irracionales finiseculares y de entreguerras), se quiera hacer pasar por tal–. En lo poco que queda de modernidad, es casi inexistente la dialéctica entre el –casi extinto– humanismo civilizado y su antropología y ética de fines (la originaria), y el –dominante– utilitarismo bárbaro con una antropología y ética de medios (la derivada). Y es que, al medrar los velos posmodernos y, a la postre, abandonarse el sentido vital humanista y su normatividad originaria⁸, se ha perdido también la subjetividad –y con ella la capacidad humana de cuestionamiento–, pues todo ha quedado reducido a una falsa objetividad, en la que se incluye el ser humano y las relaciones sociales, sometiéndose a una (des)medida que permite instrumentalizar todo y poner un valor de mercado: ¿qué no se puede comprar y vender conforme a la normatividad de los bárbaros? Y, ¿por qué se insiste en una normatividad productiva (donde todo gira en torno a expresiones de poder, como el trabajo y el dinero), cuando ya vivimos en un cierto bienestar gracias a la tecnología? –la normatividad productiva únicamente necesita de cálculos, que mejor pueden acometer las máquinas–. ¿Por qué la máquina no sustituye al hombre en la producción y así este puede empezar a disfrutar del ocio? –pues ese sí es tema de la normatividad finalista, exigente de cierta reflexión propiamente humana–. Tal ejercicio de cuestionamiento (con sus implicaciones vitales) –lamentablemente– es algo que los neobárbaros (los jóvenes y los ex civilizados conversos), no van a poder entender ni disfrutar jamás, acercándose cada vez más a

7 Clasificación del cosmólogo N. Kardeshev (adoptada por la *Academia Soviética de las Ciencias* y con difusión en Occidente, gracias a grandes divulgadores, como Asimov), consistente en la distinción entre: a) *civilización tipo I*, que es aquella que coopera para tener acceso a todos los recursos planetarios; b) *civilización tipo II*, que tiene un alcance dentro de su sistema solar; c) *civilización tipo III*, que lo hace en su galaxia, iniciando colonizaciones de sistemas solares locales. Aunque suene a ciencia ficción, dicha teoría dio un gran impulso a la *Guerra de las Galaxias* y su estímulo confirió cierta ventaja inicial a los soviéticos.

8 La aludida normatividad es el impulso ordenador, que afecta a las diversas esferas sociales y sus normas: jurídicas, políticas, religiosas, etc. En clase, al explicar la cuestión, procuro recurrir a la plástica metáfora de la *gran nave*, que es la sociedad, donde sus remos son las normas sociales. Pese a estar unas separadas de las otras (pudiendo distinguirse entre las normas jurídicas, políticas, usos sociales, etc.), ello no es óbice para que, a la par, van en la misma dirección, pues de otro modo, esa nave no sólo no avanzaría, sino que empezaría a girar sobre sí misma, además de correr el riesgo de quebrar y hundirse. Tanto es así que, pese a que la normatividad contempla una pluralidad de tipos de normas sociales, resulta conveniente que éstas coexistan de manera acomodaticia y no enfrentadas o confundidas. Para tal ayuda contribuye la propuesta de revitalizar el humanismo cristiano, al que debemos nociones como la individualidad, el sentido histórico, el amor como *ágape*, et al.

la nada, bien en forma de conflicto total o de entropía... eso sí, salvo que se recupere, entre otras posibilidades, el humanismo cristiano. El mismo, para su antropología y normatividad de fines, ha llegado a postular fórmulas (en la búsqueda de virtud –y el rechazo de idolatrías–), tales como: *a veces, menos es más; los últimos serán los primeros; es más rico el que lo es de espíritu y no de bienes; no solo de pan vive el hombre*; etc. Ahora bien, para redescubrir y poner al día el humanismo cristiano, para todos aquellos que deseen contribuir a la rehumanización y resocialización del mundo, dotándose de trascendencia, es necesario desprenderse antes de complejos, inferencias, imposturas y falacias, que confunde la visión y con ella la realidad percibida. De este modo es posible, incluso, el regreso a ciclos de racionalidad, donde otras cuestiones que aguardan, de cariz más especializado, como el relanzamiento del *neoutrumque ius* (el derecho previo al 11/S, surgido del consenso en las organizaciones internacionales, donde todos tenían voz), así como la recuperación de la agenda del *soft-power* o poder político-cultura, quizá vuelva a ser una posibilidad real. El caso es que, si queremos, podemos poner fin al círculo vicioso de la nada, basta con atender a la intuición interior: *fiat lux* –no solo hágase la luz, sino que además, confíese en ella, pues iluminará el camino a seguir.

7.- Bibliografía

- Ciorán, Emil M., *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1996.
- , *El ocaso del pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- , *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Tusquets, 1990.
- , *Breviario de la podredumbre*, Madrid, Taurus, 1988.
- , *El aciago demiurgo*, Madrid: Círculo de lectores, 1993.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Madrid, Amorrortu Editores, 2009.
- Fritze, Ronald H., *Invented knowledge. False History, fake Science and pseudo-religions*, Londres, Reaktion Books Ltd., 2009.
- Lacan, Jacques, “Desire and the interpretation of desire in Hamlet”, en *Yale French Studies* 55-56 (1977), pp. 28.
- , “Position de l’inconscient”, en *Écrits 2* (1971), pp. 193-217.
- Lorenz, Konrad, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Múnich, Piper, 1973.
- Nietzsche, Friedrich.W., *Obra selecta (Vol. I: De mi vida. El nacimiento de la tragedia. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Los filósofos preplatónicos. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia. Para la vida. El caminante y su sombra. La ciencia jovial. Vol. II: Así habló Zaratustra. Más allá del Bien y del Mal. La genealogía de la moral. El crepúsculo de los ídolos. El anticristo)*, Madrid, Edición Germán Cano, 2009.
- Platón, *Diálogos. Obra completa* (9 vol.), Madrid, Editorial Gredos, 2003.
- Sánchez-Bayón, Antonio, *La Modernidad sin prejuicios* (3 vols.), Madrid, Delta, 2008.
- , *Estudios de cultura político-jurídica: de la tolerancia a la libertad y su cuarentena actual*, Madrid, Delta, 2009.
- , *Iberoamérica Glocal*, Madrid, Delta, 2011 (en prensa).
- Sokal, Alan, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.
- Sokal, Alan, Bricmont, Jean, *Intellectual imposture*, Londres, Profile Books, 1998.

La exigencia y el carácter no reducible de la contingencia en Aristóteles

The demand of contingency and its irreducible nature in Aristotle

Emilio ISIDORO GIRÁLDEZ

Universidad Complutense de Madrid

eisidoro@filos.ucm.es

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se expone aquí una interpretación del estudio aristotélico de *tò sumbebekós* contenido en *Metafísica* VI 2-3 que, partiendo del examen de la noción de *stéresis*, y haciéndose cargo de la modalidad de la contingencia designada como *tò endekhómenon*, intenta acceder a una comprensión de la afirmación según la cual “es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*” que permita acogerla no como una doctrina sino como algo pensado de manera esencial por un filósofo griego.

Palabras clave: contingencia, necesidad, posibilidad, privación, saber, violencia.

Abstract:

Here is expounded an interpretation of Aristotle's study of *tò sumbebekós* contained in *Metaphysics* VI 2-3. This interpretation starts from the examination of the notion of *stéresis* and deals with the modality of contingency named *tò endekhómenon*, trying thus to face up to the statement according to which “it is necessary that there is the *katà sumbebekós* being” with a view to grasping it not as a doctrine but as something thought in an essential way by a Greek philosopher.

Keywords: contingency, knowledge, necessity, possibility, privation, violence.

1. *tò sumbekós* como tema (marginal) de la filosofía

Algunos de los *lógoi* centrales de la *Metafísica*¹ de Aristóteles pueden describirse como tramos de un recorrido (o, mejor, como apoyos materiales para la efectucción del mismo) que, desde la definición y el ejercicio de la *philosophía theoretiké*, procede hacia los de la *próte philosophía*, y del cual forma parte, entre otras indagaciones, una relativa a qué sea aquello de lo que en sentido estricto es la filosofía una *theoría*. Tal indagación está justificada por cuanto, habiendo quedado claro por otro lado que el asunto de la filosofía es “el ser dicho así sin más” (*tò òn tò haplós legómenon*), o sea, “el ser en tanto que ser” (*tò òn hêi ón*), esto, no obstante, se dice de varias maneras, de las cuales no es de entrada evidente cuál sea la fundamental, esto es, aquella que deba presuponerse en las demás como aquel significado previo de *tò òn* que, componiéndose con otros, determina ulteriores empleos de la palabra.

Es justamente en el marco de este estudio donde se introduce, para empezar, una tematización de *tò sumbekós* o *tò katà sumbekòs ón* (“el accidente” y “el ser por accidente” respectivamente, según traducción convencional)², la cual se presenta, en efecto, como una inicial delimitación del asunto de la filosofía y, por ello, también del sentido estricto de *tò ón*. Dicha delimitación, de cierto, no se deja interpretar como una pura sucesión de descartes externos, de todo aquello que pudiera confundirse con el “objeto” de la filosofía, con cuya exposición se buscara meramente propiciar un posterior acceso desenvuelto al mismo. Es, al contrario, solo en ella donde adquiere su oportuna consistencia el horizonte de aparición frente al cual puede lo indagado distinguirse: *tò sumbekós* no es propiamente el ser, pero *no lo es* no de cualquier manera, sino de una forma destacada, por lo cual comporta en todo caso una cierta *manera* de ser, y en consecuencia tematizarlo, decir en qué consiste, ha de ser ya ello mismo decir de alguna manera (por más que no propiamente) el ser, proceder a su esclarecimiento. Debe reconocerse, es cierto, que la razón de entrada aducida para excluir a *tò sumbekós* como asunto de la filosofía tiene un carácter en verdad extremo, el cual, por lo demás, responde a la radicalidad que de antemano afecta a su descripción en cuanto no siendo propiamente *tò ón*: si no cabe que *tò sumbekós* sea aquello de lo que la filosofía es una *theoría*, es sencillamente porque de ello no hay ninguna *theoría*, y esto es así, a su vez, porque, más allá de no ser propiamente el ser, *tò sumbekós* es más bien algo cercano al no ser. Mas, siendo ello todo lo marginal que se quiera, lo que en todo caso prima es la solidez de esa marginalidad como tal, esto es, la condición de *tò sumbekós* de estar precisamente dando margen a *tò ón* y de estar por tanto, de alguna manera (por derivada que sea), contribuyendo a su sostenimiento, es decir, al de eso mismo que previamente lo determina a ello a ser y a ser de este preciso modo: estando cerca de no ser. Prevalece, pues, la exigencia de hacerse cargo –filosóficamente– de *tò sumbekós*, lo que, por todo lo dicho, no puede sino entrañar algún determinado modo de ser, alguna *phúsis*³.

¹ Las ediciones críticas de los textos de Aristóteles empleadas en este trabajo son las siguientes: Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2 vols., ³1953 (= *Metaph.*). Ross, W. D., *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, ²1955 (= *Ph.*). Minio-Paluello, L., *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1949 (= *Int.*).

² Cf. *Metaph.* VI 2-3. Debe advertirse que Aristóteles emplea las expresiones mencionadas no solo en el sentido que a continuación se procede a dilucidar, sino también como designaciones de, digámoslo así, las propiedades que por sí mismas tienen las cosas (cf. *Metaph.* V 30, donde los dos usos de *sumbekós* son distinguidos), sentido este por el que la interpretación aquí desarrollada no se ve concernida.

³ Que la tematización de *tò sumbekós* constituya a pesar de todo un requisito del proceder filosófico es lo que en suma viene a exponerse en la introducción de su estudio: “Puesto que el ser se dice de muchas maneras, lo primero que hay que decir [*prôton... lektéon*] del ser *katà sumbekós* es que de él no hay *theoría* alguna [...]: parece *tò sumbekós*, en efecto, algo cercano al no ser. [...] Pero de todos modos hay que decir también [*all' hómōs lektéon éti*] acerca de *tò sumbekós*, en la medida en que se deje, cuál es su *phúsis* y por qué causa lo hay”, *Metaph.* VI 2, 1026b2-4, 21 y 24-26.

2. La *stéresis* como interpretación del ser *katà sumbebekós*

Ahora bien, algo rayano en el no ser que, no obstante, comporta una cierta *manera* de ser, a la que además conviene la designación *katà sumbebekós*, es lo que en otro contexto, a saber, en el de la tentativa de delimitación de las *arkhai* (“principios”) del ente *phúsei*⁴, recibe el nombre de *stéresis* (“privación”), la consideración de la cual se nos ofrece por tanto como un acceso a la comprensión del estudio temático de *tò sumbebekós*.

La legitimidad de este salto, que en principio nos retrotrae desde el dominio de *tò òn hēi ón* al de *tà phúsei ónta*, reside en la vocación de *próte philosophía* que de hecho incorpora el saber en torno a la *phúsis*⁵, de acuerdo a la cual preguntar por la necesidad que se le plantea a la *phusiké* de introducir la *stéresis* como elemento explicativo del ente *phúsei* es en cierto modo preguntar por la *stéresis* como *arkhé* de *tà ónta* en general. ¿Qué es, en tal caso, lo que esa *arkhé* rige? La pertenencia del ente a un “género” (*génos*), es decir, la identificación de unas cosas con otras, aunque no con cualesquiera otras, como condición de su ser cada una alguna –cualquiera, la que cada cual sea–; como condición, pues, no de que haya unos y otros tipos de cosas (eso, que haya géneros, es lo así condicionado), sino de su haberlas en general. Y ¿en qué consiste su necesidad, su carácter condicionante del ser de lo que hay? En que, primero, ser alguna cosa, la que sea, es –pisando el suelo de la antigua Grecia– ante todo presentar un aspecto definido, distinguirse, lo cual, en segundo lugar, arrastra la exigencia de un elemento de indistinción, de un fondo de aparición frente al cual le sea dado a la cosa distinguirse, fondo que, por su lado, en tercer lugar, debe él mismo ser limitado, si está en efecto llamado a dar un marco a la distinción de la cosa, la cual no podría en ningún caso acontecer si la cosa resultase ser igual a (lo mismo que) cualquier otra.

Las tres consideraciones sucesivas y encadenadas recién hechas definen cada una la exigencia de una *arkhé* correspondiente: la “determinada forma de aparecer” que algo tiene es designada en griego con la palabra *eídos*; la *stéresis*, por su lado, es precisamente “privación” de *eídos*, la “falta” de determinación que afecta a la apariencia de la cosa en razón de su pertenencia a una pluralidad; el *eídos* y la *stéresis* son por tanto contrarios, y la *húle* (“materia”), por último, es su articulación misma, es decir, la *phúsis* que, rigiendo la alternancia de los contrarios, subyace en el aparecer de la cosa. Ahora bien, si esta explicación de la consistencia del ser de lo que hay mitiga de algún modo el asombro inicialmente generado por la constatación de que en general *hay* cosas, lo que en todo caso no cabe es disimular la inquietud que a su vez produce la presencia en dicha explicación de la *stéresis*, la cual remite en último término a la necesidad que tienen las cosas de, precisamente con vistas a *ser* algo, estar de hecho *no-siendo* algo: si ser es diferenciarse, y si a las cosas solo les está dado diferenciarse de aquello a lo que de antemano se encuentran asimiladas, entonces es de sí mismas de lo que para empezar tienen que estar difiriendo las cosas⁶.

4 Cf. *Ph.* I, y, para lo que sigue, especialmente 8-9.

5 Esa vocación halla al menos alguna justificación en las dos razones siguientes: por una parte, si exponer el ser del ente *phúsei* es aducir la diferencia que separa a este frente a otros modos de ser con los que de hecho resulta ser comparable, entonces no hay manera de emprender tal exposición si no es mostrando a la vez aquello destacándose frente a lo cual tienen lugar tanto el ente *phúsei* como, especialmente, el ente *tékhnēi*, o lo que es lo mismo, incurriendo en el examen del modo que en general tienen las cosas (cualquiera) de ser lo que en cada caso sean. Pero, por otra parte, que sea la *phusiké* y no otro el saber que señaladamente apunte hacia la *próte philosophía*, se debe a su vez a que el ente *phúsei* posee una autonomía ontológica de la que carecen los otros géneros de entes, según la cual, digámoslo así, aquel determina materialmente la posibilidad de estos, pudiéndose en este sentido decir que es a partir del esclarecimiento del ser del ente *phúsei* como, estableciendo las oportunas diferenciaciones, se accede a continuación al de los demás modos de ser.

6 Cf. en Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1951, p. 162, 22 (Heráclito) B 51, un trance del pensamiento arcaico especialmente elocuente a este respecto: el ente, cuya manera de ser es la de un “ajuste de contravuelta” (*palintropos harmonie*; cf. García Calvo, A., *Razón común. Lecturas presocráticas II*, Zamora, Lucina, 1999, pp. 126-129), “difiriendo consigo mismo concuerda” (*diapherómenon heoutōi homologéi*). Es decir: la cosa es lo que es, concuerda consigo misma, diferenciándose de las otras, pero esto no acontece sino, a la inversa, pareciendo la cosa de antemano otras, esto es, concordando con ellas (siendo ese “estar en con-cordancia” con otras cosas).

Aristóteles mismo, que explica la articulación del *eídos* y la *stéresis* cruzando las oposiciones *energeíai / dunámei* y *kath' hautó / katà sumbekós*, no dejará a pesar de ello de asumir dicha inquietud: la cosa “puede” o “tiene la capacidad de” ser (es *dunámei*) lo que “por sí misma” (*kath' hautó*) es, en cuanto “de hecho” (*energeíai*) está siendo algo que por sí misma no-es. Pero ¿qué manera tienen las cosas de ser de hecho lo que no-son? A esta pregunta se responde lo siguiente: “ninguna cosa surge a secas [*haplós*] del no ser, aunque sí surgen del no ser de algún modo [*pós*], a saber, *katà sumbekós*, puesto que cada cosa surge de la *stéresis*, lo que, no integrando la cosa, por sí mismo es un no ser. Pero esto es asombroso, y parece imposible que algo surja así, del no ser” (*Ph.* I 8, 191b13-17).

3. *tò endekhómenon* como denominación de la irreducible posibilidad de no-ser

La palabra *tò sumbekós*, participio de perfecto neutro del verbo *sumbaíno*⁷, designaría entonces esta “con-currencia” o “co-incidencia” del no-ser, esto es: la co-incidencia de un determinado no-ser, en la cosa, con el ser de la cosa. Co-incidencia que, en principio, no debe identificarse con el azar o con el carácter fortuito de ciertos acontecimientos⁸, sino que más bien ha de entenderse en el sentido de una “con-veniencia” o “con-cordancia”: para ser alguna (lo que ella misma sea), una cosa debe estar de hecho sumada a otras y formar con ellas una pluralidad, puesto que las cosas no son lo que cada cual sea sino en el seno de su mutua yuxtaposición limitada; para parecer lo que cada cual sea por sí misma (para aparecer de forma determinada), cada cosa debe previamente avenirse a *no-ser otras*, lo cual significa: *parecer otras y no serlas todas*; para distinguirse unas de otras, en fin, cada una debe de antemano “con-venir” en algo con otras al margen de (o frente a) otras. Y lo que a su vez expresaría el uso terminológico del tema de perfecto sería el carácter de esa “co-incidencia” de ser el estado en el que, para ser alguna (para ser por sí misma algo), debe encontrarse ya la cosa; es decir, expresaría la anterioridad cronológica del aspecto del

lo que designa el *sumbekós* de Aristóteles) y, así, estando para empezar en diferencia consigo misma. Por lo demás, esta interpretación presupone la ambigüedad sintáctica de *heoutói*, que, a condición a su vez de aceptar para el primer verbo un complemento de dativo en lugar del usual de genitivo (pero véase la reconstrucción del fragmento en *idem*), iría –y no iría– no menos con *diapherómenon* que con *homologéei*.

7 Cf. Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon, with a Supplement*, Oxford, Oxford University Press, 1968 (= LSJ), s.v.

8 Las interpretaciones del tratamiento aristotélico de “la co-incidencia” se fundan por lo general en una identificación reductivista de *tò sumbekós* con, digamos, “la casualidad”, en razón de la cual se incardinan y enfrentan unas a otras en el estrecho marco de una discusión relativa al modo en que deba describirse la causa (concebida empíricamente) de los sucesos accidentalmente concomitantes. Cf. en Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983 (1980), cap. 1, pp. 3-25, una interpretación modélica a este respecto. Sin embargo, los sucesos de este tipo no son más que el canto de cisne de la con-comitancia originaria a la que apela *tò sumbekós*, y si Aristóteles recurre a ellos para ilustrar y así aclarar sus explicaciones es porque su “ocurrencia” evidencia del modo más sensible la “necesidad” del ser *katà sumbekós*. La sorpresa que en el jardinerismo causa el hallazgo de un tesoro enterrado justo allí donde él cavaba un hoyo para plantar un esqueje (o el modo en que impresiona nuestra sensibilidad la referencia del suceso), no es sino el último eco del asombro que en el pensador despierta el *haber* de las cosas. Así, donde el lector moderno percibe, sin más, un azar o una casualidad (explíquese esta luego como se quiera, reduciéndola en términos deterministas o no), lo que por contra debe destacarse es el caso de alguien que, siendo un jardinero y no un buscador de tesoros, sin embargo tampoco es un jardinero “a secas”, sino que también *resulta ser de hecho*, por ejemplo, alguien con ciertas necesidades económicas, susceptible por tanto de, llegado el caso, avenirse a postergar y subordinar el ejercicio de su arte a la recogida de un tesoro (lo que el jardinero *como tal podría hacer*; a saber, terminar de plantar el esqueje, es precisamente lo que este deja de hacer en cuanto *decide* hacerse con el tesoro). El fundamento de la suerte o la casualidad (esto es, del reflejo puramente empírico o “impresionante” del ser *katà sumbekós*) es, por lo que respecta no al campo general de la *phúsis* sino al más restringido de la elección, precisamente esta multiplicidad y jerarquización de los fines de las acciones, así como la consecuente situación de sometimiento de unas a otras en la que se encuentran las actividades humanas mismas, sometimiento conforme al cual unas decisiones se ven más o menos truncadas por estar de hecho subordinadas al cumplimiento de otras que a su vez se imponen y anteponen a ellas. Nótese, por otro lado, que es este carácter encontrado de las acciones lo que en el fondo queda inopinadamente sugerido en la obvia y repetida descripción de la “coincidencia”, por parte de los intérpretes, como un cruce de cadenas causales.

ser del ente aludido por la *stéresis* en relación al aludido por el otro contrario, el *eídos*: lo que la cosa es *katà sumbekós* es lo que en todo caso esta es *de hecho* (previamente o de antemano en sentido cronológico), es decir, aun cuando solo sea *dunámei* lo que por sí misma es. Lo que *tò sumbekós* refiere es, en consecuencia, la situación de facticidad que condiciona materialmente la *posibilidad* de (o que constituye a) la cosa, o sea, la *capacidad (dúnamis)* que esta tiene de ser lo que por sí misma sea. De este modo, la siguiente apreciación se torna especialmente relevante: la *stéresis* no alude a una posibilidad de la cosa; aquello que la cosa es *katà sumbekós*, siendo algo que ella es de hecho, no obstante no es algo que en sentido estricto la cosa *pueda ser*; porque el poder o la capacidad o la posibilidad en la cual consiste la cosa remite a su *eídos*, es decir, a lo que ella es *kath' hautó*. Lo que la cosa “tiene convenido” ser, lo que esta es *katà sumbekós*, no es lo que ella es por sí misma ni es por tanto lo que ella puede ser, sino que es lo que de hecho “ocurre”, “sucede” o “coincide” (ahora sí, con el matiz de: “da la casualidad de”) que la cosa es, y lo que, por ello, en todo caso esta “resulta” ser⁹.

Ilustraremos estas consideraciones haciendo nuestro un ejemplo empleado de forma recurrente por Aristóteles¹⁰. Digamos que una casa es esencialmente un alojamiento protector de (o sencillamente un refugio o un cobijo para) bienes y personas¹¹. Ahora bien, una casa es nada más y nada menos que eso, *alguna* casa, la cual, por ello mismo, no es *simplemente* lo que es, sino que es lo que es (coincide consigo misma, esto es, con el ser refugio para bienes y personas) estando de hecho en diferencia consigo misma y en conveniencia con otras cosas. Así como el médico no cura al hombre, ni siquiera al flemático o al bilioso en general, sino que cura a Calias o a Sócrates¹², tampoco el edificador construye “en general” (*kathólou*) el ser casa sino “en concreto” (*kath' hékaston*) una casa. Por tanto, un buen refugio para bienes y personas es lo que una casa *puede ser*; pero esa posibilidad le está dada a la casa por cuanto esta es *de hecho* un no-refugio, así como, por ejemplo, al hombre le es posible cultivarse por cuanto de hecho es in-culto¹³. Por tanto, un no-refugio no es algo que una casa pueda ser, sino, al contrario: es algo que precisamente una casa *puede no-ser* (es aquello que de forma no inespecífica le toca a una casa estar no-siendo). No se trata de que una casa pueda servir o no servir de abrigo a alguien y a sus bienes, porque lo que se puede ser y lo que se puede no-ser son en cada caso contenidos diversos; el ser no-refugio es un contenido determinado y diverso del ser refugio; el ser no-refugio no es una situación en la que se pueda encontrar cualquier cosa; un perro o un árbol no pueden ser refugios, y, por ello mismo, tampoco pueden no-ser no-refugios; solo aquello que puede ser un refugio puede por ello mismo no-ser un no-refugio. De su ser no-refugio forma parte, por ejemplo, el carácter de la casa de ser salubre o insalubre, según cuál sea su ubicación, su orientación, su ventilación, etc., y según también quiénes sean sus moradores; la casa, en efecto, no es por sí misma salubre (o insalubre), ni es eso por tanto algo que la casa *pueda ser*; pero sí es algo que en todo caso esta *resulta ser*. Salubres es lo que por sí mismos son los remedios o los medicamentos prescritos por el médico. De ahí que, dada esa *asimilación* de las casas a los remedios, le esté dado a este poner el arte de la construcción al servicio de la medicina, y ordenar así al edificador, por ejemplo, disponer de una determinada manera los elementos de una edificación en ciernes con vistas a dar refugio no ya a cualquiera sino, en concreto, a *estos* que padecen *esta enfermedad*, o, en último término, erigir un sanatorio, esto es, un alojamiento cuya construcción esté de raíz proyectada con vistas a la curación de enfermos, y solo secundariamente, y de forma subordinada, a la protección o el abrigo de ellos y de sus bienes.

9 Estos últimos significados (“ocurrir”, “suceder”, y también “resultar”) serían los propiamente recogidos por la traducción latina (*accidens*, participio de presente de *accido*) de la que depende la versión en lengua moderna “accidente”.

10 Cf. *Ph.* I 8, 191a34-b10 (donde el ejemplo se utiliza para explicar analógicamente el sentido en que las cosas surgen de un cierto no-ser), *Metaph.* VI 2, 1026b6-10 y 37-1027a2.

11 Cf. *Metaph.* VIII 2, 1043a16-17.

12 Cf. *Metaph.* I 1, 981a7-12 y 16-24.

13 Cf. *Ph.* I 5, 188a31 ss.

Es precisamente ese carácter irreducible de la *posibilidad de no-ser* lo que impone a Aristóteles la exigencia de denominarla, es decir, de fijar mediante una designación su oposición a la *posibilidad de ser*; esto es, a la *dúnamis* y a *tò dumatón*. La denominación a estos efectos apostada es *tò endekhómenon*, participio de presente neutro del verbo *endékhomai*¹⁴, cuyo significado es el de “asumir” y también el de “aceptar”, “admitir”: que la cosa “se avenga” a *no-ser otras* significa, como se apuntó más arriba, que esta “asume” la obligación que contrae en cuanto está determinada a ser algo, es decir, que “asume” la carga de un cierto no-ser; significa, en efecto, que la cosa “acepta” o “admite” *parecer otras y no serlas todas*, o lo que es lo mismo, que esta “se deja” asimilar a un conjunto determinado o género de cosas.

Diremos entonces que la obra del edificador es por sí misma un refugio para bienes y personas, y que por tanto la edificación por él construida tiene la *capacidad* de dar tal abrigo; pero también diremos que en cualquier caso *es admisible*, por ejemplo, que ante todo resulte ser saludable para sus moradores, a saber, para quienes habiendo llegado a ella con tal o cual dolencia, decidieron habitarla en adelante no por sus cualidades protectoras sino precisamente por haber resultado ser un alivio para su enfermedad. Es más, de hecho es admisible que un edificador (sea él mismo médico o bien trabaje a las órdenes de un médico) subordine su obra de entrada a un fin sanitario, esto es, que su proyecto de edificación no se vea regido sino secundariamente por el propósito de dar abrigo. Así pues, una casa cualquiera no será por sí misma un no-refugio, pero en todo caso “admitirá” (“aceptará”, “se dejará”, “se avendrá a”) serlo. Dicho de otro modo: un no-refugio no es lo que una casa *puede ser*, pero de hecho “es aceptable” que lo sea. ¿Por qué una casa *se aviene* a ser un no-refugio?, ¿por qué además de la de dar abrigo, *asume* también la función de, por ejemplo, curar?, o ¿por qué *es aceptable* que, al revés, siendo un refugio cabal, sin embargo algunos no quieran habitarla por resultarles incómoda y no acogedora o incluso insalubre? Porque una casa *puede ser* un refugio para bienes y personas, pero *no lo es necesariamente*.

Es de notar, al cabo, la forma en que en el discurso han venido a deslizarse las modalidades junto a un cierto juego de conversión de unas a otras¹⁵: “la posibilidad” (*tò dumatón*) remite a aquello en lo que consiste la cosa en cuanto por sí misma es alguna, y “el avenimiento” (*tò endekhómenon*) a lo que la constituye en cuanto forma parte de un *génos*; esto último, por otro lado, equivale, convirtiendo la modalidad, a lo que la cosa *puede no-ser*, oponiéndose a su vez contradictoriamente a “la necesidad” (*tò anankaion*) en el sentido fundamental de “lo que no se aviene a ser de otro modo” (*tò mè endekhómenon állos ékhein*)¹⁶: que una cosa sea necesariamente lo que es significa que esta no “se deja” asimilar a ninguna otra, esto es, que no “acepta” parecer otra ni “se deja” por tanto parecer por otras; significa, en otras palabras, que tal cosa sencillamente no aparece o rehúsa aparecer, tornándose así cuestionable el sentido en el que de ella pueda decirse que es “alguna cosa”.

14 Cf. LSJ s.v., donde la traducción del verbo, por ejemplo en su uso absoluto, como “ser posible” no debe considerarse errónea a la luz de lo aquí discurre: el carácter no reducible a *tò dumatón* de *tò endekhómenon* es aquello que Aristóteles *ha procedido* a destacar, de modo que la dilucidación de tal irreductibilidad es para él mismo un punto de llegada. El punto de partida (la situación ordinaria de uso de las palabras) es, por el contrario, aquel en el que la posibilidad de no-ser no está claramente discernida frente a la posibilidad de ser. Para el griego medio, ciertamente, no hay una diferencia perceptible entre ambos aspectos, sino que, para él, decir que es *aceptable* que la casa propicie la curación de sus moradores es lo mismo que decir que la casa *puede* tener tal efecto; para dicho hablante, que eso ocurra es sencillamente algo posible, algo que puede ser.

15 Cf. *Int.* 12-13. Por lo que respecta a la ambigüedad con la que Aristóteles usa las palabras *dumatón* y *endekhómenon*, antes de abandonarse a la convicción de que ambos términos son también para él más o menos sinónimos (cf. Ackrill, J. L., *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1988 (1963), p. 149) debe tenerse en cuenta: primero, eso que se acaba de decir de que el discernimiento de la posibilidad de no-ser es para Aristóteles mismo un punto de llegada, al cual no se accede sino con dificultad, es decir, a base de tanteos y vaivenes; segundo, que, a pesar de esto, Aristóteles mismo ostenta una cierta práctica en la derivación de unas modalidades a partir de otras, la puesta en juego de la cual puede por momentos oscurecer el texto; y, tercero, que la proyección por principio sobre el Aristóteles “escritor” de nuestro propio afán de exhaustividad y univocidad presupone una actitud hermenéutica en cualquier caso dudosa.

16 Cf. *Metaph.* V 5, 1015a33 ss.

4. La exigencia del ser *katà sumbebekós*: *tò anankaíon* en lugar de *tò bíaiou*

Dadas sus relaciones de oposición a la posibilidad y a la necesidad, cabe identificar *tò ende-khómenon* (y *tò sumbebekós*) con lo que convencionalmente se denomina “la contingencia”, a condición, no obstante, de que esta se describa como aquí se ha hecho. En este sentido, debe ser cuestionada especialmente la trivial descripción del ámbito de la *phúsis* como el reino de la contingencia y lo corruptible, por derivar de una percepción unilateral de la no necesidad que rige en dicho ámbito por oposición al de lo divino e incorruptible (o en el mundo sublunar por oposición al celeste). Y es que, independientemente de que esa descripción no sea incorrecta, ocurre que el ámbito de la *phúsis* es ante todo el dominio de la *dúnamis*, es decir, el ámbito en el que a cada cosa le está dada la posibilidad de ser *alguna* cosa. Tal posibilidad se encuentra a su vez, de cierto, materialmente condicionada por la contingencia, pero esto, lejos de conllevar algo así como la disolución del ente, lo que significa es, muy al contrario, que la contingencia contribuye a la constitución del ser de lo que hay. Esto es de hecho algo que Aristóteles dirá literalmente y de una forma un tanto paradójica: “es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*” (*anáanke eínai tò katà sumbebekòs ón*)¹⁷. ¿Cómo debe entenderse esa “necesidad” de la contingencia? En el sentido de la precedencia de los principios (en este caso, de la *arkhé* que es la *stéresis*): es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* porque este forma parte del ser de las cosas, y por tanto está “antes” (no cronológica o genéticamente, sino en cuanto a su ser) que ellas, condicionando el que las *haya*. Pues bien, veamos cómo la exigencia en que consiste esa “necesidad” queda justificada mediante la puesta en juego de otras dos formas de necesidad.

Es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* (es decir, tal ser viene exigido por el ser de las cosas, como algo anterior a ellas y condicionante de su haberlas), dice Aristóteles, porque no todo lo que hay es o llega a ser lo que es “siempre” (*aei*) y “necesariamente” (*ex anánkes*), sino que la mayoría de las cosas resultan ser “alguna vez” (*pote*) lo que no-son, es decir, alcanzan “muchas veces” (*hos epi tò polú*) a ser lo que son, pero no siempre. La tríada *necesidad - posibilidad - contingencia* se desdobra así en la tríada *siempre - muchas veces - alguna vez*, la cual se presta a ser erróneamente interpretada en términos de meras frecuencias empíricas, cuando por el contrario debe acogerse como la expresión fenoménica de ciertas relaciones que han sido establecidas por vía fenomenológica. El razonamiento, en todo caso, tampoco queda abandonado en este contexto a algo así como la constatación de la regularidad de los procesos naturales (es decir, del carácter de estos de estar abiertos a la excepción), sino que la justificación de la “necesidad” de la contingencia queda también explicitada de acuerdo a esta otra consideración fundamental: es necesario que haya el ser *katà sumbebekós* porque, de no haberlo, “todo sería necesario” (*pánt' éstai ex anánkes*).

El desarrollo precedente es susceptible de (y tiende a) interpretarse en su conjunto conforme a este razonamiento: si no hubiera el ser *katà sumbebekós*, todo sería necesario; ahora bien, la mayoría de las cosas son solo posibles; luego es necesario que haya el ser *katà sumbebekós*. Sin embargo, la comprensión esencial de *Metaph. VI 2* pasa por percibir que son dos sentidos diversos de “necesidad” los aludidos de una parte a otra del pasaje estudiado. La necesidad que juega en la tríada *necesidad - posibilidad - contingencia*, por un lado, lo es, evidentemente, en el sentido antes definido de “lo que no se aviene a ser de otro modo”; por el contrario, la necesidad mencionada al decirse que “todo sería necesario” de no haber el ser *katà sumbebekós*, lo es en el sentido de “la violencia y la fuerza” (*tò bíaiou kai he bíai*)¹⁸. Pues no puede esperarse que la eliminación de los términos en relación a los cuales se define la necesidad –en su sentido fundamental– no comporte

17 Cf. *Metaph. VI 2*, 1027a10-11, y, para lo que sigue, 1026b27 ss.

18 Cf. *Metaph. V 5*, 1015a26-33. Según lo dicho, no debe considerarse ociosa la distinción de estos dos significados de *anáanke* intercalada en *Metaph. VI 2*, 1026b28-29.

a la vez una radical redefinición de la necesidad misma. Así pues, que “haya” el ser *katà sumbebekós* significa en definitiva que lo que no hay es justamente el imperio de la violencia: mientras acontezca *tò sumbebekós*, lo que precisamente regirá será no la fuerza (ni por tanto la figura del crudo azar que ella representa) sino, en general, la *phúsis*, o bien la *diánoia* (el “pensamiento”) por lo que respecta a la esfera más restringida de la actividad humana.

Ahora bien, no debe olvidarse que el estudio de *tò sumbebekós* era abordado inicialmente en el marco de una delimitación del asunto de la filosofía. Lo que en ese marco se trataba ante todo de hacer notar era que de *tò sumbebekós* no hay *theoría* alguna, de lo cual, por lo demás, se aduce como prueba el hecho de que ningún “saber” (*epistéme*) se ocupa de ello. En consecuencia, además de justificarse como un momento esencial del mencionado proceso delimitador, el estudio en cuestión se propone a la vez expresamente como un intento de aclarar por qué no hay saber de *tò sumbebekós*. A partir de las explicaciones previas, una forma más o menos directa y resuelta de emprender esa aclaración puede ser la siguiente:

Lo que en el discurso se ha introducido en cuanto se ha aludido a la violencia y la fuerza no es otra cosa que la modalidad que restaba mencionar, a saber, la de *tò adúmaton* (“la imposibilidad”). Pues violencia es forzar a las cosas a ser *lo que no pueden ser*. Pero ¿quién se conduce violentamente con las cosas? El “inepto” o “inhábil” (*ápeiros*). Pues solo fuerza a las cosas en contra de su propio modo de ser quien no las conoce, es decir, quien no sabe qué son *por sí mismas* ni sabe por tanto cuáles son sus *posibilidades*. A la inversa, es justamente del reconocimiento del ser de las cosas, por parte de quien ya tiene cierta práctica en el habérselas con ellas, de donde surge el saber. Todo lo cual lo expresa Aristóteles citando a Polo: “la práctica da lugar al arte, y la falta de práctica al azar” (*he mèn (...) empeiría tékhnen epoiesen (...), he d’ apeiría túkhen; Metaph. I 1, 981a3-5*). Pero el caso es que, según esto, hay un lugar intermedio entre el saber (referido en la cita con la palabra *tékhne*), por un lado, y la violencia o el crudo azar por otro, que es el que ocupa la “práctica” (*empeiría*). El “que tiene práctica”, el *émpeiros*, es en algún grado *ápeiros*, por cuanto no conoce los “principios” (*arkhai*) del arte o del saber del que se trate, pero en todo caso puede con razón –aunque en sentido impropio– ser llamado sabio, por cuanto sí está familiarizado con sus resultados (tiene alguna experiencia en la producción de estos). Dicho de otro modo: el *émpeiros* no posee el arte “en general” (*kathólou*), es decir, con independencia de la situación de facticidad del caso, sino que solo conoce algunos de sus productos “en particular” (*kath’ hékaston*), resultando su ejercicio eficaz solamente dadas ciertas condiciones materiales concretas.

Así pues, lo que en definitiva hace el *émpeiros* es poner el saber al servicio de la producción, subordinar las *posibilidades* de la cosa de la que trata a los *resultados* que rinde su empleo. De modo que, a diferencia respectivamente del sabio y del inhábil, aquel no trata a la cosa según lo que esta *puede ser* ni tampoco según lo que *no puede ser*; el que tiene práctica, por contra, trata a la cosa de acuerdo a lo que la cosa *puede no-ser*, es decir, de acuerdo a lo que esta *resulta ser*.

El que sabe de construcción, lo que sabe es hacer buenos refugios para bienes y personas. Pero, puesto que siempre hay algo que las cosas *resultan ser*, la casa que construya el edificador, además de ser un buen refugio, tendrá también que estar siendo de hecho, por ejemplo, salubre o insalubre, o acogedora o incómoda, etc., para unos u otros moradores; y, sin embargo, no es de estos últimos aspectos de los que se ocupa el edificador, es decir, no es de salud (ni por tanto de lo contrario, de enfermedad), ni tampoco de comodidad (ni por tanto de lo contrario, de incomodidad), de lo que él sabe, toda vez que las artes de curar y de deleitar difieren entre sí y ambas de la de edificar. Mas, siendo *así* las cosas, ocurre que la de la edificación se propone a estas otras artes como una ocasión de curación y de deleite respectivamente. Así, por ejemplo, la medicina se aviene a poner el arte de la edificación a su servicio, ordenando la construcción de cierto tipo de casas con vistas a la curación de enfermedades; o bien cabe que el médico mismo esté enterado del modo en que tal tipo particular de edificaciones se producen, y sea por ello él mismo el que dirija

su construcción. Pero, en la medida en que este no sabe en general construir, sino que lo que sabe es, en particular, construir (o dirigir la construcción de) casas salutíferas para tal o cual tipo de enfermos (por ejemplo, balnearios para quienes padecen ciertas dolencias óseas), no puede decirse propiamente que el mismo sea un sabio edificador. Al médico, en efecto, le basta con poseer cierta práctica en la construcción para producir particularmente un tipo de “casas” en cuya proyección y diseño de hecho se ha perdido de vista hasta cierto punto el fin propio del arte de la edificación: el de construir en general buenos refugios para las personas y para sus bienes. En este sentido, diremos que no es el saber, sino la *apeiría*, lo que saca a la luz al ser *katà sumbebekós*, pero no la pura *apeiría*, sino aquella de la que precisamente brota el saber: la *empeiría*.

Bibliografía:

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2 vols., ³1953.

.— *Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, ²1955.

Minio-Paluello, L., *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

El hechizo platónico

The platonic charm

Rubén ÁLVAREZ

UAM, UNED

rubenalvarez77@gmail.com

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este artículo revisa algunas diferencias que Platón va abriendo dialécticamente, desde el interior, en la apreciación de la maldad, la mentira y el discurso, y de modo paulatino, a lo largo de sucesivas obras. El objeto sería desbaratar dicotomías equívocas así como poner los moldes filosóficos del mito y la imitación artística que producen los propios diálogos. Como resultado del hechizo platónico, la filosofía desplaza los métodos arcaicos de educación entre las élites griegas e instaura un modelo trágico, mítico y de discurso operativo todavía en el presente.

Palabras clave: mentira, mito, imitación, discurso falso, ficción, Platón.

Abstract

This paper revises some differences that Plato opens dialectically, from inside, in the appreciation of evil, lie, and discourse, and in a gradual way, throughout successive works. The claim would be to disrupt equivocal dichotomies as well as to put the philosophical molds of myth and artistic imitation which the dialogues themselves produce. As a result of platonic charm, philosophy displaces the archaic methods of education prevalent among Greek elites and establishes a tragical, mythical, and discursive pattern still operative in the present.

Keywords: lie, myth, imitation, false discourse, fiction, Plato

Introducción

Una corriente de opinión, a la que van a dar afluentes de procedencia muy diversa, entiende que la filosofía de Platón está separada completamente del arte. Algunas afirmaciones de Erwin Panofsky pueden servirnos para exponer, de modo resumido, dicha posición: “la filosofía platónica ha de ser considerada, si no antiartística, si por lo menos ajena al arte”. Y poco más adelante: “su sistema filosófico no puede ofrecer ninguna posibilidad para una estética de las artes figurativas considerada como campo espiritual *sui generis*”¹.

Las evidencias textuales extraídas de los diálogos con las que esta corriente de opinión se fundamenta son abundantes, desde luego. Solo en la *República*, entre otras, tenemos las referencias del libro X, quizá las más claras. Allí nos encontramos con que Sócrates expulsa a los poetas de la comunidad cívica delineada a partir de las necesidades básicas del alma o la vida buena. La razón es que aquellos se fijan, para sus creaciones, solo en los fenómenos que tienen a la vista, y su imitación, por tanto, hecha de palabras, colores, ritmo y musicalidad, no posee, sin embargo, el conocimiento de un auténtico arte, como el del carpintero que fabrica las sillas, o las ideas que solo los “ojos del alma” pueden ver. Al no tener contacto con las ideas o el dominio de un arte, los poetas no saben de verdad si las maravillosas obras en que representan la excelencia, las virtudes (*aretai*), son buenas o no, de modo que terminan por arruinar la capacidad de discernimiento de los espectadores y, en definitiva, su “alma” entera.

Sin embargo, a la hora de leer a Platón no es conveniente tomar al pie de la letra los Diálogos, como si aquello fuera “una exposición directa de la opinión de su autor”² o como si estuviéramos ante “un cuadro de afirmaciones categóricas”³, con los puntos de una doctrina cerrada.

Suponer, sin más, que Sócrates es portavoz del pensamiento de Platón es incurrir en la “falacia de la transparencia”⁴, como apunta Kahn, algo así como dar por bueno que el Quijote es el *alter ego* de Cervantes, y nos conduce a pasar por alto toda “la intención artística con que [los diálogos] fueron compuestos”⁵. De ese modo, estaríamos muy lejos de una comprensión de los mismos y poca filosofía podríamos extraer. Así que, de base, hemos de tomar los Diálogos por lo que son: obras de ficción con personajes bien conocidos del público para el que fueron creados, los atenienses del siglo IV, y no ser engañados por la “ilusión óptica”⁶ de creer que estamos ante encuentros reales que tuvieron lugar en el siglo V. Al contrario, el escenario de fondo en el que se mueven los diálogos en verdad no está ocupado por sofistas tipo Protágoras, sino por “el pensamiento y los escritos contemporáneos y rivales, tales como el retórico Isócrates y los distintos seguidores de Sócrates”⁷.

Santiago González Escudero se adentra en las operaciones de “la intención artística” del corpus platónico, perfilada magníficamente por Kahn, y llama dialéctica a la relación que se establece entre el lector y los diálogos. En esa relación dialéctica, dice Santiago González, el lector encuentra “impulsos capaces de mover imágenes en tres planos cuando menos”⁸: la Atenas del siglo IV y la recreación ficticia de la del siglo V; “el desarrollo argumental de la conversación” que “organiza nuestra capacidad de comprensión”, dejándola “formada”; finalmente, operando al mismo tiempo que las dos anteriores, funciona “la experiencia que cada individuo tiene y que se encuentra

1 Panofsky, E., *Contribución a la historia del arte*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 14.

2 Kahn, Ch., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010 p. 68.

3 González Escudero, S., “El paradigma de “El político””, en *Eikasía, Revista de filosofía*, n.º 12, 2007, p. 69-86.

4 KAHN, Ch., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria, op. cit.*, p. 68.

5 *Ibid.*, p. 68.

6 *Ibid.*, p. 32.

7 *Ídem.*

8 González Escudero, S., “El paradigma de “El político””, *op. cit.*, p. 69.

incorporada en su modo de acceder y usar lo que va comprendiendo”. Como resultado de estos múltiples movimientos, el lector consigue “un mundo de imágenes suficientemente estructurado y manejable por él como para contar la película a su modo”, es decir, para dar razón de lo que es y no ya dar una “reducción conceptual” de una Idea.

Así pues, con estas guías previas para la lectura de los Diálogos, nos proponemos entrar en algunas diferencias que se hacen en la apreciación de la mentira, el mito, la imitación y el discurso, y como consecuencia, alterar algunas conexiones entre ellas, arraigadas y atribuidas tradicionalmente a la filosofía de Platón.

Además, en el artículo asumimos la interpretación ingresiva y unitaria, tal como la propone Kahn. Al contrario de la visión evolutiva, damos por sentado, pues, que Platón “no cambió su pensamiento de modo fundamental”, buscamos “identificar el significado de un argumento particular o de una obra entera localizándolo en el amplio universo de pensamiento que se articula en los diálogos medios” y, en este contexto, entendemos por hipótesis ingresiva “la afirmación de que los siete diálogos [medios] fueron concebidos para preparar al lector para las opiniones expuestas en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*, y que solo pueden entenderse de forma adecuada desde la perspectiva de estas obras intermedias”⁹.

En ese sentido, creemos que nuestra interpretación se ajusta plenamente al programa ingresivo, dado que ponemos en relación el contenido del *Hipias menor* con la *República*, donde el tema de la mentira es retomado nuevamente en el contexto de la educación de los guardianes.

Finalmente, probaremos el entrelazamiento ensayado en las apreciaciones sobre el mito, la imitación y el discurso en los propios diálogos, a fin de desencantar el hechizo platónico mostrando el empleo de los nuevos moldes artísticos, míticos e imitativos en la filosofía.

La mentira, del *Hipias menor* a la *República*

Charles Kahn dice que el *Hipias menor* es uno de los diálogos “más desconcertantes”¹⁰ porque concluye, no ya con una “paradoja”, sino con una “falsedad moral” contraria por completo al intelectualismo socrático sostenido hasta entonces: el que hace mal voluntariamente es mejor persona que quien lo hace involuntariamente¹¹.

El Diálogo se establece entre Sócrates e Hipias, un sofista y educador profesional que se vanagloria de ser experto en las artes (*techné*) más complejas, así como en astronomía y matemáticas. La cuestión que lanza Sócrates es cuál de los dos héroes es mejor: si Odiseo, astuto y embustero, o Aquiles, simple y sincero. En el desarrollo de la conversación, Sócrates no encuentra diferencias entre un embustero y un sincero porque descubre que el conocimiento de lo que es, el dominio de un arte o la posesión de la *techné*, es una condición sin la cual no puede haber engaño deliberado. Así pues, la capacidad de mentir eficazmente está unida, indisolublemente, con la capacidad para decir la verdad. De hecho, puestos a ponderar quién es mejor, Sócrates, con ciertas dudas al principio, ya abiertamente después, concluye, en contra de lo que estaría dispuesto él mismo a aceptar, pero forzado por el argumento: quienes mienten voluntariamente, pues tienen el dominio de la *techné*, son mejores que los que lo hacen involuntariamente, dado que no tienen ningún saber.

⁹ Kahn, Ch., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, op. cit., p. 83-84.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ “Los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que los hacen involuntariamente” (*Hipias menor* 372 a)

Kahn entiende que el diálogo comete una falacia dialéctica, en el sentido argumental apuntado por Santiago González Escudero, y, al no establecer ninguna conexión posterior entre el contenido de esta obra y otros diálogos, suspende el programa ingresivo que él mismo propone. Al menos en este punto.

A mi modo de entender, sin embargo, el contenido del *Hippias menor*, la maldad unida al embuste y la mentira, es retomado en la *República* al hacerse diferencia allí entre “la verdadera mentira” y “mentira expresada en palabras”¹². Una, “la verdadera mentira”, es “la ignorancia en el alma de quien está engañado”, mientras que la otra, “la mentira expresada en palabra”, “es solo una imitación que afecta al alma, es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura”.

Además, Sócrates acompaña la explicación con una valoración: “lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad”, dado que “nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa [el alma] ni respecto de las cosas que más le importan”. Por tanto, la verdadera mentira es “odiada por los dioses y los hombres”.

En cambio, “la mentira expresada con palabras” es “útil como para no merecer ser odiosa” cuando la empleamos como un “remedio”¹³ preventivamente contra los enemigos y los llamados amigos que tratan de hacer algo malo, por locura o insensatez”. Es más, se pregunta Sócrates, cuando se trata de mitos, “¿no tornamos a la mentira útil cuando, por desconocer hasta qué punto son ciertos los hechos de la antigüedad, la asimilamos lo más posible a la verdad?”.

La diferenciación de dos clases de mentiras, la auténtica, la ignorancia arraigada en el alma, odiosa tanto a hombres como a dioses, y la que es solo una imagen de aquella, hecha con palabras, da pie a una posterior diferenciación dentro de las mentiras de esta clase entre las que son útiles cuando se emplean como remedio y las que son no lo son.

Esta serie de diferencias abre una profunda brecha en la consideración arcaica u homérica de la mentira. Para un público formado por los poetas antiguos, decir algo distinto a lo que uno piensa es mentir, simular, fingir. Tal y como escuchan a los aedos homéricos cantar: “Es mi enemigo como las puertas del Hades el que oculta en la mente una cosa y dice otra”¹⁴. Sin embargo, suponer que hay identidad entre pensar y decir es incurrir en la falacia de transparencia a la que hemos aludido anteriormente. Así que, una vez que hemos hecho y pasado por las divisiones propuestas por Sócrates, la falacia queda atrás.

Discursos falsos, mitos e imitación

Después de considerar la naturaleza que los guardianes han de tener, Sócrates pasa a detallar cómo han de ser criados (*República* 376 c). Para ello, continúa la tradicional educación griega basada en la gimnasia, que entrena el cuerpo, y la música, que prepara el alma. Pues bien, en la música, la primera en importancia, por formar el alma, incluye los discursos.

Los discursos, dice Sócrates, son de dos clases: verdaderos y falsos (376 e). Pues bien, ninguno es desestimado en la educación de los guardianes. Es más, Sócrates afirma que a los niños hay que “moldearlos” primero con “los mitos”, que “en general son falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad” (377 a).

Este “algo de verdad” que hay en los mitos es una observación muy importante porque rasga también la dicotomía y separación total entre lo verdadero y lo falso. En ese sentido, no es accidental que Platón emplee, para ilustrar cómo el mito funciona en el alma, la metáfora del sello

¹² *República* 382 a-d

¹³ *Phármakon*: el remedio o droga puede curar en la dosis adecuada o resultar dañina si no.

¹⁴ *Iliada* versos 357-363, canto IX, según la edición del *Hippias menor*

que más tarde usará en el *Teeteto* (191 b-d) para explicar el proceso del conocimiento. El mito, al igual que sucederá con el conocimiento, moldea y marca al joven “más que en cualquier otro momento”, “con el sello con que se quiere estampar a cada uno” (*República* 377 b).

Pues bien, el *sello* ha de ser el mismo en los mitos mayores¹⁵ y menores, y en él no ha de quedar rastro de las “falsedades” y las “mentiras innobles” (377 d) con que son representados los dioses y los héroes, precisamente la clase de mentiras que no son útiles porque no actúan como remedio.

En este planteamiento no hay la tónica correspondencia plena entre lo falso, lo feo y malo. Lo que tenemos es el discurso falso, primero, y después, dentro suyo, los “falsos mitos” y las “mentiras innobles”, por un lado, y los “mitos verdaderos” y las “mentiras útiles”, por otro. Los mitos, aunque son discursos “por lo general falsos”, también contienen “algo de verdad”. Pero además, si son útiles y nobles, y la antigüedad del asunto lo requiere, entonces “los asimilamos lo más posible a la verdad”, como ya había quedado dicho. La frontera, por tanto, en el mito entre lo falso y lo verdadero se difumina. Finalmente, si añadimos la diferencia entre “mentiras auténticas” y “mentiras hechas con palabras”, entonces, aunque el mito siga perteneciendo al ámbito de lo falso y la mentira, en el ámbito de las palabras, queda asimilado *de facto* a lo auténtico, hermoso y bueno, aunque subordinado al discurso verdadero.

¿Cuál es entonces el criterio para saber qué mitos son mentira? Sócrates dice que los mitos han de representar¹⁶ bien “con el lenguaje a los dioses y los héroes” (377 e) y “guardar silencio” cauto, sobre las cosas que, de ser ciertas, puede echar a perder el alma de “niños aún irreflexivos” (378 a). En definitiva, no serán verdad guerras, conspiraciones y luchas entre dioses, ni nada por el estilo, dice él, “al menos si exigimos que los que van a guardar el Estado consideren como lo más vergonzoso el disputar entre sí” (378 b). Así pues, solo en función del sello y su marca en el corazón (lo vergonzoso) de los guardianes, solo en función de la justicia en el alma y la concordia civil que el sello consigue, es por lo que se define la verdad de los mitos.

Por tanto, las pautas para forjar mitos que los fundadores del Estado tendrán en consideración y “los mitos más bellos” serán aquellos “que se hayan compuesto en vista a la excelencia” (378 e) y se definirán, fundamentalmente, por representar “al dios como es realmente”¹⁷: “realmente bueno por sí” (379 a), “causa de las cosas que están bien”, “benéficas”, “no de las malas” y “perjudiciales” (379 b). En cambio, los mitos que se salgan de la línea marcada por este criterio serán considerados como “relatos sacrilegos”, dado que “ni son convenientes para nosotros ni coherentes entre sí” (380 b).

En este punto, Sócrates establece una correspondencia entre la belleza, la excelencia y la representación de lo que es, pero elude emplear el término “verdad” para esto último, o el de “falsedad” para el caso de los mitos que se salgan de lo conveniente (en este caso habla de sacrilegio). Es más, sabemos que las acciones censuradas son mentiras innobles, pero de ningún modo se afirma que lo contrario, las acciones bellas y más excelentes, sea también verdadero.

Tal y como sostiene Luc Brisson, “el valor de verdad o de falsedad de un mito es algo de segundo orden; en la medida en que un mito es verdadero o falso según concuerde o no con el discurso que sostiene el filósofo sobre el mismo tema”¹⁸. De hecho, Brisson analiza el término tal como Platón lo inventa y encuentra que es empleado con una función descriptiva, como “instancia

15 Los de Homero y Hesíodo

16 Representar con palabras no es diferente a hacerlo con pinturas: es dar una imagen de algo que vemos con “los ojos del alma” o solo con “los del cuerpo”.

17 El “realmente” enfatiza el sentido ontológico pero choca también al lector ateniense acostumbrado a unos mitos homéricos que nada tienen que ver, por lo que se está diciendo, con la forma que Platón les está imprimiendo. La belleza, la excelencia y el ser auténtico están en correspondencia, de modo que si hay mentira expresada en palabras en los mitos, no es una mentira o falsedad auténtica.

18 Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué dio nombre al mito?*, Madrid, Adaba, 2005, p. 172.

de comunicación” o “discurso por el cual se comunica lo que una colectividad dada conserva en la memoria del pasado y lo transmite oralmente”, pero también con una función crítica, como un discurso que “ni es verificable ni argumentativo” y es, por ello, de un estatuto inferior al que sí lo es¹⁹.

El caso es que a partir de estos principios, Sócrates extrae dos leyes fundamentales en la composición de los mitos referentes a lo divino. La primera afirma que “dios no es causa de todas las cosas, sino solo de las buenas” (380 c). La segunda ley establece que los dioses “no son hechiceros que se transforman a sí mismos ni nos inducen a equivocarnos de palabra o acto” (383 a). Tales normas, después que las *polis* griegas hayan sido barridas por estados, reinos e imperios incomparablemente mayores, serán utilizadas para generar el cristianismo o el islam. Pero a nosotros nos interesa más la concatenación de ideas y la teoría de la mentira que desembocan en los moldes de los mitos.

Una vez que ha quedado tratado cuál ha de ser el sello en lo referente a los asuntos divinos, Sócrates pasa a ocuparse del modo en que deben abordarse los de los héroes. A fin de infundir el valor en los guardianes o la moderación, hacerlos dueños de sí mismos y que les resulte odiosa la vileza, elimina algunas acciones que los héroes representan (386 b-388 e), pero Sócrates destaca sobre lo demás que “la verdad debe ser muy estimada” (389 b). A título excepcional, solo “los que gobiernan el Estado” serán los adecuados para emplear aquellas mentiras útiles de las que hablábamos²⁰, como si fueran médicos con remedios. Al margen de ellos, la mentira será considerada en la *polis* como un motín, una rebelión “capaz de subvertir y arruinar un Estado del mismo modo que una nave” (389 d).

Finalmente, la gradación que comienza en los asuntos divinos y continúa en los de los héroes, es suspendida al tratar los moldes de mitos humanos, en tanto no quede aclarado qué es la justicia y se vea con detalle si lo que cuentan los mitos, “la justicia es un bien ajeno para el justo, y lo propio de este su perjuicio” (392 b), es o no cierto.

En cuanto al modo en que deben ser dichos los mitos por los poetas, Sócrates establece una diferenciación, que al interlocutor le resulta desconocida, entre el discurso imitativo, en el que “se asemeja uno mismo a otro en habla o aspecto” (393 c), la narración simple, “en la que el poeta nunca se esconde”, y el mixto.

Además, los guardianes no deberían ir haciendo de poetas, puesto que el principio de la excelencia y dominio óptimo de un oficio entraña que el individuo se aplique a un arte, pero con todo, cuando estén narrando algo, “si imitan, que imiten [brevemente] los tipos que les son apropiados: valientes, moderados etc.” (395 c), “nada que sea indigno de ellos” (396 d). Por lo que se refiere a los poetas, Platón prefiere uno “más austero y menos agradable, pero que sea más provechoso”, a aquel maravilloso que sea capaz de “asumir las más variadas formas” “para imitar todas las cosas”. Ante ese se inclinaría como “ante alguien digno de culto”, “derramaría mirra sobre su cabeza” y “lo coronaría con cintillas de lana”, pero lo enviaría a continuación a otro Estado (398 a).

Libro X de la República

Como ya señalamos, el libro X suele aducirse como la prueba definitiva de la separación frontal entre la filosofía platónica y mito y el arte imitativo. Y en efecto, Sócrates sentencia aquí a los poetas a salir de la *polis* ideal porque son la “perdición del espíritu de quienes les escuchan cuando

¹⁹ Brisson, L., *Ibid.*, p. 16-17.

²⁰ “Si es adecuado que algunos hombres mientan, estos serán los que gobiernan el Estado y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado, a todos los demás les estará vedado. Y si un particular miente a los gobernantes, diremos que su falta es igual o mayor que la del enfermo al médico o que la del atleta a su adiestrador cuando no les dicen la verdad respecto de las afecciones de su propio cuerpo” (*República* 389 b-c)

no poseen como antídoto el saber acerca de cómo son” (595b). Además sus obras tienen efectos sobre la parte del alma que no pondera las cosas y “más alejada de la verdad” (603 a), el “ánimo” y los “deseos”, se sobreentiende.

Para explicar semejante juicio, Sócrates inicia una investigación sobre la imitación de algo, una silla por ejemplo, de la que resultarán tres planos o escalas graduales: la más baja, ocupada por artistas que no tienen de lo que imitan más que un dominio superficial, fenoménico; otra superior, la del artesano que posee el saber aplicado a la fabricación de sillas; y la más elevada, la del Artesano que fabrica la formas verdaderas consideradas en sí mismas, independientes de las cosas en que se aplican. Desde el punto de vista platónico, una ciudad donde la primacía la tienen unos artistas ciegos a la excelencia y la belleza auténtica, dedicados a la producción de mitos viles, desmerecerá las artes y la producción de objetos auténticamente hermosos, no educará a sus habitantes para la justicia y funcionará malamente, sin perspectivas de durar.

Sin embargo, esto no significa que la filosofía platónica sea “antiartística o al menos ajena al arte”, como decía Panofsky; que haya una condena del arte que se dirige a la parte peor del alma, “implantando un mal gobierno en cada uno” (605 b), no entraña que sí exista otro arte dirigido a la mejor, a la que pondera las cosas, a la parte que resiste mejor el sufrimiento y las desgracias, a la obedece a la ley “que dice que lo positivo es guardar calma en los infortunios” (604 b), a la que acostumbra el alma a darse curación rápido etc.

Así parece reconocerlo el propio Sócrates cuando declara que “si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de estar hechizados por ella” (607 c). Por el contrario, si tal cosa no se da, “haremos como los que han estado enamorados y luego consideran que ese amor no es provechoso” (608 a).

En mi opinión, los Diálogos en su conjunto, especialmente la *República*, y la figura artística con la que Platón ha construido el genio de Sócrates, son la muestra acabada de ese campo abierto a la poesía imitativa. Lo que ocurre es que la Filosofía y los Diálogos consuman una ruptura sin parangón en los procedimientos habituales que los griegos tienen para educarse. En el drama platónico, el lector puede organizar la capacidad de comprensión y extraer filosofía no solo porque está relacionado dialécticamente con el contenido argumental que se despliega en una ciudad recreada, sino también porque es una tragedia²¹ donde se fragua la experiencia y el modo de ser de cada cual.

En el libro X, Sócrates retoma el hilo acerca de las normas que los mitos han de seguir al imitar seres humanos y que había dejado en suspenso. Y dice: “mantener al máximo la calma en los infortunios y no irritarse”, “dado que no se adelanta nada en afrontarlos coléricamente” (604 b-c). Y manteniendo esa manera de ser en los Diálogos vemos ante todo a Sócrates.

El libro X también llama a “acostumbrar al alma a darse curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio”. Y de ello es muestra admirable también Sócrates. ¿O hemos oído algún lamento a Sócrates en los Diálogos después de todas las cosas por las que ha pasado? ¿No es él ejemplo de quien gobierna mejor el alma?

Además, hay otro factor que se nos puede pasar desapercibido, si estamos bajo el hechizo de creer que no estamos hechizados. El lector del Diálogo no se limita a leer en silencio lo escrito, como hacemos nosotros, al haber cambiado notablemente las normas de comunicación escrita. En “lector”, en la Academia, tiene en el escrito una etopeya en toda regla de Sócrates y otros perso-

21 El aspecto poético esencial a los Diálogos y la filosofía platónica ha sido abordado recientemente en España por Hidalgo, A., “Peripecia y pathos de Santiago González Escudero. ¿Es el mito de la caverna una tragedia?”, en *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón* [en homenaje al profesor Santiago González Escudero] Oviedo, Biblioteca Nueva y Uniovi, 2009, p. 21-49. Más clásica es la obra de Friedländer, P., *Platón. Realidad del ser y verdad de la vida*, Madrid, Tecnos, 1989.

najes, y su misión es tomar e *imitar* el modo de ser de cada uno, sus poses y movimientos, junto con su manera de argumentar y pensar, llevando a cabo la narración mixta, con mayor uso de la realizada en primera persona, que Sócrates había prescrito antes. Así, no solo es su pensamiento quien entra en las cuestiones haciendo divisiones pertinentes, también su experiencia, en el contexto griego del siglo IV, está siendo alterada en el avance de la acción. En ese sentido ¿cómo negar que la imitación de la filosofía tiene el efecto de volvernos “mejores y más dichosos” y que la imitación de la poesía homérica tiene el efecto de volvernos “peores y más desdichados” (606 c)? La filosofía es, pues también, hechizo creado en la Academia (donde se honra a las Musas) para sustituir al que procuran los artistas y consolidar un buen régimen, tanto de la ciudad como de los hombres que son parte de ella.

Como cierre a la *República*, Sócrates cuenta un relato que ha escuchado, el mito de Er el armenio sobre la inmortalidad del alma que poco antes había “demostrado” argumentalmente. A través de ese discurso, falso en cierto modo, pues está hecho con palabras, pero útil, hermoso, y en definitiva también verdadero realmente, Sócrates enuncia un remedio con el que infundir en el alma una imagen placentera de la auténtica belleza, excelencia y justicia, un relato acerca de una vida sin término.

El hechizo o la ilusión platónica adquieren entonces su maravillosa dimensión persuasiva. Quedan sentadas así las bases de “la creación de una religión racional para las clases educadas de la antigüedad”²², como señala Kahn, que aún pervive en nosotros.

Bibliografía

- Platón
 .— *Hippias menor*, Madrid, Gredos, 1985
 .— *República*, Madrid, Gredos, 1986
 .— *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1988

Bibliografía secundaria:

- Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué dio nombre al mito?*, Madrid, Adaba, 2005.
 Friedländer, P., *Platón. Realidad del ser y verdad de la vida*, Madrid, Tecnos, 1989.
 González Escudero, S., “El paradigma de “El político””, en *Eikasía. Revista de filosofía*, n.º 12, 2007, p. 69-86.
 Hidalgo, A., “Peripecia y pathos de Santiago González Escudero. ¿Es el mito de la caverna una tragedia?”, en *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*, [en homenaje al profesor Santiago González Escudero] Oviedo, Biblioteca Nueva y Uniovi, 2009, p. 21-49.
 Kahn, Charles H., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
 Panofsky, E., *Idea. Contribución a la historia del arte*, Madrid, Cátedra, 1989.
 Verdenius, W.J., *Mimesis. Plato's doctrine of artistic Imitation and its meaning for us*, Leiden, Brill, 1972.

²² Kahn, Ch., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, op. cit., p. 363.

ESTÉTICA Y
TEORÍA DEL
ARTE

De las artes plásticas a la música: Pierre Boulez, a la escucha de Paul Klee

From the Plastic Arts to Music. Perre Boulez listens to Paul Klee¹

Jean-Jacques NATTIEZ

Universidad de Montreal (Canadá)

jean-jacques.nattiez@umontreal.ca

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se plantea aquí la cuestión de cómo plantear el análisis de las relaciones entre artes diversas (en particular, entre música y pintura) en términos que hagan justicia a la complejidad de dichas relaciones. En primer lugar, se enumeran y examinan tres grandes propuestas metodológicas al respecto, ya clásicas: la que sitúa las obras en un *Zeitgeist* común de referencia; la que atiende a una temática u objeto común, que se determina teniendo en cuenta el universo poético de los artistas; y la que atiende exclusivamente a los elementos de afinidad estructural inmanente entre las propias artes objeto de comparación. A estas tres se añade una cuarta, que se apoya en las estrategias creadoras y perceptivas manifiestas en las obras. Tras ello, se hará objeto de examen un texto de Pierre Boulez sobre Paul Klee, que no se compromete exclusivamente con ninguna de las propuestas enumeradas, sino que las ensaya todas, pero en particular la cuarta. Mostraremos cómo

¹ El presente texto es traducción castellana de un capítulo del libro de Jean-Jacques Nattiez *La musique, les images et les mots*, Montréal, Éditions Fides, 2010, pp. 35-51. Jean-Jacques Nattiez, pionero de la semiología musical y especialista en la obra de Pierre Boulez, es actualmente profesor titular de Musicología en la Universidad de Montreal (Canadá). El texto ha sido traducido directamente a partir del original francés por David Díaz Soto, profesor de Filosofía Moral en la Universidad de La Rioja, con autorización expresa tanto del autor como de la editorial, a quienes agradecemos su amabilidad.

la mirada que Boulez lanza sobre Klee, de creador a creador, ilustra y revela que es ese cuarto enfoque el que resulta especialmente fecundo por sus potenciales consecuencias para propia la actividad poética, a condición de conceder al pensamiento la posibilidad de hacer aparecer el proceso poético, quizás no evidente a los ojos de cualquier observador.

Palabras clave: Analogías música-pintura, metodologías de estética comparativa, nivel inmanente, estrategia poética, poética inductiva.

Abstract

We discuss the issue of how to analyze relations between the different arts (particularly between music and painting) in terms which do justice to the complex nature of such relations. First we enumerate and briefly examine three main classical methodological approaches to the issue: one which considers artworks as inserted in a *Zeitgeist*, common and characteristic of their respective epochs; another one that tries to elucidate a certain common theme or subject by taking into account the personal poetic universes of the individual artists; and a third one, which focuses exclusively on the immanent elements of structural affinity between the arts which are being compared. An additional, fourth approach is considered, one that leans on the creative, perceptual strategies manifesting themselves in artworks. Then, we discuss a text by Pierre Boulez on Paul Klee, which does not exclusively espouse any of these four approaches, but rather explores all of them. We will show how the gaze Boulez casts on Klee, from creator to creator, illustrates and reveals that, among all four methods, it is the fourth one which turns out to be the most fecund, particularly in terms of its consequences for poietic activity itself – on the condition that our thought be granted the possibility to reveal the poietic process, which may not necessarily be evident to all and every observer.

Keywords: Music-painting analogies, methods of comparative aesthetics, immanent level, poietic strategy, inductive poietics.

Cabe distinguir cuatro grandes familias clásicas de métodos para abordar las relaciones entre música y artes plásticas:

1) En primer lugar, aquella que tiene su fuente en *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Jacob Burckhardt¹, y en *Renacimiento y Barroco*, de Heinrich Wölfflin², y que consiste en mostrar cómo cada manifestación estética está en relación con el *Zeitgeist*, el espíritu propio de su época, lo cual explica el hecho de que aquellas se transformen. “Un estilo expresa una época, cambia cuando la sensibilidad cambia”, escribe Wölfflin. “El Renacimiento debía perecer porque su ritmo ya no era el de su época, porque no expresaba ya lo que preocupaba a la época, lo que era sentido como esencial. [...] La manera de analizar el nuevo sentimiento de las formas en el Barroco se debe llevar a cabo desde el punto de vista [...] que muestra al estilo arquitectónico como la ex-

1 Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860. [Hay versión castellana: Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trans. Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja, Madrid, Akal, 2010 (*N. del T.*).]

2 Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, Múnich, 1888. [Para las citas de esta obra, en lugar de la traducción francesa empleada por el autor, seguimos el texto y paginación de la trad. cast.: *Renacimiento y Barroco*, trans. Nicanor Ancochea y Equipo Alberto Corazón, Barcelona, Paidós, 1986 (*N. del T.*).]

presión de su tiempo”³. Inversamente, se puede mostrar así qué vínculos existen entre las diversas formas simbólicas: “Explicar un estilo, es integrarlo en la historia general de la época según su modo de expresión, es mostrar que en su lenguaje no dice algo distinto a las otras manifestaciones de la época”⁴. No obstante las diferencias que distinguen, frente a Burckhardt y Wölfflin, al enfoque de Panofsky, especialmente a la hora de identificar niveles de investigación claramente definidos, la hermenéutica que éste practica en sus *Estudios sobre Iconología*⁵ o *El significado en la obra de arte*⁶ se desprende de una concepción idéntica: “Lo percibimos [el significado intrínseco de una obra] indagando aquellos supuestos que revelan la actitud básica de una nación, un período, una clase, una creencia religiosa o filosófica –cualificados inconscientemente por una personalidad y condensados en una obra–”⁷. Una vez identificados los constituyentes formales, los objetos y los acontecimientos de un cuadro figurativo (nivel pre-iconográfico), y tras ello, reconducidos los temas y conceptos representados a sus fuentes literarias (nivel iconográfico), son interpretados como síntomas culturales o símbolos en función de las corrientes de pensamiento dominantes en el período considerado (nivel iconológico)⁸. Este es el contexto que supuestamente explica el contenido del cuadro, sin que en ello intervengan los detalles de las estrategias creativas personales del pintor. Es de este modo, según escribe Molino, como “Panofsky llega a una interpretación culturalista de la obra y transforma la teoría del arte en una historia de los significados artísticos”⁹. Sin llegar jamás a alcanzar el nivel de sutileza y profundidad que pone en juego Panofsky, es en la perspectiva de una puesta en relación de la música con el *Zeitgeist* en la que se inscriben, asimismo, las dos obras de François Sabatier¹⁰, quien, a grandes rasgos y a lo largo de vastos períodos, establece analogías entre música y pintura (así como literatura), por cada uno de dichos períodos. De hecho, parece necesario, tal como propone Molino, “poner a punto modelos mucho más complejos que los utilizados hasta ahora, y que estén a la altura de la complejidad de los fenómenos”, apelando, en especial, a la perspectiva del individualismo metodológico de la que se ha hablado en la introducción del presente libro¹¹.

2) Una segunda familia de métodos nos acerca a este objetivo. Para explicar la influencia que la música puede ejercer sobre la inspiración de los pintores (o bien la inspiración de la música a partir de los pintores), cabe abordar, en una clásica vena histórica, la relación que pueda existir, en particular al nivel del tema de una obra, entre tal tema de una obra musical y tal o cual pintura (o a la inversa). Se encuentran numerosos ejemplos de ello en las contribuciones al seminario “Música y artes plásticas” celebrado en la Universidad de París-La Sorbona, bajo la dirección de Michèle Barbe; pero, como ejemplo significativo, podríamos remitirnos al trabajo que la propia Michèle

3 Wölfflin, op. cit., pp. 79-80, 82.

4 Op. cit., p. 86.

5 Erwin Panofsky, *Studies in Iconology* (1939). [En las citas de esta obra, sustituimos el texto y las referencias a la paginación de la traducción francesa empleada por el autor, por el texto y paginación de la trad. cast.: Erwin Panofsky, *Estudios sobre Iconología*, trad. Bernardo Fernández, Madrid, Alianza, 1972 (N. del T.).]

6 Erwin Panofsky, *Meaning in visual arts* (1955). [Hay versión castellana en: Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, trad. Nicanor Ancochea, Madrid, Alianza, 1979 (N. del T.).]

7 Panofsky, *Estudios sobre Iconología*, p. 17.

8 Panofsky, “Introducción”, en *Estudios sobre Iconología*, pp. 13-37.

9 Jean Molino, “L’oeuvre et l’idée”, prefacio a la trad. francesa de Erwin Panofsky, *Idea*, París, Gallimard, 1989, p. xvi.

10 François Sabatier, *Miroirs de la musique: la musique et ses correspondances avec la littérature et les beaux-arts*, 2 vols. París, Fayard, 2003-2004.

11 El autor se refiere aquí a la sección introductoria del libro del que forma parte el texto del que aquí ofrecemos la traducción. Asimismo, a lo largo del presente texto, el autor hace otras alusiones esporádicas, tanto a dicha introducción como a otros capítulos o secciones del mismo libro [N. del T.].

Barbe ha dedicado a los vínculos entre Wagner y Henri Fantin-Latour¹². Esta perspectiva de investigación, hoy día muy en vigor, restablece una corriente que fue muy criticada en la inmediata posterioridad a la Segunda Guerra Mundial por Wimsatt y Beardsley, bajo el calificativo de *intentional fallacy* –falacia intencionalista–¹³. Esta perspectiva, por lo demás, puede verse reforzada y justificada por los testimonios de los propios artistas, tales como opiniones conservadas en su correspondencia, diarios personales o entrevistas. Cabe notar que, con bastante frecuencia, el nexo entre la música y el cuadro no se puede conocer más que en función del título que el pintor ha dado a aquél. Tal es el caso, por ejemplo, de la *Overtura de Tánhäuser* (1869), una obra de juventud de Paul Cézanne que muestra a una joven al piano. Este cuadro da testimonio de la influencia que la ópera de Wagner ha tenido en la sociedad y la cultura francesas tras la primera conmovición de 1860, pero si no contáramos con el título para poder precisar su tema, podríamos pensar igualmente que la joven burguesa está tocando música de salón. La función de “anclaje”, como decía Barthes¹⁴, que el título juega, muestra que, a la hora de comprender un cuadro, es difícil excluir de la investigación el universo poético del artista que lo ha traído al mundo; pero, a diferencia de la familia metodológica anterior, aquí dicho universo opera al nivel de unas determinaciones más individuales que culturales.

3) A diferencia de las dos corrientes anteriores, otra familia de investigaciones sobre los vínculos entre música y pintura (o a la inversa) se niega, a la hora de establecer vínculos entre la obra y el modelo, a hacer intervenir el universo del creador. Aunque haya mostrado analogías con la crítica dirigida contra la “ilusión intencional” por Wimsatt y Beardsley, la proclamación por parte de Roland Barthes, en 1968, de la “muerte del autor”¹⁵ no parece haber sido influida por la declaración de los dos estetas norteamericanos, que es veinte años anterior. Dicha proclamación se inscribía de manera perfectamente coherente en la corriente estructuralista que, surgida del formalismo ruso, difundido en el medio francófono por Roman Jakobson y Tzvetan Todorov, no concebía las relaciones entre formas simbólicas de otro modo que en el nivel inmanente. Tal era ya la posición de Étienne Souriau, en su célebre *Correspondance des arts*, de 1947, pero es verdaderamente característico el hecho de que, en el prefacio que escribió para la reedición de 1969, este autor haya subrayado, en pleno periodo de euforia estructuralista, que atribuía un fundamento inmanente a su tarea comparativista: “Es necesario haber hallado los medios de desvelar estructuras verdaderamente similares en los dos ámbitos que se pretende aproximar”. Nuestro método, dice, “consiste en buscar notaciones estructurales aptas para poner en evidencia las estructuras homogéneas en los dos ámbitos objeto de comparación. [...] Nos ha sido necesario inventar perpetuamente métodos propicios a este análisis estructural”¹⁶.

4) Como ya he indicado en la introducción a este libro¹⁷, la que aquí voy a intentar explorar es una cuarta posición. No niega la existencia de analogías entre música y pintura a nivel inmanente, no niega el nexo de inspiración entre un universo musical y un universo plástico, no niega que,

12 Michèle Barbe, “Le *Finale* du *Rheingold* de Fantin-Latour: une oeuvre d’art complète”, en Michèle Barbe (ed.), *Musique et arts plastiques*, París, Université de la Sorbonne y Observatoire musical français, 1999, pp. 91-120.

13 William K. Wimsatt, Monroe C. Beardsley, “The intentional fallacy”, en: Frank A. Tillman y Steven M. Cahn (eds.), *Philosophy of Art and Aesthetics*, Nueva York, Harper & Row, 1969, pp. 657-699.

14 Roland Barthes, “Rhétorique de l’image” (1964), en *Oeuvres complètes*, vol. 1, París, Éditions du Seuil, 1993, p. 1421.

15 Roland Barthes, “La mort de l’auteur”, en *Oeuvres complètes*, vol. 2, París, Éditions du Seuil, 1994, pp. 491-495.

16 Étienne Souriau, *La correspondance des arts*, París, Flammarion, 1969, pp. 10, 15 y 16. [Hay versión castellana en: Étienne Souriau, *La correspondencia de las artes: elementos de estética comparada*, trad. Margarita Nelken, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (N. del T.).]

17 Cfr. la nota Error: No se encuentra la fuente de referencia11 *supra* [N. del T.].

bajo ciertas condiciones, música y pintura puedan compartir ciertos rasgos con aquello que puede considerarse, *tomando distancia*, como el espíritu de la época que explicaría las analogías entre ambas artes, pero esta metodología se impone, a fin de fundar la legitimidad de las relaciones así establecidas, ya sea entre dos formas simbólicas, ya entre las formas simbólicas y el contexto de estas, la exigencia de apoyarse en las *estrategias creadoras y perceptivas* presentes en la obra, al realizar estas operaciones de tránsito entre música y artes plásticas.

¿Dónde sitúa Boulez las relaciones entre las obras de Klee y la música?

Hay al menos dos razones para dedicar atención al libro de Pierre Boulez, *Paul Klee –Le pays fertile*. En primer lugar, porque la recopilación de las dos conferencias que están en el origen del mismo no ha borrado el carácter improvisado de este texto¹⁸, donde Boulez pasa de una idea a otra siguiendo el capricho de la inspiración del momento: resulta legítimo, pues, para mis propósitos, presentar una síntesis crítica del mismo. En segundo lugar, porque su aspecto rapsódico no implica que no sea rico en penetrantes observaciones sobre las relaciones entre música y artes plásticas: éstas resultan suficientemente variadas para reordenarlas en relación con las cuatro familias de enfoques que acabo de sintetizar. Si bien en esos textos Paul Klee constituye el centro de la atención de Boulez, este hace alusión asimismo a otros artistas.

1) Al evocar las “correspondencias entre pintores y músicos” en el siglo XX, Boulez propone el paralelismo entre Stravinsky y Picasso como modelo¹⁹. “No se puede negar [en ambos] una profunda similitud de sus trayectorias, en el mismo momento. La misma actitud, el mismo punto de vista se pueden observar en *La consagración de la primavera* y en *Las señoritas de Aviñón*. Más tarde, el mismo neoclasicismo cuyo arranque marca *Pulcinella*, se hace evidente en uno y en el otro. Aún más tarde, se puede observar el mismo juego con modelos ‘tomados’ de la historia de la música y de la pintura. El Picasso que parte explícitamente de Delacroix puede compararse al Stravinsky que tiene en mente *Don Giovanni* en el momento de componer *The rake’s progress*”²⁰. Más adelante, Boulez establece un paralelismo análogo entre Webern y Mondrian, “sin que ambos se hayan conocido jamás, sin que hayan estado influidos de manera directa el uno por el otro”²¹, porque ambos evolucionan “de la representación a la abstracción, por medio de una disciplina que se vuelve cada vez más rigurosa y económica, reduciendo la geometría al mínimo los elementos de la invención”²². En los dos casos, la técnica comparativa consiste, pues, en aproximar una evolución artística que es propia a cada uno de los artistas a categorías generales, modernismo y neoclasicismo aquí, realismo y abstraccionismo allá, que la historia del arte y la de la música proporcionan para describir en líneas generales, pero también para intentar explicar los períodos que marcan su desarrollo. Igualmente, Boulez vincula el anti-romanticismo de Klee al espíritu neoclásico de su época: “Klee no ha hecho otra cosa que asumir su época: por muy original que un artista

18 Pierre Boulez, *Le pays fertile. Paul Klee*, ed. Paul Thévenin, París, Gallimard, 1989 (edición con numerosas ilustraciones en color). Reelaboración ampliada de dos conferencias, una de ellas ofrecida en el Musée National d’Art Moderne de París el 21 de noviembre de 1985, con ocasión de la exposición “Paul Klee y la Música” (10 de octubre de 1985-1 de enero de 1986), la otra el 25 de febrero de 1987 en el Museum of Modern Art de Nueva York; así como de una conversación con el Dr. Gelhaar, del Kunstmuseum de Basilea (publicada en el catálogo de una exposición celebrada en abril de 1986, con ocasión de la celebración del octagésimo aniversario de Paul Sacher). Este texto se cita aquí conforme figura reproducido en: Pierre Boulez, *Regards sur autrui (Points de repère, II)*, eds. Jean-Jacques Nattiez y Sophie Galaise, París, Christian Bourgois Éditeur, 2005, pp. 723-767. Este texto ha sido objeto posteriormente de una reedición en forma de libro (París, Gallimard, 2008).

19 Boulez, *op. cit.*, p. 732.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

sea, forma parte de una época, es uno de sus constituyentes”²³. “Uno se sentiría tentado de decir”, comenta Boulez, “que, en la evolución de los diversos medios de expresión, existen soluciones obligadas, inscritas en una predestinación de la historia: ósmosis más o menos sutil que dota de un perfil común a una época dada, los medios empleados en los ámbitos diversos coinciden a un nivel profundo. Sin que sea necesario, ni tal vez posible, realizar la constatación sistemática de ella, la coincidencia está ahí, a veces difusa, a veces de una exactitud sorprendente”²⁴. No se podría decir de mejor manera que es el espíritu de la época el que determina las analogías entre la música y las artes plásticas de un mismo período. Boulez se inscribe aquí en la primera familia de procedimientos que he distinguido más arriba.

2) Pero el vínculo entre música y artes plásticas es también, para el pintor, el hecho de tomar la música como objeto directo de representación. Boulez hace inventario de tres de tales ocasiones en Paul Klee, quien, aunque sentía poco interés por los compositores que eran contemporáneos suyos, tocaba el violín y era particularmente devoto de Bach y Mozart. Para empezar, en ocasiones llegó a imitar la grafía musical. “Pienso en un cierto *Jardín en la llanura*, en *Pirla*, en *Imágenes de la escritura de las plantas acuáticas*, o en *Refrescamiento en un jardín de la zona cálida*”²⁵, que utilizan banales cabezas de notas musicales, esas negras cabezas con sus colas, o ligaduras, para transformarlas en plantas. Igualmente, hay una serie de grabados, o de cuadros, como las *Ciudades*, que observan una simetría que evoca, mucho más que la de un paisaje con su reflejo en el agua, la de un pentagrama con las líneas que dibujan las notas distribuidas por arriba y por abajo”²⁶.

También en ocasiones Klee se inspira en instrumentistas, en instrumentos musicales, en el director de orquesta, en cantantes, “descritos” por él “con una suerte de humor realista”²⁷, fenómeno el cual está ampliamente extendido a lo largo de la historia de la pintura, como así lo atestigua, entre otros, el hermoso libro de Jean-Yves Bosseur, *Musique. Passion d’artistes*²⁸. Pero en Klee, de cualquier modo, no se trata solamente de tratarlos como objetos plásticos, sino de servirse de ellos como trampolines para la imaginación: “Inventa ‘instrumentos’, como por ejemplo, *Instrumento para la música contemporánea*, o la muy célebre *Máquina de trinar*, que podría haber sido inventada por Kafka”²⁹.

Aproximándose más a la música, en fin, en ocasiones Paul Klee ha intentado lo que yo creo que es, no ya una traducción, sino una transcodificación plástica de obras musicales. “Nada impide ofrecer el equivalente gráfico de la melodía para clarinete del movimiento lento del *Quinteto con clarinete* de Mozart, el músico sin duda más próximo a la sensibilidad de Klee. Pero esta reducción da, en comparación con la música, un resultado más que sumario”³⁰. Y es de citar, igualmente, la transcripción de una de las sonatas para violín de Bach³¹. No hay razón alguna

23 Boulez, op. cit., pp. 733-734.

24 Op. cit., p. 731.

25 Traducimos los títulos de obras, o de series de obras, de Klee, de modo directo, tal como figuran en el original francés. En éste no siempre se aportan sobre dichas obras todos los datos que permiten identificar con precisión de qué obra se trata en cada caso, a fin de hallar el correspondiente título por el que se la suele designar en castellano, tal como lo exigiría el procedimiento más riguroso de traducción que habitualmente se recomienda emplear para títulos de obras artísticas, el cual hemos tenido que renunciar a poner en práctica aquí [N. del T.].

26 Boulez, op. cit., p. 745.

27 Op. cit., p. 737.

28 Jean-Yves Bosseur, *Musique. Passion d’artistes*, Ginebra, Skira, 1991.

29 Boulez, loc. cit.

30 Boulez, op. cit., p. 738.

31 Se encuentra el ejemplo de la transcodificación, por parte de Klee, de un movimiento a tres voces de Johan-Sebastian Bach, en las pp. 56-58 de la edición Gallimard del citado texto de Boulez.

para pensar que se pueda encontrar en las obras plásticas algún tipo de relación orgánica con la música. “Si hay alguna lección que se deba extraer de aquí, es la de que los dos mundos tienen su especificidad [...]. Ninguna transcripción sería capaz de ser literal, so pena de resultar absurda”³².

En todos estos casos, Klee no hace otra cosa que tomar un elemento vinculado a lo que Jean Molino denomina “el hecho musical total”³³, para convertirlo en motivo de inspiración: en realidad, un objeto cualquiera, desde el momento en que sirve de punto de partida a la imaginación plástica. El punto de vista de Boulez aquí deriva de la segunda de las familias de enfoques de las que se hizo inventario al comienzo: aquella que busca en una obra o serie de obras pictóricas la representación de objetos vinculados a la música.

3) El vínculo con la música como fenómeno sonoro se torna bastante más preciso y tangible cuando el pintor juega con representaciones que se apoyan en analogías inmanentes entre obras musicales y obras pictóricas. “La relación entre [ellas] solo puede ser de naturaleza estructural”, escribe Boulez³⁴. La lista de los aspectos plásticos de los que Boulez subraya, en referencia a Klee, su equivalente en la música, es larga y rica, análoga a aquellas que hayan podido establecer Souriau, Sabatier y Bosseur en sus respectivos trabajos: en el texto de Boulez el ritmo³⁵, la línea ornamentada³⁶, la horizontal y la vertical comparadas a la melodía y la armonía o la polifonía³⁷, el espacio y el registro³⁸. Estas correspondencias inmanentes justifican plenamente que Klee, al igual que otros pintores, aya podido proponer explícitamente equivalentes plásticos de obras musicales o de ciertos de sus aspectos: *Composición dogmática* (1918), *Al estilo de Bach* (1919), *Fuga en rojo* (1921), *El orden del contra-ut* (1921), *Nocturno para trompa* (1921), *Sonido antiguo* (1927), *Variaciones (motivo progresivo)* (1927), *En ritmo* (1930), *Armonía nueva* (1936), *Choque armonizado* (1937): “Tanto en sus lecciones como en los títulos de sus cuadros, se echa mano del vocabulario musical más de una vez. Los términos que reaparecen con mayor frecuencia a título de correspondencias son, junto a polifonía, armonía, sonoridad (*Klang*), intensidad, dinámica, variaciones. Klee los emplea siempre en su exacto sentido, y cuando se sirve de palabras como contrapunto, fuga o síncopa, sabe lo que hay detrás de ellas. Su práctica de Bach le ha llevado a adquirir un verdadero conocimiento”³⁹.

Klee está particularmente atento a las equivalencias entre polifonía musical y “polifonía” gráfica, como lo manifiestan los títulos recurrentes de varios de sus cuadros: *Blanco engastado polifónicamente*, (1930), *Polifonía de tres motivos*, *Grupo dinámicamente polifónico* (1931), *Polifonía* (1932): “No cabe duda”, escribe Klee, citado sin precisar la referencia y traducido por Boulez, “de que la polifonía existe en el ámbito de la música. La tentativa de trasponer esta entidad al ámbito plástico, en sí misma, no tendría nada de remarcable. Pero utilizar los hallazgos que la música ha permitido realizar de una manera particular en ciertas obras maestras de la polifonía, penetrar profundamente en esta esfera de la naturaleza cósmica, para volver a salir de ella con una nueva visión del arte y seguir la evolución de estas nuevas adquisiciones en el campo de la representación plástica, eso ya es algo bastante mejor. Pues la simultaneidad de diversos temas independientes constituye una realidad que no solamente existe en la música –al igual que todos los aspectos típicos de una realidad no son válidos más que en una sola ocasión, pero una ocasión

32 Boulez, op. cit., p. 736.

33 Molino, Jean, “Fait musical et sémiologie de la musique”, *Musique en Jeu*, n.º 32, pp. 37-62.

34 Boulez, op. cit., p. 736.

35 Op. cit., pp. 734-735.

36 Op. cit., p. 738.

37 Op. cit., p. 740.

38 Op. cit., p. 748 y ss.

39 Op. cit., pp. 735-736.

que encuentra su fundamento y raíces en cualquier fenómeno, por todas partes⁴⁰. Y de hecho, se verá en el próximo capítulo de este libro⁴¹ de qué modo la idea de polifonía está igualmente presente en la literatura, tal como así lo subraya Boulez más adelante, al recordar que un capítulo del *Ulises* de Joyce está explícitamente inspirado en la fuga⁴². Pero estas analogías no han de tomarse al pie de la letra.” Si Klee ha tomado como modelo la fuga”, especialmente en su *Fuga en rojo*, “no es, sin duda, para componer gráficamente una fuga, en el sentido musical del término, sino más bien para retomar en un cuadro cierto tipo de retornos, de repeticiones y de variaciones que están en la base del lenguaje de la fuga. Hasta aquí es todo lo lejos que esto puede llegar. Hay que saber distinguir el vocabulario literal, técnico, profesional, del de un pintor, incluso si este conoce muy bien la música⁴³.”

No es, pues, de ningún modo el autoproclamado vínculo mimético que podría existir entre una forma musical y un cuadro el que conviene retener en la experiencia de Klee. “El término de *fuga* no reviste una gran importancia, en la medida en que yo no he visto cómo Klee ha interpretado la forma de aquella, lo que piensa que sean sus elementos primordiales: una figura principal y una figura secundaria que se prolongan a sí mismas en diversas configuraciones, culminando en combinaciones muy apretadas. Y como no tenemos interés alguno en volver a la *fuga* original, la pintura ha de contemplarse según lo que yo denominaría su propia *ejecución* de la fuga; entonces podremos deducir de su análisis y de su ‘ejecución’ conclusiones que están muy alejadas de la descripción académica de la fuga⁴⁴. Aquí, la posición de Boulez no es diferente de la que él mismo manifiesta a propósito del análisis musical, cuando sostiene, y esto lo ha hecho en varias ocasiones, que un análisis de una obra en particular no tiene interés, para un compositor, más que si estimula en él nuevas vías de creación. Poco importa, se atreve a afirmar Boulez, cometiendo un soberbio crimen de lesa musicología, que un análisis sea falso, desde el momento en que resulta fecundo⁴⁵. Porque, de cualquier modo, no sería posible reconocer en un cuadro la especificidad musical de una fuga, como de cualquier otro parámetro musical. Lo que cuenta es lo que hace de ellos el pintor con sus propios medios.

El pintor puede “ejecutar” la música con su ojo y su pincel. Es en razón de las mismas analogías immanentes entre música y artes plásticas como, a la inversa, el músico puede establecer analogías, que no necesariamente son intencionadas por parte de los artistas, entre una obra plástica y una obra musical. Así es como Boulez, basándose en una comparación de obras consideradas desde una perspectiva inmanente, infiere de aquí “una correspondencia de inspiración” entre Klee y Stravinsky: “*El orden del contra-ut* puede compararse a la *Segunda pieza para cuarteto de cuerdas* de Stravinsky, que data de 1913-1914. El aspecto humorístico, manierista, que Klee muestra en aquella, se encuentra muy próximo, en mi opinión, a obras de Stravinsky de un período un poco anterior, el período ruso, que presentan las mismas características: *Pribaoutki*, *Nanas del gato*, etc.”⁴⁶. En la misma línea, Boulez compara sus obras “con superficies jalonadas de puntitos” del período de su magisterio en la Bauhaus “con el Webern de los Opus 15, 16, 17”, que son manifestaciones del “momento de un estilo libre, pero ya muy controlado”⁴⁷. Y es, sin duda, basándose en

40 Op. cit., pp. 736.

41 Véase la nota Error: No se encuentra la fuente de referencia11 *supra* [N. del T.].

42 Op. cit., p. 744.

43 Op. cit., p. 745.

44 *Ibid.*

45 Citado en Jean-Jacques Nattiez, *Tétralogies (Wagner, Boulez, Chéreau), essai sur l'infidélité*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1983, p. 240.

46 Boulez, op. cit., p. 734. [Para los títulos de las obras de Stravinsky aquí citadas, hemos seguido el mismo procedimiento que para los de las obras pictóricas citadas en el texto: los traducimos directamente al español, tal como figuran en el original francés, pero solo en los casos en que es esta la lengua en la que se las cita (N. del T.).]

47 *Ibid.*

analogías inmanentes como Boulez establece tal comparación: “Cuando Klee marca superficies con texturas de puntitos más o menos densos que hacen aparecer sus diversos tipos, Webern hace lo mismo en música. Para señalar que una nota abarca una cierta duración, de ningún modo la va a prolongar, sino que la hará aparecer en medio de notas *staccato* más o menos próximas, es decir, más o menos rápidas, más o menos lentas”⁴⁸. Boulez se toma mucho cuidado en subrayar que estas obras de Webern no pudieron estar influidas por Klee, puesto que son ligeramente anteriores al período Bauhaus de Klee. Lo que él mantiene es que “en universos que en verdad son distintos, uno por ocupar el espacio, el otro por ocupar el tiempo, ambos han hallado la misma solución a base de pequeños impulsos, impulsos coloreados en la pintura, rítmicos en la música”⁴⁹. Es, pues, Boulez, situándose en un punto de vista perceptivo en relación con Klee y con Webern, quien puede establecer un vínculo en el nivel inmanente de las obras de ambos creadores. Aquí, Boulez apela a los argumentos de los estetas que comparan y cotejan las estructuras de la música y de la pintura, y que han dado lugar la tercera familia de investigaciones recogida más arriba, aquella que compara música y pintura desde un punto de vista inmanente.

4) Esta práctica del cotejo, que es un ejemplo particular de esa capacidad del ser humano de la que hablé en la introducción⁵⁰, y que hace posible establecer comparaciones entre objetos de naturaleza diversa, a condición de que sus propiedades intrínsecas así lo permitan, puede conducir al Boulez compositor a inspirarse en un aspecto particular de la obra plástica de Klee. No se trata ya de establecer los vínculos entre un pintor y un músico, situándose ante ellos en el punto de vista únicamente estésico. Se trata, para Boulez, de observar obras de Klee y extraer de ellas conclusiones para su propia actividad poética. Es, pues, una precisa estrategia creativa la que interviene en los vínculos que el compositor establece con el pintor.

El propósito de Boulez está muy claro desde el comienzo de su texto, cuando recuerda cómo, al regalarle *Das bildnerische Denken (El pensamiento visual)*⁵¹, que reúne las lecciones de Klee en la Bauhaus, Stockhausen le había dicho: “Ya verás, Klee es el mejor profesor de composición”⁵². Klee le enseña dos cosas: “1. A reducir los elementos con los cuales hablamos en cualquier lenguaje a su propio principio; es decir, y esto es lo que resulta tan importante, a comprender de un lenguaje, cualquiera que sea su complejidad, ante todo su principio, a ser capaz de reducirlo a principios extremadamente simples. 2. Nos enseña, al mismo tiempo, la potencia de la deducción: poder, a partir de un único motivo, extraer múltiples consecuencias que proliferan. Satisfacerse con una sola solución es verdaderamente insuficiente; es necesario llegar a una cascada, a un árbol de consecuencias. Y de esto, él sabe ofrecer demostraciones en verdad concluyentes”⁵³. Es poco probable que otro creador que no fuera Boulez hubiera encontrado ahí este aspecto, pero la idea de la deducción de lo complejo y proliferante a partir de lo simple y de un principio inicial es probablemente la idea esencial del proceder poético de Boulez: aquella que se encuentra a la

48 Op. cit., p. 735-736.

49 Op. cit., p. 735.

50 Cfr. la nota Error: No se encuentra la fuente de referencia11 *supra* [N. del T.].

51 Klee, Paul, *Das bildnerische Denken*, ed. J. Spiller, Basilea, Schwabe, 1956. [En este caso, traducimos *bildnerisch* por “visual”, en el título de la obra citada, siguiendo el de su versión original alemana, la cual cita el autor, en lugar de seguir el título de la traducción francesa de dicha obra, que el autor seguidamente emplea (Paul Klee, *La Pensée créatrice*, Paris, Dessain et Tolka, 1973), y que traducido al castellano daría “El pensamiento creativo” (N. del T.).]

52 Boulez, op. cit., p. 725.

53 Boulez, op. cit., p. 726.

base de uno de sus primerísimos artículos, “Momento de Juan Sebastián Bach”⁵⁴, y que, bastante más tarde, resulta la más recurrente en sus cursos del Collège de France, entre 1976 y 1995, donde aparece, según el índice cuidadosamente establecido por Jonathan Goldman, 138 veces⁵⁵. Y si el proceder de Klee, expresado en sus cursos de la Bauhaus y tal como se encuentra en sus obras, puede inspirar al compositor, es porque “las deducciones de Klee en el campo visual pueden ser traducidas a un mundo de sonidos, siempre y cuando la correspondencia se sitúe en un nivel estructural muy elaborado”⁵⁶. Se trata, en realidad, de aplicar a la música los *principios* que se pueden observar en la pintura, al término de un proceso radical de abstracción, y, tras haber analizado “sus métodos de investigación, tratar de hallar, de modo intuitivo, una correspondencia entre el proceder de aquella y el propio de él, como músico”⁵⁷. “Sus dibujos de ciudades con reflejos, simetrías, divisiones, me han instruido mucho sobre el desarrollo orgánico de una arquitectura sonora que posee, también por su parte, en otro plano, esos mismos reflejos, simetrías, divisiones”⁵⁸. Pero, hagámoslo notar, a Boulez le ha resultado tanto más fácil hallar una analogía entre el proceder creativo del pintor y el suyo propio al examinar los cuadros de Klee, cuanto que él ha leído la exposición explicitada en los cursos impartidos por el pintor en la Bauhaus y publicada en *El pensamiento visual*, que Stockhausen le hizo leer. Dicho de otro modo, y por emplear mi propia jerga, el ejercicio de poética inductiva al que procede Boulez ante un cuadro ha sido posible porque ha apelado a un documento que atañe a la poética externa⁵⁹: otra forma simbólica, que es la teorización, por parte del propio Klee, de su proceder. A Boulez le ha llamado particularmente la atención la lección de Klee a un alumno que, habiéndoselas con una recta y un círculo, se contenta con yuxtaponerlos y fusionarlos. Para que verdaderamente haya creación, es necesario “que haya habido modificación de la una por el otro”⁶⁰. Esta idea fundamental se ha traducido en un cuadro titulado *Physiognomischer Blitz (Rayo fisiognómico)*⁶¹. Boulez transpone este modo de operación plástico a la música: “Cuando se crean figuras musicales, estas se crean precisamente para verse modificadas las unas por las otras”⁶². De ello ofrece dos ejemplos, en el *Wozzeck* de Berg: el de un acorde que es paralelo a una línea melódica, pero que a veces será estático o estará parcelado en unidades, y el de un ritmo brutal que, inerte y distanciado, va a otorgar a toda la escena que invade “su direccionalidad, su impulso fenomenal”⁶³. Al pasar del universo plástico, con Klee, al musical, el de Berg pero también el suyo propio, Boulez no hace otra cosa que *aplicar* al ámbito sonoro aquello que ha observado en el ámbito plástico a partir de sus propias preocupaciones poéticas. Es esta la razón por la cual llega a sugerir vínculos entre los dos mundos que, a diferencia de las analogías con el ritmo, el color o el espacio, no serían reconocidas de modo espontáneo por un observador exterior. Pienso aquí en lo que dice Boulez sobre la lección de perspectiva de Klee (él propone multiplicar los puntos de vista desde los cuales representar los raíles de un ferrocarril) y que encuentra también en música: en las *Piezas* Op. 16 de Schönberg, o en el 2º movimiento de *El mar* de Debussy. “Estas obras presentan una cierta realidad musical, debida a la escritura, a la temática, al desarrollo de los temas, a la armonía, etc., pero esta realidad musical, este objeto

54 Boulez, Pierre, “Moment de Jean-Sébastien Bach” (1950), en *Points de repère, I – Imaginer*, eds. Jean-Jacques Nattiez y Sophie Galaise, París, Christian Bourgois, 1995, p. 65-79.

55 Cfr. Boulez, Pierre, *Leçons de musique (Points de repère, III)*, ed. Jean-Jacques Nattiez, París, Christian Bourgois, 2005.

56 Boulez, *Le pays fertile*, p. 751.

57 Boulez, *op. cit.*, p. 754.

58 *Op. cit.*, p. 751.

59 Sobre las nociones de poética inductiva y de poética externa cfr. Nattiez, Jean-Jacques, *Musicologie générale et sémiologie*, París, Christian Bourgois éditeur, 1987, p. 177-178.

60 Boulez, *Le pays fertile*, p. 759.

61 *Ibid.*

62 Boulez, *op. cit.*, p. 758.

63 *Ibid.*

musical, está visto a través diversas perspectivas sonoras que serán desarrolladas por diferentes grupos de instrumentos. Un grupo acentuará el relieve de la línea melódica, otro tendrá a su cargo el dotar de un tejido acústico a toda la armonía. Y se producirán cambios de perspectiva, en el sentido de que el tiempo afectará a dicha perspectiva”⁶⁴. No es imposible que esta aplicación de la perspectiva del ámbito plástico al ámbito musical no sea en realidad más que una metáfora subjetiva. Lo que importa es que Boulez haya percibido ahí una red de deducciones pictóricas que lo conducen a crear un equivalente sonoro de ello, desde su punto de vista, y del cual ha sacado partido para su propia obra: “En el origen, la heterofonía se define como una superposición de dos o más aspectos diferentes de la misma línea melódica; se basa en variaciones en la presentación rítmica, en la ornamentación, pero el material de base es el mismo. Se encuentra esta técnica en la música centro-africana, al igual que en la de Bali. Si se extiende esta noción a un conjunto de líneas, es decir, a una polifonía, cabe superponer diferentes imágenes (perspectivas) del mismo material gracias a diversos grupos instrumentales. Ello proporciona una perspectiva acústica cambiante del mismo fenómeno, que es el equivalente de lo que Klee describe como la variación de las perspectivas. Es su punto de vista el que, más de una vez, me ha permitido aclarar aquello que, al arinconarme en la mera cultura musical, no había visto sino imperfectamente”⁶⁵.

Lo que Boulez describe aquí es un rincón secreto de sus estrategias poéticas, pues es más o menos cierto que, si él no nos hubiera indicado este vínculo entre su creación y lo que él ha leído y visto en Klee, nos habría resultado imposible detectar una influencia del pintor en las obras del compositor. Pero este proceso poético ha tenido ciertamente lugar; y, en las investigaciones sobre las relaciones entre música y artes plásticas, es importante conceder al pensamiento la posibilidad de hacer aparecer ese proceso, de no contentarse con la puesta en relación de la música y de las artes plásticas con el espíritu de su época, los temas abordados, y las estructuras inmanentes que a aquella y a estas les son comunes.

Bibliografía

Barbe, M., “Le *Finale* du *Rheingold* de Fantin-Latour: une oeuvre d’art complète”, en Michèle Barbe (ed.), *Musique et arts plastiques*, París, Université de la Sorbonne y Observatoire musical français, 1999.

Barthes, R., “La mort de l’auteur”, en *Oeuvres complètes*, vol. 2, París, Éditions du Seuil, 1994
—, “Rhétorique de l’image” (1964), en *Oeuvres complètes*, vol. 1, París, Éditions du Seuil, 1993,

Bosseur, J.-Y., *Musique. Passion d’artistes*, Ginebra, Skira, 1991.

Boulez, P., *Le pays fertile. Paul Klee*, ed. Paul Thévenin, París, Gallimard, 1989.

—, *Leçons de musique (Points de repère, III)*, ed. Jean-Jacques Nattiez, París, Christian Bourgois, 2005.

Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 [ed. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2010].

Klee, P., *Das bildnerische Denken*, ed. J. Spiller, Basilea, Schwabe, 1956.

Molino, J., “L’oeuvre et l’idée”, prefacio a la ed. francesa de Erwin Panofsky, *Idea*, París, Gallimard, 1989.

64 Op. cit., p. 740.

65 Op. cit., p. 741.

—, “Fait musical et sémiologie de la musique”, *Musique en Jeu*, n.º 32, pp. 37-62.

Nattiez, J.-J., *Musicologie générale et sémiologie*, París, Christian Bourgois éditeur, 1987.

Panofsky, E., *Meaning in visual arts* (1955) [ed. cast.: Erwin Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1979].

—, *Studies in Iconology* (1939) [ed. cast.: Erwin Panofsky, *Estudios sobre Iconología*, Madrid, Alianza, 1972].

Sabatier, F., *Miroirs de la musique: la musique et ses correspondances avec la littérature et les beaux-arts*, 2 vols., París, Fayard, 2003-2004.

Souriau, É., *La correspondance des arts*, París, Flammarion, 1969, pp. 10, 15 y 16 [ed. cast.: *La correspondencia de las artes: elementos de estética comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998].

Wimsatt, W. K. y Beardsley, M. C., “The intentional fallacy”, en Frank A. Tillman y Steven M. Cahn (eds.), *Philosophy of Art and Aesthetics*, Nueva York, Harper & Row, 1969.

Wölfflin, H., *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, Múnich, 1888. [ed. cast.: *Renacimiento y Barroco*, Barcelona, Paidós, 1986].

Wagner y la filosofía, Wagner como filosofía

Wagner and Philosophy, Wagner as Philosophy

Miguel SALMERÓN INFANTE

Universidad Autónoma de Madrid

miguel.salmeron@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este trabajo consta de tres apartados. El primero trata la visión de Wagner de la filosofía que le fue contemporánea. El segundo valora la audaz apuesta estética de Wagner como una filosofía de transformación. El tercero, atendiendo al libreto de *El Anillo del Nibelungo*, y centrándose en la figura de Wotan, profundiza en la noción de obra de arte total.

Palabras clave: apolíneo-dionisiaco, obra de arte total, drama musical, ocaso de los dioses, redención por el amor.

Abstract

This article consists of three sections. The first deals with Wagner's overview of the philosophy that was contemporary to him. The second assesses Wagner's bold aesthetic bet as a philosophy of transformation. The third, following the libretto of *The Ring of the Nibelung*, and focusing on the figure of Wotan, builds on the concept of total art work.

Keywords: Apollonian-Dionysian, total work of art, musical drama, Götterdämmerung, redemption through love.

El objetido de este escrito es proponer un acercamiento de la Filosofía a la música, partiendo de cuatro criterios.

El contextual: la música del siglo XIX y la filosofía están muy relacionadas. Por poner un ejemplo, Beethoven señalaba que era muy importante conocer las obras del pensamiento para dialogar con ellas.

El reconecedor: todo está lleno de dioses, puede haber filosofía en la ciencia, en la literatura, en el arte y en la música. Es decir, en todas estas manifestaciones, en cuanto culturales, organizadas y codificadas, pueden producirse hallazgos y sistematizaciones que troquelan el pensamiento y en consecuencia pueden y deben ser tematizados por la filosofía: así la revolución copernicana, la perspectiva en artes visuales y la armonía en música son hijas de la misma época, son componentes de lo que Heidegger llamó *la época de la imagen del mundo*, suponen una innovación profunda para el pensamiento, aportan material inestimable para la filosofía, y, en definitiva, hacen filosofía.

El sistemático: la Filosofía no puede servir solo para hablar de Filosofía, para hacer o bien una doxografía seca y literal o un palimpsesto intrincado, autorreferencial e hipercodificado. Hablar de música como lo hicieran por ejemplo Schopenhauer o Nietzsche no ha de ser entendido como un capricho que se permitieron para aliviarse de la gravedad del pensamiento filosófico, sino que ambos lo hicieron convencidos de la importancia intrínseca que tenía la música *per se* y por sus consecuencias¹.

El particular: Richard Wagner apreciaba la filosofía y estaba convencido de hacer no solo una nueva música, sino un nuevo pensamiento y en consecuencia estar propugnando un nuevo mundo. O tal vez, para ser más exactos, estar expresando su certeza de que desde una nueva música el pensamiento y el mundo podían ser nuevos también.

Hechas estas precisiones, mencionaremos ahora los tres apartados de los que constará nuestro artículo. En el primero trataremos de la relación de Wagner con la filosofía que le fue contemporánea. En el segundo expondremos por qué la música de Wagner es una apuesta estética tan audaz que aporta una filosofía política de transformación. En el tercero nos referiremos a un libreto, el de *El Anillo del Nibelungo*, y nos detendremos en una figura, la de Wotan, para reparar en la conexión entre la noción básica de la estética wagneriana, la de obra de arte total, y sus tramas y urdumbres teatrales.

La recepción habitual de la figura de Wagner en los foros filosóficos deja mucho que desear, y no tanto porque sea positiva o negativa, sino porque es superficial. Wagner es valorado como un personaje caprichoso y frívolo. La imagen está proyectada por Nietzsche, quien, seducido por Wagner en su juventud, reniega de él cuando el compositor se convierte en músico oficial de la corte bávara y Luis II construye para él el Teatro de Bayreuth. Wagner es tachado de traidor a sus ideales de juventud, acomodaticio lacayo de la realeza y hombre espectáculo que abandona su proyecto estético innovador.

Hay otros dos apelativos con los que se moteja a Wagner: antisemita y nacionalsocialista.

La primera de las acusaciones es justa. Wagner escribió un artículo intitulado “Das Judentum in der Musik” (El judaísmo en la Música), cuya primera publicación anónima se produjo en la *Neue Zeitschrift für Musik* en Leipzig en 1850. El escrito considera que el judío, carente de un suelo o tradición musicales propios, produce una música inauténtica. En el fondo este rechazo de Wagner está motivado por la envidia que sentía ante el más exitoso compositor de ópera de su tiempo, Meyerbeer, quien pertenecía a la etnia hebrea. Por otra parte en el músico hay un rechazo anticapitalista del judaísmo compartido por muchos intelectuales alemanes, por ejemplo por Karl Marx².

¹ Hacer eso parece seguir hoy una *mainstream* filosófica a tenor de recientes estudios de pensadores hoy muy pujantes en el gremio, cf. Badiou, Alain, “Wagner as a philosophical Question” en idem, *Five lessons on Wagner*, Nueva York/Londres, Verso, 2010, pp. 55-70.

² En “Zur Judenfrage”, “Sobre la cuestión Judía”, escrito en 1843 y publicado en 1844 por los *Deutsch-französische Jahrbücher*, Marx critica la alicorta y liberal propuesta de liberación plantada por los judíos. La razón de esta crítica era que solo aspiraban a la libertad de culto, mientras Marx creía que la clave de la emancipación estaba en liberarse de la religión

La acusación que está desenfocada es la de nazi. No puede serlo alguien que no vivió ninguna de las dos Guerras Mundiales. No se puede culpar a Wagner de que fuera considerado el músico oficial del Tercer Reich, de que los festivales de Bayreuth fueran firmemente apoyados por el régimen y de que Adolf Hitler fuera un rendido admirador de su música y muy especialmente de *Tristán e Isolda*. Igualmente no se puede culpar a Wagner de que sus descendientes fueran partidarios orgánicos del nacionalsocialismo. Adentrarnos en la cuestión de la posible aportación que la obra de Wagner pudo hacer al pensamiento nacionalsocialista sería objeto de otro trabajo. Por otra parte, *prima facie*, podríamos decir que en Wagner hay tantos elementos aprovechables para el nazismo, como para el anarquismo, e incluso para una teoría política sencillamente conservadora³.

Aunque se pasa habitualmente por alto esta relación, el filósofo a quien más leyó Wagner y, en consecuencia, el que más le influyó, fue Ludwig Feuerbach, a quien conoció en 1841. Hay que tener en cuenta que la gran obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo* se publicó en 1841-1842. La lectura de Feuerbach impulsó a Wagner a desarrollar la idea en la que se articula la trama de *El Anillo del Nibelungo*, el fin de los dioses, sustituidos por una religión inmanente de amor entre los hombres. Igualmente la ideología política de Wagner, que le impulsó a apoyar la revolución de 1849 en Dresde, está intensamente teñida del ateísmo humanista feuerbachiano, tal como queda de manifiesto en el final del panfleto escrito por Wagner con motivo de los días de amotinamiento y que llevaba el nombre de *La revolución*: “al grito de *Yo soy un ser humano* que conmueve al cielo, se precipitan los millones de seres, la Revolución viviente, el hombre devenido dios, sobre valles y llanuras, y anuncian a todo el mundo el evangelio de la felicidad”⁴.

Igualmente en Wagner hay un eco del materialismo feuerbachiano en pasajes como este: “Solo lo sensorial tiene sentido; lo asensorial es asimismo insensato. Lo sensato es la perfección de lo sensorial; lo insensato es la auténtica forma de lo asensorial”⁵.

Para Wagner estaba claro que las mejores cualidades del hombre coincidían con el destino del hombre en su conjunto y esa idea eminentemente feuerbachiana queda de manifiesto en su texto *La obra de arte del futuro* (1849) que dedicara al propio Feuerbach, y en cuyas líneas puede leerse lo siguiente: “la obra de arte del futuro es colectiva y solo puede surgir de un empeño colectivo”⁶.

Junto a Plotino es quizá Schopenhauer el representante del canon de la filosofía que más admira la música. La Voluntad quiere objetivarse según el modelo de las Ideas platónicas, que son también equivalentes según Schopenhauer a la *cosa en sí* kantiana.

Sin embargo el único acceso que tiene el hombre a la Voluntad es su propia ciega e insaciable voluntad. El entendimiento del hombre solo aprehende el fenómeno, y con este urde la trama de la representación. Hay un lenitivo, sin embargo, y este es el arte que mediante la imaginación representa las Ideas, en una suerte de “como si”. Sin embargo la música tiene la condición no ya de arte supremo, sino de sabiduría que alcanza la expresión de la Voluntad misma. Richard Wagner leyó *El mundo como Voluntad y representación* entre otoño de 1854 y verano de 1855. El músico describió el efecto de esta obra como “un impacto extraordinario y decisivo para el resto de mi vida” y cuenta cómo después de leerlo volvió a su libreto de *El Anillo del Nibelungo* y vio que ya estaban en marcha en su escritura muchas nociones que había leído en Schopenhauer. De hecho dice Wagner literalmente “llegué a comprender a mi propio Wotan”. Como señala Wendel Barry:

misma.

³ Cf. Pérez Maseda, Eduardo, *Música como idea, música como destino: Wagner-Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 151-209.

⁴ Wagner, Richard, “La revolución” en, idem, *Escritos y confesiones*, Barcelona, Labor, 1975, p. 117.

⁵ Wagner, Richard, “El arte del futuro. En torno al principio del comunismo”, en, Wagner, Richard, op. cit., p. 124.

⁶ Wagner, Richard, *Das Kunstwerk der Zukunft*, Berlín, Theodor Knauff Nachfolger, 1933, p. 239.

“Wagner guiado por su intuición de artista, que a menudo anticipa y sobrepasa a su razón había desarrollado personajes cuyas acciones eran incomprensibles para su entendimiento, pero cuya captación era inevitable por su intuición poética. En la mente de un artista la intuición rápida es elegida preferiblemente al conocimiento racional como guía para expresar el universal concreto”⁷.

Y esta, sigue diciéndonos, Wendell Barry, es probablemente la principal aportación de un filósofo dedicado a la estética, ser capaz de ver la teoría que en la mente del artista aparece como forma de intuición y ayudarle a expresarla en su forma definitiva⁸.

También Wagner adoptó la ética de Schopenhauer. Para este la compasión, como fuerza contraria al principio de individuación, es un indicio de que ni la representación ni la voluntad individual son los únicos móviles de la conducta del hombre, y, en definitiva, son una muestra más del imperio de la Voluntad. Compasión es lo que siente Brünnhilde por Siegmund y lo que le lleva a arriesgar y perder su condición de Walkiria. Otra muestra de ese cese de la voluntad de vivir es el amor de Tristán e Isolda consistente en *desear juntos dejar de desear*, que se consuma con la muerte mística de Isolda y la unión con el todo.

“In dem wogenden Schwall/ in dem tönenden Schall/ in des Welt-Atems/ wehendem All/ ertrinken./ versinken/ unbewußt-/ höchste Lust!”

(¡En la crecida ondulante,/ en el sonido resonante,/ en el universo suspirante/de la respiración del mundo.../ anegarse,/ abismarse.../ inconsciente.../ supremo deleite!)

Pero la más poderosa compasión, que deriva en auténtico cese de la voluntad de vivir, es la que alcanza Wotan en el transcurso del Anillo al renunciar a su condición de dios y convertirse en un vagabundo. Con el acto de compasión y renuncia de Wotan, el dios supremo, adviene el final de los dioses, el crepúsculo de los dioses, y dejando de estar regidos por ellos, los hombres solo tienen ya al amor por religión. En el final del Anillo, en el acto deicida del dios supremo, Wotan, convergen, por lo tanto, el ateísmo de Feuerbach y el fin de la voluntad de vivir de Schopenhauer.

El caso de Nietzsche es más complejo. La relación de Nietzsche con Wagner sigue una dirección opuesta a la del músico y Schopenhauer. Aquí Nietzsche es el discípulo y Wagner el maestro. En *El nacimiento de la tragedia y el espíritu de la música*, las figuras de Schopenhauer y Wagner bullen en la cabeza de Nietzsche cuando construye los principios ontológicos del sueño y la embriaguez, de lo apolíneo y lo dionisiaco. Donde Nietzsche dice apolíneo, Schopenhauer dice representación y Wagner dice día. Donde Nietzsche dice dionisiaco, Schopenhauer dice Voluntad y Wagner dice noche. Quizás sea excesivo decir que Nietzsche escribió *El nacimiento* al dictado de Wagner; sin embargo, como bien ve Begoña Lolo, está claro que, para el compositor, el joven filósofo era quien “mejor podía recoger y plasmar toda su teoría estética”¹⁰.

También es *Tristán e Isolda*, concretamente una reducción a piano de la obra¹¹, lo que convierte a Nietzsche en un ferviente admirador de Wagner. El mundo del día, el que Tristán encarna antes de beber del filtro: con su formalismo, con su orden, con su convencionalismo, con sus honores vacuos, con sus lealtades aherrojantes es lo apolíneo nietzscheano, o, para ser más exactos, lo apolíneo tomado excluyentemente y olvidado de que Apolo es el símbolo de Dionisos en

7 Wendell-Barry, Elisabeth, “What Wagner found in Schopenhauer’s Philosophy”, en *The Musical Quarterly*, The Oxford University Press, vol. 11, n.º 1, enero, 1925, p. 129.

8 Idem p. 130.

9 Wagner, Richard, *Tristan und Isolde*, Madrid, Teatro Real, 2000. p. 111.

10 Lolo, Begoña, “Prólogo” a Nietzsche, Friedrich, *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002, p. 11.

11 Reducción a piano que fue interpretada ante él por Gustav Krug en 1861, cf. idem, p. 10.

este mundo, en nuestro mundo. Frente al día está la noche: con su desatamiento, con su quiebra de cadenas, con su autenticidad, con su orgullo, con su entrega. La noche es lo dionisiaco que se manifiesta primariamente en el amor de Isolda. Un amor contrario a su principio de individuación. Ella descubre que Tristán ha matado a su prometido Morolt, pues en su espada encuentra esquivas del casco de este. Isolda se dispone a matarlo con su propia espada, pero una mirada de él se lo impide. Una mirada la convierte en una arrobada necia, en una traidora a su estirpe. Cuando ambos tomen el filtro también Tristán pasará del día a la noche y comenzará un amor que culminará en el *dejar de desear*. Lo dionisiaco, esa voluntad de Isolda que acaba en la anulación de la voluntad, o sea en la Voluntad, es lo trágico, es el espíritu de la música que Schopenhauer tanto ponderó.

Sin embargo Nietzsche renegó de Wagner. De un modo muy duro, pero sin duda con conocimiento de causa, ataca el arte wagneriano como panteatralidad. La supuesta victoria de la música, la obra de arte total, le parece a Nietzsche la conversión de la música en una *ancila*, en una esclava del teatro, puesta exclusivamente al servicio de las emociones del drama y, además, de emociones concretas. Wagner, que tanto deploraba la Gran Ópera como espectáculo corrompido, se hizo construir un teatro en Bayreuth exclusivamente destinado a ofrecer espectaculares montajes de sus dramas musicales.

Por su parte Nietzsche fue quien acuñó el término *melodía sin fin* para caracterizar la música de Wagner. Nietzsche con una agudeza enorme señala que la música se hizo para bailar. Es una idea comunmente aceptada que la música instrumental es la hija de la música de danza¹². Nietzsche va más allá y señala que las pautas recurrentes que se encuentran en la tonalidad clásica son equivalentes a los pasos y las coreografías recurrentes del baile. En este sentido y con una notable acidez, el filósofo señala que mientras que la esencia de la música consiste en que se hizo para bailar, la música de Wagner parece haberse hecho para nadar o para flotar¹³.

Y el tercer ataque de Nietzsche va contra la figura de la mujer que propugna Wagner. Nietzsche nos habla de la Senta del *Holandés errante* que se lanza por el acantilado para que el Holandés tenga constancia de su amor y así detenga finalmente su viaje por el mundo de las sombras. Es evidente que Nietzsche podría habernos hablado de la propia Isolda que emprende el viaje hacia el no deseo de Tristán o de Brunilda que se lanza a la pira tras la muerte de Sigfrido. Todos estas figuras son opuestas por Nietzsche a una heroína del amor, ingenua y que sencillamente vive, la Carmen de Bizet, cuya música también era ponderada por Nietzsche por su claridad mediterránea¹⁴.

En el estilete crítico que supone Nietzsche para Wagner puede verse sin duda no solo a un hombre a quien le gustaba la música, sino que también sabía de música. Eso constatarse en la sólida visión que tiene de la historia de la música, al haber sabido percatarse del vínculo entre música instrumental y música de baile como el camino hacia la música absoluta. Igualmente *melodía sin fin* es un término adoptado por la musicología más avanzada para describir la música de Wagner, si bien no necesariamente con el sentido despectivo en que lo utilizó Nietzsche.

Sin embargo a Nietzsche pueden discutírsele en su crítica de Wagner tres cosas:

Que la crítica que hace de la *melodía sin fin* y de la música flotante de Wagner está llevada a cabo desde unos parámetros dogmáticamente clasicistas, y por lo tanto exclusivístamente apolíneos.

Que el rechazo de las heroínas wagnerianas inmoladas, como crítica del sadismo de Wagner, se convierte en una formación reactiva con el masoquismo de Nietzsche.

12 Entre otros muchos lugares esa afirmación se propone en Salazar, Adolfo, *Conceptos fundamentales de la historia de la música*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

13 "Wagner como peligro", en Nietzsche, Friedrich, op. cit. p. 83.

14 Acerca de lo notablemente impostado de esta adhesión a Bizet y de cómo la exageró Nietzsche para expresar su animadversión a Wagner, cf. idem. pp. 13-14.

Que la crítica a la teatralidad de Wagner puede ser interpretada como resentimiento y envidia de Nietzsche, y en el fondo una traición al espíritu de jovialidad que decía encarnar.

Y como ilustración de este último punto y final de la primera parte de este escrito, nada mejor que estas líneas de Cosima von Bülow:

“Dios mío, Nietzsche, ¡Si usted lo hubiera conocido! Jamás se reía, y siempre se veía sorprendido por nuestro humor. Además era corto de vista hasta lo increíble; un pobre pájaro nocturno que chocaba contra todos los ángulos y esquinas, y al que resulta raro que lo hagan pasar por profeta de la risa”¹⁵.

Sin embargo, aparte de hablar de la relación de Wagner con el pensamiento que le fuera contemporáneo, nos hemos propuesto considerar en qué medida la música de Wagner es una nueva concepción que modifica nuestra sensibilidad y nuestra visión del mundo. Es decir no solo queremos hablar de Wagner y la Filosofía, sino de Wagner como Filosofía.

Si hay un término clave para presentar aquello que Wagner supuso y quiso suponer en la historia de la música ese término es la de *obra de arte total*, *Gesamtkunstwerk*.

Para comprender qué es *Gesamtkunstwerk* hay una cuestión sobre la que inicialmente se debe reparar: la etimología de *música*.

Música procede del griego *musiké* y designaba una actividad inspirada por las musas. Este término unifica en una misma realidad música, poesía y danza. Pues bien, una de las posibilidades de interpretación de la historia de la música es la de la emancipación creciente de la poesía y de la danza. La relación entre la música y la poesía se establece en el ámbito de la música vocal. A lo largo de siglos la música, el poder, muy especialmente el poder religioso, entendió la música como un acompañamiento del canto ritual y litúrgico, un acompañamiento que debía dejar en todo momento claro el texto. Esa orientación dominante fue por ejemplo represiva de la polifonía, que con dos o más líneas melódicas independientes hacía los textos incomprensibles y resaltaba de un modo inadecuado la belleza en la presentación del mensaje, frente a la claridad en la transmisión de ese mensaje, claridad que era imprescindible a efectos de culto religioso¹⁶. La emancipación de la danza fue de otra naturaleza. La danza identificada con la música instrumental era también considerada una actividad vulgar y propia del pueblo inculto, en consecuencia, la emancipación de la música instrumental respecto de la danza estribó en un aumento de la consideración social del músico, que fue de la mano de la consideración de este como compositor¹⁷, siendo este nuevo personaje, el compositor, el protagonista, el sujeto de una nueva dirección en la música que propició la evolución de la forma sonata¹⁸. En todo caso fue el romanticismo el movimiento por el que la música instrumental fue finalmente considerada autónoma y autosuficiente respecto a la palabra y también una actividad con un prestigio social y una complejidad intelectual tal que no tiene por qué verse obligada a ser un divertimento propio de salones de baile. Por otra parte, los románticos otorgaron un gran reconocimiento a la polifonía de la Baja Edad media y el Renacimiento, precisamente porque había relativizado el texto para resaltar la belleza del canto, y había convertido la voz humana en un instrumento más. De hecho el gran héroe del pasado para la música romántica había sido Palestrina.

Wagner es un romántico: por un lado es un amante de la música instrumental y de la tradición sinfónica alemana, de lo que dan buena fe sus grandiosos preludios de *Tannhäuser*, *Tristán* o su inmenso interludio de la *Marcha funearia de Sigfrido*. Al mismo tiempo quiere convertir música vocal en música instrumental, en definitiva quiere convertir la voz humana en uno de los instru-

15 En Gregor-Dellin, Martin, *Wagner 1821-1864*, Madrid, Alianza, 1983, p. 504.

16 En 1325 el papa Juan XXII dictó la bula *Docta Sanctorum* contra los abusos de la polifonía.

17 Solo con la Edad Moderna llega el músico a ser considerado un artista creador y no solo un ejecutante.

18 Y aquí nos referimos al término sonata tomado en un sentido más amplio, es decir, tomada como forma estrictamente instrumental de música.

mentos de la orquesta. Eso se manifiesta en la enorme dificultad vocal del canto en Wagner, los papeles wagnerianos requieren gran resistencia física por lo largos que son; exigen potencia para rivalizar con los numerosos *tutti* orquestales y también precisan técnica para empastar el canto con instrumentos musicales de una tesitura extraña a la voz humana.

Hasta aquí, podríamos decir que Wagner es un romántico más, pero su principal ataque contra la música barroca es en el ámbito del drama musical. Con la motivación de aclarar el mensaje del texto y la palabra, pero bajo unos parámetros muy diferentes a las autoridades eclesiásticas, los compositores de dramas musicales, siguiendo la estela de las reflexiones de la Camerata de los Bardi y de la producción de Claudio Monteverdi, habían otorgado a la forma ópera una escisión radical entre los momentos narrativos y dramáticos de la trama que se desarrollaban en los recitativos y los momentos líricos emotivo-sentimentales expuestos en las arias. El objeto de esta división era distinguir los momentos en los que debía quedar bien fijado el texto del canto para que le quedara clara la trama al oyente, de aquellos en los que en cuanto expresión del sentimiento se avenían más a la belleza y al virtuosismo del canto. Pues bien, Wagner deplora esta bipartición, ya que convertía el drama musical, eso que se acabó denominando ópera, en una ópera de números cuarteada y rota. A Wagner le parecía una ofensa que una obra dramática permitiera que el oyente pudiese abandonar su atención a la trama para deleitarse con los momentos de lucimiento de los solistas. Frente a este troceo, propio más de una carnicería que de una sala de teatro, Wagner apostaba por mantener el continuo dramático mediante la unidad de aria y recitativo¹⁹.

Sin embargo la obra de arte total no solo se fraguó en el esquema del drama musical, sino también en la obra misma. Frente a la tonalidad clásica, con sus recurrencias melódicas y con su resolución de cadencias, Wagner nos presenta una música sujeta de un modo leve a la misma. La forma musical wagneriana está sumamente expandida en sus escalas, es densa en su timbre, en su intensidad y en su textura armónica, de ahí que fuera llamada, precisamente por Nietzsche, *melodía sin fin*. Y esta forma, que pone en entredicho la forma tonal, fue por eso punto de partida de la Moderna Escuela de Viena: el *Tristán* fue el primer referente inexcusable de Schönberg, Berg y Webern.

Y finalmente la obra de arte total, tiene un tercer pilar, el *Leitmotiv*, el motivo conductor. Células, frases o temas musicales que se asocian a personajes, situaciones, emociones u objetos. Comoquiera que los sentimientos suscitados por todos estos elementos son cambiantes, también lo es la música, por eso los temas son sometidos a todas las posibilidades del contrapunto y la modulación armónica para expresar esos cambios: las inversiones, las retrogradaciones, la modulación de modo menor a mayor o viceversa, la introducción de voces adicionales, la mezcolanza de temas, los cambios de *tempi*, se articulan intrincadamente para intentar mostrarnos las procelas del sentimiento²⁰.

Así que recordemos, la revolución musical de Wagner, la *obra de arte total*, se llevó a cabo mediante tres resortes: el de una melodía sin fin no sujeta a la tonalidad clásica, el de la unidad dramática conseguida como resultado de la fusión de recitativo y aria en el continuo musical y, por último, el de un apoyo de la emoción en la música misma, en lo que él llamó momentos melódicos de sentimiento, en los *Leitmotiv*.

19 No es casual que se recuerden tan pocas arias de Wagner o que éstas estén ceñidas a su primera y embrionaria época en la que todavía no estaba desarrollado su estilo.

20 Žižek da una vuelta de tuerca más viendo en el *Leitmotiv* el genuino tejido de la tragedia: "the (psycho)-logical presupposition of opera (Wagner's at least) is that orchestral music is supposed *not* to be heard by the opera's character: it renders the truth they ignore, the blindness which sustains their actions" Žižek, Slavoj, Afterword to Badiou, Alain, op. cit, p. 204.

La revolución de Wagner es una revolución musical que quiere conseguir la unidad del arte desde la música, y no desde el sumatorio de artes que proponía la Gran Ópera francesa contemporánea, cuyo representante más conspicuo era Meyerbeer. La Gran Ópera buscaba un gran espectáculo para el altoburgués urbanita que quería ser un arte de artes. Un arte que pretendía la fusión de las artes como resultado de la suma de los oficios en el vestuario, el *atrezzo* y la tramoya, de la arquitectura y las artes plásticas en los decorados, de la retórica y la poesía en el texto del libreto, del ballet en los interludios y la música como acompañamiento general del espectáculo.

Wagner deploraba la artificiosidad compuesta y espuria de la Gran Ópera y proponía la nuda fuerza de la música para como potente vector capaz de dar lugar a la unidad del arte, una unidad orgánica y no una argamasa.

La *Gesamtkunstwerk* wagneriana, es decir la unidad de la obra articulada por la música, debía tener un correlato perfectamente ajustado no solo en el texto en cuanto texto poético, sino también en los postulados ideológicos, políticos, que el mismo texto intentaba sustentar.

Ya hemos mencionado que si hay un personaje especialmente definitorio de la ideología wagneriana ese es Wotan. Un dios supremo que va renunciando progresivamente a ejercer su poder, quiere cada vez con más intensidad dejar de ser Dios²¹. A lo largo del Prólogo y las tres Jornadas de *El Anillo del Nibelungo*, Wotan no solo quiere, sino que deja de ser Dios y acaba propiciando jubilosamente el Ocaso de los Dioses. Ocaso que lleva consigo el advenimiento de una religión de la humanidad consistente en la divinización de la fraternidad y el amor.

En la primera escena de *El Anillo* en la que aparece, Wotan sueña²² y su sueño es de poder de confirmación de su poder. Su sueño es el del Walhall, fortaleza y residencia de los dioses que está a punto de ocupar.

Sin embargo, para el pago de esa fortaleza que le han construido dos gigantes, Fafner y Fasolt, ha acordado con estos entregarles a Freia, la diosa del amor²³. Como Wotan se arrepiente, quiere darles a los gigantes algo a cambio que les resulte satisfactorio, para que así Freia quede liberada. Informado por Loge, semidiós del fuego²⁴, de la existencia de un anillo que confiere el poder supremo del mundo, decide arrebátárselo a su poseedor, el rey de los Nibelungos Alberich.

Alberich había obtenido el Anillo mediante un acto con dos momentos: usurpación y renuncia. El rey Nibelungo ha robado a las Hijas del Rin el oro que custodian para forjarse el Anillo. Sin embargo esa forja requiere previamente haber renunciado al amor. Tal como ha sabido Alberich de la Náyade Woglinde:

“Nur wer die Minne/ Macht versagt, / Nur wer die Liebe / Lust verjagt, / Nur der erzielt sich den Zauber, / zum Reif zu zwingen das Gold”

“Solo quien renuncia/ Al poder del goce amoroso./ Solo quien rechaza/ El placer del amor, / Solo él logra el prodigio/ De forzar al oro a hacerse sortija”²⁵.

21 En un admirable y reciente estudio sobre El Anillo, se entiende la trama de la obra como el descubrir progresivo de Wotan del significado del deseo que expresa en la segunda escena del segundo acto de *La Valquiria*, “nur eines will ich noch: das Ende” (solo una cosa quiero aún: ¡el fin!) cf. Kitcher, Philip/ Stracht, Richard, *Finding an Ending. Reflections on Wagner's Ring*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 44.

22 Sobre esa centralidad de lo onírico, cf. Trias, Eugenio, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Madrid, Galaxia Gutenberg/ Círculo de lectores, Madrid, 2007, pp. 311-341.

23 La Venus del panteón germánico.

24 Lejanamente emparentado con Hefesto.

25 Wagner, Richard, *El Anillo del Nibelungo*, versión bilingüe, traducción de Ángel Fernando Mayo Antoñanzas, Madrid, Turner, 2005, p. 19.

Y Alberich eleva una maldición sobre el amor que le permite forjar el Anillo. Cuando con ardides Loge y Wotan se lo arrebatan, el Nibelungo maldice ahora la propia joya y esa maldición será definitiva para el desenlace trágico de la Tetralogía.

A pesar de estar tentado de quedarse con la clave del poder del mundo, Wotan renuncia al Anillo y los gigantes liberan a Freia. He aquí el primer acto impropio de la divinidad de Wotan, en este caso de contención. Es capaz de resistirse a obtener el poder supremo, pues ni renuncia al amor ni lo maldice. Y este respeto el amor queda encarnado y simbolizado en la figura de Freia. Y así acaba el Prólogo de la Tetralogía de *El Anillo: El oro del Rin*.

De una enorme intrincación es la primera jornada, *La Valkiria*. Dos hermanos mellizos, hijos de Wotan con una mortal, se han reencontrado después de haber sido usurpados de su madre y separados. Entre los dos, Siegmund y Sieglinde, ha surgido el amor, sin embargo la hermana está casada con Hunding quien reta a Siegmund a muerte. Wotan siente simpatía por su hijo, pero Fricka²⁶, su mujer, le recuerda que siendo él sustentador de la ley y poseedor de las runas debe hacer que prevalezca la ley. Y la ley solo puede prevalecer si en el combate vence Hunding, pues la unión de Siegmund y Sieglinde está basada en el adulterio y el incesto. Wotan insta a su Valkiria favorita, también hija suya, Brünnhilde, a que cumpla su voluntad, que es la de que le ley prevalezca, y que tras la muerte de Siegmund se lleve a este al Walhall. Brünnhilde, identificada con la pareja de amantes e intuyendo que el deseo de Wotan es diferente a su mandato²⁷, está dispuesta a ayudar a Siegmund en el combate. Sin embargo Wotan, apercibido, interviene matando con sus propias manos a Siegmund. El dios castiga a Brünnhilde quitándole su condición de Valkiria y degradándola a mortal. Con todo, muestra un rasgo de clemencia, atiende a la petición de su hija de que aquel mortal que la posea sea digno de ella. Wotan la sume en un profundo sueño y ordena a Loge que ponga alrededor de ella un círculo de fuego, para que quien la despierte previamente haya demostrado su valor salvando la ardiente barrera.

En la segunda jornada de la Tetralogía, *Siegfried*, Wotan se convierte en el Wanderer, el caminante. Pasa a ser espectador del devenir cósmico, ya no es factor condicionante de este²⁸. Por eso su intento de interceptación de Siegfried cuando va a liberar a Brünnhilde es tímido. La oposición que hace con su lanza a la Nothung de Siegfried no es más que un acto que propicia que Siegfried se reafirme y que la necesidad (Nothung) se cumpla. De hecho la pugna que se produce entre Gungnir, la lanza de las runas, y Nothung, la espada de la necesidad y el destino, las armas de Wotan y Siegfried, son símbolo de la lucha entre el viejo y el nuevo orden. Un orden que predecía y prescribía lo que podía ocurrir y otro solo ligado al destino.

En el *Ocaso de los Dioses* llega el acontecimiento, la renuncia definitiva a la divinidad de Wotan, la muerte a traición de Siegfried, la pira funeraria de Brünnhilde y la quema del Walhall.

En Wotan pues ha habido una cuádruple y progresiva renuncia, cada una de ellas en una de las cuatro partes de la Tetralogía²⁹.

La primera renuncia de Wotan, en *El Oro del Rin*, es al Anillo para que Freia no sea usurpada por los gigantes

26 Cuyo pariente heleno más cercano es Hera.

27 Trias se hace eco de estos conflictos mandato-deseo frases con esta tan escueta como acertada apreciación: "Wagner puede pasar por precursor del pensamiento psicoanalítico", Trias, Eugenio, *Drama e identidad*, Barcelona Ariel, 1974, p. 48.

28 Es como si ya no delegara en sus dos cuervos, Hugin y Munin, la supervisión del mundo, sino que quisiera tener esa experiencia por sí mismo.

29 Con una sutileza encomiable, no exenta de malicia, Adorno señala que el sentido de *El Anillo* concuerda muy especialmente con la noción hegeliana de la astucia de la razón "Cualquier cosa que ocurra en oposición a *lo total*, a la voluntad universal de Wotan, ocurre al mismo tiempo en el sentido de este", Adorno, Theodor W., "Ensayo sobre Wagner", en idem, *Monografías musicales*, Obra completa 13, Tres Cantos, Akal, 2008, p. 122.

La segunda renuncia de Wotan, en *La Valkiria*, se traduce en un castigo solo parcial a Brünnhilde. Sin duda la castiga haciendo que deje de ser Valkiria, y la hace mujer. Sin embargo, por otra parte, la duerme y pone en torno a ella un círculo de fuego, para que solo pueda poseerla quien sea digno de ella (aquel que sea capaz de traspasar el fuego).

La tercera renuncia de Wotan, en *Sigfrido*, consiste en el desistimiento de intervenir. Se hace espectador, caminante, Wanderer, en parte sosegado, en parte condescendiente y en parte displicente con lo que ocurre en el mundo. La oposición tibia que hace con su lanza Gungnir a la Nothung es el último acto de defensa de un orden, el de las runas, en el que ha dejado de creer.

La cuarta renuncia de Wotan, en *El ocaso de los Dioses*, es consecuencia, o más bien hecho consecutivo de las renunciaciones anteriores, pero en todo caso definitiva. Dejar el Wallhal en llamas es despojarse activamente de la condición de Dios y hacer que dejen de existir los dioses. Quemar la residencia del Arco Iris y propiciar que el Anillo vuelva al fondo del Rin, para que no habiendo dioses, solo haya una divinidad ya, el amor.

En definitiva, el mensaje del Anillo se acrisola en el del poema recitado por Brünnhilde que lo cerraba en la primera versión del libreto, y que luego Wagner sustituyó por un tan complejo como fascinante entreverado de *Leitmotive*³⁰:

“¡Oh vosotros que aún estáis en la flor de la vida, raza poderosa, escuchadme!: cuando la ardiente pira haya consumido los cuerpos de Sigfrido y Brunilda y veáis a las hijas del Rin que llevan el anillo a lo profundo, mirad hacia el norte, a través de la noche. Si resplandece en el cielo fuego sagrado, contemplaréis el fin del Walhall. Mas si se desvanece, cual un soplo, la raza de los dioses, quedándose el mundo sin dominador, legaré a cambio, al universo el más sublime tesoro de un saber: no se halla la dicha en las riquezas, ni en el oro, ni en el divino esplendor, ni en las mansiones y pompas señoriales, ni en el poderío, ni en los engañosos lazos de pactos oscuros, ni en la dura ley de las hipócritas costumbres: la felicidad en la alegría y en el llanto solo la procura el amor”³¹.

Bibliografía

Adorno, Theodor W., “Ensayo sobre Wagner”, en ídem, *Monografías musicales*, Obra completa 13, Tres Cantos, Akal, 2008.

Badiou, Alain, *Five lessons on Wagner*, Afterword by Slavoj Žižek, Nueva York/ Londres, Verso, 2010.

Gregor-Dellin, Martin, *Wagner 1821-1864*, Madrid, Alianza, 1983.

Kitcher, Philip y Stracht, Richard, *Finding an Ending. Reflections on Wagner's Ring*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *El caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, Prólogo de Begoña Lolo, Madrid, Siruela, 2002.

30 En 1968, Deryck Cooke, sirviéndose de grabaciones de *El Anillo* dirigidas por Georg Solti, hace un disco en el que nos ofrece una descripción los *Leitmotive* de la Tetralogía. Respecto a la coda, él nos dice lo siguiente “Al final de la obra, la música alcanza su clímax definitivo con la combinación de los motivos del Walhall en los metales y el del Poder de los Dioses en los bajos. Entonces el motivo de Sigfrido muerto irrumpe como recuerdo glorioso seguido de una última exposición del motivo del ocaso de los dioses que ya se ha consumado. Finalmente todos los motivos desaparecen, sonando uno solo al final, el de la redención, para imprimir a la vasta y tormentosa trama, un sello definitivo de bendición”.

31 En Wagner, Richard, *El Anillo del Nibelungo*, Traducido y analizado por Ernesto de la Guardia, Tomo II, Buenos Aires, Ricordi Americana, 1967, p. 205.

Pérez Maseda, Eduardo, *Música como idea, música como destino: Wagner-Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 1993.

Trías, Eugenio, *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel, 1974.

—, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Madrid, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Madrid, 2007.

Wagner, Richard, Wagner, *Das Kunstwerk der Zukunft*, Berlín, Theodor Knauff Nachfolger, 1933.

—, *El Anillo del Nibelungo*, Traducido y analizado por Ernesto de la Guardia, Tomo II, Buenos Aires, Ricordi Americana, 1967.

—, *Escritos y confesiones*, Barcelona, Labor, 1974.

—, *Tristan und Isolde*, Madrid, Teatro Real, 2000.

—, *El Anillo del Nibelungo*, versión bilingüe, traducción de Ángel Fernando Mayo Antoñanzas, Madrid, Turner, 2005.

Wendell-Barry, Elisabeth, “What Wagner found in Schopenhauer’s Philosophy”, en *The Musical Quarterly*, The Oxford University Press, Vol. 11, n.º 1, enero de 1925.

Preámbulo para una hermenéutica del hipertexto¹

Preamble to a hermeneutics of hypertext

Enrique FERRARI NIETO

Universidad de Extremadura

eferrari79@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Los estudios que han orientado la teoría sobre el hipertexto, absortos con las posibilidades de la informática para trastocar la morfología de la literatura, se centraron en su estructura fragmentada y no secuencial. Una vez agotada esta vía, cabe intentar una nueva aproximación teórica más productiva, de mayor recorrido, atendiendo a sus funciones, en vez de a su naturaleza, en sintonía con las actuales estéticas relacionales: cabe intentar forjar una hermenéutica del hipertexto que pueda sacarle partido, como obra literaria, a su mecanismo hipertextual.

Palabras clave: Estética relacional, estética de la recepción, infosaturación, hermenéutica analógica.

¹ Este artículo obtuvo el I Accésit en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

Abstract

The studies that have guided the theory of hypertext focused on its fragmented and not sequential structure. They just wanted to explore the possibilities for computer mechanisms to disrupt the morphology of literature. Now that this pathway is obsolete, we may try to develop a new and more productive theory, with greater potential, based on its functions rather than its nature. In line with current relational aesthetics, we could try to develop a hermeneutics of hypertext that may take advantage, as a literary work, of its hypertextual mechanism.

Keywords: Relational Aesthetics, Aesthetics of Reception, Infosaturation, Analogical Hermeneutics.

A la gente le gusta la conversación por la conversación misma, aunque no diga nada. Hay quien no resiste un discurso de media hora y se está tres horas charlando en un café. Es el encanto de la conversación, de hablar por hablar, del hablar roto e interrumpido.

Miguel de Unamuno, *Niebla*

1. Muerte y resurrección del hipertexto

El hipertexto fue el hijo deseado pero perdido prematuramente, la promesa truncada, malparada, de la literatura que en los años setenta, ochenta y noventa estuvo más atenta a las nuevas posibilidades técnicas que ofrecían lenguajes como el html. En paralelo a estos intentos audaces pero mal resueltos de unos pocos autores, por lo general mejores informáticos que escritores, la producción teórica, entusiasmada al principio con la nueva carnaza, tampoco fue capaz de evitar el callejón sin salida de los postulados excesivamente o exclusivamente ontológicos. Pero con la distancia que permiten ahora los años pasados, cuando la hiperficción o la hipernovela –en sus concreciones en la pantalla del ordenador y en la teoría que fue de la mano– no es más que otro ensayo fallido y olvidado, apartado en la cuneta a pesar del enorme desarrollo que han tenido estos lenguajes hipertextuales, se puede volver a revisar lo que supuso el hipertexto, no qué piezas fueron las que fallaron (un trabajo ya hecho), sino qué espacio le correspondería ahora (de no haber quedado solo el hueco) en reflexiones estéticas contemporáneas que, inevitablemente, tienen que dejar fuera a la literatura del conjunto de artes estudiadas con un común denominador: Responder a la queja de tantos (en España, por ejemplo, los heterogéneos after-pop): por qué la literatura se ha quedado tan atrás, como si para ella el desarrollo tecnológico del último siglo no hubiera existido, o como si siguiera siendo tan autónoma, tan concentrada en sí misma, que nada la afecta. Aunque sea solo merodeando la cuestión, desde sus funciones, en vez de desde su estatus ontológico (lo que lo llevó a una vía muerta), para aproximarlos a las estéticas relacionales que se plantean ahora, capaces de valorar lo que este ofrecía para, con las relaciones que conforman sus hipervínculos, volverlo objeto de una hermenéutica, desde la perspectiva del lector (aquí más coautor que nunca), como cualquier otro texto¹.

Hay temas que exigen prudencia, que obligan a señalar que lo escrito es solo un esbozo, que todo es todavía demasiado inestable para intentar un estilo contundente. Lo honesto, entonces, al comenzar a escribir, es avisar que al final no hay un cierre rotundo con las conclusiones, sino las líneas abiertas que apuntan a diferentes direcciones que, o bien, convergen entre ellas con algunas

¹ Un texto, con su definición clásica, es un conjunto coherente de enunciados. Esa noción de coherencia se ha vuelto más problemática en literatura con la experimentación de nuevos mecanismos, como la fragmentación o la desarticulación, pero, a su vez, hay menos restricciones en torno a lo que puede ser considerado un texto.

conclusiones solo parciales, o bien, abren nuevos temas, todavía, como este mismo, muy incipientes. El hipertexto hace tiempo que dio los síntomas de un agotamiento terminal: de algún modo, como cualquier movimiento vanguardista, se precipitó rápidamente a su fin por haberse exprimido del todo con algunas de las posibilidades que permitía por primera vez, o mejor que nunca, en sus concreciones; por el desarrollo teórico que llegó a generar en cuestiones como la autoría, la fragmentación o el final de una trama autónoma, que lo eclipsó como producto literario. Pero con un análisis funcional del hipertexto se pueden ir apuntalando, desde una pretensión filosófica, que es estética, pero que es también epistemológica, algunos de sus rasgos como texto, buscándoles, aunque sea, analogías con otros modos de escribir anteriores, los del alfabeto, diría McLuhan², pensados para el libro, para nosotros muy intuitivo, pero con ese formato tan restrictivo, con limitaciones importantes, con su inevitable diacronía en la narración (a pesar de la sincronía de los hechos narrados, que exige sus analepsis y prolepsis) y, a la vez, la falta de espacio, con mil, mil y pico páginas como mucho, tochos enormes de papel pero unos pocos *bytes* de información. La literatura hipertextual tuvo en su tiempo una producción teórica y crítica destacada, con mucho eco: incomparablemente mayor que sus fuentes, que la producción puramente literaria, donde no ha sido fácil encontrar buenos ejemplos; de hecho, Ted Nelson es más conocido que cualquiera de los autores (muchas veces colectivos) que intentaron su hipernovela. Pero, como he dicho, fue efímera, se agotó muy rápido, porque el rasgo que estas teorías tan precoces destacaron en un principio y que convirtieron en pivote para definirla, como ficción, pero también como producto informático, en oposición a la literatura impresa, merodeando la ontología (sobre la naturaleza) de la obra literaria y de la obra literaria digital, limitó las vías de investigación, que llegaron pronto a las conclusiones, con unas pocas características exclusivas o, al menos, más fáciles de desarrollar (más factibles) con esa tecnología, que debían determinar su estatuto ontológico como hiperficción, paralelo, en cierto sentido, al estatuto que pueda tener internet. Con la autonomía del arte, entendida en esos términos ontológicos, oponían la ficción canónica, cerrada en sí misma, a la hiperficción, cuyos hipervínculos desafiaban cualquier intento de contención: una diferencia estructural interesante, pero que acaba ahí, porque no permite adentrarse en sus funciones. En cambio, una hermenéutica del hipertexto, que pretende ir más lejos en su comprensión que el análisis meramente lingüístico o técnico, sobre su naturaleza informática, con un planteamiento diferente, tiene que aceptar que la distancia entre lo proyectado y los resultados de ese ir tejiendo su propia teoría tiene que recorrerse con tiempo, con ese movimiento pendular de ir a las partes y luego al todo y a la inversa del círculo hermenéutico. Inevitablemente sin el paso firme de un método. Aquí más difícil de cerrar el círculo, porque el texto que sirve de base a la lectura no tiene un final. Como si solo fuera posible ir tanteando sobre la marcha el camino hecho con los recodos (las pantallas) que abre cada hipervínculo elegido en la lectura concreta, individualizada, que se desarrolla en ese instante, muy difícil de repetir el itinerario; y, por ello, con la marca de lo provisional o lo improvisado más acentuada que en cualquier otro texto. Pero esta hermenéutica, al dejar a un lado, en suspenso, como una cuestión menor, la problemática en la que se habían centrado las teorías anteriores –la naturaleza del arte respecto a la realidad, que es el sustrato para esa otra cuestión sobre la naturaleza de la hiperficción–, el análisis de sus funciones no queda limitado, coaccionado, aquí aún más relevante que para el arte en general porque el hipertexto –incluso la hiperficción– forma parte, o como instrumento o como producto, de las tecnologías de la información y la comunicación, flujos incompatibles con cualquier pretensión hermética.

Quizá por las posibilidades técnicas del hipertexto las primeras teorías enfocaron su estudio al objeto mismo, desde su mecanismo, sin prever las limitaciones de esta perspectiva, pero, una vez pasada la fascinación por la nueva forma, un enfoque desde el propio proceso de lectura del

2 McLuhan, E. y Zingrone, F. (comps.), *McLuhan. Escritos esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 173.

hipertexto, desde la experiencia del lector (del hiperlector), abre más alternativas. Como el modo de llevar al extremo el papel activo del lector, en la brecha abierta por las estéticas de la recepción. No desde una posición esencialista, sino atenta a las posibilidades que el hipertexto como TIC, sin ceñirlo a la ficción, ofrece al lector, llevadas hasta el extremo su participación, su comportamiento activo, de co-creador, porque el hipertexto no se constituye, no se arma, hasta su lectura. El hipertexto se esfumó sin dar una sola hipernovela relevante. Se extinguió del todo también en el plano teórico ya a finales de los años noventa, aunque haya todavía rescoldos, con internet todavía en un estado muy incipiente. Pero como herramienta literaria podría tener una segunda oportunidad demarcándolo de la pura ficción que construye una historia cerrada, del molde de la novela clásica con que quisieron al principio darle forma, y buscándole, desde la hermenéutica, funciones más acordes con su estructura de hipervínculos, que multiplica la información. Horadando en el mismo sentido que algunas propuestas sugerentes que apuestan estos últimos años por un híbrido entre la novela y el ensayo, sin unos límites bien definidos entre la ficción y la no ficción, precisamente por su hibridación, su inestabilidad, su provisionalidad, por su heterogeneidad, por ser un campo de pruebas en continua transformación, *informado* no a partir de la novela decimonónica sino de la tecnología de la información y la comunicación. Más ambicioso que este híbrido de novela y ensayo, de trama y digresiones, por las posibilidades ilimitadas de las interacciones que construyen en cada momento, en cada lectura, sus hipervínculos. Porque reconocido el hipertexto como un texto, sin mayores disquisiciones ontológicas, se puede llevar el análisis a sus funciones, plantearlas desde una hermenéutica capaz de moverse con agilidad precisamente en sus vínculos, mejor que en sus nodos (las *lexias* de Barthes), en las ligaduras que establecen los enlaces hipertextuales mejor que en los fragmentos entresacados de las distintas páginas web. Lo criticado del hipertexto en su día, lo que se vio que fallaba, eran las conexiones entre los distintos fragmentos porque, si de verdad se ofrecían tantas opciones como podía ofrecer solamente el sistema hipertextual (no dos o tres, todavía manejables), la trama se volvía imposible, incoherente, incontrolable por el autor y también por el lector, que no podía cerrar una historia. Pero esta traba, que lo desmoronó todo, solo lo es tal si ceñimos la crítica a los requisitos tradicionales, los canónicos, de la trama, como si en literatura, a diferencia de las otras artes, no fuera posible romper algunas amarras que tiran de ella desde hace miles de años, una de ellas la tríada de principio, nudo y desenlace, un principio, un medio y un final, como dejó escrito Aristóteles. Si en vez de valorar tanto la coherencia de la trama se valoran más otras posibilidades como las nuevas vías abiertas al unir dos elementos por primera vez, las relaciones nuevas, sorprendentes, que se establecen de pronto, por primera vez en la experiencia lectora o artística del receptor, el hipertexto, exonerado por esa nueva conciencia de no estar leyendo un relato clásico, se acerca a otras formas artísticas desde las que la teoría literaria puede ver más luz. Por ejemplo desde la hermenéutica analógica: con el hipertexto equiparado no a la narrativa sino a la poesía, por su capacidad única para crear imágenes y metáforas nuevas con cada uno de sus enlaces.

Todos los entusiasmos que despertaron las posibilidades técnicas del hipertexto se fueron al traste en seguida por la incapacidad, en la práctica, de construir una trama coherente (no una, sino muchas, para que, cualquiera que fuera la elegida por el lector al ir eligiendo los hipervínculos, lo fuera) capaz de sumergir al lector en la ficción. Ahora bien, con la inmersión desacreditada como reclamo solo para un lector pasivo, poco exigente, con la nueva novela que va dejando atrás, poco a poco, los principios estructurales de la trama, cuando otras muchas manifestaciones artísticas se han volcado en la tecnología digital, ¿no sería pertinente, al menos, volver a plantear una segunda vida para el hipertexto, o rescatar las capacidades técnicas del hipertexto para la literatura?

2. La larga sombra de la obra cerrada

En su *Obra abierta* Umberto Eco escribe que todo el arte, hasta entonces, ha sido cerrado porque ha consistido en ordenar el caos, lo informe, darle un orden (ficticio) a la realidad, reducirla y concentrarla dentro de unos límites que hicieran factible su comprensión, imposible desde la realidad misma. En cambio, escribe en 1962, las poéticas contemporáneas admiten solo como estéticamente válido el desorden mismo, reflejar lo inacabado, dejar la obra abierta. La cuestión es, básicamente, cognitiva: La concepción jerárquica del universo, su orden, se ha derrumbado y ha perdido sentido un arte que pretenda devolvérselo, o reconstruirlo. Somos más incrédulos. Ya no hay –con la fórmula de Lyotard– grandes metarrelatos capaces de explicarlo todo; la función narrativa pierde sus grandes elementos, los grandes protagonistas del relato, y se dispersa en pequeños grupos –en nubes, dice Lyotard– de elementos lingüísticos narrativos³. De hecho, la realidad hacía tiempo que había dejado de ser unívoca. Con lo que la obra de arte pierde su sentido como solo imitación. A comienzos del XX los movimientos de vanguardia habían afrontado ya el reto de construir un arte nacido tras la quiebra epistémica de la realidad, de la pérdida de esa univocidad entre significantes y significados con una realidad cada vez más imprecisa. Como si hubiera perdido consistencia ontológica, escribe Rampérez. El papel tradicional del arte, mostrar la apariencia de un mundo de formas fijas, termina en el momento en que el universo deja de ser estático y eterno, y al hombre solo le queda una visión fragmentada y parcial de la realidad⁴. En pintura se abandona la representación formal de los objetos. En literatura (y en filosofía), los más osados apuestan entonces por el fragmento. No les queda otra: el mundo les parece demasiado complicado para poderlo percibir sincrónicamente, a la vez, como un todo volcado en una nueva escala. Hay que plantearse de nuevo el potencial epistémico del hecho artístico. A la fuerza, aunque sea por su negación, o su desinterés, cada teoría estética intenta ajustar el conocimiento capaz de transmitir o de crear una obra de arte, con sus dos extremos, las hiperestéticas, con la experiencia estética como modo privilegiado del conocimiento, y las miniestéticas, para las que la percepción estética no tiene ninguna relación con el conocimiento. Es una cuestión compleja, imposible de calibrar, de precisar cómo y cuánto. Pero, aunque se sostenga en el aire, la impresión popular, la más generalizada, es que el arte tiene una capacidad única para desvelar la realidad de las cosas en su estado inaugural, como si fuera la esencia de la verdad, un mecanismo privilegiado. Es una tesis muy arraigada, que emparenta, además, con grandes autores, con Aristóteles mismo, aunque en sus versiones más populares sea poco reflexiva, incapaz de adentrarse en su propia explicación; pero la impresión, con esas pinceladas tan vagas, es que la obra de arte no sería una cosa más puesta en el mundo sino una perspectiva fuera del mundo que pretende ser global, capaz de explicar el conjunto con otras coordenadas que las racionales de la filosofía o la ciencia: el arte como el lugar de relación con el misterio esencial del mundo, como defendieron los románticos. Gadamer mismo, con Heidegger detrás en el desarrollo de su hermenéutica, arranca *Verdad y método* seguro de los arneses de esa pretensión del arte, o para el arte: su justificación, digamos, antropológica: La comprensión, escribe, no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. **Con lo que vuelca esa vocación de comprensión en el propio arte:** “El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos –sigue más adelante– es lo que hace el significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo

³ Cf. Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 10.

⁴ Cf. Rampérez, F., *La quiebra de la representación. El arte de vanguardias y la estética moderna*, Madrid, Dypkinson, 2004, p. 29.

razonamiento”⁵. Desbroza el terreno delimitando las coordenadas de la hermenéutica moderna, pero no necesita alejarse demasiado de Aristóteles, de su *Poética*, en la que escribe ya de un conocimiento genuino del arte, que produce un desvelamiento, porque, escribe, pone *ante los propios ojos*, como si se presenciara *directamente los hechos*⁶, una parte de la realidad que, de otro modo, permanecería oculta: lo posible, *tà dynatà*. El de Estagira remite a la metáfora (etimológicamente una traslación), o la deja entrever, por ese movimiento que tiene que realizar al desocultar con el nombre, bajo este, una realidad más profunda. Porque la metáfora –con la amplitud del espectro que puede llegar a recorrer en las distintas teorías sobre el conocimiento en el arte, como más o menos directamente responsable– es la bisagra, la mediadora de los dos ámbitos, el estético y el epistémico, que así quedan vinculados, no directamente, ni superpuesto uno sobre el otro, sin mediación entre ellos, sino como posibilidad, como posibilitadora, en tanto que agente, con la articulación de sus pestañas (en esta imagen mía) que permite, pero en un nuevo ejercicio, el acceso desde lo estético a una determinada información que pueda servir como contenido filosófico.

También los novelistas existenciales (no hay una nómina cerrada, los herederos de los románticos, con esa pretensión de indagar en la existencia del hombre) tienen ese mismo objetivo de los vanguardistas de principios de siglo, al menos en ese primer nivel que marca lo epistémico, previo al más conflictivo en torno a su potencial social o político. Parten unos y otros de las premisas de una interpretación esencialista de la obra literaria, que plantea que la función del poema o la narración es mostrar, mejor que cualquier otro instrumento, una verdad esencial al hombre, aportar conocimiento en los momentos de incertidumbre. Pero la novela, que se engancha más tarde a este programa de las vanguardias históricas, se siente también más capacitada que estas para llevar a cabo dicha función. Aunque, como sucede con las vanguardias, su mecanismo tampoco es sistemático, no obedece a un método preciso, sino que funciona, más bien, sin unas reglas prefijadas, con la evocación intuitiva que genera el mundo de la ficción: Como si fuera un experimento, como en un laboratorio, que remite a la experiencia humana y la vuelca en el mundo posible; como una larga interrogación, escribe Kundera⁷, que queda encerrada en el mundo autónomo de la ficción. Aunque en crudo no habría posibilidad de determinar con cierto rigor la capacidad epistémica de la novela. Solo un punto de partida común: esa supuesta necesidad de darle autonomía a la novela, en un sentido ontológico: crear un todo cerrado, con principio y fin, para concentrar la interpretación. Pero esa autonomía nunca lo es del todo, o nunca es veraz. Para volverse tan hermética necesita un artificio que, en el mejor de los casos, queda oculto solo en una lectura relajada, cómplice, no analítica. Una explicación global, incluso holística, de la realidad solo sería posible conteniendo esa realidad en un espacio pequeño y cerrado, manejable: llevando a la literatura aquello de Arquímedes: Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo. Pero ese punto de apoyo no existe, la reducción de toda la realidad (o la vida o la existencia) a una novela tiene necesariamente truco: siempre hay un afuera, aunque se tape o se camufle el referente: en el caso de *Cien años de soledad*, paradigma de la novela total, por ejemplo, con el cambio de un narrador omnisciente por un narrador integrado en la trama, como un personaje más que aparece y desaparece con el mundo creado⁸.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ Aristóteles, *Poética*, Madrid, Alianza, 2004, 1455a24 y 1455a25.

⁷ Kundera, M., *El telón*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 20.

⁸ Cf. Vargas Llosa, M., *García Márquez. Historia de un deicidio*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

3. Otros híbridos

Sin la pretensión ya de hacerla pasar por hermética, el camino ahora para la novela más ambiciosa se dirige a una simbiosis entre esta y el ensayo: su intento de reinventarse, de legitimarse como el género más adecuado para el tono reflexivo, con largos paisajes ensayísticos, digresiones consistentes, de varias páginas, que se intercalan en una trama que ya no pretende ser tan redonda, sin una separación formal entre uno y otro, también entre la ficción y la realidad, sin querer precisar la imprecisión que le aporta el propio ensayo: una forma de pensar, decía Eduardo Nicol, pero que no es la del filósofo, porque no da respuestas, sino nuevas preguntas, sin conclusiones, solo con el estímulo de ir dando pasos, de cada meta provisional que genera una nueva meta –hipótesis que se esbozan– en un viaje o un camino (las dos metáforas para el ensayo) que es a la fuerza individual, una creación original que arranca con cualquier excusa, un hallazgo fortuito (elijo al azar el primer argumento, escribe Montaigne), que sirve para hablar de casi todo, tanteándolo, improvisando, cuyo valor radica en el proceso mismo de juzgar, no en su resultado. Montaigne, a diferencia de Descartes, no puede partir de una evidencia: en vez de un método, tiene que conformarse con una tentativa, un ensayarse a sí mismo, escribe Cerezo Galán, hasta ver lo que da de sí la condición humana. Esa es la intuición original del ensayo, esa constatación de un yo que no puede atenerse a nada fijo y estable, que solo le queda confiarse a su propia experiencia, en un diálogo consigo mismo⁹. Escribe Montaigne: “Si mi alma pudiera hacer pie yo no me ensayaría; me resolvería; pero ella se encuentra siempre en aprendizaje y prueba”.

El ensayo aparece en épocas de libertad e incertidumbre. Tuvo un primer buen momento en la Ilustración. También en el siglo XX, con la incertidumbre heredada de los grandes novelistas de principios de siglo, de Mann o Musil o Broch, por ejemplo. O, en España, con la figura desbordante de Unamuno, que en *Niebla* (escrita hace ya un siglo) se atreve ya con una justificación antropológica del hipertexto, o, mejor, con una justificación antropológica de la conversación que él adapta a su novela y se puede adaptar también al hipertexto. Como otro género diferente que la novela canónica armada con una trama, más cerca del ensayo. Enfrentado, rebelado a esta, que quiere mantener su esencia inmutable. Escribe: “A la gente le gusta la conversación por la conversación misma, aunque no diga nada. Hay quien no resiste un discurso de media hora y se está tres horas charlando en un café. Es el encanto de la conversación, de hablar por hablar, del hablar roto e interrumpido”¹⁰. Anticipando, solo con esa indicación, la motivación de las líneas maestras de la propuesta de Deleuze y Guattari que, con el rizoma, sacuden a la obra de arte de cualquier pretensión autónoma, de su comprensión como objeto cerrado, independiente. Como el hablar roto de Unamuno, la materia del libro sería líneas de articulación y líneas de fuga, sin objeto ni sujeto, porque se forma necesariamente con las conexiones con el exterior, con el afuera del libro. Cualquier punto del rizoma, escriben en *Mil mesetas*, puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo¹¹. Una intertextualidad que en el libro de papel solo podía ser virtual, porque no tenía los mecanismos apropiados para hacerla efectiva, pero que en el hipertexto se hace visible, hasta el punto de que, en teoría, no puede ser leído hasta el final, es infinito, siempre en movimiento gracias a sus hipervínculos.

Como ha escrito Bourriaud, el arte es intercambio y comunicación¹². Trabajos como este sobre el hipertexto, tardíos, sin la inercia ya de los entusiasmos de los pioneros, es construir un puente entre esa bibliografía ya agotada, con los vicios de una carga excesivamente programática, delante en vez de detrás de la producción literaria que hubo (por tanto, muerta de inanición), y una potencial bibliografía futura que sea capaz de desbrozar, desde la teoría, los caminos que empieza a recorrer una literatura que en principio ni siquiera es reconocida como tal, que ha perdido la presencia que para muchos tiene que identificarla como propiamente literatura, incompatible todavía

9 Cerezo Galán, P., “El espíritu del ensayo”, en Juan Francisco García Casanova (ed.), *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2002, pp. 6-7.

10 Unamuno, M. de, *Niebla*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 200.

11 Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1994, p. 13.

12 Bourriaud, N., *Estética relacional*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006, p. 50.

con canales como los teléfonos móviles. Como ha escrito Fernández Mallo¹³, el hecho literario ha dejado de existir como fascinación. Pero se escribe más que nunca, con los correos electrónicos, los mensajes, los blogs, lo que lo ha hecho más dúctil, menos retraída, más abierta. El hipertexto tiene ahora los límites menos definidos que cuando quería ser solo hiperficción y se mezcla y confunde con otras formas hipertextuales, que se van multiplicando al ritmo que se multiplica el uso de internet, con lo que tarde o temprano generarán nuevas morfologías para los textos. Como literatura tendrá que ser un género híbrido, ni lo narrativo ni lo poético en lo formal, con la inclusión, además, de imagen y video y sonido, aunque no forzosamente en un soporte informático. Decía Aullón de Haro¹⁴ que hay un *confinium* entre la poesía y la prosa en donde se encuentra el ensayo: una escala sugerente pero a la fuerza imprecisa para un género o (sin pillarnos los dedos) una clase de literatura todavía tan revoltosa, pero que simpatiza –a pesar de no haber cuajado propiamente el hiperensayo¹⁵– con las texturas del ensayo, aquí con la digresión o las digresiones con un ritmo más fragmentado, con una fragmentación que es casi de aforismos, porque no se le requiere la coherencia mínima que sí se le exige todavía al ensayo, con una disposición más ordenada. Un hipertexto, en su definición clásica, es un conjunto de documentos no jerarquizados conectados por enlaces que el lector puede activar rápidamente. En teoría infinitos itinerarios posibles que, en tanto que liberan a la escritura de las trabas de la tecnología impresa, son capaces de exponer mejor una cantidad enorme de información, haciendo de cada nota a pie de página del libro –como señaló en su día Michael Heim– un nuevo libro, una nueva base de datos inmensa que, a su vez, remitirá a otras. Lo que encaja bien como tecnología de la información y la comunicación, como el género idóneo en internet, en la cultura de la convergencia de los medios de comunicación que ha fijado Henry Jenkins, pero que recuerda inevitablemente también al Unamuno de la cita anterior, porque el proceso colectivo para recabar la información, para dar con esa inteligencia colectiva, es para Jenkins una conversación, porque en internet cada uno aprovecha sus conocimientos para conseguir objetivos compartidos: las comunidades virtuales son capaces de estimular la pericia combinada de sus miembros, de hacer colectivamente lo que no es capaz de hacer cada uno de sus miembros¹⁶. Y escribe un poco más adelante, enfocando al fluir de ese proceso: “Lo que mantiene unida una inteligencia colectiva no es la posesión de conocimientos, que es relativamente estática, sino el proceso social de adquisición del conocimiento, que es dinámico y participativo, comprobando y reafirmando continuamente los lazos sociales del grupo”¹⁷. Hay un exceso de información: muchas veces spam, basura informativa que, en el momento de recibirla, no le sirve al usuario para nada. Nuestra era, como predijo Toffler en 1970, es la de la infosaturación, desbordante, en muchos casos contraproducente, por no dar con las vías para canalizar toda esa información. Pero permite también, por primera vez sin trabas, nuevas formas literarias, extensísimas, muy minuciosas, con las cadenas inéditas de fragmentos que el lector empalma para reconstruir una de las *tramas* posibles del hipertexto. Con ese acicate, además, para los nuevos intentos de hacer literatura en papel, todavía dentro de las coordenadas de la vieja novela, pero asimilados (o reasimilados) algunos de estos principios hipertextuales, aunque aquí más cohibidos.

4. Una hermenéutica analógica del hipertexto

La premisa es lo que escribe Bourriaud al principio de su *Estética relacional*: “Hay que aceptar el hecho, tan doloroso, de que ciertos problemas ya no se planteen y tratar entonces de descubrir aquello que los artistas sí que plantean hoy: ¿cuáles son las apuestas reales del arte contem-

13 Fernández Mallo, A., *Postpoesía. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 75.

14 Aullón de Haro, P., *Teoría del ensayo*, Madrid, Verbum, 1992, pp. 44-45.

15 Cf. David Bolter, J., “Ficción interactiva”, en M.ª Teresa Vilarriño Picos y Anxo Abuín González (eds.), *Teoría del hipertexto. La literatura en la era electrónica*, Madrid, Arco Libros, 2006, p. 243.

16 Jenkins, H., *Convergence culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 36.

17 *Ibid.*, p. 62.

poráneo, sus relaciones con la sociedad, con la historia, con la cultura?¹⁸ Una hermenéutica del hipertexto tiene que echar raíces, a la fuerza, en un sustrato virgen. El camino de la hermenéutica es largo, con cada una de sus ramificaciones en estos últimos cincuenta años, atentas o bien al campo preciso de sus investigaciones o bien a sus propios mecanismos; pero como herramienta para la comprensión de una escritura hipertextual aún no tiene un recorrido, en parte, entiendo, porque tras el impulso inicial, el hipertexto, como género de ficción (aunque el concepto ahora sea mucho más problemático), no ha funcionado, no pudo domesticar el lenguaje hipertextual, exprimir sus potencialidades, desbordado por esa fuerza suya para fragmentar y vincular textos tan heterogéneos; o no quiso prescindir del todo de la contención que da una trama, limitando las posibilidades de ligación en cada hipervínculo, o no supo valorar el juego caleidoscópico (tan posmoderno) que podía sustituir, con unos nuevos valores estéticos, a esa trama. En su momento, como producto literario (relativamente) vigente, con su espacio ocupado, no dio posibilidad de más análisis o estudio que el de sus características formales. Ahora, con ese mismo espacio vacío, pero con el conocimiento de que fue ocupado un tiempo con sus tanteos y luego desocupado, se puede volver a sus funciones y, con ellas, a su capacidad para establecer conexiones inéditas, desconocidas hasta entonces por el lector, capaces de ampliar su horizonte cognitivo, lo que él puede entender por realidad. Se puede contextualizar teóricamente el espectro del hipertexto que fue o el potencial hipertexto que podría ser en un futuro, como producto (principalmente) literario, en el entramado de estéticas relacionales que destacan de la obra de arte contemporánea su capacidad para establecer otros cauces que los ya muy definidos y delimitados: por ejemplo en internet, donde ya está casi todo vertido, con una trabajada apariencia de libertad para el individuo, para el internauta, pero con unos pocos agentes muy poderosos que controlan los flujos de comunicación e información, pero donde todavía se puede, como escribe Bourriaud, efectuar modestas ramificaciones. Exactamente con el mismo mecanismo que el hipertexto: poniendo en relación niveles de la realidad distanciados unos de otros.

Como cualquier otra expresión artística, el hipertexto, desde estos postulados, no tendría que añorar un espacio simbólico, autónomo y privado, como se le requería en el pasado, sino entenderse desde el marco de las interacciones humanas, de la comunicación, como un modelo de acción, como un modo de constituir modos de existencia. Con una finalidad última social, política, como la que destaca Bourriaud: la obra de arte como intersticio social: para impedir, aunque con fuerzas muy desiguales, con ese recuerdo inevitable a las vanguardias históricas, que se imponga un único trayecto posible para el que el sujeto se convierte en consumidor¹⁹. O meramente cognitiva: como mecanismo para dilatar la realidad posible: un texto enorme que se va ensanchando para comprender la realidad que, en un segundo nivel, se vuelve objeto y mediación para una comprensión ulterior. Con la hermenéutica, que como interpretación implica un desarrollo fuera del texto: un alimentarse del texto y luego una digestión propia: un recorrido que en el caso concreto de la hermenéutica analógica (una de esas ramificaciones) se ciñe a los límites de la analogía, en un *continuum* que va ganando intensidad filosófica con el paso de la metáfora (el resultado de cada relación hipertextual) a la metonimia, lo propiamente filosófico, para mantener bajo control la interpretación, sin los excesos del univocismo y el equivocismo, jerarquizadas las posibles interpretaciones por esa relación analógica, de semejanza entre cosas distintas, “una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente diferentes” con la definición de Kant²⁰.

Para Jakobson el principio metonímico es el que rige la narrativa (la realista, decía Jakobson), más que el metafórico, porque el narrador no busca del otro lado ese mundo propio que es su ficción, como hace el poeta, sino en las proximidades: se extiende lateralmente para ir ocupando los elementos de la realidad que le son más cercanos, como ha escrito también Mainer: Los metonímicos piden la realidad, vía usual que encamina hacia lo contiguo. No sería el relámpago que se aparece en el verso y de pronto alumbra una identidad nueva, sino el camino sosegado hacia

18 Bourriaud, N., *Estética relacional*, op. cit., p. 5.

19 Cf. Bourriaud, N., *Estética relacional*, op. cit., pp. 8 y 28.

20 Kant, I., *Prolegómenos*, Buenos Aires, Aguilar, 1971, § 58.

lo próximo²¹, en un proceso de creación que solo en la novela es abierto, como decía Lukács, que no puede cerrarse rotundamente. Y que tiene su correlato en el proceso de lectura, en tanto que supone, como decía Barthes, encontrar sentidos, designarlos, primero en los nombres y luego en la agrupación de esos nombres que es el texto: “Es una nominación en devenir, una aproximación incansable, un trabajo metonímico”²². El hipertexto, como la novela o el ensayo o ese otro género medio entre ellos, tendría, una vez desarrollado, una vez cumplida la lectura individualizada con la elección de los hipervínculos, una disposición narrativa. Si en el mismo momento de la lectura se hubiera ido cortando los textos y disponiéndolos unos seguidos de otros, al acabar, el resultado sería similar (aunque más incoherente) al de esa novela ensayo. O invitaría al menos a leerlo como si así lo fuera, como una narración, como prosa, horizontal, sintagmática, con el trabajo metonímico, de proximidad entre unas ideas y otras, tanto del autor como del lector. Pero sería posible también intentar ubicar al hipertexto, con la lectura no concluida, sino produciéndose, en movimiento, en el paradigma de la poesía, en lugar del de la narrativa (sin obviar sus rasgos claramente narrativos): cada hipertexto, cada texto tomado con y desde el salto con un nuevo hipervínculo, para conformar las nuevas relaciones establecidas, las nuevas imágenes, como si fueran epifanías, con una lectura más vertical, mucho más fragmentada, atenta no tanto a la coherencia final del texto como a esos chispazos, esas descargas, salidos del choque de dos lexias unidas por primera vez. Sería más preciso, en la analogía con el poema, en lugar de con la novela, para el análisis de su temporalidad en la lectura misma. En este nuevo paradigma, con su carácter icónico reforzado, quedaría enfocada su utilidad a la filosofía en el modo con que su iconicidad conecta la metáfora con la metonimia, en tanto que, como diría Maurice Beuchot, nos hace lanzar buenas hipótesis, hacer universalizaciones adecuadas a partir del nuevo material que es capaz de producir el hipertexto con cada enlace hipervincular. Porque enfocada la función del arte en las relaciones, en la conexión capaz de generar una nueva experiencia estética (ese nuevo territorio hasta entonces desconocido o pretendidamente ignorado) en el hipertexto el foco estaría más en los vínculos que en los nodos, más en la relación de los fragmentos que en los fragmentos mismos, porque esos puentes son los que generan el nuevo contenido: esas imágenes, esos tropos en tanto que trasladan el sentido de cada fragmento al unirlo con otro inesperado.

El preámbulo acaba aquí, con la sugerencia. Queda ahora la aplicación del hipertexto como nutriente de la filosofía para un trabajo de campo. Como ha hecho ya con la poesía la hermenéutica analógica, que busca en esta el ser, pero con una presencia diferente que en la filosofía, con otro modo de presentarse: aquí canta, escribe Beuchot, cuando en la metafísica lo que quiere es hablar, usar conceptos, en vez de símbolos. Escribe Gadamer: “La enunciación poética es especulativa, porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética”²³. El recorrido viene, entonces, de tomar esos símbolos de la poesía (no necesariamente solo de la poesía) como nutrientes, no despreciarlos, pero luego convertirlos –procesarlos– en material propiamente filosófico, a partir del símbolo, de la analogía, con la distancia recorrida o que hay que recorrer que también ella representa, como conexión, como el puente que media pero no suprime las distancias (la metáfora sí intenta suprimirla, al hacer del *como* un *es*, pero la metonimia la mantiene, al quedarse en el *como*). Escribe Beuchot: “A la poesía le compete aludir al ser de una manera atemática, potencial e implícita, y a la metafísica de una manera temática, actual y explícita. Pero si el ser se encuentra de esa manera virtual en la poesía, tócale a la metafísica atender a esa voz, a esa manifestación concreta, para hacerla acceder a la universalidad y la abstracción propias de la filosofía”²⁴. Como si fuera una cuestión de intensidad en la abstracción, con el paso de la metáfora propia de la poesía (o de la nueva imagen creada por el hipertexto) a una analogía más cercana a la metonimia para poder cumplir mejor con su función

21 Mainer, J. C., *La escritura desatada. El mundo de las novelas*, Madrid, Temas de hoy, 2000, p. 148.

22 Barthes, R., *S/Z*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 7.

23 Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, op. cit., p. 563.

24 Beuchot, M., *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México DF, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 11.

filosófica, con un mayor grado de abstracción. Porque tanto en la metáfora como en la metonimia hay una proporcionalidad, propia (la metonímica) e impropia (la metafórica). Pero en la metáfora el *como* se esconde y sirve para fusionar, porque imita y sustituye al elemento análogo. En cambio, en la metonimia el *como* es iconicidad, capacidad de abducir, inducir y deducir: incluye a la pieza en la totalidad, permite hipótesis atinadas, universalizaciones válidas²⁵. El método, por tanto, con todas las precauciones que la hermenéutica pone en este punto, es conducir la razón poética hasta la razón metafísica con la abstracción, con una abstracción, dice Beuchot, no metafórica sino metonímica, con el icono (de Peirce): con el signo, con un fragmento que remite al todo, que muestra la totalidad.

Con el hipertexto, parte de ese camino para su aplicación filosófica estaría ya recorrido, porque, aunque el enlace hipertextual, como en la metáfora, fusionaría los dos (o más) fragmentos relacionados al pinchar en el hipervínculo, como si fueran dos imágenes, dotándolos de un sentido conjunto, orientando el uno hacia el otro, como en la poesía, con esa transferencia mutua a partir de la semejanza que se pueda encontrar entre ambos (lo que llevó al autor a crear el vínculo entre ambos fragmentos), con todo, tendría, en su conjunto, con los dos fragmentos vinculados, un comportamiento más próximo a la metonimia que a la metáfora, porque aunque el enlace, la intersección, pueda tener en un primer momento un efecto explosivo sobre el lector, cada fragmento le da a la figura, al tropo, el carácter expositivo, o explicativo, de la prosa, que lo acerca más a un desarrollo filosófico, como si fuera la extensión de uno y otro elemento en los dominios del otro, explorando sus posibilidades, pero sin desaparecer su viejo sentido, en una relación semántica que es de proximidad, de traspasar una linde hasta entonces imprevista.

Bibliografía

- Aristóteles, *Poética*, Madrid, Alianza, 2004.
Aullón de Haro, P., *Teoría del ensayo*, Madrid, Verbum, 1992.
Barthes, R., *S/Z*, Madrid, Siglo XX de España, 1987.
Beuchot, M., *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México DF, Universidad Iberoamericana, 2003.
Bourriaud, N., *Estética relacional*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006
Cerezo Galán, P., “El espíritu del ensayo”, en Juan Francisco García Casanova (ed.), *El ensayo. Entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2002.
David Bolter, J., “Ficción interactiva”, en M.^a Teresa Vilariño Picos y Anxo Abuín González (eds.), *Teoría del hipertexto. La literatura en la era electrónica*, Madrid, Arco Libros, 2006.
Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1994.
Fernández Mallo, A., *Postpoesía. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Anagrama, 2009.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
Jenkins, H., *Convergence culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 2008.
Kant, I., *Prolegómenos*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
Kundera, M., *El telón*, Barcelona, Tusquets, 2005.
Lyotard, J.-F., *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
Mainer, J. C., *La escritura desatada. El mundo de las novelas*, Madrid, Temas de hoy, 2000.
McLuhan, E. y Zingrone, F. (comps.), *McLuhan. Escritos esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998.
Rampérez, F., *La quiebra de la representación. El arte de vanguardias y la estética moderna*, Madrid, Dypkinson, 2004.
Unamuno, M. de, *Niebla*, Madrid, Cátedra, 2000.
Vargas Llosa, M., *García Márquez. Historia de un deicidio*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

²⁵ Beuchot, M., *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, op. cit., p. 69.

El poema: su lectura como *Lichtung*

The poem: its lecture as *Lichtung*

Sergio LORENTE MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid

txentxo99@yahoo.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En este trabajo trato de mostrar desde el pensamiento de Heidegger que el poema es el lugar para el acontecer del ser. Para ello argumento en primer lugar que el poema no es una sustancia sino que consiste solo en su lectura y/o recitación. Después hago ver el carácter multívoco de la palabra poética para explicar desde ahí que el poema se lee desde una determinada situación hermenéutica y cómo gracias al lenguaje puede repercutir sobre ella. Con ello se abriría la posibilidad de un cambio de comprensión de ser.

Palabras clave: poema, lectura, situación hermenéutica, multivocidad

Abstract

In this paper I try to show, parting from Heidegger's thought, that the poem is the place for the event of being to occur. At first I argue that the poem is not a substance, but that it consists only of its reading or recitation. Afterwards I show the multivocal character of the poetic word in order to explain from there that the poem is always read from a particular hermeneutic situation and how the poem can have through language an effect on this situation. This would open the possibility for a change of the understanding of being.

Keywords: poem, reading, hermeneutic situation, multivocality.

El propósito de las páginas que siguen es explicar que en la lectura del poema acontece ser. Siempre que este acontecimiento tiene lugar, lo hace instituyendo un *Dasein*, con esta palabra se nombra tan solo la comprensión del ser. Constantemente estamos ya en una comprensión pre-ontológica de término medio, pero esta interpretación estándar está sumergida en el olvido del ser y bloquea nuestra relación con su acontecimiento. En otras palabras, no es raro que el ser acontezca, sino que los seres humanos nos apercibamos de ello. Para lograrlo es necesario cierto entrenamiento, ciertas condiciones; tenemos que aprender a ver¹ y situar las cosas a una luz diferente, fuera de lo acostumbrado².

Propiamente hablando no hay algo así como *el* acontecer, sino que más bien –aunque suene simple y redundante– acontece ser cuándo cómo y dónde sea. El lugar donde acontece no está prefijado de antemano, pero sí es concreto porque es el propio poema. Ahora bien no debemos entender este como portador de una cualidad especial, porque este planteamiento conduce a una serie de complicadas preguntas como: ¿en qué poemas y/o poetas acontece ser?, ¿por qué en unos sí y en otros no?, ¿qué rasgo tienen en común los poemas en los que sí?, ¿está ese rasgo en otros lugares o es exclusivo de la poesía?, ¿es tal rasgo –en el caso de que lo haya y lo podamos localizar– anterior al acontecimiento del ser y por tanto –condición para el mismo, o más bien posterior a él y por tanto consecuencia suya?, etc. Acaso ese supuesto rasgo no consista más que en un cierto estilo o tipo de lectura. Cuando se busca una cualidad distintiva del poema gracias a la cual en él acontezca ser no se tiene en cuenta que el poema solo existe en su lectura. Parece darse por sentado que existe en sí y por sí y que tiene unas cualidades identificables, como por ejemplo, ser lugar para el acontecer. Seguramente la antigua ontología aristotélica está operativa detrás de este planteamiento. Sin embargo, y frente a ella, es sabido desde *Ser y tiempo* que para que un ente, por ejemplo un poema, comparezca, es necesario que esté abierto ya un mundo. El modo en que tiene lugar dicha apertura está determinado por la situación hermenéutica del *Dasein*⁴, en la cual intervienen varios factores, entre otros, su disposición afectiva. Ella abre un abanico de posibilidades en las que el *Dasein* habrá de proyectarse, lo que significa que ella condiciona la anchura de la comprensión e interpretación de lo ente en cada caso.

La idea de que un poema existe en sí y por sí equivale a decir que existe independientemente de nosotros, lo cual es obviamente absurdo⁵. En vez de eso ocurre que un poema solo existe en su lectura y/o en su recitación, lo que indica que un poema es cada vez su realización. En ello reside la esencia, la raíz y la razón de su multivocidad. Mientras se lee un poema, aunque se trate cada vez del mismo poema, este es sin embargo diferente en cada realización, porque cada una es irrepetible. Por eso los poemas no nos parecen los mismos cada vez que los leemos. Pues la mismidad es una propiedad de la sustancia (en la medida en que esta es invariable en su esencia e idéntica a

1 Rilke, Rainer María, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997, p. 9.

2 Cfr. la interpretación que hace Heidegger de la anécdota sobre Heráclito en su “Carta sobre el «humanismo»”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 289-291 (GA 9, 355-357) Doy las referencias de Heidegger siguiendo las ediciones en español siempre que las hay. Sin embargo, doy además entre paréntesis la referencia a las obras completas (*Gesamtausgabe*, en adelante GA) seguido del número del volumen y página correspondientes porque esta es la forma habitual de citar a este autor y porque facilita enormemente la localización de los pasajes tratados.

3 Es notable el aire platónico de esta pregunta, recuerda a aquella que le hace Sócrates a Menón por la forma de la virtud cuando este pone un enjambre de ejemplos de virtudes (*Menón*, 72 a-c). Aquí se preguntaría por la forma de aquellos poemas en los que acontece ser.

4 Una explicación clara y sintética de este concepto se encuentra en el artículo de Cristina Lafont, “Hermeneutics”, en *A companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (eds.), Oxford, Malden (Mass.), Melbourne, Blackwell, 2005, pp. 265-284, 277.

5 Que algo exista al margen del *Dasein* es absurdo porque significa que algo existe al margen de la existencia, que ha lugar a algo (algo existe), pero que ha lugar fuera de lugar: ¿cómo puede haber lugar fuera de lugar? Simplemente es imposible. Dicho de otro modo, para poder afirmar con algún fundamento que algo existe hemos de tener un dato. Si nosotros, que somos los que recibimos el dato, no existiéramos, entonces ni habría afirmación, ni afirmante, ni fundamento para la afirmación, y acaso tampoco nada que afirmar.

sí misma⁶), pero hablar de sustancias es, como se acaba de insinuar, entrar en una determinada –y, por cierto, muy acreditada– interpretación ontológica de las cosas que no resulta apropiada para entender el poema como su lectura. El poema no es una sustancia, y lo que trato de explicar es que si él es o no lugar para el acontecer del ser (*Lichtung*), eso dependerá de cómo sea leído. Ahora bien, una lectura no es una sustancia, sino un comportamiento del *Dasein*, y, como tal, estará anímicamente templado. Un temple diferente determina una lectura diferente y por tanto una realización diferente del poema. Esto explicaría que un determinado poema sea en un caso lugar para el acontecer y no lo sea en otros. Que lo sea en una ocasión no implica que haya de serlo siempre.

No obstante, es necesario reconocer que el poema no es cada vez cualquier cosa, no es algo voluble y etéreo que se lleva el viento. Podemos admitir, así lo enseña la experiencia cotidiana y el sano sentido común, que un poema son determinadas palabras puestas de determinado modo, es decir, una configuración, una obra. Encontrar siempre esas palabras puestas así nos permite hablar del mismo poema. Esta, me parece, es la cuota de mismidad que hay que conceder a la vieja ontología. Pero lo que el poema nos diga, lo que él sea, depende de cómo lo leamos. La obra no es unívoca sino multívoca, admite, como se ha señalado, varias realizaciones o lecturas.

La idea de que el poema no existe más allá de su lectura y/o recitación, puede mostrarse mediante la siguiente experiencia. Si entramos en casa de alguien que tiene muchos libros de poesía y le decimos algo así como “¡Cuántos poemas hay en tu casa!” seguramente se quedará extrañado. Igualmente en una librería, en la sección de poesía, no diríamos “¡cuántos poemas hay ahí!”, sino que acaso exclamaríamos simplemente “¡cuántos libros!” Si pidiésemos a una persona que describiese la librería probablemente diría que hay estanterías con libros, no con poemas. Bien es cierto que podría decirse “¡Cuántos poemas hay!” y que eso tendría sentido, pero solo después de ciertas conversaciones o aclaraciones, no de entrada y sin más. Al visitar la casa de alguien o al entrar en una librería, ya hemos abierto el mundo dentro del cual los libros pueden comparecer como libros, etc. Ahora bien, para que el poema pueda comparecer como tal, no basta con entrar a la librería, es necesario además poder leerlo y disponerse a ello. Así lo sugiere el siguiente ejemplo: si a mí me dan un libro de poemas en chino y no me dicen que se trata de un libro de poemas, dado que yo no sé chino, no podré desplegar el mundo necesario para que comparezca un poema por más que abra el libro en cuestión. Esas dos condiciones lo impiden, limitan mi situación hermenéutica. Incluso me costaría averiguar si es chino o japonés o coreano.

Recuerdo a propósito de esto que Adso de Melk, en la novela *El nombre de la rosa*, no reconoce la escritura árabe la primera vez que la ve, y la describe a su maestro, Guillermo de Baskerville, como “gusanillos, serpientes, cagaditas de mosca”. Imaginemos que Adso hubiese abierto por ventura un libro de poemas. Es evidente que allí ante él no habría sin embargo poemas sino gusanillos, serpientes y cagaditas de mosca. Y esto porque Adso no podría abrir la posibilidad de leerlos (no la mera posibilidad lógica, sino la suya existencial). Afirmar que en un libro de poemas hay poemas es posible porque ya se ha abierto todo el mundo necesario para que el poema comparezca como tal. Para Adso el poema no comparece ni es reconocible como tal, sino que lo hace como cagadita de mosca. La posibilidad de su lectura no puede ser desplegada por él porque está fuera de su comprensión y de su situación hermenéutica. Vemos ahora que el poema, entendido como su lectura, es siempre una posibilidad; una tal que ha de ser desplegada y realizada desde y por la situación hermenéutica, es decir, en la que nuestro *Dasein* ha de poder proyectarse, implicarse, y comprometerse.

Con estos ejemplos lo que trato de hacer ver es que el poema no está ahí delante (*Vorhanden*) en sí y por sí, para que una vez encontrado lo leamos (*Zuhanden*), sino que está en nuestro mundo porque lo leamos. De un modo similar a como el útil (*Zeug*) tiene su esencia en su uso, y compa-

6 Cfr. Segura Peraita, Carmen, *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid, Publidisa, 2007, pp. 162-163.

rece en el mundo como ente intramundano en el modo de la *Zuhandenheit*; así también el poema tiene su esencia en su lectura, y mientras lo leo comparece en dicho modo. El martillo es martillar y el poema es leerlo. El martillo comparecerá en el modo de la *Vorhandenheit* solo cuando algo impida su uso, así también el poema aparecerá como *Vorhandenheit* solo cuando no lo pueda leer o realizar. Mas entonces ya no comparece como poema, sino como texto en chino, por ejemplo, o como cagadita de mosca, etc.

La comparecencia de un ente tiene a sus espaldas la pregunta siempre ya resuelta –la decisión siempre ya tomada– de como qué o en calidad de qué comparece ese ente⁷. Esa pregunta viene cada vez respondida desde la situación hermenéutica. En el ejemplo de Adso el poema no comparecía como tal sino como cagada de mosca. Pues bien, esta decisión que la situación hermenéutica realiza acerca de lo ente es análoga a la que se lleva a cabo en la lectura de un poema. Este transmite su multivocidad a lo ente dicho en él, y así abre sobre lo ente aquella pregunta. Cada realización del poema es entonces una interpretación que siempre ya habrá respondido que el ente comparece “como esto y como aquello”. Mediante su lectura el poema nos pone ante la decisión de qué sea el ente. Ahora bien, este no podrá ser cualquier cosa, sino aquello que el poema permita, aquellas posibilidades que le abra la multivocidad de su palabra. Que sea así testimonia la finitud. Las palabras del estilo “todo”, “siempre”, etc. cuadran mal con la condición humana finita, y la palabra “cualquier” es de ese estilo, porque significa tanto como indeterminado y la indeterminación habla contra la facticidad humana. El *Dasein* nunca es cualquier cosa porque siempre está ya posicionado, arrojado.

Hay que puntualizar que, si bien cada realización del poema responde que el ente comparece como esto y como aquello, sin embargo en un poema no está decidido qué sea el ente. Esa decisión no está en las palabras del poema, sino que recae sobre el lector, quien es urgido a decidir por aquellas palabras entre varias posibilidades interpretativas. No son pues las palabras las que deciden, sino que ellas urgen a decidir. Ahora bien, esa decisión no es una deliberación ni una especulación, pues en tal caso ya no habría poema; sino que el *Dasein* se decanta él mismo en una posibilidad y proyecta ahí su ser posible, la realiza, la existe (si no lo hace así, entonces propiamente ni ha leído ni hay poema). Tanto la decisión como las posibilidades dependen ya de la situación hermenéutica de cada *Dasein* que lea, nos encontramos ya habiendo elegido, ya en una interpretación desde la que leemos. Pero nuestra lectura puede a su vez repercutir sobre el punto de partida, como se explicará en lo que sigue.

Cada realización es una interpretación del poema en el mismo sentido en que lo es la interpretación de una pieza musical. La lectura hace sonar el poema como el músico la partitura. Como el poema es su realización, él mismo es tiempo transcurriendo. Además el poema admite múltiples interpretaciones no solo por parte del lector, sino, en el caso de una recitación, por parte de los oyentes que acompañan al poema –es decir, lo realizan– y a su manera lo comprenden. En tercer lugar no solo es multívoco para quien lo lee y lo oye, sino además para los lectores (y oyentes) posteriores. Tal vez quienes vengan detrás de nosotros vean en las mismas palabras otras cosas. Una cuarta vertiente de esta multivocidad, vinculada con esta última, proviene de la situación hermenéutica. Puesto que de ella depende la comprensión e interpretación de un poema, una modificación de aquella supondría cambios en estas. Así pues el poema es cada vez otro, siendo siempre el mismo (las mismas palabras puestas así), y este “cada vez” se refiere simultáneamente al lector, al oyente, a la interpretación, y a la situación hermenéutica.

⁷ Según Heidegger “Este decir es un proyecto del claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto”. Cfr. “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2003, p. 53 (GA 5, 61)

Como dije antes, reconocemos un poema porque este consiste en determinadas palabras puestas de determinado modo. Decía Mallarmé –y esta idea es fundamental– que un poema no está hecho de pensamientos, sino de palabras⁸. Reconocemos una filosofía por sus ideas, sus pensamientos, planteamientos, argumentos, etc. Podemos exponerlos con otras palabras diferentes a las del pensador que las defendió. Dejamos atrás esas palabras para emplear nuestro propio lenguaje. Ahora bien, esto no puede hacerse con el poema, es decir, no puedo explicarle el poema a otro con mis propias palabras, tiene que leerlo. El poema por ser realización es tiempo multívoco y además hecho solo de palabras. Estas no se quedan atrás en favor de aquello que dicen, sea una idea o sentimiento, sino que quedan, son⁹. La interpretación no es remitida fuera de las palabras hacia la cosa mentada en ellas como sucede por ejemplo en un artículo de periódico o en una carta; sino que queda atrapada en el poema, de tal modo que este nos conmina a demorarnos en él. Cuando digo que la palabra del poema no se puede dejar atrás no me refiero a que sea eterna en el sentido de que vaya a durar para siempre, sino que tan solo aludo que la palabra poética no tiene carácter referencial, no remite a otra cosas sino tan solo a sí misma. Nos detenemos en su palabra, volvemos a ella una y otra vez¹⁰. Se tardan apenas dos minutos en leer un poema, y sin embargo uno puede demorarse en él toda la vida. Esta última observación permite conjeturar que el poema despliega su propia temporalidad, la cual nada tiene que ver con el paso de los minutos.

He señalado que el poema es posibilidad, y también que es un comportamiento; dado que ahora insisto en que está hecho de palabras, cabría preguntarse si las posibilidades y los comportamientos también lo están. El sentido común querría, precipitándose, responder que no, y sin embargo a esto hay que responder afirmativamente. Pero antes de aclarar este asunto y con vistas a ello, conviene hacer algunas observaciones.

Volvamos a la analogía entre el martillo y el poema. Es evidente que hay una diferencia entre ambos, a saber, que el primero está engarzado en relaciones para... y el segundo no. Siendo ente intramundano, el poema no es un útil. Según Heidegger “[el martillo] está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, este lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última “es” por mor del *Dasein* que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser”¹¹. El sentido de un útil es pues su condición respectiva (*Bewandtnis*) Pero ¿puede decirse lo mismo del poema? ¿O acaso aunque el poema no sea para... también es, no obstante, por mor de una posibilidad de ser del *Dasein*? ¿No es evidente que el poema está –parafraseando a Heidegger– en respectividad con el poetizar? ¿Y el poetizar, por mor de qué es?

Según el estado interpretativo público en el que todo *Dasein* ya siempre se encuentra, el poema sirve para expresar los sentimientos de quien lo escribe o lo lee. Pero considerada así, la palabra poética es tomada referencialmente: remitiría a esos sentimientos, los cuales podrían expresarse con cualesquiera otras palabras, quedando el poema reducido a algo accesorio, decorativo y superfluo, a un mero medio de expresión. Frente a la comprensión del lenguaje como herramienta de expresión y comunicación, cabe oponer la siguiente observación: una herramienta se puede tomar y dejar a voluntad, pero eso nunca ocurre con el lenguaje. Pues bien, si el lenguaje en general no puede comprenderse como una herramienta menos aún lo será el poema. Si eventualmente un poema cumple cierta función expresiva, ello no agota su esencia, sino que es tan solo uno de sus cumplimientos posibles. Desde luego el poema da palabras al que no las tiene o no las encuentra, pero no porque exprese los sentimientos de un alma interior, sino porque le abre una posibilidad existencial a un *Dasein* humano. Articula su cuidado.

8 Cfr. Szondi, Peter, *Estudios sobre Hölderlin*, Madrid, Destino, 1992, p. 52

9 Gadamer, Hans-George, “Poetizar e interpretar”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Alianza-tecnos, 2006, p. 77.

10 Gadamer, Hans-George, “Texto e interpretación”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sigueme, 2004, p. 344

11 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 110. (GA 2, 84).

Tal y como se explica en *Ser y tiempo*, el lenguaje es la articulación de la comprensibilidad y es existencialmente cooriginario con el comprender y la disposición afectiva¹². Por tanto, en la medida en que articula estos dos existenciaros, contribuye al tejido y conjugación de los éxtasis temporales y de los momentos constitutivos del cuidado que se corresponden con ellos (la disposición afectiva con el pasado, la comprensión con el futuro, y el discurso con el presente, que por lo general está en estado de caída, por tanto con la habladuría). El lenguaje articula el cuidado. Del mismo modo que los patrones de una prenda están cosidos mediante un hilo que los mantiene unidos, y constituye la prenda como lo que ella sea, camisa, jersey, o pantalón, así también el lenguaje mantiene reunidos los existenciaros y la realidad, constituyéndola. Ahora se entiende mejor que las posibilidades y los comportamientos del *Dasein* como se dijo antes estén efectivamente hechos de palabras, ya que el lenguaje los abre, articulándolos, los sostiene, y los configura en su realización: los cose.

Este carácter articulador del lenguaje arroja luz sobre la repercusión que el poema puede tener sobre la situación hermenéutica. Dicha repercusión no consiste en que una palabra a tiempo (por ejemplo la de un amigo) pueda cambiarnos la vida. En este caso la palabra del amigo sería abandonada en favor de la idea que nos transmite, la cual podría decirse con otras palabras cualesquiera. Pero en el poema no se trata de sentimientos ni de ideas, sino solo de palabras (nada menos), no pueden emplearse otras, lo que ellas digan dependerá de nuestra lectura. Se trata entonces de lo que mueve y urge a una interpretación y la posibilita: lo multívoco de esas palabras, las del poema. Pero lo que esas palabras (nos) digan puede trazar otra costura en la articulación de nuestra comprensión ya que el poema entraña una decisión y por ello *podría* incidir en la articulación del cuidado y repercutir, como se dijo, sobre la situación hermenéutica, pues el poema es un hilo que demanda una determinación de las costuras de nuestro *Dasein*. Ahora bien, la repercusión que un poema pueda tener sobre la situación hermenéutica de su lector nunca es calculable ni repetible, ya que la situación hermenéutica es radicalmente histórica.

Dado que *Dasein* nombra la comprensión de ser y dado que esta está articulada lingüísticamente, no será difícil entender que el modo en que acontezca ser será indefectiblemente lingüístico. En efecto, no hay lenguaje al margen del *Dasein*, tampoco hay comprensión de ser al margen del *Dasein*, de modo que lenguaje y comprensión van siempre juntos. No otra cosa quieren decir las conocidas frases de Heidegger: “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”¹³. Podría parecer que aquí hay una confusión entre el lenguaje como articulación constitutiva del *Dasein*, idea que aparece en *Ser y tiempo* (1927); y el lenguaje como casa del ser, idea propia de un Heidegger posterior, en torno a la “Carta sobre el «humanismo»” (1946). Sin embargo considero que estas ideas no son tan distintas como para tener que mantenerlas separadas tajantemente ya que en vez de excluirse se apoyan mutuamente. Solo porque el lenguaje es constitutivo del *Dasein* puede este habitar la casa del ser y tener noticia de su acontecer.

Pues bien, nuestra experiencia corriente de cada día nos enseña que un poema no nos sale al encuentro espontáneamente, sino que es algo que hay que ir a buscar. Todo el mundo reconoce entonces que cuando se trata de poesía no se trata de lo de siempre, sino que ahí sucede algo extraordinario donde nuestra existencia podría quedar colocada a otra luz. Ello sugiere que el poema es un lugar propicio para apercibirse del acontecer del ser. En apoyo de esta idea se ha mostrado que el poema es solo palabra y que el ser acontece lingüísticamente. También se ha señalado que el poema es multívoco, y que transmite ese carácter a lo ente dicho en él. La multivocidad es la clave gracias a la cual en el poema acontece ser, ya que en él se ve que una cosa no es solo y siempre una

12 Ibid., p. 184 (GA 2, 161)

13 Heidegger, Martin, *Hitos*, op. cit. p. 259 (GA 9, 313).

y misma cosa, sino que puede ser muchas, se ve que es posibilidad. Abrir lo ente como posibilidad es justamente la virtud del poema y por eso en él acontece ser, es decir, comparece lo ente alentado por “la callada fuerza de lo posible”¹⁴.

El acontecer del ser en el poema no parece por tanto ser otra cosa más que la donación y preservación de posibilidad que el poema efectúa en lo ente al llevarle (devolverle) lo multívoco de la (su) palabra. Si el lenguaje es la casa del ser, el poema sería el anfitrión que allí recibe y hospeda a las cosas mismas, las acoge y las deja ser, lo que significa que les dona posibilidad en vez de imponerles realidad o pretenderles univocidad. Igual que un amigo no nos impone lo que debemos ser, sino que nos quiere como somos y nos ayuda a llegar a ser el que somos, vela por nuestra posibilidad y por nuestra libertad; así también el poema, cuando lleva a lo ente a la palabra, lo lleva a lo multívoco. Por ello, en el poema acontece ser.

Pero no solo eso, el poema, en la medida en que su palabra no es dejada atrás, implica un determinado modo de acceso al ente, porque entraña una articulación de la situación hermenéutica y puede además reobrar sobre ella mostrando el ente a otra luz. La vieja idea de recto modo de acceso queda evidentemente matizada por la multivocidad del poema y por la variabilidad de lo ente en correlación con la situación hermenéutica en la que comparezca. El poema dice lo ente, y lo lleva a la luz multicolor extraña y extraordinaria de lo multívoco (frente a la luz, generalmente blanca, de lo unívoco, claro, distinto), de modo que no hay un único modo de acceso que sea el recto y definitivo, sino que puede haber varios que sean correctos. Pero al leer un poema, se accede a lo dicho en él, se lo comprende, gracias a esas palabras; ellas son pues un acceso a su multivocidad, a la decisión que gravita sobre él. La multivocidad le viene al poema de sus diferentes realizaciones desde situaciones hermenéuticas distintas. Esa decisión y multivocidad son testimonios de nuestra libertad, de nuestro ser, que no es sino poder-ser.

A partir de lo que se ha ido explicando en los epígrafes precedentes, estamos ahora en condiciones de avanzar hacia la dilucidación de aquello por mor de lo cual “es” un poema, e ir concluyendo. Según nos dice Heidegger en la “Carta sobre el «humanismo»”, la ex-sistencia del *Dasein* no es otra cosa más que estar en el claro del ser¹⁵. Pues bien, en la lectura de un poema, si esta es del estilo que se ha dejado ver en estas páginas, el hombre queda entregado al poema y existe en él demorándose en su palabra, es decir, está más en el claro del ser que nunca, y se mantiene en él por la palabra. Es pues durante la lectura cuando el *Dasein* propiamente existe. Recordando los versos de Hölderlin que tanto gustaba de citar Heidegger, “lleno de méritos, mas poéticamente, habita/ el hombre sobre esta tierra”, diremos que en esa clase de lectura el hombre habita poéticamente, justo un paso antes (un paso atrás) de todos los méritos de los que está lleno. En esa lectura participa de la decisión (pero no la domina) de si tal o cual ente es o no, y qué es y cómo es y cuándo es. El poema está, como se dijo, en respectividad con el poetizar y este es por mor de una posibilidad del *Dasein*. Ahora vemos que se trata justamente de la posibilidad de su ser, es decir, de su misma ex-sistencia, de estar y mantenerse en el claro, de preservarlo en y mediante la palabra poética. En el poema el *Dasein* escucha y dice la palabra que sostiene y envuelve a lo ente; pues poetizar no es más que encontrar (escuchar) aquella palabra multívoca que recoja y diga las incontables caras de lo ente, es decir, que lo nombre en su posibilidad.

En este punto podría presentarse –interrumpiendo la marcha– una grave objeción, a saber: que en este escrito hay una confusión ontológica acerca de si el poema es un ente intramundano o si es más bien el claro donde lo ente comparece. Aquí se ha comparado abiertamente al poema con un martillo, asumiendo que ambos son entes intramundanos. Además hemos mencionado el carácter de obra del poema, se ha dicho que es una configuración de palabras, y que es algo que nos encontramos en nuestro mundo, y que su solo encuentro ya nos sitúa fuera de lo habitual. También

14 Ibid., p. 262 (GA 9, 317).

15 Ibid., p. 268 (GA 9, 325).

se ha sostenido que un poema no es una sustancia, sino su lectura, o sea, un comportamiento. ¿Y acaso los comportamientos son entes? Por sorprendente que parezca, hay que responder que sí. Al comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger dice que ente es cualquier cosa de la que hablamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera, y también lo que somos y como lo somos¹⁶. Parece por tanto que el poema es efectivamente un ente, lo que parece impedir que pueda ser al mismo tiempo el claro del ser.

Sin embargo, para sortear y responder a esta seria objeción hay que recordar un apunte que hace el propio Heidegger en “El origen de la obra de arte”. Allí dice que el claro necesita siempre de un ente en el que afianzarse, en el que la apertura gane su firmeza y estabilidad¹⁷. Lo que aquí sostengo, y con ello debería quedar despejada la objeción, es que el poema es justamente el ente en el que el claro gana su firmeza cuando es leído de cierta manera. Esa lectura hace justicia al carácter ontológico del poema que es obstruido y ocultado por la interpretación estándar. El poema, cuando ya no se lo considera como expresión de los sentimientos de su autor, puede ser leído como la urgencia de una decisión sobre lo que ahí se dice. Allí hay nada menos que un inicio, pues al margen de la interpretación corriente, se decide, se interroga, si hay y qué hay y cómo y cuándo lo hay y qué significa “hay”; y esa decisión discurre por el cauce de la palabra poética y escapa a todo posible dominio o control epistemológico-moderno. Se abre la apertura donde el ser toma su medida, donde se funda el ser de lo ente; y esa apertura está, por así decir, ceñida a un ente, al poema. La idea de que el claro necesita de un ente en el que afianzarse, unida a la concepción del poema como su lectura, sugiere que la palabra del poema es ella misma, mientras es leída, el claro donde todo queda comprometido¹⁸. Todo: *Dasein*, mundo, situación hermenéutica, todo queda concernido en cuanto a su sentido, el cual, durante un instante (temporalidad auténtica) está por ver, y según lo que allá se decida, estará visto así o asá. Se trata pues de un inicio ontológico donde se decide acerca de la comprensión del ser.

Pudiera dar la impresión de que la sola y simple lectura de un poema produjese *ipso facto* un nuevo inicio ontológico donde el ser de lo ente brillara de nuevo confirmándose o recusándose, como si la tal lectura bastase para hacer del ser humano el perfecto pastor del ser. Es evidente que las cosas no son tan simples. Conviene recordar que la interpretación estándar del “se” impersonal nos envuelve siempre. Es imposible salirse de ella, es imposible estar resuelto en todos los ámbitos. Un *Dasein* puede alcanzar el estado de resuelto en su existencia en cuanto a este o aquel aspecto, pero no en todos a la vez y para siempre. Además nadie puede decir hasta qué punto alguien está resuelto¹⁹. Pues bien, teniendo en cuenta estas observaciones resultará más claro que la apertura que acontece en el poema en primer lugar requiere una lectura particular que lleva detrás una serie de difíciles preparativos relacionados con la anchura y los ingredientes de la situación hermenéutica; que además dicha lectura no es calculable ni repetible y que es diferente cada vez; que durará lo que dure el poema y que sus consecuencias pueden ser desde tremendas hasta inexistentes; que cuando acabe la lectura del poema, si no ha habido decisión, ni consecuencias, ni nada, estaremos de nuevo en la interpretación estándar, de la que presumible y lamentablemente nunca habríamos salido. Y todo porque esa lectura es como una mella en los férreos raíles de la metafísica cuyo tren con toda probabilidad pasará por ella como si nada, pero que tal vez, solo tal vez, podría hacerla descarrilar. Se trata por tanto de la posibilidad de un cambio, pero si el cambio es de calado ontológico entonces no se trata nunca –piensa Heidegger– de una mera variación, sino

16 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, op. cit. p. 30 (GA 2, 6-7).

17 Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, op. cit. p. 44 (GA 5, 49).

18 Cfr. Heidegger, Martin, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 190 (GA 39, 215)

19 Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach der Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 58 y 63-64.

de un nuevo inicio que –en palabras de Hölderlin– podría hacer que cambie todo en todas partes²⁰. Me gustaría concluir aquí estas reflexiones sobre el acontecer del ser en el poema citando unos versos de José Ángel Valente que encuentro especialmente acertados. Se encuentran en el poema “no inútilmente”²¹ y dicen así:

[...] Te respondo
que todavía no sabemos
hasta cuándo o hasta dónde
puede llegar una palabra,
quién la recogerá ni de qué boca
con suficiente fe
para darle su forma verdadera.

Haber llevado el fuego un solo instante
razón nos da de la esperanza.

Pues más allá de nuestro sueño
las palabras, que no nos pertenecen,
se asocian como nubes
que un día el viento precipita
sobre la tierra
para cambiar, no inútilmente, el mundo.

Bibliografía

- Gadamer, H.-G., “Poetizar e interpretar”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Alianza-tecnos, 2006.
- , “Texto e interpretación”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2004.
- Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2003.
- , “Carta sobre el «humanismo»”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001,
- , *Logik als die Frage nach der Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe 38, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.
- , *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión*, Madrid, Hiperión, 1988.
- Lafont, C., “Hermeneutics”, en *A companion to Heidegger*, Hubert L. Dreyfus y Mark A. Wrathall (eds.), Oxford, Malden (Mass.), Melborune, Blackwell, 2005.
- Rilke, Rainer María, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997
- Segura Peraita, Carmen, *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid, Publidisa, 2007.
- Szondi, Peter, *Estudios sobre Hölderlin*, Madrid, Destino, 1992.
- Valente, José Ángel, *Obra Poética I Punto cero (1953-1976)*, Madrid, Alianza, 2001.

20 Hölderlin, Friedrich, *Hiperión*, Madrid, Hiperión, 1988, p. 125

21 Valente, José Ángel, *Obra Poética I Punto cero (1953-1976)*, Madrid, Alianza, 2001, p. 258.

Arte y mundo hoy: Acerca de la vigencia de la meditación heideggeriana sobre la obra de arte

Art and world today: On the validity of Heidegger's meditation about the work of art

Pablo GALVÍN REDONDO

Universidad Complutense de Madrid

p.galvin71@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La interpretación del arte de Heidegger destaca por su radicalidad y originalidad. Para el pensador alemán, la esencia del arte se mantendrá oculta mientras no se ponga en conexión dicha actividad productiva con la pregunta por el ser. Al proceder así, se nos revela, por un lado, la constitutiva dimensión ontológica del arte y su íntima vinculación con el fenómeno de la verdad y, por otro, la insuficiencia de los tradicionales planteamientos sobre el arte y de la estética como disciplina filosófica. ¿Continúa vigente dicho planteamiento ontológico?, ¿es compatible con las nuevas condiciones de la producción artística emergentes en el actual mundo científico-técnico?

Palabras Clave: arte, verdad, ser, mundo, belleza, técnica estética, Heidegger.

Abstract

Heidegger's interpretation of art stands out for its radicalism and originality. For the German thinker the essence of art will remain hidden as long as the productive activity is not connected to the question of being. In doing so, the constitutive ontological dimension of art and its intimate connection with the phenomenon of truth is revealed to us on the one hand, and on the other, the failure of traditional approaches to art and aesthetics as a philosophical discipline. Is this ontological approach still valid? And is it compatible with the new conditions of art production which emerge in today's scientific-technical world?

Keywords: art, truth, being, world, beauty, aesthetic, technique, Heidegger.

Actualmente, la práctica totalidad de los estudiosos e intérpretes del pensamiento de Heidegger están de acuerdo en que su meditación sobre la obra de arte juega un papel esencial en el conjunto de su pensamiento. Aunque en escritos anteriores pueden encontrarse alusiones a la cuestión del arte, fue, sin embargo, en la célebre conferencia *El origen de la obra de arte*, sostenida el 13 de noviembre de 1935 en la Sociedad de Ciencias del Arte de Friburgo, donde, por primera vez, Heidegger reflexionó detenidamente sobre el sentido del arte en general y de la obra artística en particular. Las tesis expuestas en esa conferencia forman lo que podría denominarse la clave de bóveda de la meditación heideggeriana sobre el arte, meditación que destaca por dos rasgos esenciales, a saber: *radicalidad y originalidad*¹.

La radicalidad del planteamiento de Heidegger queda patente al recordar que su propósito fundamental al reflexionar sobre el arte, no es otro que *desvelar* su esencia. La originalidad tiene que ver con el modo y manera como se lleva a cabo semejante tarea desveladora: poniendo en conexión el arte (más concretamente, *la obra de arte*) con *la pregunta por el Ser (Seinsfrage)*, la pregunta fundamental de la filosofía. Al manifestarse tal conexión, el arte no puede ser ya considerado, ni primaria ni principalmente, un quehacer meramente *óptico*, sino originaria y matricialmente *ontológico*, pues en él acontece el desvelamiento del ser.

Expuestas de manera inevitablemente genérica, las tesis fundamentales de la meditación de Heidegger sobre el arte serían las siguientes:

1.^a El arte es tomado en consideración *única y exclusivamente* desde un horizonte *ontológico*. De manera categórica lo expresa Heidegger en *El origen de la obra de arte* cuando afirma: “La meditación sobre qué pueda ser el arte está determinada entera y decisivamente a partir de la pregunta por el ser”². El arte se muestra, pues, como un ámbito que permite, de manera ciertamente privilegiada, avanzar en el esclarecimiento de *la pregunta fundamental de la filosofía (die Grundfrage der Philosophie)*: “¿qué es el ser?” (*Was ist das Sein?*).

Pero la pregunta fundamental de la filosofía se haya originaria e inevitablemente vinculada con otras dos preguntas: la pregunta “¿qué es el ente?” (*Was ist das Seiende?*), que Heidegger denomina *pregunta conductora de la filosofía (die Leitfrage der Philosophie)* y la pregunta “¿qué es la verdad?” (*Was ist die Wahrheit?*). En ellas se manifiesta, pues, una copertenencia originaria ser-ente-verdad. Y ello es así porque, como ya se patentizase en *Ser y tiempo*, la pregunta por la verdad, entendida como apertura, esto es, como *desvelamiento o desocultamiento (alétheia)* del ente, y no como concordancia o adecuación, sentido reduccionista dominante en la teoría del conocimiento de la filosofía occidental; la pregunta por la verdad así entendida, decimos, pregunta qué es *en verdad* el ente. Con otras palabras, busca abrir, patentizar el ser del ente, por lo que dicha pregunta, en apariencia únicamente *óptica*, termina conduciendo siempre, de ahí que Heidegger la denomine *pregunta conductora*, a la pregunta por el ser. Por lo tanto, una doble apertura para el pensamiento: la del ente y la del ser. Doble patencia para la que nuestro autor reserva los rótulos de *verdad óptica (desocultamiento –Offenbarkeit– del ente)* y *verdad ontológica (desvelamiento –Enthülltheit– del ser)*. Se entiende ahora por qué la pregunta *¿qué es la verdad?* es considerada por nuestro autor como la *pregunta previa (die Vorfrage)* de la filosofía. Previa no en un sentido temporal, sino en el sentido de que es una pregunta que “está ya siempre incluida en la pregunta conductora y en la pregunta fundamental de la filosofía, se les adelanta y forma parte de ellas

¹ Ciertamente, quien aspire a ganar una visión más completa de dicha meditación, deberá vérselas inevitablemente con otros textos esenciales de Heidegger, por ejemplo, “La voluntad de poder como arte”, en *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, tomo I, pp. 17-209; “El arte en la era del cumplimiento de la modernidad”, en *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 40-49, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, pp. 241-289, etc.

² Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, cit., pp. 11-74, p. 73.

del modo más íntimo³. Por consiguiente, la cuestión de la verdad no es un aditamento externo y gratuito en la investigación acerca del ser, al contrario, se desvela como un momento constitutivo e ineludible de la misma⁴.

2.^a La hermenéutica heideggeriana pretende justamente patentizar la indisoluble vinculación existente entre el arte y las tres preguntas de la filosofía citadas:

El hecho de que la pregunta por el arte –señala Heidegger– nos conduzca inmediatamente a la pregunta previa de todas las preguntas indica ya que encierra en sí, en un sentido privilegiado, relaciones esenciales con la pregunta fundamental y con la pregunta conductora de la filosofía. Inversamente, la elucidación que se ha hecho hasta ahora de la esencia del arte solo alcanzará su recta conclusión desde la cuestión de la verdad⁵.

La originalidad del planteamiento de nuestro autor queda recogida en la última frase. El enfoque *ontológico* del arte busca, de manera plenamente consciente, llevar cabo una *confrontación* (*Auseinandersetzung*) con las interpretaciones dominantes en la historia de la filosofía occidental, que, de una manera genérica, conforman lo que usualmente se denomina *estética* (*Ästhetik*)⁶. Este nombre, aplicado a la meditación sobre el arte y lo bello, tiene su origen en el siglo XVIII, siendo utilizado por vez primera por A. Baumgarten (1714-1762). La estética pregunta por el arte poniéndolo en conexión con la belleza, la obra de arte se entiende como *lo bello producido por el arte*, como aquello que sustenta y suscita lo bello en referencia a un estado sentimental. Por lo tanto, un *objeto* o una *cosa* que está ahí dispuesto y predispuesto para ser captado por un *sujeto* y provocar en él una determinada vivencia afectiva. La estética toma en consideración fundamentalmente el *aspecto* (*Aussehen*) de la obra, en cuanto resultado de la acción creadora-productiva en la que el artista proyecta su interioridad, su afectividad con el propósito de establecer una relación causal entre dicho aspecto formal-material y las vivencias producidas en el sujeto que la percibe, susceptibles de expresarse a través de juicios estéticos. El propósito final, piénsese, por ejemplo, en la teoría del arte platónico-aristotélica o en la tomista, sería establecer un criterio universal al que pudiera y *debiera* someterse todo juicio estético singular en relación con la belleza de *una* obra de arte, de tal manera que esta se subsumiese como un caso particular en aquel criterio o ley genérica, que regularía y determinaría *todo* juicio estético.

Así pues, el planteamiento heideggeriano pretende superar, a través de un cuestionamiento radical, el enfoque esteticista del arte, cuyos orígenes se remontarían a la época de Platón y Aristóteles, quienes habrían acuñado los *conceptos básicos* para las ulteriores investigaciones filosóficas sobre el arte, por ejemplo, los conceptos de *materia* y *forma*. No obstante, el dominio de la estética, su efectiva y plena consolidación como forma *excluyente* de reflexionar sobre la esencia del arte, acontece durante la edad moderna. El motivo último de semejante dominio, sostiene Heidegger, “es nuevamente un acontecimiento que no proviene inmediatamente del arte ni de la meditación sobre él, sino que se refiere a una transformación de la historia en su totalidad”⁷. Di-

3 Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, tomo I, p. 140.

4 “A la apertura del ente la llamamos desocultamiento: verdad. La pregunta conductora y la pregunta fundamental preguntan qué son en verdad el ente y el ser. (...) Por ello, la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser. (...) En la pregunta fundamental y en la pregunta conductora, en las preguntas acerca del ser y acerca del ente, también se pregunta, al mismo tiempo y en lo más hondo, por la esencia de la verdad” (Heidegger, M., *Nietzsche*, cit., p. 73).

5 *Ibid.*, p.140.

6 Para ganar una visión más detallada y exacta de lo que nuestro autor entiende por *estética*, es absolutamente necesaria la lectura del apartado “Seis hechos fundamentales de la historia de la estética”, contenida en *Nietzsche*, cit, pp. 82-95. También resulta esclarecedor el artículo de Navarro Cordón, J. M., “Meditación del arte”, *Revista de Occidente* 156 (1994), pp. 87-101, en especial el apartado “Qué significa estética”, pp. 92-95.

7 Heidegger, M., *Nietzsche*, cit., p. 87.

cho acontecimiento no es otro que la comprensión del hombre como *sujeto*, paradigmáticamente expuesta en el pensamiento cartesiano. Comprensión que, conviene no olvidar, debe entenderse como un momento esencial de lo que nuestro autor denomina *posición metafísica fundamental*, imposible de comprender adecuadamente sin ser puesto en relación con el resto de momentos esenciales que conforman la citada posición, a saber: la interpretación de la esencia del ser del ente (la comprensión del ser y, en íntima relación con ella, del ente) y la comprensión de la esencia de la verdad⁸. El hombre, en cuanto sujeto, se constituye en el ente particular desde el que se van a fundamentar todos los demás entes tanto en lo relativo a su modo de ser, como a su verdad. En cuanto tal fundamento es la instancia que instaura orden y medida para la totalidad de lo real. El hombre deviene *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, fundamento de la verdad, que se instituye a partir de la certeza (*certitudo*) del representar (la verdad como *adecuación* o *correspondencia*...). Pero no solo la verdad, también la belleza y, en general, el juicio estético pasan a ser ahora patrimonio exclusivo del sujeto. Como señala nuestro autor, el “gusto” del sujeto se convierte en el único tribunal que juzga sobre el ente, por lo que la meditación sobre el arte queda confinada en los márgenes de los estados sentimentales del hombre, de su afectividad...

En *La época de la imagen del mundo* (1938), alude Heidegger a algunos de los fenómenos esenciales de la modernidad. Al mismo nivel que el surgimiento y desarrollo de la ciencia y la técnica modernas, coloca nuestro autor la conversión del arte en estética, esto es, la comprensión de la obra de arte como objeto de la vivencia y del arte como expresión de la vida del hombre⁹. Conversión que implica la pérdida del sentido genuino del arte. Durante el siglo XIX, la estética alcanzó el punto más alto y abarcador, lo que coincide con el ocaso definitivo del *gran arte* y, a la par, con la aparición de un saber *historicista* sobre el arte, un saber progresivamente especializado y, por lo tanto, elitista y con el nacimiento de la *historia del arte* como disciplina académica. A partir de este momento, el arte se convierte, de manera progresiva, en una cuestión de expertos. La apreciación estética, la comprensión y goce de las obras de arte será, cada vez más, un privilegio de ciertas clases sociales, cuyo gusto haya sido educado por expertos autorizados. Es, en este sentido, en el que Hegel, en sus *Lecciones de estética* (1828-1829), considera al arte como algo *pasado*. Lo pasado y, al parecer, no recuperable tendría que ver con el modo como en otros tiempos, singularmente en la antigua Grecia, fue “vivido” el arte, esto es, como un modo esencial y necesario en el que acontecía el desvelamiento del ser y su verdad, un ámbito en el que se daba la apertura de lo ente en su totalidad, del mundo histórico en el que se desplegaba la existencia cotidiana del hombre griego. Hegel, en opinión de Heidegger, habría sido ya plenamente consciente de esa pérdida de la esencia del arte, reforzada posteriormente tanto por el positivismo como por las filosofías subjetivistas. La tesis según la cual el arte es la proyección del yo del creador (de su intimidad espiritual) sobre un soporte material técnicamente elaborado, se convierte en dogma. Los resultados proporcionados por las investigaciones científicas (medicina, biología, psicología...) arrojaron luz sobre ese proceso proyectivo. La curiosa alianza positivismo-subjetivismo encontró su más feliz conceptualización en la célebre definición de Nietzsche, según la cual “la estética no es más que una fisiología aplicada”. El arte entra así en el camino seguro de la ciencia...

3.^a La meditación heideggeriana sobre el arte en modo alguno se reduce a la citada interpretación crítico-destructiva. Conviene detenerse en las que, de manera genérica, podrían denominarse tesis *positivas* de dicha meditación. Vamos a recordarlas, siquiera sea de manera sucinta:

8 Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, cit., pp. 75-109, especialmente 101. La comprensión del ser como *presencia* –en el modo de la *objetividad*–, del ente como *objeto* y de la verdad como *adecuación* o *concordancia* conforman, junto a la citada comprensión del hombre como *sujeto*, la posición metafísica fundamental de la modernidad, paradigmáticamente expuesta en la obra de Descartes, el primer filósofo moderno...

9 “Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre” (“La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, cit., pp. 75-109, especialmente p. 75).

a) La obra de arte constituye el ámbito fenoménico al que debe dirigirse la pregunta por la esencia del arte, pues el arte no existe al margen de la obra, ya que “el arte se hace patente en la obra de arte”¹⁰.

b) ¿Qué es una obra de arte? La obra de arte no es *nunca* una simple *cosa* (*Ding*) u *objeto* (*Gegenstand*) entre otras cosas u objetos. Si así se cree de manera inmediata e ingenua es por el inveterado dominio de la comprensión del ser como *presencia* (*Anwesenheit*), sentido fundamental del ser del ente a lo largo de la historia de la metafísica. Es erróneo todo intento por comprender la obra de arte a partir de la relación objeto-sujeto, pues al proceder así el auténtico y singular modo de ser de la obra permanece oculto.

c) La esencia originaria de la obra y del arte únicamente se nos tornarán visibles en la medida en que seamos capaces de tener una experiencia del arte no metafísica. Podemos “tener” tal experiencia si somos capaces de desplegar un *recuerdo histórico* (*geschichtliche Erinnerung*), que permita comprender adecuadamente el modo y manera como los griegos *vivieron* el arte, al menos hasta el periodo clásico (siglos V a.C.-IV a.C.). La descripción fenomenológica heideggeriana de las obras de arte elegidas (cuadro de Van Gogh, templo griego...), descripción que, según el parecer de algunos críticos, no está en absoluto libre de supuestos interpretativos, permite a nuestro autor postular su famosa definición del arte: “En la obra de arte se ha puesto en obra la verdad del ente (...). Así pues, la esencia del arte sería esta: el poner en obra la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*)”¹¹, esencia que debe entenderse desde el horizonte hermenéutico de la *historia del ser* (*Seinsgeschichte*) y, por lo tanto, en modo alguno metafísicamente como una esencia invariable universal que se materializara en todas y cada una de las obras concretas de arte. El arte es, por lo tanto, un fenómeno primariamente *ontológico* y *apofántico*, dada su privilegiada capacidad para desvelar o abrir el Ser. Y esta *apertura* (*Eroffnung*) del ser constituye, tal y como se mostró en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, el sentido originario del término *verdad*, entendido como *aletheia* (*desocultamiento*).

d) La obra de arte, al desvelar y patentizar el ser del ente, *funda* (*gründen*), *dispone* (*aufstellen*) mundo. Topamos aquí, sin duda, con la cuestión nuclear en la meditación heideggeriana del arte, a saber: la vinculación arte-mundo, que es tanto como decir, la vinculación arte-verdad-ser¹².

La fundación y disposición de mundo debe entenderse rectamente. La obra de arte no expresa ni atestigua un mundo pre-existente, constituido fuera e independientemente de ella, sino que ella misma *abre* mundo y, así, lo funda. Significa esto que la obra no es una “cosa” que se limite a pertenecer a una apertura de mundo, muy al contrario, ella misma abre e instituye esa apertura. Precisamente, esta capacidad de fundar mundo es la característica definitoria del *gran arte* (*die große Kunst*). Escuchemos a Heidegger:

El gran arte y sus obras poseen grandeza, en lo que hace a su ser y a su surgimiento histórico, porque llevan a cabo una tarea decisiva dentro de la existencia histórica del hombre: revelar en el modo de la obra lo que es el ente en su totalidad y preservar en ella esta revelación¹³.

La belleza de una obra de arte no se deriva de su superior calidad debida a la técnica u oficio del artista, ni tampoco al hecho de que este haya reflejado en ella fielmente un orden trascendente e inmutable, revelándose así como un “copista” competente. Una obra de arte es bella cuando su visión, lectura o audición abre un mundo, ofreciendo así una totalidad comprensible de significa-

10 Heidegger, M., *El origen de la obra de arte*, cit., p. 12.

11 *Ibid.*, p. 32 (Traducción modificada).

12 Para ganar conciencia de la enorme complejidad de la vinculación citada, así como de sus múltiples y decisivas implicaciones, remitimos al minucioso estudio de Navarro Córdón, J. M., “Arte y mundo”, en *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, Madrid, 2008, volumen 2, pp. 11-74.

13 Heidegger, M., *Nietzsche*, cit., p. 88

ciones, una perspectiva nueva y explícita sobre la totalidad del ente¹⁴. Cuando semejante hecho acontece puede afirmarse que la obra es bella, pues manifiesta ese “algo más” inaprehensible que ensancha nuestra alma, al patentizarnos otros mundos, mundos que la propia obra funda e instituye. Y, repárese en este punto, semejante función manifestativa o desveladora de la obra en modo alguno ha de entenderse como un acontecimiento a-posteriori, esto es, un acontecimiento que exija para producirse, como condición efectiva de su propia posibilidad, la posesión en el receptor ocasional de la obra de un saber teórico relevante sobre historia del arte o sobre el proceso creativo del artista. La interpretación heideggeriana de la obra de arte, dada su matricial orientación *ontológica*, se sitúa más allá de toda tentativa *contextualista*, que pretenda explicar el significado de una obra por referencia a un contexto determinado: cultural, geográfico, histórico...¹⁵.

Y sin embargo, hay que tener muy presente que el mundo que la obra instaura y funda es siempre e inevitablemente un mundo *histórico* (*geschichtlich*), un mundo en el que se despliega la existencia de un pueblo también histórico, de hombres cuya vivir fáctico está determinada por aquella *constitución fundamental* (*Grundverfassung*), que en *Ser y tiempo* se denominó “ser en el mundo” (*In-der-Welt sein*). La vinculación entre la obra y su mundo es esencial. Solo por mor de esa pertenencia de la obra al mundo histórico por ella fundado y abierto puede la obra ser la obra que es y ello *única y exclusivamente* mientras dicho mundo *es* (y recuérdese la tesis heideggeriana según la cual, “el mundo nunca es, sino que se hace mundo”...¹⁶). El “mundo de la obra” es el conjunto de relaciones que la obra mantiene con su presente y dentro del cual encuentra su razón de ser. Ahora bien, dado su carácter épocal e histórico, dicho mundo está llamado irremediamente a desaparecer. Y cuando acontece este hecho, al que en *El origen de la obra de arte* se alude con la expresión *retirada de mundo* (*Weltentzug*), la obra deja de ser lo que fue¹⁷. ¿En qué se convierte, pues, la obra cuando se pierde esa relación esencial con el mundo histórico por ella fundado y que, como ya se ha dicho, constituye su horizonte de sentido? En meros objetos estéticos. Objetos que podemos encontrar en museos, exposiciones, colecciones privadas... y también en los mismos lugares en los que fueron originariamente producidas (pensemos, por ejemplo, en un templo griego, una catedral o un palacio). Pero la identidad del lugar no implica, ni mucho menos, la identidad de mundo. El mundo del hombre griego que acudía al templo a honrar a sus dioses en las festividades señaladas en su calendario, el del hombre del medievo que se recogía en el interior de la catedral para orar, para escuchar con reverencial temor la misa sagrada o para resguardarse de la peste, o el del pueblo que asistía como mero espectador a las fastuosas celebraciones de los monarcas absolutistas en sus palacios; esos mundos simplemente ya no *son*. Y perdido este mundo, la obra ya no es lo que fue, se trata de una imposibilidad metafísica, derivada de su propio modo de ser, puesto que “el único ámbito de la obra, en tanto que obra, es aquel que se abre gracias a ella misma, porque el ser-obra de la obra se hace presente en dicha apertura y solo allí”¹⁸.

14 Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986, p. 108.

15 La obra de arte, como señala el profesor Pardo, no puede interpretarse como un texto que tenga un sentido recto, cuya aprehensión exija restringir el significado de la obra a un contexto determinado. Frente a toda pretensión de reducir la apreciación estética a la interpretación contextual, es fundamental tomar conciencia de que “el valor estético de las obras de arte consiste precisamente en la capacidad de trascender el contexto o de salvarse de su contexto” (Pardo, José Luis, “Crear de la nada”, en *Estética de lo peor*, Madrid, Barataria, 2011, pp. 17-40, especialmente p. 31). Dicho valor se desvanece cuando se acomete la tentativa de explicar el sentido y significado de la obra a partir del contexto concreto (histórico, cultural, social, político, artístico...) en el que dicha obra ha sido producida, olvidándose, por razones múltiples y no siempre inocentes, que “lo propio de los signos estéticos es no tener ningún significado recto” y que “la obra de arte es un signo liberado de todo contexto determinado” (*Ibid.*, pp., 38 y 39).

16 Heidegger, M., “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza editorial, 2000, pp. 109-149, especialmente p. 140.

17 Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, cit., p. 33.

18 *Ibid.*, p. 34

Desvinculada de su mundo histórico, la obra de arte (¿puede lícitamente seguir llamándose así?) deviene objeto de apreciación o contemplación estética para la “empresa artística”, que reclama para sí y en exclusiva la capacidad de hacer patente el sentido de las obras mediante la acumulación de múltiples interpretaciones “contextualizadoras”, legitimadas por la autoridad de las instituciones que las producen: museos, facultades universitarias, publicaciones científicas, fundaciones, ministerios... Más este saber teórico y especializado, en opinión de nuestro autor, lejos de permitir la comprensión en su originalidad de aquello que se manifestó originariamente (el mundo de la obra), neutraliza la esencial y constitutiva función apofántica-desveladora del arte, al tomar en consideración a las obras como meros objetos de goce privado, cortando los lazos que funda la obra de arte verdadera, la referencia a aquel horizonte o plexo de relaciones que le otorgaban sentido, esto es, de la verdad que ella misma manifestaba. Lo característico de la contemplación estética de la obra de arte radica en su incapacidad para acceder al originario modo de ser de la obra. Una contemplación semejante “no alcanza nunca más allá del ser-objeto –Gegenstandsein– de las obras. Ahora bien, el ser-objeto no constituye el ser-obra de las obras”¹⁹, y no lo constituye porque, insistimos de nuevo, lo característico de esa contemplación es obviar la dimensión ontológica de la obra (como lugar en el que acontece la desocultación del ser) al prestar atención a sus cualidades ónticas (cualidades objetivas): materiales empleados en su elaboración, formas o figuras representadas y su simbolismo, proceso de producción... En suma, el aspecto de la obra adviene a primer plano, convirtiéndose en el elemento sustantivo de la misma. El cuestionamiento heideggeriano de la autonomía y autosuficiencia del discurso estético que, como todo discurso interpretativo, se sustenta sobre unos muy determinados presupuestos ontológicos, pretende justamente rescatar al arte de ese reduccionismo óntico-objetivista al patentizar dichos presupuestos y, de este modo, fijar los límites dentro de los cuales se torna posible y necesaria la interpretación esteticista del arte. Se trata, por extensión, de un cuestionamiento de la consideración “cultural” del arte, consideración ligada a la aparición y expansión de la estética. Este acontecimiento, definitorio, entre otros, de la modernidad, coloca al arte en una relación de exterioridad con la pregunta por el ser y la esencia de la verdad²⁰. Exterioridad que, como ya se ha señalado, Heidegger pretende anular mediante una meditación que saque al arte del horizonte del pensar metafísico y mediante el recuerdo histórico abra la existencia del *Dasein* nuevamente a su función ontológica. Como señala acertadamente Rossi:

Frente a esta concepción de la “cultura”, Heidegger sostenía que la existencia griega no tenía tiempo para la “cultura”, sino que vivía en la belleza y el bien, a diferencia de la existencia liberal, que cree que ellos pueden ser ellos pueden ser fabricados y hasta tener su correspondiente ministerio y agencias de fomento. Su rechazo a la “empresa artística”, intentando restaurar una cualidad sagrada para la palabra del poeta, vuelve imposible cualquier consideración del arte que pretenda remitirlo a la pura exploración formal, ya que el arte solo puede ser instauración y fundación²¹.

No obstante, hay que observar que si bien el mundo fundado por la obra es un mundo histórico (en el estricto sentido heideggeriano de la *historia del ser*), ello no implica en absoluto que una vez desaparecido tal mundo, la obra pierda por completo su función desveladora. Si las obras conservan tan función es precisamente por su singular modo de ser. Las descripciones fenome-

19 *Idem*.

20 La desconexión arte-ser-verdad, que jalona las distintas épocas o etapas de la metafísica, estaría latente en el “pavor sagrado” experimentado por Nietzsche al pensar la provocativa discrepancia arte-verdad. Discrepancia derivada, en opinión de Heidegger, del olvido del significado originario y esencial de palabras fundamentales como verdad, belleza, arte o ser (Heidegger, M., *Nietzsche*, cit., tomo I, pp. 140 y ss.).

21 Rossi, Luis Alejandro, “La tierra y las imágenes de la comunidad ideal en El origen de la obra de arte de Martín Heidegger”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005, pp. 143-167, especialmente p. 155.

nológicas desplegadas en *Ser y tiempo* mostraron que el modo primario y principal como el ente hace frente al hombre en su existir cotidiano es como *útil* (*Zeug*) y no como *cosa* (*Ding*) u *objeto* (*Gegenstand*)²². Pero cuando nos las vemos con una obra de arte, tal ente no sale a nuestro encuentro ni como un útil o herramienta, más tampoco como una cosa u objeto. Su *modo de ser* (*Seinsart*) es singular, específico. A diferencia de los útiles, ensamblados en plexos de útiles en los cuales al insertarse pasan “desapercibidos” en su empleo y manejo, la obra de arte llama la atención, destaca por sí misma. El útil se disuelve en el mundo al que pertenece (exceptuando las singulares ocasiones en que se convierte en “objeto” de reflexión teórica y torna visible, permitiendo cuestionar, el mundo en el que cotidianamente vivimos de manera a-problemática. Ocasiones excepcionales en las que, hablando con propiedad, el útil ya no es tal, pues, ha perdido su modo de ser –la utilidad–, al romperse, estar ausente, no saberse manejar., interferir en otro plexo de útiles...). Por el contrario, la obra de arte abre y funda mundo, constituyéndose en una *novedad radical*. Como acertadamente escribe Vattimo:

Si la obra de arte fuera un instrumento, su comprensión estaría vinculada con la posibilidad de reconstruir el mundo en el que nació; sabemos solo lo que la obra nos dice de él. Verdad es que llegar a la obra implica siempre ponerse en relación con un mundo. Sin embargo, como ese mundo no puede ser el mundo histórico originario de la obra de arte (ya que de hecho no lo es, aunque la obra de arte se pueda entender lo mismo), deberemos admitir que la obra de arte lleva consigo su propio mundo, mundo que ella misma funda e instituye, de manera que para ser comprendida no necesita ser colocada históricamente en un mundo ambiente²³.

El hecho de que la obra no solo no se disuelva en el mundo al que históricamente pertenece, velando u ocultando su “constitución” ontológica, sino que, a la inversa, lo lleve siempre consigo, abriéndolo y manifestándolo, queda atestiguado por el efecto de “ensanchamiento del alma” que produce a quien entra en contacto con ella, efecto que, como ya se señaló con anterioridad, mienta la capacidad de la obra de trasponer contextos²⁴. Las botas campesinas pintadas por Van Gogh nos patentizan el mundo rural, pre-técnico del campesino europeo del siglo XIX, sin que sea necesario tener conocimientos previos de dicha época histórica ni tampoco una sólida formación estética²⁵.

Las consideraciones precedentes sobre la obra de arte permiten, sin duda, tomar conciencia de la radicalidad y originalidad de la meditación de Heidegger. Y sin embargo, es necesario ahondar aún más en la esencial vinculación verdad-arte, si queremos ganar una comprensión más pertinente de dicha meditación.

En el arte acontece la puesta en obra de la verdad. Pero, de acuerdo con la noción heideggeriana de la verdad como *desocultamiento* (*alétheia*), en toda obra acontece también un *ocultamiento* (*léthe*), ocultamiento que es inherente a la noción de verdad apuntada. En la obra de arte acontece,

22 Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, parágrafo 15 (“el ser del ente que comparece en el mundo circundante”, pp. 94-99).

23 Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, cit., p. 107.

24 Sumamente interesante es, al respecto, la definición que Pardo ofrece de la obra de arte, al considerarla “la dosis exacta de globalidad que nos permite soportar nuestra existencia local –nuestro contexto– sin ahogarnos” (Pardo. J. L., “Crear de la nada”, cit., p. 39).

25 La descripción fenomenológica heideggeriana de la pintura de Van Gogh es tan bella y cautivadora que no podemos dejar de reproducirla aquí: “En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia a sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ente la amenaza de la muerte” (Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, cit., p. 27).

pues, la verdad como apertura y desvelamiento del ser, mas, a la par, también se da un ocultamiento o retracción del ser (una *no verdad*). A este darse ocultándose, este mostrarse retrayéndose alude la famosa caracterización de la obra de arte como el ámbito en el que se despliega la *disputa* (*Streit*) entre *mundo* (*Welt*) y *tierra* (*Erde*). Esta disputa debe entenderse como la manifestación de la plena y originaria esencia de la verdad, cuya ambigüedad quedó establecida en la célebre conferencia *De la esencia de la verdad*, a través de dos series de términos opuestos: *verdad-esencia-desocultamiento* (*Wahrheit-Wesen-Unverborgenheit*) frente a *no verdad-no esencia-ocultamiento* (*Un-wahrheit-Unwesen-Verborgenheit*)²⁶. Mundo y tierra no son dos términos que aludan a principios o realidades opuestas que de forma contingente y coyuntural establezcan relación. Muy al contrario, son términos antitéticos que designan los dos momentos constitutivos de la verdad en cuanto tal: el *desocultamiento* (*alétheia*) y el *ocultamiento* (*léthe*). Su conjunción constituye la arquitectura de la verdad como *des-ocultamiento*²⁷.

Esta disputa *mundo-tierra* que es, en el fondo, el combate del ser consigo mismo, encuentra en la obra de arte un escenario privilegiado donde desplegarse y ello, sin lugar a dudas, por su carácter *apofántico*. Si la verdad es puesta en obra merced al trabajo productivo del artista, dicha “puesta” debe incluir los dos momentos constitutivos de la verdad: el *desocultamiento* (*mundo*) y el *ocultamiento* (*tierra*). El mundo fundado y abierto *en y por* la obra hace presente en su mostrarse mismo ese otro momento, ignorado para el pensar metafísico, constitutivo de toda apertura, a saber: el previo y posibilitador ocultamiento del que, en última instancia, aquel proviene. El mundo, nos dice Heidegger, se funda desde la tierra, no es nunca sin ella, más tampoco esta es sin mundo. El requerimiento mutuo y la esencial copertenencia de ambos “elementos” queda patente en el hecho de que un mundo no es sin más el *desocultamiento* del ser, plasmado en la *patencia del ente en cuanto tal*, cuanto el *desocultamiento*, que proviene del *ocultamiento del ser mismo* y le preserva, en cuanto que este se sustrae a toda destinación o envío de sí. Pero, a la vez, la tierra es lo oculto presente en la *apertura misma del mundo*, lo que sostiene al mundo en el que *históricamente* (*geschichtlich*) *habita* (*wohnen*) el hombre. De ahí la afirmación heideggeriana de que es ella misma, la tierra, la que, en última instancia, fundamenta toda existencia humana, en cuanto exposición o apertura al ser²⁸.

26 Heidegger, M., “De la esencia de la verdad, en *Hitos*”, cit., pp. 151-171.

27 Pöggeler, O., *El camino del pensar de M. Heidegger*; Madrid, Alianza, 1993, p. 229. Al separar mediante un guión el término des-ocultamiento, Heidegger pretende llamar la atención sobre los dos momentos constitutivos en la concepción de la verdad como *alétheia*. En castellano, el prefijo *des-* mentaría el acto de fuerza o violencia implícito en el manifestarse del ser, en cuanto que el desocultamiento de este implica un ser “arrancado” o “sacado” de un ocultamiento previo y, en última instancia, insuperable. Por su parte, el prefijo alemán *Un-* recoge también esa negatividad activa (el *arrancarse enfrentándose*) y no una simple negación lógica, ni una carencia en el sentido de una imperfección que ocasionalmente aconteciese en el darse del ser al hombre. Téngase presente, además, que en el verbo *verbergen* (*ocultar*; *encubrir*) late el verbo *bergen* (*salvar*; *albergar*; *cubrir*...). Se preserva así el sentido originario y positivo del *ocultar* inherente a todo *des-ocultamiento*, esto es, la *retracción* (*Etnzug*) del ser, que pone a salvo y guarda futuras destinaciones. Destinaciones que fundarán otras épocas históricas y otros mundos que habitar.

28 El modo como ha de pensarse la arquitectura de la verdad como *des-ocultamiento*, la disputa *tierra-mundo*, es mostrado por Heidegger a través de la descripción fenomenológica de una obra de arte concreta: un templo griego. En el templo, en cuanto obra de arte, se enciende el eterno e interminable combate *tierra-mundo*, siempre renovado, y a través del cual los elementos enfrentados se elevan mutuamente y afirman en su esencia respectiva. La obra permite, pues, la presencialidad de la tierra, su manifestación en el mundo por ella misma fundado y abierto, si bien como aquello que justamente permanece cerrado en sí mismo. El templo *abre* el espacio donde acontezca el *juego de espejos* del mundo entendido como *cuaternidad* (*Geviert*), juego ontológico de relaciones y ensamblajes mutuos en el que el hombre queda vinculado y referido al ámbito de lo divino y a la tierra misma. La obra *reúne* (*versammeln*) a los *cuatro* (*Vier*) –mortales, divinos, tierra y mundo–, resplandeciendo o manifestándose en ella la *cuaternidad*. Así, la tierra se hace presente no solo ni primariamente en los materiales usados en la construcción del templo (madera, mármol, metales...), sino fundamentalmente a través del templo mismo como obra erigida. Alzado este de manera majestuosa y firme, su inmutabilidad y consistencia hacen resaltar por contraste la violencia de la tempestad que se descarga sobre él y el rugir de las olas al romper contra las rocas sobre las que se asienta. Es decir, el dinamismo de lo natural, su carácter cambiante (estaciones del año, alternancia día-noche...) se oponen a la quieta

¿Qué significa todo esto?, ¿qué late bajo la disputa mundo-tierra? Intentemos apresar lo esencial de la cuestión. El ser se da sustrayéndose. Esta sustracción es inherente a toda destinación del ser, destinación que funda, abre o instituye una época histórica. Semejante ocultamiento, ahora llamado tierra, se patentiza en el desocultamiento del ser mismo, se mantiene en ese desocultamiento en el que el hombre, en cuanto *Da-sein*, es decir, en cuanto ente cuyo ser está determinado por el *factum* de la comprensión del ser, existe. Ahora bien, sería erróneo concluir que el mundo es mundo *por* el hombre. Al contrario, el mundo es el desocultamiento del ente *en* el hombre. El hombre, en cuanto mortal, pertenece a tal desocultamiento, él no decide cuándo ni cómo acontece semejante hecho. La tierra, *fundamento* (*Grund*) del mundo, revela así su carácter *abismático* (*Abgründlich*), carácter insuperable y constitutivo. Por consiguiente, la tierra ha de ser vista como el abismo siempre al acecho en el que, tarde o temprano, se precipitará inevitablemente *todo* mundo histórico, por el hecho de ser tal. La tierra es la nada que sostiene, y a la par, desfonda la existencia humana, en definitiva, la tierra es “el reconocimiento de nuestro propio límite en el seno de la presencia y por ello el sello inevitable de finitud y oscuridad que tienen todas las fundaciones de verdad que realiza el Dasein”²⁹. Y, como dijimos, la obra de arte constituye el escenario privilegiado en el que esa disputa se patentiza, pues la obra abre y funda un mundo histórico, llamado a desaparecer, más la permanencia de la obra misma posibilita esa trasposición de contextos a la que antes se aludió, ese abrir la existencia a otros mundos *acaecidos* y, a la par, constatar la finitud del mundo propio. La tierra es lo insondable e inquietante que late en toda obra de arte, tras la majestuosidad y luminosidad del mundo que ella misma abre. Pero no conviene dejarse embargar por la tristeza o el pesimismo, estados psicológicos que, en opinión de Heidegger, se quedan muy cortos y no llegan a lo digno de ser pensado. Pues hay que tener siempre presente que la retracción del ser, su ocultamiento, su fundamentación abismática “resguarda tesoros sin descubrir y es la promesa de un hallazgo que solo está esperando una búsqueda adecuada”...³⁰.

e) ¿Qué función desempeña el artista en esta concepción ontológica del arte? Ciertamente, una función secundaria. En clara oposición a Nietzsche, y a gran parte de la estética moderna, Heidegger cuestiona que el arte deba, y realmente pueda, ser comprendido *desde* el artista. A partir de un análisis minucioso del término griego *techne*, el pensador alemán definirá al artista como un *técnico*, como el artesano o cualquier otro *productor*; pues su función radica en producir algo (una obra de arte), producción sostenida y guiada por un saber acerca del ente. En la obra se instaura un mundo, en ella se revela y adviene a presencia un orden del ser, que en cuanto *destinación* (*Schickung*) del ser mismo al hombre (en el juego del *Ereignis*), abre e instituye un mundo *histórico*, en el que se despliega la vida arrojada de todo hombre, incluida, claro está, la del propio artista. El mérito de este radicaría en lograr que ese mundo quede *fijado* (*feststellen*) en la obra, él es, pues, un mero puente que hace posible el advenimiento de la verdad en la obra. En el fondo, así lo afirma Heidegger, el artista es algo *indiferente* (*gleichgültig*) que se *destruye* (*vernichten*) a sí mismo en el proceso creativo, diluyéndose en la obra que, sin embargo, él produce como artista. Cuanto menos deje el artista de sí mismo en la obra más sublime será su creación, pues su misión, como mero intermediario, radica simplemente, lo cual no es poco, en lograr que la obra funde e instaure mundo. Sin duda, la obra es producto del artista, pero es algo más que eso, dado que el artista no

estabilidad del templo. Los trabajados mármoles contrastan con el terreno irregular y tosco sobre el que se asienta, el brillo que sus piedras pulidas reflejan da testimonio de la luminosidad del sol y del cielo despejado en la primavera y el verano. Su durabilidad y subsistencia se enfrentan al carácter temporal y finito de la existencia de las criaturas, incluido el hombre, y de los pueblos históricos, que comparten con él espacio físico. Las pinturas y esculturas que lo adornaron, y cuyos restos aún se conservan, dan testimonio del mundo —espiritual, cultural, social, económico...— de la antigua Grecia etc... Es así, pues, como el templo instaurando mundo deja que se muestre lo que ya siempre estaba ahí: la tierra. Tierra que no se gasta ni agota en la obra de arte, sino que se limita a hacer en ella acto de presencia desde su insondable retracción...

29 Cerezo Galán, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger*; Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963, p.151.

30 Heidegger, M., “Entorno a la cuestión del ser”, en *Hitos* cit., p. 336.

produce arbitrariamente la obra, está situado en ella y por ella en su apertura histórica, en su mundo. De ahí, la tesis heideggeriana de que un artista es artista gracias a la obra, esta hace al artista, si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a aquella³¹. Por consiguiente, la mirada de Heidegger no es la del historiador ni la del crítico artístico, tampoco la del comisario de exposiciones, por eso en sus escritos no hay consideración alguna sobre las etapas creativas de los artistas, la pertenencia de sus obras a tal o cual escuela o movimiento estético, ni mucho menos reflexiones acerca del valor económico de tales producciones.

Una vez delineado el horizonte hermenéutico de la meditación sobre el arte de Heidegger, nos gustaría terminar estas páginas planteando, sin pretender ser ni originales ni exhaustivos, algunas cuestiones polémicas que se derivan de la misma. Nos limitamos a enunciarlas, dada la imposibilidad de desarrollarlas de manera minuciosa en un trabajo de la naturaleza del presente.

1.^a La primera cuestión, quizá la más ineludible, sería reflexionar acerca de la vigencia de la interpretación heideggeriana del arte, teniendo presentes las actuales condiciones de la producción artística, vinculadas al espectacular desarrollo y expansión de las nuevas tecnologías. ¿Las nuevas materialidades de los soportes modifican *sustancialmente* el modo de ser de la obra artística, considerada como actividad *productiva*?, si así fuese, ¿cuál sería entonces el estatuto ontológico de las obras de arte actuales? Para responder a estas cuestiones debería tenerse muy presente lo pensado por Heidegger, en distintos escritos, por ejemplo, en *La pregunta por la técnica* y en *Meditación*, donde el autor reflexiona sobre el estatuto ontológico de los entes en la era técnica. La tesis *ontológica* principal afirma que lo real, lo ente en su totalidad, comparece o se muestra en dicha era no ya como *objeto* (*Gegenstand*), sino como *existencia* (*Bestand*), en el sentido literal del stock de mercancías depositadas en un almacén listas para ser comercializadas y consumidas. Los entes, en el mundo técnico, están presentes como lo meramente dispuesto y a disposición, con vistas a optimizar el proceso circular de extracción de energías y materias y su posterior transporte, almacenamiento, transformación, distribución y consumo. Igualmente decisivo es el término *maquinación* (*Machenschaft*), que alude a la forma dominante y excluyente de vérselas con el ente, orientada a lograr un aseguramiento pleno y una disponibilidad total del mismo, propia de la humanidad de la era técnica.

2.^a Otra cuestión decisiva tiene que ver con la capacidad de instituir y abrir mundo del arte producido en la época de la *consumación* (*Vollendung*) de la modernidad, es decir, en nuestro presente histórico. La opinión de Heidegger, como puede inferirse de lo antes expuesto, es en este punto tajante: en el *arte industrial*, hablando con rigor, la obra de arte desaparece. Evidentemente, no en un sentido físico, es su esencia ontológico-apofántica (*puesta en obra de la verdad*) la que parece perderse irremediabilmente. El arte moderno es una actividad, entre otras, al servicio de la maquinación, pues contribuye a lograr la plena y absoluta disponibilidad del ente. Sus producciones son *instalaciones* (*Anlagen*) que, cada vez más, tienden a ser consideradas y valoradas únicamente *desde ellas* mismas y desde del mundo histórico en el que están insertas, que, paradójicamente, queda velado en ellas. La belleza permanece todavía como determinación fundamental del arte. Ahora es bello el arte que manifiesta el dominio del hombre sobre la totalidad de lo real, dominio posible gracias a la expansión planetaria de la técnica: “el arte asume en igualdad esencial con la técnica y la historiografía la organización del ente, cuyo ser ha sido decidido por anticipado como maquinación”³². De ahí la fascinación de la humanidad actual por el progreso técnico y por las producciones artísticas técnicamente complejas (pensemos, por ejemplo, en el obsesivo empleo de materiales industriales –acero, vidrio, hormigón– en la arquitectura contemporánea, en la apli-

31 Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, cit., pp. 11-12.

32 Heidegger, M., *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 44. Para entender adecuadamente las conexiones entre las reflexiones sobre el arte y la técnica moderna de Heidegger es obligatoria la lectura del escrito de Herrmann, F.-W., “Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont”, en *Kunst und Technik*, Fráncfort, Klostermann, 1989, pp. 25-46.

cación de las nuevas tecnologías en el resto de artes plásticas o en el mundo del entretenimiento: películas de animación, videojuegos, música electrónica). Esta situación lleva a Heidegger, en los *Beiträge zur Philosophie*, a considerar la época presente como una época caracterizada por la *ausencia de arte* (*Kunstlosigkeit*), expresión que alude al hundimiento del arte en la maquinación y, a la par, al olvido de su carácter de acontecimiento del ser³³.

La desaparición del gran arte, en paralelo al triunfo de la estética y del arte industrial, ¿debe entenderse como un acontecimiento histórico definitivo? Si así fuese, no habría lugar ya para aquella *promesa del arte*, a la que Heidegger alude al final de *La pregunta por la técnica* cuando comenta los célebres versos de Hölderlin (“pero donde hay peligro, crece también lo que salva”). ¿Le sigue estando otorgada al arte la suprema posibilidad de llevar a cabo una renovación del arte mismo que, a su vez, traiga consigo una renovación de nuestra situación histórica? En caso afirmativo, ¿cómo podría acontecer semejante posibilidad? La propia meditación heideggeriana, que pretende sacar al arte de su comprensión metafísica y, de este modo, preparar “una decisión históricamente transitiva” (*eine geschichtliche übergängliche Entscheidung*), ¿podría ser vista como un esfuerzo por abrir un espacio para aquella posibilidad?

3.^a La consideración del artista de Heidegger suscita también distintos interrogantes. Si en el gran arte la función del artista radica en lograr que su obra funde y abra un mundo histórico trascendente (en el sentido de que dicho mundo no es resultado de decisión antropológica alguna), entonces términos tales como “genio” o “talento” no parecen poder ser interpretados desde un horizonte subjetivista, como expresión de estados de ánimo del artista. Pero eso no supone a negar diferencias entre los artistas y situarlos en un mismo nivel estimativo, dado que cabe hablar de un gran arte por oposición a un arte metafísico-esteticista. Ahora bien, puesto que el artista no elige cuándo y dónde vive, dado el radical carácter fáctico o arrojado de su existencia, parece que ningún papel verdaderamente relevante puede desempeñar en relación con la calidad de sus obras. Y sin embargo, que obras de autores como Hölderlin o Van Gogh, entre otros, sean consideradas por Heidegger como ejemplos del gran arte, parece mostrar que incluso en la época metafísica del triunfo de la estética, es posible preservar la esencia ontológica-apofántica del arte, surgiendo así la cuestión de si el artista está determinado o no por su mundo fáctico y de cómo y por qué determinados creadores son capaces de sobreponerse al mismo. En relación con esta problemática, puede plantearse también la discusión acerca de en qué medida es adecuado considerar al artista moderno, como parece sostener nuestro autor, como una figura particular de aquella otra universal que Jünger denominase *trabajador*; es decir, como un mero ejecutor más de la maquinación, del imparable proceso de dominio, control y aseguramiento del ente en su totalidad, siendo pertinente así situarle al mismo nivel que al político, al economista, al científico o al técnico. Consideración que, quizá, debería revisarse a la luz de los caracteres definitorios de no pocos creadores contemporáneos que, entre otras cosas, rechazan enérgicamente la etiqueta de artistas y se desmarcan de manera consciente tanto de la figura clásica del artista “profesional”, como de los canales tradicionales de producción, exposición y venta del mundo artístico institucionalizado. Todo lo cual

33 Desde una óptica ciertamente muy distinta, Walter Benjamin, en las mismas fechas en las que Heidegger publicó algunos de sus célebres textos sobre el arte, consideró también que el arte desarrollado en la era técnica estaba experimentando una transformación *cualitativa*, que lo alejaba irremediamente de su forma de ser y de su función tradicional. Dicha transformación tendría que ver con la cada vez mayor preponderancia del valor expositivo del arte en detrimento de la función cultural: “Con los distintos métodos de reproducción mecánica, la visibilidad de la obra de arte ha aumentado hasta el punto de que el desplazamiento cuantitativo entre los dos polos acaba suponiendo, como en los tiempos prehistóricos, un cambio cualitativo. Si en la prehistoria, la preponderancia absoluta del valor cultural hacía de la obra un instrumento mágico, del que solo posteriormente se reconocerá, por así decir, su naturaleza artística, hoy en día, la preponderancia absoluta del valor expositivo confiere a la obra unas funciones nuevas, y no cabe descartar que aquella de la que tenemos más conciencia —la función artística— acabe con el tiempo resultando accesoria” (Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*, Madrid, Casimiro, 2010, p. 25).

parece cuestionar la idea del artista elitista vinculada al nacimiento y expansión de la estética que, como se ha puesto de manifiesto, constituye uno de los síntomas de extravío del arte metafísico. Piénsese, al respecto, en la creciente democratización del arte derivada de los nuevos soportes de creación y comunicación del actual mundo digital³⁴.

Todo lo anterior apunta también al carácter harto problemático de la expresión *gran arte* empleada recurrentemente por Heidegger. Usada como criterio para distinguir el arte metafísico del arte no metafísico, del arte instalado en el olvido del ser del arte producido antes del acaecimiento de semejante olvido, tal noción se vuelve problemática cuando se intenta fijar su sentido exacto y su validez histórica. En relación con su sentido es difícil no percibir cierta circularidad en lo relativo a la justificación del mismo. Si el gran arte es aquel que funda e instituye mundo y, por ello, es el arte realmente bello, más semejante función *ontológica* no debe buscarse ni en la formalidad de la obra, ni en la personalidad creadora del artista, no parece fácil ubicar el *de dónde* y el *por qué* de su procedencia, a no ser que se apele al darse histórico del ser mismo y a su “recepción” por parte del hombre, más dado que ni aquel ni esta acontecen por mor del propio hombre, parece difícil hallar una determinación más “comprensible” del rótulo gran arte, que opera como criterio esencial de demarcación en el pensar heideggeriano. Por otro lado, la legítima aplicación de dicha etiqueta a obras producidas en épocas metafísicas (el citado cuadro de Van Gogh o los poemas de Hölderlin, por ejemplo) parece tornar a esa etiqueta relativamente “flexible”, surgiendo dudas sobre la validez general de su aplicación como criterio de demarcación histórico y, como ya se ha apuntado, sobre el papel del artista en el proceso creativo.

4.^a Por último, cabría también plantear algunos interrogantes, en modo alguno irrelevantes, vinculadas con cuestiones de carácter socio-político, soslayadas por Heidegger en sus escritos. No han sido pocos los estudiosos de su pensamiento que han coincidido en señalar lo problemático de aplicar su interpretación ontológica del arte a lo que, de una manera genérica, podría llamarse “arte moderno”. Que Heidegger pase por alto completamente este tipo de arte, pensemos en las vanguardias tan en boga en las primeras décadas del siglo pasado, quizá no se debió solo a sus conservadoras preferencias particulares en el ámbito artístico, sino también a la dificultad de aplicar a tales creaciones su interpretación filosófica y, en particular, su proceder fenomenológico-descriptivo. En cualquier caso, lo que parece difícil negar es que en la meditación heideggeriana se lleva a cabo una efectiva justificación de un tipo de arte muy determinado: un arte clásico, figurativo, realista, un arte que exalta el mundo rural pretecnológico, lo cotidiano, lo tradicional... Un arte que curiosamente, o no, guarda muchas similitudes con la ideología estética *völkisch* del nacionalsocialismo alemán³⁵.

34 Reflexiones muy interesantes sobre esta problemática pueden hallarse en Pardo, J. L., “Cómo se llega a ser artista contemporáneo”, en *Estética de lo peor*; cit, pp. 93-105.

35 Véase, al respecto, el trabajo de Rossi, Luis Alejandro, “La tierra y las imágenes de la comunidad ideal en El origen de la obra de arte de Martín Heidegger”, cit., en especial el apartado sexto (“La instauración de un Estado alemán como verdad del ser”), pp. 164-167. Igualmente relevantes son las consideraciones sobre la valoración del nacionalsocialismo de las vanguardias artísticas contenidas en el estudio de Sala Rose, R., *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, Acontillado, 2003, en especial la página 93 y ss, así como la alusión directa a Heidegger, contenida en la p. 446).

Bibliografía

- Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*, Madrid, Casimiro, 2010.
- Cerezo Galán, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963.
- Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad.
- , *Hitos*, Madrid, Alianza editorial, 2000.
- , *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- , *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Herrmann, F.-W., *Kunst und Technik*, Fráncfort, Klostermann, 1989.
- Navarro Cordón, J. M., “Meditación del arte”, *Revista de Occidente* 156 (1994), pp. 87-101.
- , *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008.
- Pardo, José Luís, *Estética de lo peor*, Madrid, Barataria, 2011.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993.
- Rossi, Luis Alejandro, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- Sala Rose, R., *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, Acontilado, 2003.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.

Arlequín. Una imagen de la subjetividad lúdico-estética

Harlequin. An image of playful aesthetic subjectivity

Santiago DIAZ

attarief786@hotmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

*Or la comédie est bien un jeu,
un jeu qui imitela vie¹*

Resumen

Con una imagen devaluada en la tradición histórica y científica, forzado a representar el carácter burlesco de las costumbres humanas y confiando al desprestigiado espacio del entretenimiento, el *arlequín* se presenta como una figura que nos permite abrir un nuevo horizonte conceptual sobre la subjetividad actual. En este sentido, se pretende afirmar que el modo de subjetivación que el arlequín permite presenta las condiciones de existencia de una subjetividad *lúdico-estética* sostenida bajo el fondo filosófico de las expresiones conceptuales de Nietzsche, Foucault y Deleuze. En efecto, el presente trabajo pretende, por un lado, establecer un breve recorrido por la modernidad y su concepción respecto de la figura del arlequín; y, por otro lado, (a) partir de las especulaciones nitscheanas para pensar al arlequín como una forma de subjetivación que potencia mediante la risa, el humor y la ironía, las posibilidades de *devenir-otro* en las configuraciones jerarquizadas y sedimentadas que la sociedad actual fuerza a constituir. Y (b) mostrar que las expresiones que

¹ “Sin embargo, la comedia es un juego, un juego que imita la vida” (Bergson, H., *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 63).

el arlequín permite son propicias para pensar un modo de subjetivación lúdico-estética, bajo el modelo de pensamiento deleuziano, en tanto subjetividad heterogénea que en su multiplicidad autoconstitutiva va forjando espacios de indiscernibilidad, en los que el juego, la risa y la festividad abren nuevas formas de vida.

Palabras Clave: Subjetividad, Estética, Juego, Deleuze, Foucault.

Abstract

With a devalued image throughout the historical and scientific tradition, forced to enact the burlesque nature of human customs and trusting the discredited entertainment space, the harlequin presents itself as a figure that allows us to open a new conceptual horizon about subjectivity today. This is to affirm that the mode of subjectivation that the harlequin allows, states the conditions of the existence of a playful aesthetic subjectivity held under the philosophical background of the conceptual expressions of Nietzsche, Foucault, and Deleuze. Indeed, this paper aims, firstly, to establish a brief tour of modernity and its conception with regards to the figure of the harlequin, and on the other hand, (a) parting from nitschean speculations to think the harlequin as a way of subjectivation that strengthens through laughter, humor and irony, the chances of becoming-other in hierarchical and sedimented settings whose constitution is forced by today's society. And (b) show that the Harlequin's expressions are conducive to thinking a mode of playful aesthetic subjectivation, under the model of Deleuzian thought, while heterogeneous subjectivity in that its self-constitutive multiplicity forges indiscernibility spaces, in which play, laughter and festivity open up new ways of life.

Keywords: Subjectivity, Aesthetics, Game, Deleuze, Foucault.

I.- Introducción: Del festín y la risa

La festividad de la cultura popular en la Edad Media se presenta como un espectáculo cómico, burlesco, que conjuga lo grotesco, lo risueño, lo ambiguo, lo vulgar y lo grosero en territorios de tránsito habitual. La festividad popular se instala en espacios reales para generar una *territorialidad festiva*, en la cual el tiempo y el espacio se desterritorializan para devenir otro mundo, un segundo mundo y una segunda vida², una *di-versión*. En este sentido, el espectáculo es inmanente a los espectadores en tanto que estos no lo presencian pasivamente sino que intervienen, lo *vivencian intensamente* involucrando su cuerpo, su risa, sus transfiguraciones más inesperadas³. En su registro social, la festividad convoca las fuerzas populares para que se precien como figuras activas del festejo, y en ese sentido, los participantes adquieren un estatuto estético⁴ en cuanto que son formas expresivas del *carnaval*.

El carnaval se presenta como una forma estética de vida, una *vida festiva*, en la que las leyes de la libertad, la risa y el juego, hacen renacer y renovar a sus participantes. Ante las estrictas formalidades de la vida cotidiana, el *carnaval*, se presenta como una heterotopía que instaura una *nueva mirada sobre el mundo, una mirada desprovista de pureza, de piedad, perfectamente*

2 Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1988, p. 11.

3 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 13.

4 "... tiene algo de estética, porque lo cómico se propone en el preciso momento en que la sociedad y la persona, libres de la preocupación por su conservación, comienzan a tratarse a sí mismas como obra de arte" (Bergson, H., *Op. cit.*, p. 27).

*crítica, pero al mismo tiempo positiva y no nihilista, pues permitía descubrir el principio material y generoso del mundo, el devenir y el cambio, la fuerza invencible y el triunfo eterno de lo nuevo, la inmortalidad del pueblo*⁵.

Esta *heterotopía de fiesta*⁶ yuxtapone espacios heterogéneos en una territorialidad real: la calle se vuelve mundo colorido, de luces y disfraces, las jerarquías se disuelven y los modales se pierden en acciones burlescas. Es un retorno a la desnudez primordial que abraza la libertad, la inocencia y la jovialidad, desplegando un espacio de ilusión que denuncia la potencia real de esa gran ilusión denominada *realidad*⁷. Y el tiempo se multiplica en *heterocronías*, el tiempo festivo que se abre entre los sujetos, traspasa los límites de las festividades oficiales, de las actividades laborales, de la vida familiar y constituye una temporalidad indeterminada e itinerante que altera el crónico suceder del tiempo biológico, natural e histórico. En definitiva, la *festividad*, es la *liberación total de la seriedad gótica a fin de abrir la vía a una seriedad nueva, libre y lúcida*⁸.

En medio de la festividad, la risa emerge como la fuerza propiamente humana que destituye la mencionada seriedad, denunciando el automatismo⁹ cotidiano, y realizando un corte, una fuga en la regularidad del flujo habitual. La risa supera la censura externa de la seriedad y denuncia lo mecánico entre la agilidad que la vida en sí misma posee¹⁰. De este modo, la hilaridad es la expresión liberadora de la alegría en la vida festiva, que en su carácter positivo, regenerador y creador¹¹, colabora a descubrir una faceta más alegre y lúcida del mundo. Si bien la ironía, la parodia, la burla son formas de la hilaridad que destituyen el acartonamiento reglado de las formas sociales, existe una seriedad *abierta*¹² que no teme a estos modos críticos de la risa, puesto que *la verdadera risa, ambivalente y universal, no excluye lo serio, sino que lo purifica y lo completa*. Así, la hilaridad interviene en lo serio para impedirle la fijación y el anquilosamiento, e integrarlo en el flujo vital, alegre y festivo. Dice Bergson:

Todo lo serio de la vida proviene de nuestra libertad. Los sentimientos que hemos madurado. Las pasiones que hemos incubado y las acciones que hemos deliberado, determinado y ejecutado, lo que, en suma, proviene de nosotros y es bien nuestro, eso es lo que da a la vida su aspecto a veces dramático y, en general, grave. ¿Qué es lo que haría falta para transformar todo eso en comedia? Habría que imaginarse que la aparente libertad encubre unos hilos y que, como dice el poeta, somos aquí abajo humildes marionetas cuyos hilos están en las manos de la Necesidad. Por lo tanto, no hay escena real, seria, incluso dramática, que no pueda ser llevada por la fantasía hasta lo cómico mediante la evocación de esa simple imagen. No hay juego alguno al cual se le ofrezca un campo más vasto¹³.

La comedia es un juego, agrega Bergson¹⁴, que imita la vida. La continuidad en la vida adulta de la alegría infantil que se manifiesta en los juegos de la niñez. Es la integración de la seriedad *abierta* con que los niños juegan y ríen, forjando una vida festiva. De ahí que la *Festividad* y la

5 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 246.

6 Foucault, M., "Las heterotopías" en *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Bs. As., Nueva Visión, 2010, p. 27.

7 Foucault, M., "Espacios diferentes" en *Obras Esenciales III. Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 440.

8 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 246.

9 Bergson, H., *Op. cit.*, p. 36.

10 Bergson, H., *Op. cit.*, p. 39.

11 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 69.

12 *Ibid.*, p. 112.

13 Bergson, H., *Op. cit.*, p. 71.

14 *Ibid.*, p. 69.

Hilaridad sean dos conceptos que articulan una vida estética, en tanto que el arte y la vida se integran bajo un fondo *lúdico*¹⁵ en el que las formas subjetivantes instituyen prácticas transformadoras, creativas y lúcidas, prácticas *lúdico-estéticas* de libertad y verdad.

La figura por excelencia de esta vida lúdica y estética es el *arlequín*. Un personaje que bajo su máscara pintada y disfraz múltiple, acusa la voz permanente de la risa y la fiesta. Dice Bajtín¹⁶: “*Como tales, encarnaban una forma especial de la vida, a la vez real e ideal. Se situaban en la frontera entre la vida y el arte (en una esfera intermedia)...*”. No subordinado a las formas estéticas clásicas del teatro, y surgido entre las figuras de la *Commedia dell’Arte*, el arlequín se perfila como la imagen que abre lo múltiple, en juegos heterogéneos de prácticas vulgares y serias, en territorios oficiales y no-oficiales, es el doble juego de lo real y lo imaginario¹⁷. Posee una versatilidad artística, que descubre y desterritorializa las acciones regladas, a la vez que se transforma en cada gesto, en cada mueca y acto que realiza.

Si el carnaval, entonces, instituye una heterotopía de fiesta en la sociedad para brindar espacios de festividad e hilaridad efímera a los ciudadanos, es decir, brindarles un tiempo de alteridad alegre y lúdica expresión transitoria, el arlequín hace de esa vida momentánea su condición esencial. Si *durante el carnaval es la vida misma la que interpreta, y durante cierto tiempo el juego se transforma en vida real*¹⁸, la vida real en su totalidad, para el arlequín, es juego, juego inmanente a la vida, a la alegría, a la risa y a la festividad.

El arlequín es una figura que establece una subjetivación que no cuadra en el orden de lo racional, sino bajo una lógica ambigua, una lógica de la imaginación¹⁹ y el disfraz. En dicha figura es posible establecer una imagen de la subjetividad alterna a la configuración de la subjetividad que se perfila en la modernidad, la cual responde claramente a los lineamientos de la racionalidad.

II.- *Jovialidad: De la risa creativa del arlequín*

La potencia tanto insurgente, transgresora y crítica, como creativa, vital y lúdica de la figura del arlequín es advertida por Nietzsche en diversos momentos de su trabajo filosófico. En efecto, el pensamiento nietzscheano realiza una fuerte crítica a la metafísica y la moral; en ambos casos uno de los elementos comunes que estas poseen es el carácter estático y anquilosado, por un lado del *ser* y por otro lado del *deber*. En este sentido, la imagen del arlequín se posiciona como la fuerza activa que destituye por medio de la risa, la alegría y el juego, estas grandes formaciones tradicionales de la cultura.

La *transvaloración* que Nietzsche se propone sobre los valores culturales, introduce nuevas reglas de juego en el horizonte moral/metafísico de orden apolíneo, en el que el *juego* se posiciona como el fondo ontológico en el cual el devenir y lo creativo toman relevancia sobre los postulados del ser y del deber. En *Ecce Homo* propone: “*No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el juego: este es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial*”²⁰. Efectivamente, la seriedad *abierto* que integra la *jovialidad* del arlequín, ahora toma relevancia en la

15 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 12: “...es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego...”; p. 233: “el juego tiene una relación interior con la fiesta, es como ella extra-oficial pues las leyes que lo rigen se oponen al curso habitual de la vida...”

16 *Ibid.*, p. 13.

17 Fernández Valbuena, A. I. (ed.), *La Comedia del Arte: materiales escénicos*, Madrid, Fundamentos, 2006, p. L. Cf. Henke, Robert, *Performance and literatura in the commedia dell’arte*, Cambridge University Press, 2002.

18 Bajtín, M., *Op. cit.*, p. 14.

19 “... hay una lógica de la imaginación que no es la lógica de la razón, que incluso a veces se opone a esta, y con la cual ha de contar la filosofía, no solo para abordar el estudio de lo cómico, sino también para otras investigaciones del mismo género” (Bergson, H., *Op. cit.*, p. 43).

20 Nietzsche, F., *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 2001, cap. “Por qué soy tan inteligente” párrafo 10, p. 61.

perspectiva de un *juego* inmanente a la vida, una actitud de grandeza que liga a los arlequines con los *Espíritus Libres*. Esta relación posee una doble conexión, por un lado, el uso crítico/creativo de la risa y por otro lado, el carácter transformador y superador de la subjetividad.

Inicialmente la risa introduce lo diferente en lo repetido, interviene con lo distinto en medio de la identidad, causando un efecto sísmico sobre lo sostenido; es la resistencia a lo serio, al concepto, al ser, al deber. “*Tal como parece, la amada bestia hombre pierde el buen humor cada vez que piensa bien: ¡se pone serio! Y en donde hay risa y jovialidad nada vale allí el pensar, -así suena el prejuicio de esta bestia seria en contra de toda ciencia jovial –¡Pues Bien! ¡Mostremos que es un prejuicio!*”²¹. La risa desintegradora es aquella que *asesina*²² los grandes valores transmundanos, en definitiva, que mata a Dios. Pero esta risa es incompleta si no se perfila, luego, una actitud creativa, lúdica y festiva sobre esas ruinas. Luego de un rotundo “No” sobre las imposiciones externas, se hace necesaria una afirmación plena y positiva sobre la vida. Este decir “Sí” es una apuesta contra los conceptos densos y jerarquizados, en pos de una ciencia jovial que brinde volatilidad, agilidad y versatilidad a los conceptos. En este sentido, la risa nietzscheana es el sonido creativo del azar que teje ligeras tramas conceptuales, perspectivas momentáneas que se abren en sentidos diversos.

En el pasaje *De las Tres Transformaciones*²³, el niño es la expresión de la inocencia y el Santo decir Sí, una afirmación lúdica de la realidad, a partir del olvido y la proliferación de juegos ficcionales. El niño es la figura nietzscheana que corresponde al espíritu libre, que se corona con la risa²⁴ creativa que trasciende los valores determinados por la cultura y genera una nueva subjetividad múltiple en máscaras fluctuantes. El jugar mismo implica la diversidad de máscaras, y el filósofo artista es aquel que produce sentidos múltiples sobre su vida, juego intermitente de destrucción y creación de su propia individualidad²⁵. Vida volátil, impalpable, danzante del niño, del niño que ríe, y que en su devenir-jugador del mundo, diverge en sus máscaras, como el arlequín que en su risa pronuncia un lenguaje esotérico en un *fondo sin rostro*²⁶ o mejor con un imagen estallada de sentidos heterogéneos.

El juego risible del niño y del arlequín, su danza inmanente, es la *jovialidad* de la vida en constante devenir²⁷, que ha trascendido los valores y superado la decadencia de los trasmundanos. El juego, entre la inocencia y el azar, teje una trama inmanente en la cual se despliega el mundo, más allá de los límites del bien y del mal, más allá de la verdad y la falsedad, más allá de la identidad y la otredad. “*El mundo juega, juega como el fondo dionisiaco que produce el aparente mundo apolíneo de las formas existentes*”²⁸, juega entre el ser y el devenir sin trascendencias ni jerarquías. El niño y el arlequín efectúan el modelo lúdico-estético de una subjetividad *auto-poética* que deviene *jugador* como superación de la forma antropológica y metafísica²⁹.

21 Cf. Cragnolini, M., “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana” en Cragnolini, M. y Kaminsky, G. (comps.), *Nietzsche. Actual e Inactual*, Vol. 2, Bs. As., C.B.C.-UBA, 1996, p. 99.

22 “... no con la cólera, sino con la risa se mata...” (Nietzsche, F., “La fiesta del Asno”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 425).

23 Nietzsche, F., “De las tres transformaciones”, *Op. cit.*, pp. 53-55.

24 Nietzsche, F., “Del hombre superior”, *Op. cit.*, p. 399.

25 Nietzsche, F., *El origen de la Tragedia*, Bs. As., Adiax, 1980, p. 169.

26 Deleuze, G., *Lógica del sentido*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, “Del Humor”, p. 150.

27 Cf. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol. I., trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2007, IV, §154 (p. 122).

28 Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 224.

29 Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As., Las Cuarenta, 2008, “Lo Trágico y la vida. Lo jovial”, p. 172.

Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare santo: se adivinará por qué yo publico este libro antes, debe evitar que se cometan abusos conmigo. Yo no quiero ser un santo; prefiero antes ser un bufón... Quizás soy un bufón... Y a pesar de eso, o mejor, no a pesar de eso, -pues no ha habido hasta ahora nada más embustero que los santos-, la verdad habla en mí. -Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora, se llamó a la mentira verdad.- Transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para un acto de suprema autognosis de la humanidad, que en mí se ha convertido carne y genio³⁰.

III.- Estética del juego: lo lúdico como subjetivación

Foucault, en el marco de sus estudios sobre los antiguos griegos, desarrolló el concepto de *Estética de la existencia*³¹, el cual permite pensar la subjetividad como una obra de arte que se va puliendo, estilando y modificando con el devenir de la vida. Dicha *actitud (ethos)* produce una *auto-poiesis*³² que transforma tanto al sujeto como a su campo de experimentación en un espacio estético de creación vital. Como bien indica Guillaume Le Blanc: "*El espacio abierto por esta cuestión corresponde al espacio ético propiamente dicho. En su modo de constitución, depende de las modificaciones que un sujeto puede sufrir por obra del juego de verdad que lo vincula a objetos particulares de saber*"³³. En efecto, los múltiples *juegos de verdad* componen las sujeciones externas que objetivan al sujeto y, a la vez, lo determinan y lo transforman en otro individuo sucesivamente.

En sentido deleuziano, esta forma de comprender la subjetividad articula una doble tensión de fuerzas externas e internas que *se encuentran*³⁴ conformando un *individuo*³⁵. El proceso de individuación que brinda consistencia a un sujeto indica la capacidad de captura de fuerzas (*afectio/afectus*)³⁶ que este es capaz de plegar, y en tanto que pueda generar una forma de experimentación sobre sí mismo, posibilitará la singularización de *una vida*³⁷. De esta forma, la subjetividad es entendida como una multiplicidad que varía por intensidad y que en cada modificación transforma completamente su constitución existencial³⁸, es una individualidad que no cesa de dividirse, de diversificarse³⁹ conformando *juegos de subjetivación*⁴⁰.

El modelo *lúdico*⁴¹, al que refiere Deleuze, captura los espacios de indiscernibilidad en los que la subjetividad deviene, *afirmando* el azar y *habitando* territorialidades diversas, constantemente variables que lo constituyen en el flujo permanente de la vida como una modalidad fluctuante y móvil del devenir vital. Consecuentemente, la subjetividad *lúdico-estética* se presenta como una individuación inmanente, abierta y autocreativa (*heterogénesis*) en la cual se van estableciendo *juegos de verdad, juegos de sentidos, juegos vitales*, a partir de permanentes movimientos de terri-

30 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, *Op. cit.*, pp. 155-156.

31 Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI, 1991, pp. 13-14.

32 En Deleuze es asimilable al concepto de *heterogénesis*.

33 Le Blanc, G., *El pensamiento Foucault*, Bs. As., Amorrortu, 2008, p. 15.

34 Sauvagnargues, A., *Deleuze. Del animal al arte*, Bs. As., Amorrortu, 2006, p. 22.

35 Esto puede expresarse también en los términos que Deleuze menciona como *Longitud y Latitud*, en el marco de la filosofía spinoziana. Cf. Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía Práctica*, Bs. As., Tusquets, 2004, p. 155.; Sauvagnargues, A., *Op. cit.*, pp. 118-120.

36 Cf. Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía Práctica*, Bs. As., Tusquets, 2004, p. 38 ss.; *En Medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2003, p. 75 ss.

37 Sauvagnargues, A., *Op. cit.*, p. 22.

38 Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos. 1997, p. 250.

39 Deleuze, G., *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2009, p. 367 ss.

40 Deleuze, G. & Parnet, C., *Diálogos*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 83.

41 Deleuze, G. & Guattari, F., *Op. cit.*, 505: "... un modelo lúdico, en el que los juegos se enfrentarían según su tipo de espacio, y en el que la teoría de los juegos no tendría los mismos principios, por ejemplo, el espacio liso del go y el espacio estriado del ajedrez...".

torialización y desterritorialización que van constituyendo agenciamientos intensivos imperceptibles. El modo de subjetivación que se despliega en la forma *lúdico-estética* se torna una repetición variable desubjetivante. Es el acceso a esa *cuarta* persona del singular⁴², el *infinitivo* que *afirma* el acontecimiento y su expresión eterna, que precede y que abre su potencialidad al porvenir, en un espacio *liso* de velocidad absoluta; un *devenir-risa*⁴³, con la potencia del humor que hace tratabillar al lenguaje, a las formas serias, a las reglas de conducta, y efectúa alegremente una risa silenciosa afirmativa y vital, porque el humor es el arte del acontecimiento puro.

Así, el arlequín posee un modelo *lúdico-estético* de individuación que se abre espacios de indiscernibilidad, para jugar, reír y festejar el despliegue creativo de nuevas voces⁴⁴. Espacios en los que sus danzas, actuaciones y carcajadas no tienen un fondo estable ni rostro al que responder. Sus máscaras divergen, como lo heterogéneo de su traje, su andar embriagante y locura manifiesta. El arlequín es el jugador risible de las formas sociales, es el artista que pone en juego su vida creativa, es el niño nietzscheano que, finalmente, se ha coronado de dulce *jovialidad*.

La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un juego. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego, que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos, al que el mito nos presenta rodeado de sus juguetes divinos. El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella...⁴⁵.

IV.- Bibliografía

Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1988.

Bergson, H., *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Cragolini, M., “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, M. y Kaminsky, G. (Comps.), *Nietzsche. Actual e Inactual*, Vol. 2. Bs. As., C.B.C.-UBA, 1996.

Deleuze, G. & Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

Deleuze, G. & Parnet, C., *Diálogos*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

—, *Diferencia y Repetición*, Bs. As., Amorrortu, 2009.

Deleuze, G., *En Medio de Spinoza*, Bs. As., Cactus, 2003.

Deleuze, G., *Lógica del Sentido*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1994.

Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.

Deleuze, G., *Spinoza. Filosofía Práctica*, Bs. As., Tusquets, 2004.

Fernández Valbuena, A. I. (ed.), *La Comedia del Arte: materiales escénicos*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2006.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996.

Foucault, M., *Obras Esenciales III. Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

Foucault, M., *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Bs. As., Nueva Visión, 2010.

42 Deleuze, G. & Parnet, C., *op. cit.*, p. 78

43 *Ibid.*, p. 82

44 Cf. Sauvagnargues, A.: *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006, p. 66

45 Deleuze, G.: *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 39

- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI, 1991.
- Le Blanc, G., *El pensamiento Foucault*, Bs. As., Amorrortu, 2008.
- Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As., Las Cuarenta, 2008.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 2001.
- Nietzsche, F., *El origen de la Tragedia*, Bs. As., Adiax, 1980.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol. I., Madrid, Akal, 2007.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, París, PUF, 2006.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze, Del animal al arte*, Bs. As., Amorrortu, 2006.

El Arte 2.0 como estética de lo invisible

Art 2.0 as aesthetic of what is unseen

Juan Ignacio ROUYET RUIZ/ Luis JOYANES AGUILAR¹

Quint Wellington Redwood/Universidad Pontificia de Salamanca

i.rouyet@quintgroup.com/luis.joyanes@upsam.net

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Actualmente todo aquello que quiere ser novedoso tiene el apelativo de “2.0”, como ocurre con el denominado Arte 2.0, que bebe de las fuentes de la Web 2.0. Pero esta novedad se queda en copia si tan solo consiste en cambiar el lienzo por la tecnología, y el artista por el espectador. La principal característica de la Web 2.0, la que la distingue de la Internet de hace una década, es lo que se denomina ‘sombra de información’. Nuestra propuesta consiste en reclamar al arte la capacidad expresiva de representar dicha ‘sombra de información’, creando así un verdadero Arte 2.0. El Arte 2.0 debe ser la estética de esa ‘sombra de información’ y constituirse en la estética de lo invisible.

Palabras clave: conocimiento, sombra de información, Web 2.0, Arte 2.0, net-art, ciberfeminismo.

¹ Quiero agradecer la colaboración y ánimo prestado por D. José Birlanga, profesor de teoría del arte y estética en la Universidad Autónoma de Madrid: por haber revisado este documento y principalmente por haberme animado a escribirlo.

Abstract

Today everything that wants to be innovative has the nickname of “2.0”. This is the case with the so-called Art 2.0, apparently founded on Web 2.0. However this innovative Art 2.0 is just a copy when it only changes the canvas by technology, and the artist for the viewer. The main characteristic of Web 2.0 is the ‘shadow of information’. This is what distinguishes it from the Internet of one decade ago. Our proposal is to demand of art the expressive capacity to represent such a ‘shadow of information’, thus creating a real Art 2.0. Art 2.0 must be the aesthetics of this ‘shadow of information’, becoming the aesthetics of what it is unseen.

Keywords: information, knowledge, shadow of information, Web 2.0, Art 2.0, net-art, ciber-feminism.

La Web 2.0 y la sombra de información

En octubre de 2004 tuvo lugar en San Francisco la primera conferencia sobre Web 2.0 (*Web 2.0 Conference*) auspiciada por O’Reilly y MediaLive International. El origen de tal conferencia surgió tras analizar la situación de Internet después de la explosión de la burbuja de las empresas “punto-com” a principios del siglo XX. Se observó entonces que, a pesar de dicha explosión, las empresas en Internet seguían existiendo, pero estas presentaban unas características distintas.

Tales empresas constituían una nueva forma de entender Internet, lo que hacía que la suma de ellas pudiera considerarse como una nueva versión de Internet. Un año más tarde O’Reilly publicó su famoso artículo ‘*What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*’¹ que se puede considerar como el primer documento que sienta las bases de lo que significa la Web 2.0.

Cuando se habla de la Web 2.0 resulta complicado ofrecer una definición sintética. Se trata más bien de un conjunto de características que la definen, tanto en su diseño (*design patterns*) como en las posibilidades que ofrece (*business models for the next generation of software*). O dicho de otra forma: el modo en el que está diseñada la Web 2.0 determina sus capacidades potenciales.

Actualmente la Web 2.0 se constituye en una serie de tecnologías difíciles de encuadrar de forma única: Wikis, sistemas para la publicación de contenidos de forma colaborativa; bitácoras (*blogs*, como contracción de *web logs*), diarios en línea (*on line*) publicados en una página web; *microblogs*, en los cuales la publicación del contenido está limitada a una cierta cantidad de caracteres o palabras (por ejemplo, *Twitter*); etiquetado (*tagging*), que permite la categorización de contenidos en base a palabras clave elegidas por los propios usuarios (folksonomía en oposición a la taxonomía); Mash-ups, agregación de contenidos desde diferentes fuentes en línea para crear un nuevo servicio (por ejemplo, obtener un listado de hoteles y mostrarlos en un mapa obtenido de *Google Map*); *podcasts*: registro de audio o vídeo, en una forma similar a las bitácoras.; redes de igual a igual (*peer-to-peer* o *P2P*), tecnología para compartir ficheros (música, vídeos o texto), ya sea por Internet o entre un grupo cerrado de usuarios; RSS (*Really Simple Syndication*): tecnología que permite a los usuarios suscribirse a la distribución en línea de noticias, bitácoras, *podcasts* u otra información; redes sociales: sistemas que permiten a los miembros de un sitio web específico saber, y en su caso aprender, del conocimiento, talento, habilidades o preferencias de otros miembros (por ejemplo, *Facebook*, *MySpace*).

1 O’Reilly, T, *What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, O’Reilly Media, Inc, 09/30/2005 [disponible en <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>; último acceso: 27/02/2011].

La tabla siguiente muestra los modelos de diseño basados en tales tecnologías y sus correspondientes consecuencias ². Estas consecuencias se pueden tomar como los fundamentos que definen a la Web 2.0, mostrando en la última columna algún ejemplo de ello. Estos ejemplos no son exclusivos de cada modelo de diseño, sino simplemente aquel que mejor lo puede representar. En el fondo, debemos entender la Web 2.0 y sus servicios como una suma de todos los modelos de diseño.

| Modelo de diseño | Descripción | Consecuencia | Ejemplo |
|--|---|--|--|
| La larga cola (<i>the long tail</i>) | Los sitios web pequeños constituyen la mayoría del contenido del Internet; los nichos reducidos constituyen la mayoría de las posibles aplicaciones de Internet | Sacar ventaja del uso del autoservicio por parte de los usuarios y de la gestión algorítmica de los datos para llegar a toda la web: a los extremos y no solo al centro; a la larga cola y no solo a la cabeza | <input type="checkbox"/> eBay <input type="checkbox"/> Overture |
| Los datos son el siguiente ' <i>Intel Inside</i> ' | Las aplicaciones se basan cada vez más en los datos | La ventaja competitiva consiste en ser el dueño de una fuente de datos única y difícil de reproducir | <input type="checkbox"/> Facebook <input type="checkbox"/> Twitter |
| Los usuarios son los que añaden valor | Los usuarios añaden sus propios datos a los que la página web proporciona | El nivel de servicio se incrementa en la medida en la que hay más usuarios y estos aportan valor | <input type="checkbox"/> BitTorrent <input type="checkbox"/> Amazon (valoraciones de clientes) <input type="checkbox"/> Flickr |
| Externalidades de red por defecto | Solo un pequeño porcentaje de usuarios se tomará la molestia de añadir valor a su aplicación | Definir automatismos que ofrezcan valor por la agregación de datos de los usuarios | <input type="checkbox"/> Amazon (indicar lo que compraron otros clientes) |
| Algunos derechos reservados | La protección de la propiedad intelectual limita la reutilización e impide la experimentación | Cuando los beneficios provienen del uso masivo, no de la compra privada, las barreras de adopción deben ser bajas: uso de estándares existentes; licencias con mínimas restricciones | <input type="checkbox"/> Wikipedia <input type="checkbox"/> Creative Commons <input type="checkbox"/> Aplicaciones sobre Google Maps |

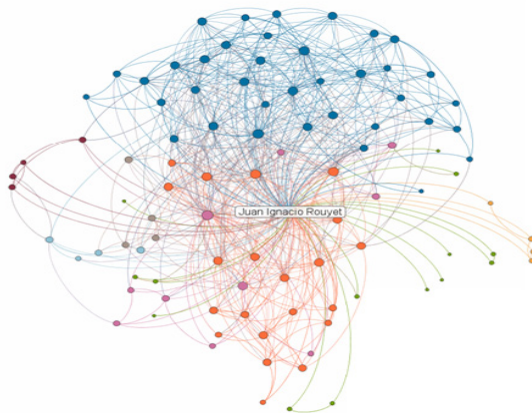
² Ídem.

Todas estas tecnologías y modelos de negocio tienen una serie de elementos en común, de los cuales a nuestros efectos nos interesa desatacar los siguientes: los usuarios tienen una alta participación, de tal suerte que la Web 2.0 no se entiende sin la participación de los mismos; y su valor radica en la información, la cual se enriquece con la participación masiva de los usuarios; aprovechan la inteligencia colectiva.

El verdadero hecho diferencial de la Web 2.0 se encuentra en este último punto: la inteligencia colectiva³.

La inteligencia colectiva hace referencia a la información que se esconde detrás de cada ‘clic’, es decir, detrás de cada actuación de cada usuario. Es lo que se denomina ‘sombra de información’. La compra de miles de libros desde una página web informa directamente de lo mucho o poco que gusta tal libro; pero además de los gustos y preferencias de aquellos que al comprar el libro vieron previamente otros libros. Las relaciones entre personas dentro de una red social, ofrece información de cómo se relacionan distintos perfiles. Es la ‘sombra de información’.

En una red social⁴ se puede ver el mapa de relaciones que se crea detrás de un perfil particular de dicha red social. Se crea de esta forma una maraña visual de puntos conectados por líneas, donde cada nodo es una persona dentro de la red de contactos de un perfil central, las cuales, se relacionan a su vez entre sí. Dicho gráfico representa gráficamente una ‘sombra de información’. La figura siguiente muestra una representación de la ‘sombra de información’ que habría detrás del autor de este artículo.



En un futuro todo el mundo será la Web⁵: cada persona y cada cosa proyectará una especie de “sombra de información” o aura de data, la cual, podrá ser capturada y procesada de manera inteligente, ofreciendo grandes oportunidades y no menos retos. Es lo que los citados autores denominan Web al Cuadrado (que podríamos representar como Web²).

La extracción de tal información depende de la tecnología adecuada. Pero aquí debemos hablar del hecho estético. La representación de la ‘sombra de información’ se puede convertir en un objeto estético.

3 O'Reilly, T., Battelle, J., Web Squared: Web 2.0 Five Years On, Web 2.0 Summit, San Francisco, October, 2009, pp. 20-22 [disponible en <http://www.web2summit.com/web2009/public/schedule/detail/10194>; último acceso: 27/02/2011].

4 Véase inmaps.linkedinlabs.com (último acceso: 27/02/11).

5 O'Reilly, T., Battelle, J., Web Squared: Web 2.0 Five Years On, *op. cit.*

El arte y el conocimiento

Gracias a la sombra de información la sociedad actual es capaz de obtener un cierto conocimiento. El gran reto es ser consciente de esa información y de ese conocimiento derivado, que es el que está conformando nuestra sociedad. El arte no es ajeno al conocimiento, pues en cierta medida supone una cierta forma de gestión del conocimiento: de creación y de distribución del conocimiento ⁶.

Antes de pasar a exponer nuestra visión sobre cómo debe ser el Arte 2.0, queremos indicar brevemente la relación del arte con el conocimiento. De esta forma se pone de manifiesto la predisposición del arte para representar la sombra de información que se esconde tras nuestra sociedad.

El conocimiento lo podemos entender como: “una mezcla de experiencias, valores, información contextual e intuición que proporciona un marco para evaluar e incorporar nuevas experiencias y nueva información; el conocimiento se origina y se aplica en la mente de las personas; en las organizaciones, el conocimiento no solo está presente en documentos, sino que también se encuentra en los procesos, las rutinas de operación, las prácticas y las normas” ⁷. El conocimiento no habla de verdades, sino de creencias justificadas, y debe conducir a un tipo de acción por parte de una entidad ⁸. El conocimiento se puede considerar como: a) un estado de la mente, b) un objeto, c) un proceso, d) una condición para acceder a una información, o e) una capacidad ⁹. Todo ello lo podemos tomar como elementos o características del conocimiento. A nuestros efectos los consideraremos como un objeto, en cuyo caso, se hace hincapié en la capacidad del conocimiento para ser almacenado y manipulado. En este sentido, la obra de arte sería un objeto que almacena un conocimiento que podemos manipular a través de su soporte físico y de su forma.

Si recurrimos a la teoría del arte, nos encontramos con distintas proposiciones, que en mayor o menor medida, atribuyen conocimiento a la obra de arte. Así, tenemos la teoría cognitiva de Dewey ¹⁰ según la cual, el arte transmite conocimiento acerca de cómo percibir el mundo que nos rodea. Un conocimiento que resulta difícil de separar de su forma objetiva y subjetiva: “el medio de expresión en el arte no es objetivo ni subjetivo. Se trata de una nueva experiencia en la cual lo subjetivo y lo objetivo han cooperado de manera tal que ni lo uno ni lo otro tienen ya existencia propia” ¹¹. Según Dewey, el conocimiento es “un medio para el enriquecimiento de la experiencia inmediata por medio del control sobre la acción que ejercita” ¹². Esta visión se relaciona biunívocamente con la definición de conocimiento ofrecida por Huber indicada anteriormente respecto al conocimiento y su relación con la verdad.

Toda la escuela de la semiología del arte también lleva a considerar la obra de arte como un agente de conocimiento. En el signo icónico de Morris ¹³ la obra de arte transmite según un léxico particular, a través de las propias propiedades del signo; según Eco ¹⁴, no existe una relación

⁶ Birlanga, J., Rouyet, J.I., Joyanes, L., “Components of art and knowledge management through Nonaka and Takeuchi’s model”, *Inderscience Journal of Art and Technology*, Vol. 5, No. 1, 2012.

⁷ Davenport T. H., y Prusak, L., *Working knowledge: How organizations manage what they know*, Cambridge, MA: Harvard Business School Press, 1998, p. 5.

⁸ Huber, G., “Organizational learning: the contributing processes and the literatures”, *Organization Science*, Vol. 2, n° 1, 1991, pp. 88-115.

⁹ Alavi, M. y Leidener, D., “Review: Knowledge management and knowledge management systems: conceptual foundations and research issues”, *MIS Quarterly*, Vol. 25, n° 1, March, 2001, pp. 107-136.

¹⁰ Dewey, J., *Art as Experience*, New York, Minton, Balch & Company, 1934.

¹¹ *Ibid.* p. 287.

¹² *Ibid.* p. 290.

¹³ Morris, Ch., *Sign, Language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1946 [Reimpreso en Morris, Writings on the General Theory of Signs, The Hague/Paris, Mouton, 1971, pp. 73-398].

¹⁴ Eco, U., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, 1962. [Trad. cast. de F. Perujo. *Obra abierta: Forma e indeterminación en el arte contemporáneo*, Barcelona, Seix Barral, 1965].

unívoca entre la obra y sus contenidos, sino que es el espectador el que participa de la estructura polisémica de la obra en un proceso abierto. En los dos casos, la obra de arte es portadora de un mensaje, de un conocimiento, que podemos considerar como esa mezcla de experiencias, valores, información contextual e intuición que indicamos anteriormente.

Quizá, la teoría que más directamente atribuye a la obra un conocimiento es la teoría de la información de Moles¹⁵. De tal teoría solo nos interesa ahora destacar que atribuye una información a la obra de arte, cuestión que nos lleva al conocimiento a través de la conocida pirámide de conocimiento: dato, información, conocimiento, sabiduría¹⁶.

Según Polanyi¹⁷ dentro del conocimiento existe un continuo de variación de pensamiento que va desde un conocer tácito, imposible de explicar y articular, pasando por un conocer explícito, fácilmente convertible en discurso y, finalmente, un conocer que cae más allá del tácito y explícito porque no se sabe nada de él. Obsérvese que se habla de “un conocer” tácito y “un conocer” explícito, y no de un conocimiento tácito y conocimiento explícito. Esta idea de “un conocer” llevó a Polanyi a desarrollar su concepto de dimensión del conocimiento¹⁸. En dicho trabajo desarrolla la idea de que sabemos más de lo que decimos que sabemos, porque todo conocimiento tiene una dimensión explícita y una dimensión tácita. La dimensión explícita la podemos articular, verbalizar o codificar fácilmente; la dimensión tácita no. Lo interesante es destacar que no existen dos tipos de conocimiento, sino que “todo” conocimiento tiene una parte explícita y otra tácita. Incluso Polanyi va más allá e indica que posiblemente no merezca la pena intentar convertir toda la dimensión tácita en la dimensión explícita.

Desde esta perspectiva podemos considerar a la obra de arte como un portador de conocimiento en sus dos dimensiones tácitas e implícitas. Dependiendo de ciertos aspectos culturales, y a lo largo de la historia, la obra de arte ha destacado más o menos una u otra dimensión. El arte contemporáneo trabaja principalmente sobre la dimensión tácita, creando una obra abierta, a veces desconcertante: no por lo que dice (dimensión de conocimiento explícito) sino por lo que, sino por el peso inquietante que deja sujeto a las creencias y valores particulares (dimensión tácita del conocimiento). Atendiendo a la visión de Dewey comentada previamente, en el arte lo subjetivo (dimensión tácita) y lo objetivo (dimensión explícita) han cooperado de manera tal que ni lo uno ni lo otro tienen ya existencia propia.

En resumen, el arte se relaciona con un cierto conocimiento, quizá inaprensible, quizá necesariamente inaprensible, lo que hace que el arte sea uno de los hechos culturales más especiales y enigmáticos. Lo que sí es cierto es que en su relación con el conocimiento, el arte se sitúa con una capacidad intrínseca para mostrar la sombra de información, que sustenta la inteligencia colectiva, y pensar en un verdadero Arte 2.0.

Un supuesto Arte 2.0

El Arte 2.0 se puede ver como una extensión o evolución lógica del denominado *net-art*. Este Arte 2.0 tiene como soporte Internet y las posibilidades tecnológicas que Internet ofrece, principalmente en lo que respecta a la participación de los usuarios y las capacidades de visualización.

Distintos proyectos artísticos abordan, por ejemplo, lo que se denomina la deconstrucción de las redes sociales, donde se parte de plataformas sociales, pero subvirtiéndolo su sentido. Es el caso,

15 Moles, A., *Théorie de l'information et Perception esthétique*, Paris, Flammarion, 1958. [Trad. cast. de: D. Cardona. “Teoría de la información y percepción estética”, Madrid, Júcar, 1976].

16 Ackoff, R.L., “From data to wisdom”, *Journal of Applied Systems Analysis*, Vol. 16, 1970 pp. 3-9.

17 Polanyi, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1958.

18 Polanyi, M., *The tacit dimension*, New York, Anchor Books, 1967.

por ejemplo de Subvertr¹⁹ que representa un proyecto de 2006 realizado por Les Liens Invisibles. Consiste en una plataforma web para compartir fotografías. Los usuarios publican sus fotografías, y las etiquetan con palabras cuyo significado no está aparentemente relacionado con la temática de la imagen. De esta forma se subvierte el contenido.

Este ejemplo se clasifica como Arte 2.0, pero desde nuestra perspectiva en esencia no lo es, o, mejor dicho, tan solo explota parte de las posibilidades de la Web 2.0. Su fundamento consiste en cambiar el lienzo por la pantalla, y el artista por los usuarios. Esto tiene su relevancia y debe ser estudiado en lo que respecta a la modificación de los componentes del arte. Pero no es el ámbito de lo que nos preocupa en este texto. Apenas nos habla de inteligencia colectiva y no explota la sombra de información.

Otro ejemplo de Arte 2.0 lo podemos ver en la idea de mostrar la estética de los sentimientos. La página “We feel fine”²⁰ es un proyecto de Jonathan Harris y Sep Kamvar que consiste en la “exploración de las emociones humanas en seis movimientos”. Comenzó en el año 2005 y consiste en recoger de las redes sociales y cuadernos de bitácora aquellas frases de los internautas que contengan las palabras “I feel”.

Algo similar lo podemos ver si entramos en la página de Internet “The Dumpster”²¹, que recogió durante el año 2005 textos publicados en internet que hacen referencia a rupturas de relaciones románticas.

Lo relevante de estos dos últimos casos es que ahondan más en lo que representa la Web 2.0, porque acuden a su esencia: a la sombra de información. El conjunto de mensajes sobre sentimientos o sobre rupturas románticas son parte de la sombra de información que nos rodea. Son el conjunto de datos que conforman nuestra sociedad, y que de vez en cuando afloran de manera explícita en forma de estadísticas o gráficas. Estos dos ejemplos muestran convierten de alguna forma esta sombra de información en un objeto estético, pues su representación atiende a una cierta creatividad visual. Pero desde nuestro punto de vista, no llega a la esencia de un esperado Arte 2.0 porque tan solo nos muestra el conocimiento explícito: las frases o mensajes sobre sentimientos y rupturas, representadas en distintos colores y tamaños y en una suerte de movimiento fácil.

Respecto a la plataforma Subvertr, esta se encuentra todavía más lejos de un verdadero Arte 2.0. Su valor radica en incluir la participación de los espectadores; pero eso no es lo novedoso del arte 2.0, ya ha sido visto; por ejemplo, a través de la artista serbia York Marina Abramovic²². Tampoco la subversión de significado es algo relevante: subvertir el sentido es lo propio del arte; es explotar al máximo esa relación inseparable entre la dimensión tácita y explícita del conocimiento. Es arte, pero no Arte 2.0.

Esperamos más del arte, de su capacidad creativa y de su posicionamiento permanente en la vanguardia.

Hacia un verdadero Arte 2.0

Mostrar la sombra de información no es nuevo ni particular de la Web 2.0. En el año 1998 Nancy Paterson dio a conocer su propuesta “Stock Market Skirt”. Consistía en un vestido situado en un maniquí, cuya falda subía o bajaba en virtud de cómo subía o bajaba el mercado de la bolsa de valores. La idea se enmarca dentro de las corrientes del ciberfemismo, aunando, desde nuestra perspectiva, subversión de sentido y estética de la sombra de información. Es arte; es Arte 2.0 en estado radical.

19 Véase www.subvertr.com (último acceso: 27/02/11).

20 Véase www.wefeelfine.org (último acceso: 27/02/11).

21 Véase www.tate.org.uk/netart/bvs/thedumpster.htm (último acceso: 27/02/11).

22 **Performance** *The Artist is Present*, Museo Moma de Nueva York, 2010. La artista permanecía ocho horas sentada en silencio, mientras los visitantes se sentaban el tiempo que querían delante de ella.

De una forma muy simple, pero eficaz, Paterson convierte una sombra de información en objeto estético. Habitualmente la información bursátil se representa por gráficas y número, los cuales rara vez tienen la consideración de objeto estético. Paterson convierte dicha información en una propuesta estética, uniendo a la explícita información económica, una tácita información colectiva cuyos orígenes se encuentran en el deseo de cada uno: el resultado es una falda que sube o baja.

Convertir la sombra de información en hecho estético no es ajeno a la evolución tecnológica. Es por ello que la propuesta de Paterson representa una sombra de información ‘evidente’. La información de la bolsa no está en la sombra, sino que se percibe, quizá por desgracia, con demasiada facilidad. El atrevimiento de Paterson consiste en unir esa información explícita, con la información tácita de un deseo. Su limitación se encuentra con los límites de la tecnología en aquel momento: a finales de la década de los años noventa resultaba complejo tratar con la sombra de información desde un punto de vista tecnológico.

Hoy en día no tenemos tal limitación tecnológica y el arte debe aprovecharla. Pero no como sustituto del lienzo y el pincel. El arte no se puede quedar dormido, admirado por la estética del contenido que ofrece una pantalla de vídeo. Quedarse ahí es mantenerse en el lienzo, en este caso, un lienzo digital. Es mirar al futuro con las gafas del pasado.

Si el Arte 2.0 se queda en la participación de los usuarios como propuesta creativa (a través de las distintas tecnologías vistas al principio de este artículo), está evolucionando, pero solo en cuanto a un nuevo esquema de fuerzas y de relaciones en el mapa de componentes del arte. Está haciendo partícipe al usuario del hecho creativo: permite que este proponga fotos y les adjunte un significado subversivo. Sin embargo, seguimos en el mismo paradigma de creación. Es la estética de lo que se ve.

El verdadero valor de la Web 2.0 se encuentra en la ‘sombra de información’. Una página de Internet sobre redes sociales muestra la estética de una red sin darse cuenta²³ y al hacerlo refleja la estética de la sombra de información que se encuentran tras las conexiones de una sociedad virtual. “We feel fine” y “The Dumpster” van algo más allá, y tras la sombra de información ven una cierta estética al representar esta mediante una animación visual. No obstante, en estas propuestas entendemos que el objeto estético es secundario, y se centra más en el contenido.

Por ello destacamos la representación de Paterson como paradigma y simiente de una nueva visión de la estética. La estética de la información, y lo que es más: la estética de la sombra de información. El gusto estético de aquello que no se ve, pero que constituye uno de los hilos invisibles que ha unido a la sociedad: la información, cuya estética hasta ahora ha quedado reducida a una representación en forma de trazos sobre un papel a modo de palabras (como los números de una información bursátil).

Conclusión

José Jiménez, en su obra “Imágenes del hombre”²⁴ propone un “texto abierto, en proceso”, que defiende sin paliativos un anclaje inevitablemente antropológico de la estética. De una estética que habla de un movimiento en “busca de un conocimiento que se nos escapa y lo que alcanzamos es el horror de nuestra propia imagen, confusa y convulsa, en un mundo irremisiblemente pequeño”²⁵. Sin duda este diagnóstico es si cabe hoy mucho más acusado en virtud de la Web 2.0.

La sombra de información es ciertamente un conocimiento que se nos escapa. Es un hecho que nos toca y nos trastoca, sin que seamos conscientes de ello. Internet es de ámbito mundial, pero paradójicamente ha conseguido que nuestro mundo sea más pequeño que antes: porque ahora todo

23 Ibid. inmaps.linkedinlabs.com.

24 Jiménez, J., *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Madrid, Tecnos, 1986, p.16

25 Ibid., p. 13.

está al alcance de un 'clic'. A la complejidad de nuestro mundo sensible, donde nuestra imagen se ve confusa y convulsa, se le una ahora la invisibilidad de un mundo, llamado virtual, que hacemos correr de manera paralela al nuestro. Quizá no sea un mundo más virtual que aquel llamamos real, pero sí es más inquietante, porque escapa a la sensibilidad de nuestros sentidos.

Aquí proponemos la creación de un verdadero Arte 2.0, como expresión estética de ese mundo invisible alimentado por la sombra de información. Añadimos que tal ejercicio no es una cuestión diletante, para complacencia del arte, ni responde a la supervivencia del arte, en su puesto de vanguardia: es una necesidad, una obligación, porque solo el arte puede mostrar ese mundo que se nos escapa. Hacer sensible lo invisible. Las nuevas tecnologías traen más que nunca un conocimiento que se nos escapa. Se nos escapa por oculto. Hoy, como siempre, el desocultamiento (*aletheia*) es necesario, y debemos pedir al arte convertir en su creación a la 'sombra de información' en objeto estético.

La información siempre ha estado presente en la humanidad y hablar de la sociedad de la información se puede considerar como un epíteto que solo aporta poesía. Lo significativo de la información no es su existencia hoy en día, sino que nuestra vida sería distinta y hasta imposible sin su presencia en los niveles que la percibimos. O'Reilly habla de la sombra de información como una competencia clave en la era de la Web 2.0, tras la cual se encuentran metadatos implícitos que configuran un nuevo ecosistema. La información es nuestro ecosistema; y la 'sombra de información' aquella de la Web 2.0.

Tradicionalmente la mimesis ha buscado su inspiración en la naturaleza. Hoy la naturaleza que nos rodea es la información. Los paisajes serenos, con caminos sinuosos de arena que se pierden bajo cipreses vigilantes, han dado paso a un ejército de datos, cuyos caminos desconocidos no sabemos por quién son vigilados: así resulta complicado mantener la serenidad, porque ese ejército de datos conforman el subconjunto numérico de nuestra existencia particular.

Por ello la mimesis debe pasar de la naturaleza sensible a la información, que es la 'naturaleza' invisible que nos rodea. Ese debe ser el reto del arte del Arte 2.0, como estética de lo invisible; y nuestra exigencia, si queremos vivir conscientemente el tiempo que nos consume. Nuestra propuesta es convertir a la propia información en objeto estético, y para ello en la Web 2.0 se encuentra la paleta oculta de colores.

Bibliografía:

- Ackoff, R.L., "From data to wisdom", *Journal of Applied Systems Analysis*, Vol. 16, 1970.
- Alavi, M. y Leidener, D., "Review: Knowledge management and knowledge management systems: conceptual foundations and research issues", *MIS Quarterly*, Vol. 25, n° 1, March, 2001.
- Birlanga, J., Rouyet, J.I., Joyanes. L., "Components of art and knowledge management through Nonaka and Takeuchi's model", *Inderscience Journal of Art and Technology*, Vol. 5, No. 1, 2012.
- Davenport T. H., y Prusak, L., *Working knowledge: How organizations manage what they know*, Cambridge, MA: Harvard Business School Press, 1998.
- Dewey, J., *Art as Experience*, New Cork, Minton, Balch & Company, 1934.
- Huber, G., "Organizational learning: the contributing processes and the literatures", *Organization Science*, Vol. 2, n° 1, 1991.
inmaps.linkedinlabs.com.
- Eco, U., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, 1962.
- Jiménez, J., *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Morris, Ch., *Sign, Language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1946.
- Moles, A., *Théorie de l'information et Perception esthétique*, Paris, Flammarion, 1958.
- O'Reilly, T., *What Is Web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*, O'Reilly Media, Inc, 09/30/2005 [disponible en <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>]
- O'Reilly, T., Battelle, J., *Web Squared: Web 2.0 Five Years On, Web 2.0 Summit*, San Francisco, October, 2009, pp. 20-22 [disponible en <http://www.web2summit.com/web2009/public/schedule/detail/10194>; último acceso: 27/02/2011].
- Polanyi, M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1958.
- *The tacit dimension*, New York, Anchor Books, 1967.
www.wefeelfine.org
www.subvertr.com
www.tate.org.uk/netart/bvs/thedumpster.htm

El espectador desorientado: luz, espacio y percepción en las instalaciones de James Turrell

The disoriented viewer: light, space and perception in James Turrell's light installations

Miriam PAULO ROSELLÓ

paulomiriam@hotmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Las instalaciones de James Turrell son producto de una técnica precisa basada en sus conocimientos de ingeniería aeronáutica, física, astronomía, geología y psicología de la percepción. Y su complejidad es fruto de la voluntad del artista de proponer un nuevo vocabulario de la luz que modifica la relación del espectador con el espacio de la obra. El espectador desorientado trata de enfrentarse a la ambigüedad generada por la incapacidad de distinguir entre su propio espacio y el de la obra. Este artículo pretende reflexionar sobre las implicaciones del giro hacia el arte ambiental, el énfasis en el espacio real, y el papel del espectador como un colaborador y un elemento fundamental de la obra.

Palabras Clave: cuerpo, desmaterialización, arte vaporoso, percepción, experiencia, espacio, instalación.

Abstract

James Turrell's light installations are the result of his accurate technique –based on his knowledge of aeronautical engineering, physics, astronomy, geology and psychology of perception. Their complexity is the result of the artist's yearning to put forward a new vocabulary of light that modifies the viewer's relationship to the space. The disoriented viewer deals with the

ambiguity generated by the inability to distinguish between their own space and the work. This article intends to reflect on the implication of the turn to environmental art, the emphasis on real space, and the role of the viewer as a participant and a key element of the work.

Keywords: body, dematerialization, vaporous art, perception, experience, space, installation.

*While my seeing may have generated the work, you
assemble the reality of the work.*

James Turrell

Robert Irwin afirmó, en ocasión a su retrospectiva en el Whitney Museum en 1977, que “el efecto [de la obra] era un momento de *desorientación*...¹ una ruptura con nuestro hábito perceptivo... seguido de la necesidad de una suerte de percepción de primera mano, capaz de descubrir las cualidades sutiles de la luz y el espacio”². El término *disorientation* es recurrente en el vocabulario crítico en torno a los llamados *light and space artists* de Los Ángeles³. Barbara Haskell y Jan Butterfield lo han utilizado para referirse a las instalaciones de Larry Bell y James Turrell. En cuanto a los *cubes* y los paneles de vidrio de Bell, hace referencia a la ambigüedad que se genera entre el espacio del espectador y el espacio de la obra. En cambio, en el caso de Turrell la desorientación se vincula al modo en que la luz afecta al espectador. Un ejemplo de ello son las instalaciones *Ganzfeld*, donde desaparecen los referentes espaciales y la atmósfera parece ser totalmente bidimensional. O las *space division constructions* que desencadenaron una de las situaciones de desorientación más extremas cuando una espectadora de la exposición *Light & Space* celebrada en el Whitney Museum en 1980 se cayó dentro de la obra. Desde lejos estas instalaciones parecen una pintura mural monocromática, a medida que el espectador se acerca descubre que se trata de una apertura hacia otro espacio distinto y, cuando finalmente se encuentra enfrente de la obra, tiene la sensación de que un velo gelatinoso cubre la apertura ya que la luz es tan densa que parece prácticamente tangible; es como si pudiera “tocar el ambiente con sus ojos”⁴. La espectadora del Whitney, no reconoció la obra y se apoyó en ella. Lo que creía una proyección, era una apertura y se cayó. Denunció a Turrell por negligencia ya que consideraba que haber avisado al público de que sus obras y las paredes del museo eran, en términos de Danto, indiscernibles⁵.

Cuando se trata de James Turrell parece ser que no existe ningún adjetivo exacto, ninguna palabra concisa o ningún término lo suficientemente convincente como para describir sus espacios y las experiencias que suscitan. El espectador no es el único que se siente desorientado, el crítico o teórico debe enfrentarse a la ambigüedad que domina el mundo del artista. La propuesta de Turrell parece simple, pero es compleja y difícil de aprehender. A su vez, es preciso y vago en sus declaraciones ya que, como él mismo explica, prefiere formular preguntas a responder en términos absolutos⁶. Entonces, ¿cómo debemos enfrentarnos a su obra?, ¿cómo interpretar esta aparente simplicidad y descubrir los desafíos que propone para el espectador?

1 Énfasis de la autora.

2 Citado en, Butterfield, J., *The Art of Light + Space*, Nueva York, Abbeville Press, 1993, p. 42.

3 Los *light and space artists* son un grupo artistas de Los Ángeles que a mediados de los años sesenta empezaron a experimentar con la luz y el espacio. Entre los nombres más conocidos se encuentran: Robert Irwin, James Turrell, Maria Nordman, Larry Bell, Douglas Wheeler y Eric Orr.

4 Citado en, Rech, A., James Turrell, París, Gallerie Almine Rech, 2005, p. 80.

5 Véase, Andrews, R.; Bruce, Ch., “Interview with James Turrell”, *James Turrell: Sensing Space*, (ed.) R. Andrews, cat. exp., Seattle, Henry Gallery, 1992, pp. 47-51; Giannini, C. (ed.), *James Turrell: Into the Light*, cat. exp., Pittsburgh, The Mattress Factory, 2002, pp. 2-5.

6 Turrell, J.; Brown, J., “Interview with James Turrell”, *Occluded Front*, (ed.) J. Brown, Los Ángeles, The Lapis Press, 1985, p. 46.

Parte de la labor del presente artículo será tratar de hallar estas palabras o, al menos, poder establecer una pauta de aproximación a los espacios de Turrell; no es un artista del *land art*, ni del conceptual, ni del minimal, a veces no es ni un artista de instalación, sin embargo, su propuesta presenta un paralelismo con todas estas prácticas artísticas. En cierto modo, se tratará de hallar las palabras que permitan dar sentido a la relación que Turrell establece con el espectador, de acuerdo a la observación de Richard Andrews: “[Turrell] ha logrado una hazaña extraordinaria: crear obras de gran escala y profundidad en las que el espectador desempeña un papel esencial, puesto que, sin el espacio cognitivo y perceptivo de su mente, estas obras no existirían”⁷.

En parte, las dificultades que aparecen en torno a los artistas ambientales de Los Ángeles, los *light and space artists*, se debe al hecho de que desarrollaron su actividad artística al margen de lo que ocurría en el mundo del arte neoyorquino y pasaron inadvertidos hasta finales de los años setenta y principios de los ochenta. Jan Butterfield hace referencia a ello y añade que la principal dificultad fue que este grupo de artistas nunca se había definido como un movimiento que se guiaba por las mismas pautas o el mismo estilo. Más bien, advierte la autora, compartían una inquietud en torno a la percepción y una forma de entender el arte como experiencia más allá de los límites del objeto artístico. El hecho de que no se identificaran como un movimiento ha generado varias complicaciones para denominar una categoría que reúna aquellos elementos que tienen en común. Se conocen como los artistas de la luz y el espacio aunque también han sido vinculados al arte experimental, situacional, fenomenológico, ambiental y *site-specific*. Precisamente por ello, Butterfield trata de desentrañar el hilo conductor de esta conciencia común a partir de las similitudes y diferencias entre sus propuestas artísticas.

Además de un interés común en la percepción y sus posibilidades en el arte, comparten una voluntad por enfatizar el espacio en tanto que constituye el elemento principal de la experiencia suscitada, así como la progresiva eliminación del objeto artístico. De la misma manera, aquello que les diferencia del minimalismo, o de cualquier otra propuesta artística de la costa este de Estados Unidos, es el hecho de que incluyen materiales únicos como influencia de las nuevas tecnologías y la ingeniería aeronáutica que determinan la principal actividad económica del sur de California:

Los términos arte y objeto son prácticamente sinónimos, sin embargo, durante una década y media estos artistas produjeron principalmente obras no-objetuales. Luz y oscuridad, luz natural y sombra, tiempo y espacio, sonido y silencio, fuego, humo, fibra y tejidos translúcidos fueron sus primeros materiales. Finalmente, empezaron a utilizar medios y metodologías mucho más complejos, y a lo largo de los años, incluyeron materiales como el vidrio con acabado metalizado, materiales luminiscentes o fosforescentes, plexiglás, resina de poliéster, acrílico, fibra de vidrio, neón, luz fluorescente, proyectores de luz de xenón de alta intensidad, etc. Las obras finales no eran fáciles de reunir, exhibir, o incluso, transportar a un lugar distinto de aquel para el que habían sido concebidas en un inicio. En la mayor parte de los casos, la intención del artista era ofrecer una tabula rasa donde el participante viviría una experiencia propia y concreta. El Mondrian ya no estaba colgado en la pared —en su lugar, el espectador se encontraba dentro del Mondrian—⁸.

En algunas ocasiones, como demuestran el estudio de Butterfield y las crónicas de viaje de Giuseppe Panza, se ha relacionado la propuesta de estos artistas con las circunstancias ambientales, topográficas y climatológicas de la ciudad de Los Ángeles. Butterfield explica que, de la misma manera que Nueva York destaca por la presencia colosal de los rascacielos y por el imaginario

7 Andrews, R., “The Light Passing By”, *James Turrell Sensing Space*, op. cit., p. 17.

8 Butterfield, J., *The Art of Light + Space*, op. cit., p. 8.

lúgubre del metro, California se caracteriza por la nitidez de la luz natural que posee un sinfín de tonalidades que incluye el turquesa, el verde, el amarillo, el naranja, el violeta y el rosa. Una suerte de festín cromático que caracteriza el cielo californiano.

Sin embargo, James Turrell suele insistir en el hecho de que jamás ha basado su obra en la observación del fenómeno de la luz natural ya que buena parte de sus obras, y concretamente de las estructuras autónomas, pueden funcionar con cualquier tonalidad o intensidad de luz. Evidentemente, la experiencia será distinta en Los Ángeles, Houston, Londres o Milán, pero el modelo perceptivo en el que se inspira es siempre el mismo. En cambio, la ciudad le ofreció la posibilidad de trabajar con grandes espacios que le permitieron evolucionar como artista. En Nueva York no podría haber iniciado una investigación artística en torno a la percepción, ni haber trabajado con la luz y el espacio del mismo modo que hizo en Santa Mónica ya que no podría haberse permitido un estudio como el Mendota Hotel. Así pues, para Turrell es más importante disponer de grandes espacios que de una luz tan nítida y con tanta riqueza cromática.

Este artículo no pretende ofrecer un discurso concluyente con respecto a los *light and space artists*, y concretamente a las instalaciones de James Turrell, sino abrir nuevos territorios teóricos en los que opera el énfasis en el espacio como el lugar de la obra que reclama la participación activa del espectador. En este sentido se ubica en el contexto teórico del PST (Pacific Standard Time), una iniciativa llevada a cabo por distintas instituciones museísticas del sur de California. Se trata de un proyecto que surgió en 2002 a raíz de un programa de investigación del GRI (Getty Research Institute), y que culminará con la organización de una serie de exposiciones en los principales centros de la región entre finales de 2011 y 2012⁹. El PST propone explorar y repensar el desarrollo artístico de Los Ángeles desde 1945 hasta 1980, al mismo tiempo que pretende reivindicar la importancia de la ciudad como el lugar de origen de buena parte de los movimientos artísticos de la segunda mitad del siglo xx. Los artistas de la luz y el espacio forman parte del programa PST, donde se presentan como un intento por reivindicar su influencia y posición en el arte contemporáneo americano.

En una conversación con Giuseppe Panza, Turrell describió el escenario de Los Ángeles como un lugar abierto a “la libertad artística” en el que todo era posible y todo estaba por hacer. La idea de integrar el espacio como parte de la obra e investigar los modos de percepción del espectador le resultaba bastante *naïf*. Afirma que no intentaban romper con ninguna convención preestablecida, tampoco querían ser revolucionarios, pero acabaron por convertirse en un acontecimiento crucial de la historia del arte del país que supuso un giro diametral en las narrativas en torno al espacio, el arte de instalación y *site-specific* y la experiencia del espectador –todavía desorientado–.

En los sesenta, la ciudad vivió una suerte de renacimiento cultural propiciado por las posibilidades artísticas que ofrecía la industria centrada en la investigación científica, la ingeniería aeronáutica y la innovación tecnológica. Hasta el momento, no había podido igualarse a la riqueza artística de Nueva York ni a su acelerado desarrollo cultural. Tal como describe Panza en las memorias de sus viajes a Estados Unidos, Los Ángeles aparecía como la última ciudad de occidente; un lugar recóndito e inaccesible que estaba rodeado por desiertos. Efectivamente, era la ciudad de la libertad artística en la medida que ofrecía un espacio único; una página en blanco que, lejos de los grandes relatos, abría nuevas reflexiones sobre el sentido y la necesidad del arte hoy. Estos artistas se desarrollaron al margen de la influencia europea y del diálogo polarizado del expresionismo abstracto, el pop y el neodadaísmo en Nueva York.

De la misma manera que la mirada del PST establece un escenario histórico en el que los artistas de la luz y el espacio consiguieron impulsar el desarrollo artístico de Los Ángeles, este artículo examina las implicaciones del giro hacia el arte ambiental, el énfasis en el espacio real como lugar

⁹ Véase, <http://pacificstandardtime.org/>

de reflexión y el papel del espectador en la medida que se convierte en un colaborador activo. De un modo parecido al *perceiving body* de Robert Morris¹⁰, estos artistas tratan de transgredir los límites del campo visual e involucrar el cuerpo del espectador, creando una suerte de movimiento performativo que responde a la connotación del verbo inglés “to perform”: la capacidad por poner en juego una dinámica, por realizar y ejecutar una actividad, por ponerla en práctica, por intervenir y operar, por experimentar e interpretar¹¹. En cuanto a las instalaciones de James Turrell, se mostrarán los modos por los que promulgó la desaparición del objeto artístico a favor del énfasis en la experiencia y la percepción; la obra se desvanece convirtiéndose en una presencia etérea de acuerdo al principio michaudeano: “ahí donde había obras solo quedan experiencias”¹².

En la misma entrevista con el coleccionista italiano, Turrell afirmó que no trabaja a partir de un objeto concreto sino de los “límites de la experiencia” y que, por tanto, es necesario liberarse de la presencia objetual de la obra. Para justificar su argumento hace referencia a la noción de espacio que Mark Rothko desarrolla a partir de los llamados *jointed-schemes*¹³. En un simposio celebrado en el MoMA en 1951, Rothko afirmó que el espectador debía entrar dentro del lienzo:

Pinto cuadros muy grandes, me doy cuenta de que históricamente la función de pintar grandes cuadros es algo muy ostentoso y pomposo. La razón por la que los pinto, no obstante, es precisamente que quiero ser íntimo y humano. Pintar un cuadro pequeño implica colocarse fuera de la experiencia, considerar una experiencia como una vista estereoscópica, o con un vidrio reductor. Sin embargo, si pintas un cuadro más grande, estás dentro de él¹⁴.

10 El paralelismo entre Turrell y el *perceiving body* de Robert Morris aparece en un artículo de John Coplans publicado en 1967. Esta relación aparece en el momento en que la obra de Turrell se desmaterializa y construye un ambiente (o atmósfera) en la que el espectador se convertirá en un elemento fundamental: “Las obras más recientes establecen relaciones fuera de sí mismas y ejecutan una función del espacio, la luz y el campo visual del espectador”. Véase, Coplans, J., “James Turrell: Projected Light Images”, *Artforum*, Vol. LI, N.º 2, Nueva York, 1967, p. 48. Craig E. Adcock sigue esta misma línea y considera que el paralelismo con Morris se debe a la dimensión psicológica de las obras de los *light and space artists*. Mario Diacono, por su parte, se centra en la cuestión de la presencia del cuerpo del espectador como un elemento fundamental de la obra y, en el caso concreto del proyecto del Roden Crater, considera que el espectador actúa a modo de *performer* e interviene en el espacio: “El volcán reconstruido de Turrell ofrece las condiciones básicas de la obra, pero realmente solo consiste en lo que ocurre a la persona que la experimenta. Por ello, el espectador se convierte en el actor, a la vez que la obra actúa sobre el espectador”. Véase, Adcock, C. E. (ed.), *James Turrell: The Roden Crater Project*, cat. exp., Tucson, University of Texas, 1986, p. 41; Diacono, M., *Iconographia Coelestis*, Nueva York, Peter Blum Edition, 1985, p. 23. En cambio, Josef Helfenstein considera que la obra de Turrell se diferencia de la tradición de Morris puesto que sus instalaciones no se estructuran en función de la forma del espacio. Todo lo contrario, Turrell trata de difuminarlas o, incluso, eliminarlas para enfatizar su interés en los modos de percepción del espectador que puede variar en función de su acercamiento a la obra y de su posición en la sala. Véase, Schenker, Ch.; Helfenstein, J. (eds.), *James Turrell: First Light and Catso*, cat. exp., Berna, Kunstmuseum Bern & Cantz, 1991.

11 En este sentido se podría afirmar que existe una tensión entre los espacios performativos de las instalaciones de Turrell, que suponen la participación activa del espectador como un elemento fundamental, y la crítica de la teatralidad de Michael Fried. Turrell leyó el artículo “Art and Objecthood” cuando todavía era un estudiante de arte en la universidad de Irvine. John Coplans, que fue profesor de Turrell durante estos años, le propuso reflexionar en torno al objeto artístico y el minimalismo a partir del artículo de Fried. Finalmente, Turrell se inspiró en la crítica de la teatralidad para realizar las *projection pieces*. Utilizó un proyector de luz de xenón orientado a las esquinas de la sala, la luz parecía materializarse como un objeto flotante. Evidentemente, recibió críticas en la misma línea formalista de Fried que veían sus proyecciones como demasiado teatrales. Véase, Graham-Dixon, A.; Hue-Williams, M. (eds.), *James Turrell: A Light in Life*, cat. exp., París, Somogy, 2006.

12 Michaud, Y., *El juicio estético*, Barcelona, Idea Books, 2002, p. 11.

13 Los *jointed-schemes* es un término acuñado por Mark Rothko, y recuperado por Dore Ashton, que hace referencia al conjunto de lienzos y murales del formato clásico que estaban pensados para que compartieran el mismo espacio, o que podían funcionar como un set en una exposición temporal. Véase, Ashton, D., *About Rothko*, 2.ª ed., Nueva York, Da Capo Press, 2003; Paulo, M., “Más allá de la cuarta pared: espacio, performatividad y repetición en la obra de Rothko”, *Filosofía y crisis a comienzos de siglo XXI. XLVII Congreso de Filosofía Joven*, Publicación actas, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, s/p; Paulo, M., “Mark Rothko y el artista que nunca fue: la desmaterialización de la pintura y la construcción del espacio expositivo”, *Revista Tales*, Publicación actas, N.º 3, Madrid, Universidad Complutense, 2010, pp. 24-40.

14 Rothko, M., “How to Combine Architecture, Painting and Sculpture” (1951), Mark Rothko. *Writings on Art*, (ed.) M. López-Remiro, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 74.

Turrell se interesó por la voluntad de Rothko por crear un espacio, o un lugar¹⁵, a través de la pintura que sugería la idea de entrar en la obra en un sentido “físico” y “mental”. Sin embargo, Rothko no dejaba de ser un pintor cuya obra todavía dependía de la presencia objetual del lienzo, de la materialidad de la pintura y de las limitaciones del medio. Los *jointed-schemes* permanecieron como testimonio del carácter frenhoferiano del artista en la medida que se convirtieron en obras huérfanas; en unas obras *site-specific* que habían perdido su lugar. Los artistas ambientales de Los Ángeles parecían recuperar la misma inquietud en torno a la luz, el espacio y la percepción tal como muestran las bases conceptuales que propone Robert Irwin en *Being and Circumstance*:

El objeto artístico se está convirtiendo en algo tan efímero que amenaza con desaparecer del todo. [...] Lo que parecía ser una cuestión de objeto/no-objeto ha derivado en una cuestión de ver y no ver, cómo percibimos realmente y dejamos de percibir las “cosas” en su contexto real¹⁶.

La desmaterialización del objeto artístico, o la vaporización del arte en un éter estético, se produce en el caso de Turrell a partir de la articulación de dos aspectos fundamentales de su obra: la voluntad de hallar un nuevo vocabulario de la luz que rompa con las convenciones culturales de la tradición occidental y el énfasis en la estructura espacial de sus obras. Aquello que le interesa realmente de la luz es la forma en que esta habita el espacio y, por tanto, el modo en que apela la percepción del espectador. Afirma que, ante un espacio tradicionalmente ligado al sentido simbólico de la luz, se interesa más por su comportamiento, cómo se estructura y ocupa el espacio: “Por ejemplo, el impacto del espacio en una catedral gótica y la luz de su interior es, para mí, mucho más interesante que la retórica a la que se refiere”¹⁷.

A pesar de que la obra de Turrell estudia los modos de percepción del espectador a través de instalaciones de luz, su trayectoria como artista consta de una amplia variedad de propuestas que establecen nuevas relaciones entre la luz y el espacio. Entre las más célebres se encuentran los *Mendota Stoppages*, los *wedgeworks*, las *projection pieces*, las *space division constructions*, las *perceptual cells*, los *skyspaces* y *meetings*, las experiencias *Ganzfeld*, así como los proyectos Sky Garden y Roden Crater.

En el contexto de este artículo, el ejemplo de los *Mendota Stoppages* y el proyecto del Roden Crater son muy significativos en la medida que marcan dos momentos clave de la trayectoria artística de Turrell. Los *Mendota Stoppages* se caracterizan por ser una de las primeras aproximaciones a la relación entre la luz, el espacio y la percepción, donde el cuerpo del espectador es un elemento integrado en la obra. El Roden Crater, que consiste en un conjunto de instalaciones interrelacionadas dentro del cráter de un volcán situado en el desierto de Arizona, es el resultado de un *work in progress* que Turrell puso en práctica a lo largo de su trayectoria como artista.

Los *Mendota Stoppages* (1968-1971) son un conjunto de instalaciones que Turrell construyó en el llamado Mendota Hotel, su estudio de Santa Mónica en Los Ángeles. Convirtió el espacio del estudio en un *white cube* perfectamente neutro: tapió las ventanas para poder controlar la luz del exterior y aplicó algunas aperturas cuyos efectos había estudiado previamente. Este modelo estableció la base de unas instalaciones pensadas para que fueran visitadas de noche ya que el artista se servía de la luz de la ciudad para que las salas cobraran vida: Turrell aprovechó los cam-

15 Dore Ashton explica que cuando visitó a Rothko en el estudio de Bowery en 1959, este se encontraba absorto trabajando en el proyecto de los murales Seagram. Entretanto, Ashton examinó los murales que se encontraban apoyados en las paredes del estudio y tuvo la sensación de haber entrado en un viejo teatro o en una catedral gótica a juzgar por la luz tenue del estudio. Cuando Rothko se dio cuenta de su presencia, exclamó exaltado que había creado un lugar: *I have made a place*. Véase, Ashton, D., op. cit., p. 135.

16 Irwin, R., *Being and Circumstance. Notes Toward a Conditional Art*, Los Ángeles, The Lapis Press, 1985, p. 29.

17 Turrell, J.; Brown, J., *Occluded Front*, op. cit., pp. 38-41.

bios de luz programados de los semáforos, la presencia de los coches, los focos fijos de las farolas y los cambios cromáticos del cielo para organizar el orden y el ritmo de las exposiciones de luz, así como el tiempo de recepción.

Panza, uno de los visitantes al estudio más entusiastas, describe la experiencia de los *Mendota Stoppages* como si de pronto hubiera sido testigo privilegiado del big bang cuando el artista le descubrió la belleza que podía haber en la luz de objetos tan cotidianos como los semáforos. Asimismo, afirma que a raíz de su relación con Turrell, aprendió a valorar el tiempo de espera y a apreciarlo en tanto que la temporalidad propia de la obra. Era una característica que también se encontraba en los espacios de Nordman y Wheeler y que, de algún modo, dificultaba la organización de una exposición. La mayoría de estas obras no solían ser únicamente *site-specific* sino que, además, necesitaban de un tiempo de recepción prolongado. Esta característica suponía todo un desafío para Panza en la medida que se encontraba ante una obra difícil de coleccionar: “Me interesaba la cuestión de cómo lograr que este arte estuviera al alcance del coleccionista, lo que estábamos viendo era difícil de coleccionar y, en efecto, casi nadie compraba este tipo de instalaciones. No había objeto, solo una relación con el cielo”¹⁸.

A partir de esta experiencia, decidió contratar a Turrell para que realizara seis salas en Villa Menafoglio, un edificio del siglo XVIII que se había convertido en la sede de la colección. En 1974, mientras Turrell todavía trabajaba en los espacios de Varese, le explicó su intención de construir un gran observatorio astronómico dentro de un cráter que, al mismo tiempo, se concebiría como una propuesta artística. En el mismo año, el Guggenheim de Nueva York le otorgó una beca y Turrell destinó el dinero a buscar el volcán que cumpliera los requisitos físicos y topográficos para su nuevo proyecto. Voló desde el Pacífico hasta las montañas rocosas, y desde la frontera con Canadá hasta la frontera con México. Después de un total de quinientas horas de vuelo, encontró el Roden Crater cerca del Gran Cañón y el Painted Desert en Arizona.

Panza visitó a Turrell en su siguiente viaje a Los Ángeles y describió la subida al Roden Crater como una experiencia reconciliadora con la naturaleza. Turrell quería llegar al ojo del cráter durante el atardecer para que experimentaran los cambios cromáticos del cielo y la tierra que se producen en este momento del día. Panza recuerda el fuerte impacto que le causó mirar hacia arriba y darse cuenta de que el cielo parecía esférico —efecto producido por el borde del volcán—, al mismo tiempo que daba la impresión de que había descendido para estar al alcance del espectador. Parecía como si Turrell quisiera acercar el cielo al futuro visitante del observatorio; o como si quisiera construir una versión gigantesca de los *Mendota Stoppages* que, en lugar de recoger la luz de la ciudad, utilizaría la luz del sol, la luna y las estrellas: “Turrell quería realizar a gran escala el mismo fenómeno que nosotros habíamos visto en pequeñas dimensiones en la habitación”¹⁹. Han pasado muchos años desde la primera visita de Giuseppe Panza al cráter, pero nuevos personajes del mundo del arte interesados en la obra de Turrell, entre los que figuran Julia Brown y los fundadores de la Mattress Factory proyectada para exhibir instalaciones *site-specific*, han descrito la experiencia de la subida al volcán de un modo similar al coleccionista italiano: enfatizando la calidad especial de la luz de Arizona, los cambios cromáticos que se producen en el desierto, el magnetismo geológico de la localización, el contacto con la naturaleza, etc.

El proyecto del Roden Crater tiene una importancia crucial en la medida que representa el punto de confluencia de la trayectoria artística de Turrell. Tal como expone el artista, cada una de las propuestas realizadas le ha capacitado con nuevas herramientas —*tools*— que ha podido aplicar a la construcción de los espacios del cráter. En este caso, también se ha servido de los elementos que le ofrecía la naturaleza y que aquí se concretan en el color del cielo y el magnetismo geológico de la tierra. El proyecto consta de distintos espacios, concebidos por el artista como instalaciones que

18 Panza, G., “The Artist of the Sky”, *Occluded Front*, op.cit., pp. 64-65.

19 Panza, G., Sambonet, G., *James Turrell: Dipinto con la luce*, Milán, Motta Architettura, 1998, p. 9.

recogen la luz de distintos fenómenos astronómicos y que se organizan en salas, túneles y espacios exteriores. Las aperturas curvilíneas del ojo del cráter influyen en la percepción de la luz y el espacio que parecen circulares. El objetivo de Turrell es avivar la experiencia de la vuelta celeste aprovechando las particularidades físicas del *site*. Explica que en un espacio tan amplio como el desierto, la visión periférica tiende a curvar el horizonte; un efecto que se acentúa si el espectador se tumba en el suelo, tal como propone Turrell. Explica que la percepción de la forma del cielo es parecida a la de un estadio de fútbol y que, de hecho, se inspiró en su estructura arquitectónica para realizar el espacio del ojo del cráter.

Más allá de los inicios en el Mendota Hotel y de la espectacularidad del observatorio en el Roden Crater, Turrell es, ante todo, un observador escrupuloso del comportamiento de la luz. Se interesa por el modo en que habita el espacio desde el punto de vista de la física y la óptica, de modo que considera más interesante la definición de la luz como “radiación electromagnética” que como una metáfora de espiritualidad: “La luz es una sustancia poderosa. [...] Me gusta trabajar con ella de forma que se pueda sentir físicamente –sentir la presencia de la luz habitando el espacio–”²⁰. En este contexto, una de las dificultades a las que tuvo que enfrentarse Turrell fue el hecho de que no existía una tradición artística de la luz que se adecuara a su propuesta. Si bien podía concebirse como una metáfora, un tema o, incluso, una calidad propia de la pintura –como era el caso de los *jointed-schemes* de Rothko–, Turrell sugiere un acercamiento directo. Su propuesta artística trata sobre los mecanismos de la visión, la percepción y la experiencia, así como del intento por crear situaciones para el espectador en las que *se vea a sí mismo viendo*:

Mi trabajo trata sobre el espacio y la luz que lo habita. Trata sobre la forma en que te confrontas e indagas el espacio. Trata sobre tu forma de ver. Cómo llegas a él es importante. Las cualidades del espacio deben verse, y la arquitectura de la forma no debe ser dominante. Estoy realmente interesado en las cualidades de un espacio que descubre a otro. Es como mirar a alguien que está mirando. [...] A medida que indagas un espacio con la visión, es posible verte a ti mismo viendo. Esta visión, esta indagación, imbuje el espacio con la conciencia. En función de la forma en que decides verlo y donde te encuentras en relación a este, creas su realidad. La pieza puede cambiar a medida que te acercas o te mueves en el interior. También puede modificarse a medida que cambia la fuente de luz que penetra²¹.

Bajo este horizonte de expectativas, Turrell apunta que no se debe concebir su obra a partir de la tradición pictórica de la luz: “quiere una luz que no se remita a los mensajes específicos que tradicionalmente estaba destinada a iluminar”²². Christoph Schenker, que en 1992 organizó junto a Josef Helfenstein una exposición de Turrell titulada *First Light and Catso* en el Kunstmuseum de Berna, advierte que lo que convierte a Turrell en un artista tan especial no es que su obra trate sobre la luz, ni que sus espacios propongan un diálogo a través de esta, sino el hecho de que sus instalaciones son luz en sí mismas. Se presenta como un objeto de reflexión que requiere el máximo rigor científico que ha llevado a Turrell a convertirse en un experto físico, psicólogo, e incluso, astrónomo. En palabras del artista, la luz destaca por su carácter de *thingness* que le permite indagar en el funcionamiento óptico del ojo del espectador y su percepción a través del cuerpo. Asimismo, tal como reivindica el propio artista en distintas entrevistas –desde la exposición *Four Light Installations* de 1982 y *First Light and Catso* de 1991, hasta *Into the Light* de 2002 y la retrospectiva en el IVAM de 2004– es necesario revisar el papel de la luz en el arte y acuñar un nuevo vocabulario que asuma los nuevos retos, rompa convenciones culturales asociadas a la

20 Turrell, J.; Brown, J., *Occluded Front*, op. cit., p. 22.

21 *Ibid.*, p. 25.

22 Adcock, C. E. (ed.), *James Turrell: The Roden Crater Project*, op. cit., pp. 16-17.

luz y al color –como, por ejemplo, que el rojo es cálido y el azul es frío cuando la física ya ha demostrado que la relación es justamente a la inversa–, e imponga límites claros con la tradición retórica de la luz:

Hay una tradición pictórica rica en torno a la luz, pero no es luz en sí misma: se trata de la representación de la visión. Mi material es la luz, y responde a tu visión; es una experiencia directa. Al hacer algo con la luz llenando un espacio, me preocupo por la forma en que percibimos. [...] Lo que es importante para mí es crear una experiencia de un pensamiento sin palabras; hacer de la calidad y la sensación de la luz algo realmente táctil... Mis obras tratan sobre la luz en el sentido de que está presente; la obra está hecha de luz. No trata sobre la luz o una forma de documentarla, sino que es luz.²³

En cuanto a la función del espacio, se debe diferenciar los distintos niveles de análisis que incluyen la necesidad de controlar los aspectos físicos que lo definen, explorar los modelos de percepción que constituyen la obra y, finalmente, la relación que se establece entre la luz y el espacio.

A diferencia de lo que se podría pensar en un principio, las instalaciones de Turrell no reflejan una inquietud en torno al arte *site-specific*. Más bien es una característica que abre una de las tantas posibilidades para pensar, estructurar y construir una instalación. A veces presentan un fuerte carácter específico, como los *Mendota Stoppages*, el proyecto del Roden Crater o las instalaciones que construye como encargos realizados por museos y centros de arte contemporáneo. Turrell explica que los espacios que ofrecen las instituciones museísticas no son tan neutros como dictan las características físicas del *white cube*. Justamente, el reto que plantean dichas instalaciones es que las salas ofrecidas se adaptan mejor a la pintura y a la escultura que a las obras ambientales. Por otro lado, al margen de la especificidad del *site*, Turrell también ha construido obras que se conciben como una estructura autónoma que puede funcionar en cualquier lugar, independientemente del color y la intensidad de la luz, las situaciones climatológicas, etc.

Es necesario señalar que Turrell suele construir espacios neutros y rectilíneos para no confundir al espectador, quien debe centrarse en la propia acción de percibir. Por ello, advertía que “la arquitectura del lugar no debe ser dominante”, sino que debe permitir que la luz penetre y forme una atmósfera. Explica que si utilizara una forma más sofisticada, estaría enfatizando el peso arquitectónico del lugar:

Estoy interesado en los pesos, las presiones y la sensación de la luz habitando el espacio, y en ver esta atmósfera en lugar de las paredes. [...] La atmósfera es volumen, pero está dentro del volumen. Ver el volumen como un todo es una cosa, pero hay densidades y estructuras dentro un espacio relacionadas con la penetración de la visión y una forma de ver en él²⁴.

Por este motivo, se resiste a definir sus espacios en términos arquitectónicos y se refiere a ellos como estructuras neutras. Estas deben contener la luz y favorecer la percepción del espectador pero no son un elemento básico de la experiencia, de hecho, la estructura sin iluminación aparece como un mero espacio vacío que Turrell compara con la función del bastidor de un lienzo. A través de la construcción de una estructura, organiza la luz que penetra para revelar cierto aspecto del espacio, así como el proceso de percepción del espectador. Turrell explica que la experiencia se articula a partir de los espacios que se descubren dentro de un mismo espacio, y que dependen del grado de penetración visual del espectador como si se tratara de un complejísimo juego de muñecas rusas de las leyes de la física. Hace referencia a ello a partir de ejemplos muy sencillos, como es el caso del campo visual de un actor sobre el escenario. Explica que las circunstancias

23 Turrell, J.; Brown, J., *Occluded Front*, op. cit. p. 43.

24 *Idem*.

de iluminación en el teatro provocan que el campo visual del actor apenas pueda vislumbrar el espacio que ocupa el espectador en el patio de butacas, en cambio, este puede ver la acción con perfecta claridad. El actor y el espectador comparten la misma estructura espacial, pero se ubican en “espacios visuales” distintos.

Turrell distingue dos clases de espacios: aquellos en los que el espectador puede entrar físicamente en la obra y aquellos que abren espacios de conciencia, a los que se refiere con el término *sensing spaces*. La principal diferencia entre ambos es, justamente, el hecho de que se inspira en distintos modelos de percepción. En el primer caso, el espectador descubre que la experiencia del espacio varía en función de su ubicación en la sala y de su acercamiento a la obra. Es decir, se establece un diálogo entre la obra y la presencia del cuerpo del espectador.

Los *sensing spaces* no consisten en crear una situación de recogimiento espiritual sino más bien producen una experiencia perceptiva en la que el espectador descubre una nueva forma de ver. La primera tentativa tuvo lugar con los *Mendota Stoppages*, aunque generalmente se asocia a las salas *Ganzfeld* donde se eliminan los referentes espaciales y la atmósfera parece ser totalmente bidimensional. El artista pone en práctica un mecanismo óptico por el que produce una atmósfera homogénea que tamiza la visión periférica y profundiza el campo visual frontal. La experiencia, dice Turrell, es comparable al estado que produce mirar una hoguera fijamente, adentrarse en el espacio narrativo de un libro o conducir un coche durante horas:

Me gusta trabajar con este espacio de ensueño subyacente a la conciencia de la realidad. Me interesa realizar obras que parecen proceder de estos lugares. Cuando te enfrentas a una obra, ya puedes tener conocimiento de ella. Esto es así aunque no hayas visto una luz como esta o un espacio que es habitado por la luz de esta forma; resulta familiar y surge de un lugar que ya conoces²⁵.

Algunos críticos han descrito la sensación de ambigüedad que generan los espacios de Turrell como una ilusión *trompe-l'œil*. Sin embargo, como explica en la cita anterior, se inspira en espacios que produzcan cierta sensación de familiaridad. Su objetivo no es construir un artificio ilusorio o avivar una experiencia prácticamente mágica, sino mostrar algo que está muy presente en la vida diaria del espectador aunque nunca había reparado en ello. En este sentido, afirma que su propuesta no consiste en avivar un estado ilusorio porque trabaja con la luz y el espacio que dispone:

Pero no se trata de una ilusión ya que el espacio no hace referencia a algo que no existe. La luz solo llama la atención sobre algo que existe. De forma que cuando percibes superficies o bordes están realmente ahí. Las superficies son tangibles y normalmente también son táctiles. Pienso que la obra es muy sensual y tiene una suerte de presencia física que no se puede llegar a tocar con la mano. Sin embargo, puede ser que quieras comprobar su existencia de este modo²⁶.

La luz, el espacio y los modos en que se relacionan forman parte de su práctica. Algunas veces los ha descrito como sus materiales, y otras como su tema, pero nunca como su medio. Define sus obras como *perceptual works*, que lejos de las estructuras primarias del minimalismo y de la inquietud intelectual del conceptualismo, tratan sobre las formas en que la luz habita el espacio, enfatizando su peso y volumen. De la misma manera, afirma que su medio artístico es la visión y la percepción, que corresponden al papel del espectador liberado del objeto artístico:

Si el arte minimalista reconoció las condiciones tanto del espacio ambiental como del tema de exposición, lo hizo en términos estrictamente físicos y perceptivos. [...] Sin embargo, otras prácticas

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

²⁶ Turrell, J.; Andrews, R., “Interview with James Turrell”, *Four Light Installations*, (ed.) L. J. Millin, cat. exp., Seattle, Real Comet Press, 1982, p. 18.

como la performance, el vídeo o la instalación en particular, continuaron la apertura al cuerpo y sus espacios inaugurada por el minimalismo y, por tanto, a la elaboración en torno a sus preocupaciones fenomenológicas. Fue la instalación la que se volcó en la experiencia del espectador, y ninguna lo hizo de forma más clara que la obra de James Turrell (nacido en 1943), quien establece enormes campos de luz de color²⁷.

Turrell no investiga los nuevos territorios artísticos que propone el diálogo con la ciencia y la tecnología aunque constituye la base de su técnica, ni se mueve por una inquietud espiritual, metafísica o religiosa a pesar de las apelaciones a su formación cuáquera, sin embargo, no se opone a que su espectador tenga una experiencia introspectiva en estos términos. Tampoco es un artista *site-specific* aunque sus espacios no son fácilmente “museables”, asimismo se resisten a la estructura institucional del *white cube*, a pesar de que utiliza estructuras neutrales y rectilíneas. La propuesta artística de James Turrell consiste en abrir espacios mentales para el espectador, descubrir nuevos modelos perceptivos que permitan abrir “espacios de conciencia”, no atañe únicamente a la visión, sino al cuerpo generando situaciones de desorientación. Su obra trata sobre la experiencia: no crea situaciones introspectivas ni abre espacios para la meditación, sino que ubica al espectador en los límites de la percepción.

Bibliografía:

- Adcock, C. E. (ed.), *James Turrell: The Roden Crater Project*, cat. exp., Tucson, University of Texas, 1986, p. 185.
- Andrews, R. (ed.), *James Turrell: Sensing Space*, (ed.) R. Andrews, cat. exp., Seattle, Henry Gallery, 1992.
- , “The Light Passing By”, (ed.) Andres, R., *James Turrell Sensing Space*, op. cit., pp. 9-17.
- Andrews, R.; Bruce, Ch., “Interview with James Turrell”, *James Turrell: Sensing Space*, op. cit., pp. 47-51.
- Ashton, D., *About Rothko*, 2.^a ed., Nueva York, Da Capo Press, 2003.
- Brown, J. (ed.), *Occluded Front*, Los Ángeles, The Lapis Press, 1985.
- Butterfield, J., *The Art of Light + Space*, Nueva York, Abbeville Press, 1993.
- Coplans, J., “James Turrell: Projected Light Images”, *Artforum*, Vol. LI, N.º 2, Nueva York, 1967, p. 48.
- Diacono, M., *Iconographia Coelestis*, Nueva York, Peter Blum Edition, 1985.
- Fried, M., “Art and Objecthood” (1967), *Art and Objecthood: Essays and Reviews*, Chicago, Chicago University Press, 1998, pp. 213-265.
- Giannini, C. (ed.), *James Turrell: Into the Light*, cat. exp., Pittsburgh, The Mattress Factory, 2002.
- Graham-Dixon, A.; Hue-Williams, M. (eds.), *James Turrell: A Light in Life*, cat. exp., París, Somogy, 2006.
- Irwin, R., *Being and Circumstance. Notes Toward a Conditional Art*, Los Ángeles, The Lapis Press, 1985.
- Michaud, Y., *El juicio estético*, Barcelona, Idea Books, 2002.

27 Foster, H.; Krauss, R.; Bois, Y-A.; et al., *Art Since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism*, Londres, Thames and Hudson, 2005, p. 654.

- Millin, L. (ed.), *Four Light Installations*, cat. exp., Seattle, Real Comet Press, 1982.
- Panza, G., “The Artist of the Sky”, *Occluded Front*, op.cit., pp. 61-88.
- , *Memories of a Collector*, Nueva York, Abbeville Press, 2007.
- Panza, G., Sambonet, G., *James Turrell: Dipinto con la luce*, Milán, Motta Architettura, 1998.
- Paulo, M., “Más allá de la cuarta pared: espacio, performatividad y repetición en la obra de Rothko”, *Filosofía y crisis a comienzos de siglo XXI. XLVII Congreso de Filosofía Joven*, publicación actas, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, s/p.
- , “Mark Rothko y el artista que nunca fue: la desmaterialización de la pintura y la construcción del espacio expositivo”, *Revista Tales*, Publicación actas, N.º 3, Madrid, Universidad Complutense, 2010, pp. 24-40.
- Rech, A., *James Turrell*, París, Gallerie Almine Rech, 2005.
- Rothko, M., “How to Combine Architecture, Painting and Sculpture” (1951), *Mark Rothko. Writings on Art*, (ed.) M. López-Remiro, New Haven, Yale University Press, 2006, p. 74.
- Schenker, Ch.; Helfenstein, J. (eds.), *James Turrell: First Light and Catso*, cat. exp., Berna, Kunstmuseum Bern & Cantz, 1991.
- Turrell, J.; Andrews, R., “Interview with James Turrell”, *Four Light Installations*, op. cit., pp. 10-18.
- Turrell, J; Brown, J., “Interview with James Turrell”, *Occluded Front*, op. cit., pp. 13-48.

Réquiem – por un sueño azul ártico

Surrealismos de W. Benjamin en los destinos de la estética adorniana

Requiem – for an arctic blue dream
Surrealisms of W. Benjamin in the Destinies of Adornian Aesthetic

Federico RODRÍGUEZ GÓMEZ

Universidad de Sevilla

frogo@us.es

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este artículo es una lectura del problema filosófico del surrealismo siguiendo los textos de W. Benjamin y Th. W. Adorno. Problematizar algunas de las secuencias en el orden de razonamientos de Adorno nos permitirá evaluar la deriva histórica del surrealismo y su raigambre en la filosofía franco-alemana del segundo tercio del siglo XX.

Palabras clave: Surrealismo, *montage*, sueño, amor, estética, dialéctica, fetichismo, duelo, flor azul.

Abstract

This paper analyzes the philosophical problem of surrealism following the texts of Benjamin and Adorno. Problematizing some of the sequences in the order of arguments of Adorno, will allow us to evaluate the historical drift of surrealism and its roots in German and French twentieth century philosophy.

Keywords: Surrealism, *montage*, dream, love, aesthetics, dialectics, fetishism, wake, blue flower.

“Jamás insistiré lo bastante en que Hegel, en su *Estética*, se ocupó de todos aquellos problemas que, en el campo de la poesía y las artes, pueden actualmente considerarse como las más difíciles, y que, con una lucidez sin par, los resolvió casi todos [...] es a Hegel a quien debemos recurrir para averiguar si la actividad surrealista en materia artística está o no sólidamente fundada”¹.

“Es poco probable que alguno de los surrealistas conociera la *Phänomenologie* de Hegel”².

Una de las cuestiones importantes para la conformación de la teoría estética de Th. W. Adorno puede leerse desde la evaluación del tráfico de ideas que este mantuvo con W. Benjamin a propósito del surrealismo, vanguardia artística que en aquellos momentos (principios de los años treinta) tenía una importante repercusión gracias, en gran medida, a los esfuerzos pro-escolares de A. Breton (*Manifeste du surréalisme*, 1924; *Second manifeste du surréalisme*, 1930; etc.). Como es sabido, la intuición primordial que tuvo Benjamin para comenzar a diseñar su monumental escrito sobre París y Baudelaire (el *Passagen-Werk*) a partir de la segunda mitad de los años veinte surgió de la lectura del texto de L. Aragon *Le paysan de Paris* (1925-26)³, de cuya obra publicará más tarde algunas traducciones en la revista *Literarische Welt*; “**Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz**”⁴ (febrero de 1929, *Literarische Welt*) será el artículo, muy importante para acercarse a la masa empírica del *Passagen-Werk*, en el que se condense (al margen de la glosa de 1925 “*Traumkitsch*”, primer texto sobre el surrealismo publicado en 1927 en *Die Neue Rundschau*)⁵ su visión del movimiento. Si bien el diálogo que Adorno y Benjamin tendrían en torno al *Trauerspiel* o al Baudelaire tiene indudablemente una gran importancia a la hora de evaluar las determinaciones del pensamiento estético (y estrictamente *filosófico*, por ende, en su caso) del primero, nosotros vamos a detenernos esta vez tanto (a) en las breves notas (dentro de la correspondencia entre ambos amigos) en torno al surrealismo que estos mantendrían como (b) en los textos que las configurarían paralela o posteriormente; creemos que a lo largo de estos *intercambios* a propósito de este movimiento devenido escuela se observan ejemplarmente las tesis de Adorno sobre lo estético en general, posiciones que, nacida en cierto modo como oposición al surrealismo, años más tarde se madurarían con la publicación en 1956 de su “*Rückblickend auf den Surrealismus*”, encontrándose igualmente restos en la inconclusa *Ästhetische Theorie*.

I

“Ya no conseguimos soñar con la flor azul” [*Es träumt sich nicht mehr recht von der blauen Blume*]⁶, se lee a la entrada del brevísimo “*Traumkitsch*”, en lo que es una reescritura de la célebre frase de *Heinrich von Ofterdingen*. Benjamin pensó, tras la lectura del mencionado texto de Aragon (de quien se distanciaría más adelante trazando el paso desde el sueño al despertar [*erwa-*

1 Breton, A., “Situation surréaliste de l’objet, situation de l’objet surréaliste”, en *Position politique du surréalisme*, Paris, Denoël & Gonthier, 1972, p. 128 (trad. cast. A. Bosch, Madrid, Visor, 2002, pp. 184, 185).

2 Adorno, T. W., “Rückblickend auf den Surrealismus”, en *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden (GS)*, Bd. 11. *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 104 [trad. cast. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003, p. 102].

3 Carta de Benjamin a Adorno del 31 de mayo de 1935, en W., Benjamin *Briefe*, hrsg. v. G. Scholem u. Th. W. Adorno, Bd. 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, p. 662 [trad. cast. J. Muñoz y V. Gómez, Madrid, Trotta, 1998, p. 97]. Benjamin, como es sabido, estimará también *Nadja* de Breton.

4 Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, en *Gesammelte Schriften (GS)*, Bd. II/1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 295-310 (trad. cast. J. Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, pp. 301-316).

5 Cf. Ibarlucía, R., *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

6 Benjamin, W., “*Traumkitsch*”, en *GS*, Bd. II/2, *op. cit.*, p. 620 [trad. cast. R. Ibarlucía, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 111]. Trad. mod.

chen/Erweckung]⁷, es decir, volcando “lo onírico”, sobre “lo real”: azulando la vida si se quiere, haciendo que la azul lejanía de las flores emane de las piedras y de los muertos, para seguir el movimiento de Benjamin que parece más probable desde Novalis⁸) que el surrealismo, y en particular sus procedimientos de producción “artística” (basadas en el “collage”⁹, la “écriture automatique”, el “cadavre exquis”¹⁰, etc.) iba a ser en gran medida el modelo metodológico (se trataba ante todo, desde el Trauerspiel, de cómo exponer la filosofía¹¹: de la forma del pensamiento) compatible con sus propósitos especulativos: los objetos surrealistas serían prototipos de “imágenes dialécticas [dialektische Bild]”, eran ante todo experiencias¹², en el hecho de iluminar lo vivo¹³ a partir de la conjunción o conflicto (unión libre, dicen los versos de Breton a los que se refiere Benjamin en una carta de diciembre de 1932 a Adorno)¹⁴ de dos realidades contrapuestas (de Isidore Ducasse a Gilles Deleuze pasando por Max Ernst: acoplamiento, alianza, de heterogeneidades; pero no mera reunión o *coleccionismo* de series previsible), realidades que, emergiendo desde el inconsciente o ensamblándose de manera azarosa en el infinito regazo de lo real, “acabarían haciendo el amor”.

Este valor de lo surreal se configuraría en Benjamin, por un lado, (a) en un afán por ir más allá de ese empobrecimiento general (banalidad) de la experiencia expresado en la ausencia de sueños de la segunda década del siglo XX (y en este sentido las correlaciones entre surrealismo y psicoanálisis se imponen: Freud, Jung, etc.) y, por otro, (b) a condición de ciertas intervenciones *dialécticas* sobre el propio surrealismo (es decir: yendo igualmente, como decíamos líneas arriba, más allá de algunos prejuicios románticos persistentes [romanticismo que Benjamin había ya estudiado en *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* desde la lectura de Schlegel o Novalis]: lo enigmático por lo enigmático, el arte por el arte, etc.: posiciones que este, a diferencia de Adorno, considerará contrarias a las exigencias revolucionarias)¹⁵.

7 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, en *GS*, Bd. V/2, *op. cit.*, pp. 1058, 1213 [trad. cast. L. Fernández Castañeda, I. Herrera & F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005, pp. 875, 992].

8 Adorno escribirá que en un comentario de *Einbahnstraße* que Benjamin nada deseaba más que “oír en sueños la voz que trae el despertar salutífero”, pero que esa salvación se malogró. (Cf. Adorno, Th. W., “Benjamins ‘Einbahnstraße’”, en *Noten zur Literatur*, en *GS*, Bd. 11, *op. cit.*, p. 685 [trad. cast. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003, p. 666]).

9 “El *collage* es el icono que vuelve visible la estética de lo inacabado, discontinuo y fragmentario, su manifestación sensible. Corresponde a la desarticulación de los antiguos marcos de referencia, a la pérdida de la noción de centro, a la multiplicación de dimensiones y direcciones, a una relativización generalizada, a una situación constantemente sujeta a cambio, a crisis, a colapsos”. (Yurkievich, S., *A través de la trama*, Barcelona, Muchnik, 1984, p. 64).

10 “Que est le mécanisme du collage? Je suis tenté d’y voir l’exploitation de la rencontre fortuite de deux réalités distantes sur un plan non-convenant (cela soit dit en paraphrasant et en généralisant la célèbre phrase de Lautréamont: Beau comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d’une machine à coudre et d’un parapluie)”. (Ernst, M., “Max Ernst. Notes pour une biographie”, en Max Ernst, *Catalogue de l’exposition, Galeries nationales du Grand Palais, 16 mai-18 août 1975*, Paris, Musée national d’art moderne, 1975, p. 26).

11 Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en *GS*, Bd I/1, *op. cit.*, p. 203 [trad. cast. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006, p. 223]).

12 J. Cortázar lo dice muy bien: “Surrealismo es ante todo *concepción del universo* y no sistema verbal [...] Surrealista es ese hombre para quien *cierta* realidad existe, y su misión está en encontrarla”. (Cortázar, J., *Teoría del túnel*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2005, p. 103).

13 “Pues lo mismo que hay flores que vuelven su corola en dirección al sol, del mismo modo, gracias a un particular heliotropismo de índole secreta [*eines Heliotropismus geheimer Art*], lo sido [*das Gewesene*] se afana por volverse hacia el sol que se alza en el cielo de la historia”. (Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte*, *GS* V/2, *op. cit.* p. 130 [trad. cast. A. Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, p. 307]). Dicho de otro modo: lo vivido en el sueño como acontecimiento inconsciente se *posiciona* en la bandeja de salida que antecede toda *legibilidad*.

14 Cf. Benjamin, W., *Briefe*, Bd. II, *op. cit.*, p. 507 [38].

15 Esta intervención *dialéctica* no es, es preciso destacarlo ya, la de Adorno. Lo veremos más adelante. Dialéctico (“dialéctica del despertar”) quiere decir en Benjamin otra cosa completamente diferente a lo que Adorno exige, y está gobernado por un cierto entrecruzamiento (“dialektische Verschränkung”, se lee en “Der Surrealismus...”).

Después de todo, y considerando estas dos últimas cuestiones: ¿no era acaso eso, esta “iluminación profana [profane Erleuchtung]”¹⁶ de amor improvisado (en torno a París mismo, capital del siglo XIX, como ciudad/amante, como ciudad del flâneur, cuyo nuevo arte es precisamente para Benjamin el surrealismo), esta concreción empírica llegada desde lo invisible mediante las redes de lo onírico, este “hallazgo fortuito (ready-made)”, ese “trueno cuyo eco configura el texto [Der Text ist der langnachrollende Donner]”¹⁷, la que tenía que “ganar las fuerzas de la embriaguez [die Kräfte des Rauches] para el servicio de la revolución”¹⁸ sobre “la seda de los mares y las flores árticas [sur la soie des mers et des fleurs arctiques]” que “no existen” (son los versos de Rimbaud)¹⁹? La carta de Benjamin a Scholem del 30 de octubre de 1928, un año antes de la publicación de “Der Surrealismus...”, es en este sentido clara: hay que “recoger la herencia del surrealismo”²⁰, hay que hacerse cargo del encantamiento general de la experiencia que el mismo ha producido sobre los desechos, los grumos, los restos, lo envejecido: porque es ahí, en la disección/petrificación de los objetos que la actividad onírica recompone (zusammenfügen)²¹ como duelo de la vigilia, donde reside toda la potencia de lo mesiánico (“el auténtico concepto de historia universal es mesiánico [Der echte Begriff der Universalgeschichte ist ein messianischer]”²²), es decir, toda posible revolución (redención de lo histórico). No menos sintomática es la carta del 9 de agosto de 1935: “la obra [Benjamin se refiere a la presentación del *Passagen-Werk*, obra que, por otro lado, pero esto no deja de ser un destino sintomático, saldría a la luz en 1982 gracias a la copia guardada en la Bibliothèque Nationale de France por un surrealista como G. Bataille] presenta la realización filosófica del surrealismo –y de allí su superación [die philosophische Verwertung des Surrealismus –und damit seine Aufhebung]”²³.

II

Adorno, no obstante, acabó no convergiendo con esta visión de la metodología (los accesos-los excesos) surrealista que Benjamin rescató y reinventó en sus escritos: “así no se sueña, nadie sueña así [*So träumt man nicht, keiner träumt so*]”²⁴, dirá a propósito de uno de los elementos nucleares (lo onírico, en las reinventiones de la *Traumdeutung*) del movimiento para el propio Benjamin, poco antes de hablar de las baratijas pornográficas de unos “senos cortados [*abgeschnittene Brüste*]” o de unas “piernas de maniqués con medias de seda [*Beiden von Modepuppen in Seidenstrümpfen*]”²⁵ que poco hacían, se diría, para deshacerse, *seriamente*, de Edipo; estas consideraciones sobre el surrealismo (sobre un pérfido fetichismo que se encargarían de diseminar una muerte sin fin, algo a lo que habría puesto fin *Odradek* de Kafka [“este cuento podría quizá

16 La iluminación profana se forja en Benjamin vía *Nadja*; escribe Benjamin: “no hay más que tomarse en serio lo que es el amor (porque *Nadja* también conduce a eso) para reconocer al punto en él ese carácter de ‘iluminación profana’”. (Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, *op. cit.*, p. 298 [304]).

17 Cf., Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 570 [459].

18 Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, *op. cit.*, p. 308 [314].

19 Son los conocidos versos de Rimbaud (“Le pavillon en viande saignante sur la soie des mers et des fleurs arctiques; (elles n’existent pas) Douceurs!”), *Les Illuminations*) que Benjamin parcialmente cita, muy sintomáticamente, en el segundo párrafo de su texto sobre el surrealismo y la inteligencia europea.

20 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/2, *op. cit.*, p. 1083 [899].

21 J. M. Cuesta Abad realiza un cuidado comentario de esta palabra en relación con el *montage* en *Juegos del duelo. La historia según Walter Benjamin* (Madrid, Abada, 2004, pp. 67 y ss.).

22 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 608 [488].

23 Benjamin, W., *Briefe*, vol. II, *op. cit.*, p. 685 [trad. cast. R. Lupiani, Madrid, Trotta, 2011, p. 168]. Trad. mod.

24 Adorno, T. W., “Rückblickend auf den Surrealismus”, *op. cit.*, p. 102 [100].

25 *Ibid.* p. 104 [102].

marcar el final del surrealismo”²⁶) son expuestas de manera definitiva por Adorno en su ensayo “Rückblickend auf den Surrealismus”. En este escrito de 1956, Adorno expresa, sin citar ni referirse a la problemática en Benjamin, su posicionamiento real con respecto a la problemática surrealista. Aquí matiza aún más la esencia del conformismo propio del arte surrealista (estos, precisamente, a diferencia de lo que escribe Benjamin, no habrían comprendido cuál era la tarea de hoy²⁷) en el hecho de que este, siendo un arte con manifiesto, un arte que, se supone, eleva a concepto, sería un mero arte de manifiesto (por lo demás, el único manifiesto surrealista sólido será para Adorno *Histoire du soldat* [1917] de Í. F. Stravinski²⁸, siendo *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* de J. Weill y B. Brecht “la primera ópera surrealista”²⁹); es decir: que los surrealistas practicarían un arte que no dejaría lugar para la interpretación, encargándose así de licuar aquello que de enigmático ha de tener toda obra de arte³⁰. Además de este inconveniente, es decir, además de que para Adorno el surrealismo no serían propiamente aquello que debería ser atendiendo a su condición, tampoco sería este aquello que se propone finalmente ser en tanto que no consigue sacar a la luz, al menos no verdaderamente, el inconsciente³¹ (tal fue la reacción de Freud frente a Dalí [de la que se hace eco Adorno] en la afirmación de que los psicoanalistas están muy lejos de la desordenada espontaneidad de la que hacían gala los surrealistas), cosa que era una de sus intenciones básicas (su *τέλος*). Para Adorno en lo único que acababa el surrealismo era en la realización de montajes (que Benjamin pondrá en relación con “el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje”³²; Adorno hablará así de un anti-subjetivismo de Benjamin) que no expresaban sino lo muerto. Sus imágenes, al fin y al cabo, serían simples fetiches caprichosos; y si serían esto es, primariamente, porque, insistimos, no volverían del momento de negatividad al que son desplazadas, es decir, porque ellas mismas, las imágenes, los montajes, acabarían por perder pie: se desorbitarían poniendo de manifiesto simplemente lo inerte. El escándalo al que habían aspirado los surrealistas acabaría por neutralizarse a sí mismo en la falta de conciencia reificativa; se comprende que Adorno diga que sus montajes son las verdaderas “naturalezas muertas” (lo muerto apoderándose de lo vivo: si se quiere, el surrealismo como una especie de estética zombie: “al usar los medios decadentes, el componer surrealista los utiliza como decadentes y obtiene su forma del ‘scandal’ que producen los muertos en su súbita aparición entre los vivos”³³). Los *shocks* surrealistas perderían de este modo toda su fuerza, de hecho, de algún modo, si se atiende a estas consideraciones, nunca la tuvieron verdaderamente; no se trataba sino de una resignación alborotada.

26 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/2, *op. cit.*, p. 1129 [929].

27 Cf. Benjamin, W., “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, *op. cit.*, p. 310 [316].

28 Adorno, Th. W., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *GS*, Bd. 4, *op. cit.*, p. 56 [trad. cast. J. Chamorro, Madrid, Akal, 2003, p. 55].

29 Cf. Adorno, Th. W., *Musikalische Schriften*, en *GS*, Bd. 16, vol. IV, *op. cit.*, p. 119 [trad. cast. A. Brotons Muñoz & A. Gómez Schneekloth, Madrid, Akal, 2008, p. 130].

30 “Si ningún arte tiene la obligación de comprenderse a sí mismo [...] entonces tampoco es necesario someterse a esa concepción programática y repetida por los divulgadores. Más aún, lo fatal en la interpretación del arte, incluso en lo filosóficamente responsable, es que se vea obligado a expresar lo extraño [*Befremdendes*] llevándolo a concepto, por medio de lo ya sólito, y por tanto a eliminar con la explicación lo único que precisaría de explicación, en la medida en que las obras de arte esperan su explicación, en esa misma medida cometen, aunque sea contra su propia intención, un acto de traición a favor del conformismo”. (Adorno, Th. W., “Rückblickend auf den Surrealismus”, *op. cit.*, p. 101 [99]). No obstante, hay que recordar que para Benjamin si el surrealismo había hecho algo interesante era precisamente acabar con el arte; en este sentido, Adorno le exigiría al surrealismo lo que el surrealismo no es por principio.

31 El surrealismo “tiene solamente a la total recuperación de nuestra fuerza psíquica por un medio que consiste en el vertiginoso descenso al interior de nosotros mismo, en la sistemática iluminación de zonas ocultas [*l’illumination systématique des lieux cachés*] y en el oscurecimiento progresivo de otras zonas [*l’obscurissement progressif des autres lieux*], en el perpetuo pasear en plena zona prohibida”. (Breton, A., *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1979, p. 92 [trad. cast. A. Bosch, Madrid, Visor, 2002, 121-122]).

32 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 571 [460].

33 Adorno, Th., W., *Musikalische Schriften*, en *GS*, Bd. 16, vol. IV, *op. cit.*, p. 137 [151].

Hay que recordar que el texto de Adorno es casi treinta años posterior al de Benjamin. Si bien en principio Adorno estuvo a favor del desencantamiento del orden burgués que las experimentaciones formales surrealistas producían (esta fue la manera que tuvo en sus inicios, principios de los treinta, de *simpatizar* con el movimiento)³⁴, el problema del surrealismo era, en definitiva, que se quedaba ahí: que éste sólo *afirmaba* lo irracional, difundiendo una “dialéctica” estáticamente irreflexiva; dicho de otro modo: el surrealismo se dormiría positivamente en “lo inmediatamente dado” a través de la libre asociación (¿“fetiche de la mercancía”?). Era pues necesaria una posterior reflexión (y en este escenario tendrá lugar el desplazamiento de Adorno hacia la atonalidad de Schönberg, e igualmente la crítica al texto sobre Baudelaire de Benjamin [lugar embrujado, encrucijada de magia y positivismo, escribirá] en una importante carta del 10 de noviembre de 1938; volveremos a esto algo más adelante) que diera con la lógica interior subyacente (inmanente, *latente*) –cosa que era igualmente el propósito de Freud con su psicoanálisis–. Por eso el surrealismo, que según Adorno era para Benjamin el adjetivo mismo de la filosofía (hacer una “filosofía surrealista”: es decir, por continuar con la cita, llevar a cabo “la osada empresa de una filosofía depurada de argumentos”, una filosofía *sin* reflexión; un poco antes: “la intención de Benjamin era renunciar a toda interpretación manifiesta y hacer surgir los significados únicamente mediante el montaje chocante del material [*die Bedeutungen einzig durch schockhafte Montage des Materials hervortreten zu lassen*]”; más claramente: “la Filosofía no solo debía recoger el surrealismo sino ser surrealista ella misma [*Philosophie sollte nicht bloß den Surrealismus einholen, sondern selber surrealistisch werden*]”)³⁵, desde esta lectura que articula Adorno, era verdaderamente no-dialéctica: los objetos surrealistas se perderían en la anomalía de las variaciones, volviéndose, en este sentido, inesenciales. Frente a esta (no)-dialéctica, Adorno iba a apostar, como ya hemos señalado, por el método dodecafónico de composición de Schönberg; éste sí realizaría, a diferencia del surrealismo, el momento de la autoconciencia. Pero no entraremos en ello³⁶.

III

Son estas alusiones por parte de Adorno al falseamiento de la dialéctica operado por el surrealismo las que hay que desplazar, por un lado, (a) hacia los motivos gnoseológicos fundamentales de *Ästhetische Theorie*, y, a su vez, por otro, como venimos haciendo hasta el momento de pasada, (b) a sus lecturas de la filosofía “surrealista” de Benjamin; propondremos finalmente algunas breves variaciones. Como se recordará, en referencia a lo primero, (a) en *Ästhetische Theorie* Adorno pensará que la cuestión de fondo de la estética es un planteamiento *gnoseológico*. Así, en unas importantes páginas de la “Introducción inicial [*Frühe Einleitung*]” a esta obra³⁷, puede leerse que la estética únicamente fue productiva mientras (1) respetó la *distancia* (cosa que en Benjamin se habría abolido en gran medida) respecto la empiria, o (2) donde juzgó las obras desde muy cerca,

34 “El surrealismo pretendía ante todo provocar, en lo intelectual y en lo moral, una *crisis de conciencia* del tipo más general y más grave posible, el logro o no logro de tal resultado es lo único que puede determinar su éxito o su fracaso histórico”. (Breton, A., *Manifestes du surréalisme*, op. cit., p. 76 [111]).

35 Adorno, T. W., “*Charakteristik Walter Benjamin*”, en *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen*, en *GS*, Bd. 10.1., op. cit., p. 250 [trad. cast. C. Fortea, Madrid, Cátedra, 1995, p. 24].

36 S. Buck-Morss (quien recoge toda esta problemática en el capítulo VIII de *The Origin of Negative Dialectics*) ha señalado que esta crítica que Adorno modula hacia el surrealismo es estructuralmente la misma que años más tarde realizaría, en su libro escrito en Oxford (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*), a la fenomenología husserliana: ésta se basaría (de la misma manera que finalmente el surrealismo) en una relación esencialmente estática y pasiva (la donación) con respecto al objeto experiencial.

37 Que en este párrafo vamos prácticamente a glosar (pese a que Adorno la rechazara finalmente) por su valor sintético y sintomático para nuestros intereses (en ellas se encuentran, en gran medida, los argumentos adornianos fundamentales sobre la estética).

basándose, por ejemplo, en los testimonios dispersos de artistas individuales³⁸. Justo a continuación, Adorno escribe que no habría que hacer caso a las doctrinas artesanales que, sustituyendo a la estética, desembocan en un positivismo (defensa de la estética filosófica frente a la estética del artista)³⁹. Sus reglas empíricas, continúa, han de ser “desplegadas filosóficamente [philosophischen Entfaltung]”. Esta es la razón por la que el surrealismo es, diríamos siguiendo al Adorno del “Rückblickend...”, doblemente ingenuo: por un lado, (1) lo era ya, como hemos visto, en tanto que arte por ser arte sin “aura [Aura]” (sin lejanía, siguiendo a Benjamin), arte desubstancializado o, quizá substancializado en exceso (arte de manifiesto); y, por otro lado, (2) lo seguiría siendo en tanto que deficiente y defectuosa reflexión estética (por no respetar la distancia; o dicho de otro modo, como puede leerse algo más adelante: “el arte sin reflexión es la fantasía regresiva de la era reflexiva”⁴⁰). Así pues, de lo que se trataría pues en estética tras la caída de los grandes “sistemas idealistas” (y aunque esta generalización no dejaría de ser problemática; Adorno, como es sabido, se refiere muy particularmente a Kant y a Hegel) es de conectar la cercanía que hay entre el productor y los fenómenos que produce a través de una fuerza conceptual, dialéctica, filosófica (fuerza que tiene necesariamente que *generalizar*; al comienzo de los “Paralipomena” puede leerse igualmente: “Para poder ser experimentada por completo, toda obra de arte necesita el pensamiento, la filosofía, que no es otra cosa que el pensamiento que no se deja frenar”⁴¹); esto iría, escribirá Adorno, más allá de una fenomenología de las obras de arte, más allá de un nominalismo estético y más allá de una estética meramente empírica. Solo gracias a ello las teorías estéticas podrán ser conducidas al contenido de verdad (*Wahrheitsgehalts*; “el arte va hacia la verdad, no la es inmediatamente; por tanto la verdad es su contenido [*Kunst geht auf Wahrheit; ist sie nicht unmittelbar; insofern ist Wahrheit ihr Gehalt*]”⁴²) de las obras de arte, eso mismo que para el empirismo es una manifiesta superstición⁴³. Dicho de otro modo: el empirismo estético (el surrealismo por ende) deja fuera, sigue argumentando Adorno en una de las páginas fundamentales del libro (pp. 497-500 [445-448]), el tratamiento de lo que verdaderamente conforma el objeto de la estética; la misma es en ellos sustituida por una disciplina pre-estética estática y pasiva (industria cultural [*Kulturindustrie*])⁴⁴. Con todo esto, y aquí se encuentra, insistimos, el valor de la estética en Adorno, “el arte es algo existente que no se agota en lo existente, en la empiria”. Lo esencial en el arte es lo que en él (Wittgenstein) “no es el caso”⁴⁵, lo que no acontece, es decir, *lo invisible*. Pensar eso es “la obligatoriedad de la estética” (la filosofía misma) y éstas son, *objetivamente*, las dificultades primordiales ésta, dificultades que aparentemente no remontaría el surrealismo (cuyos *shocks*, sus *collages*, acaban “pactando con el mundo [*mit der Welt zu paktieren*]”⁴⁶). En un párrafo memorable que hilvana todo lo dicho escribe Adorno que “la estética le parece superflua a innumerables personas, ya que perturba el esparcimiento dominical que el arte es para ellas, el complemento de la cotidianidad burguesa en el tiempo libre”⁴⁷ (esfera del *gusto*, del hedonismo autosatisfecho). Siendo así que esa oposición (entre la vulgaridad de lo cotidiano y la locura de los museos) es la que se encarga de dar razón de algo directamente emparentado con el arte: el negocio, que convierte la oposición en una institución, y la explota. Se diría que pocas cosas han calado tan profundamente en la industria cultural y en la publicidad como el surrealismo, “la muerte del último siglo en comedia [*das Sterben des letzten Jahrhunderts in der Komödie*]”⁴⁸.

38 Cf. Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*, en GS, Bd. 7, *op. cit.*, p. 497 [trad. cast. J. Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2004, p. 445].

39 Cf. Ídem.

40 *Ibid.* p. 501 [448].

41 *Ibid.* p. 391 [347].

42 *Ibid.* p. 419 [373].

43 Cf. *Ibid.* p. 497 [445].

44 Cf. Ídem, p. 499 [446].

45 Ídem.

46 *Ibid.* p. 340 [302]; cf., Adorno, Th. W., *Philosophie der neuen Musik*, en GS, Bd. 12, *op. cit.*, p. 54 [trad. cast. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003, p. 52].

47 Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 499 [446].

48 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 584 [469].

Ahora bien: señalábamos que la lectura del surrealismo debía trasladarse no solo al núcleo argumentativo de *Ästhetische Theorie* (al hegelianismo negativo de Adorno) que venimos muy brevemente de señalar, sino a la propia lectura que Adorno hace de Benjamin. Creemos que una frase como: “el derrotismo de Benjamin con respecto a su propio pensamiento estaba condicionado por un resto de positividad no dialéctica que él arrastró, inalterado según la forma, desde la fase teológica a la materialista”, frase que encontramos precisamente en la parte de la “Introducción” a *Negative Dialektik* titulada “La exposición” (porque el surrealismo es, en gran medida, el problema mismo de la exposición: no del arte que destruye, sino de la experiencia que lo atraviesa), debe poner sobre la mesa a su vez: (1) la crítica de Adorno al surrealismo como paralelamente crítica a la *exposición* de la filosofía de Benjamin (especialmente al *Passagen-Werk* como *obra culmen*): ambos son, finalmente, una crítica al devenir-pétreo del pensamiento; más específicamente, en el caso de Benjamin, al no poder salir de la piedra como un permanecer dentro del mar citacional de la pura objetividad [*Sachlichkeit*]: es decir, de lo inerte cuando se ha tenido, y en ello no dejará de insistir Adorno, la grandeza de pensarlo hasta el fin (dicho de otro modo: cuando la filosofía ha corrido el riesgo de no permanecer en el terreno analítico de la tautología, de no arriesgar nada); (2) su distanciamiento con respecto a ambos (Benjamin y el surrealismo, los surrealismos de Benjamin) en función a una supuesta recuperación de la fuerza de la dialéctica (vivificación de la experiencia; tarea que Adorno habría hecho suya leyendo a Benjamin y actualizando, diríamos, su legado) como momento de la posibilidad de la crítica y de la argumentación reflexiva. Alguien podría pensar que Benjamin, su obra y mercantilización en los últimos años, es justamente el cumplimiento mismo de la tesis adorniana sobre la positividad de las aglomeraciones mortuorias: “Benjamin” se vendería bien, sería productivo, porque su obra *es* una pila de cadáveres, o mejor, de fósiles. Y sin embargo, volvemos al inicio, la pregunta que quizá habría que plantearse es: en qué medida la filosofía puede salir de la piedra; o, dicho de otro modo: si acaso no es el distanciamiento inmanente de Benjamin con respecto al surrealismo (crear que la iluminación tiene lugar *ya* en el choque de lo heterogéneo [citas asomando el lomo y reproduciéndose entre sí] y no simplemente en el distanciamiento que posibilitaría el Juicio [la actividad judicativa en general]) la oportunidad misma de la filosofía (en el núcleo mismo de los procesos de mercantilización) en el instante de su siempre posible *pérdida* (y la pérdida es aquí tanto la locura del pensamiento, la más lamentable de las disoluciones, como la baratija ideológica del sector servicios); dicho de otro modo: cuándo y cómo es posible cumplir con la supuesta exigencia de *salir* del fetichismo (la sujeción al “*sex-appeal* de lo inorgánico”⁴⁹). Si algo parece cumplirse desde entonces, desde finales de los sesenta, es que del fetichismo no salimos, que no salimos de los negros devoradores de hombres a los que se refiere Hegel en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* rescatando la palabra portuguesa *feitico*⁵⁰, ni tampoco de los magos o las brujas envenenadoras de la leche de las vacas-nodrizas, y que más que aspirar a la fractura de la distancia como fundamento del ejercicio filosófico (de su exposición y de su función), es preciso, *con* Benjamin, con el Benjamin anterior a las correcciones de Adorno, con el anterior a las tesis *Über den Begriff der Geschichte*, con el justo anterior a la célebre carta del 10 de noviembre de 1938, con el del “alto sombrero puntiagudo [*hohen spitzen Hut*]” que el propio Adorno se imagina⁵¹, trabajar el material de la historia para hacer que acontezca, a través de las bifurcaciones de *lo dado* en el terreno de juego de cada pensador, lo inaudito (secretar el secreto [*Geheimnis*, es la palabra que Adorno utiliza para referirse a Benjamin]: *exponerlo*). La creatividad de la filosofía, aparición súbita de lo inesperado en la trama de sus conceptos, se sigue jugando en relación con la *necesidad* de la

49 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 51 [55].

50 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 156-157 [trad. cast. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1989, pp. 186-187].

51 Adorno, Th. W., “Einleitung zu Benjamin ‘Schriften’”, en *Noten zur Literatur*, *op. cit.*, p. 568 [549].

experiencia, y, en este sentido, la obra de Benjamin sigue trabajando “la actualidad de la filosofía” desde la alquimia, la conversión o transubstanciación amorosa de la mierda en oro, más allá de las de las paternidades de lo dialéctico (ese Uno [das Eine] más allá de lo múltiple con el que acaba, precisamente, a contrapelo, la caracterización adorniana de Walter Benjamin⁵²) y de las suspensiones de la finitud que la misma lleva consigo: es una manera de tratar de llevar a cabo el trabajo sin fin del duelo (no olvidemos que “el historiador es un heraldo que invita a los difuntos a la mesa [Der Historiker ist der Herold, welcher die Abgeschiedenen zu Tische lädt]”⁵³; Adorno dirá precisamente que el duelo [Trauer]⁵⁴, y no la propensión al duelo [Traurigkeit], era lo que definía la naturaleza del propio Benjamin⁵⁵) como catarsis sin fin de la memoria-soñadora. Cierito: quizá ya no soñemos con las flores azules, que son siempre flores del ártico [del “gran frío (die große Kälte)”⁵⁶, del “polo norte magnético”⁵⁷, de allí de donde se desciende realmente con los dientes afilados⁵⁸], pero sigue siendo preciso estar a la altura del porqué de la supervivencia de su canto (una historia de fantasmas sin duda: entre el duelo por el muerto, su réquiem, y la obsesión nacida por el asedio de sus apariciones) en la nocturna casa del dolor [“Eine blaue Blume / Fortlebt sein Lied im nächtlichen Haus der Schmerzen”⁵⁹. Cierito: quizá no sean buenos tiempos aquellos en los que una filosofía como la de Benjamin resulta sea rentable; por ello mismo sigue siendo necesario pensar, una y otra vez, por qué “el surrealista se queda solo y desnudo como el mago en su círculo de tiza”⁶⁰.

52 Adorno, T. W., “Charakteristik Walter Benjamin”, *op. cit.*, p. 253 [27].

53 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 603 [484].

54 J. M. Cuesta Abad llega a decir que “las imágenes dialécticas son imágenes del duelo”, siendo la pasión del “Ángel de la historia” (P. Klee) la del “sujeto luctuoso”. (Cf. Cuesta Abad, J. M., *Juegos del duelo. La historia según Walter Benjamin*, *op. cit.*, pp. 81-82).

55 Adorno, Th. W., “Einleitung zu Benjamin ‘Schriften’”, *op. cit.*, p. 580-581 [560-561]. Trad. mod.

56 “Bedenkt das Dunkel und die große Kälte / In diesem Tale, das von Jammer schallt”. (Brecht, B., *Die Dreigroschenoper*, cit. por Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte*, GS I, 2, p. 132 [308]).

57 Benjamin, W., *Das Passagen-Werk*, Bd. V/1, *op. cit.*, p. 570 [459].

58 Cf. Adorno, Th. W., “Einleitung zu Benjamin ‘Schriften’”, *op. cit.*, p. 572 [553].

59 Trakl, G., *Dichtungen und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von W. Killy & H. Szklener, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1969, Bd. 1, p. 325.

60 Cortázar, J., *Teoría del túnel*, *op. cit.*, p. 108.

FILOSOFÍA
MORAL,
POLÍTICA Y DEL
DERECHO

La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles

The conception of the city, of citizenship, and the citizen in Aristotles

Carlos MEGINO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En este trabajo planteo un análisis de la concepción que Aristóteles tenía acerca de lo que hoy en día denominamos ciudadano y ciudadanía. Abordo dicho análisis recurriendo a la terminología que el propio Aristóteles emplea para designar lo que, desde su horizonte conceptual, se corresponde *grosso modo* con esas dos nociones: los términos *polítēs* (πολίτης) y *politeia* (πολιτεία). Puesto que ambos términos dependen, tanto etimológicamente como para el propio Aristóteles, de *polis* (πόλις), el nombre con el que en la Grecia antigua se designa al conjunto de habitantes que conforman una ciudad soberana, aclaro en primer lugar este concepto, para después analizar los sentidos de *polítēs* y *politeia*.

Palabras clave: Aristóteles, ciudadano, ciudadanía, polis

Abstract

In this work I carry out an analysis of the conception Aristotle had of what we nowadays name citizen and citizenship. I deal with this analysis resorting to the terminology that Aristotle himself uses to refer to what, from his conceptual perspective, corresponds *grosso modo* with those two notions: the lexical items *polítēs* (πολίτης) and *politeia* (πολιτεία). Since both terms depend –etymologically as well as for Aristotle himself– on *polis* (πόλις), which in Ancient Greece referred to the whole group of inhabitants of a sovereign city, I explain firstly this concept and then I analyze the senses of *polítēs* and *politeia*.

Keywords: Aristotle, citizen, citizenship, polis.

I. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA *POLIS*

Todo intento de comprender el significado de *politēs* (πολίτης) y *politeia* (πολιτεία) requiere como condición previa una explicación de lo que el mismo Aristóteles entiende por *polis*, ya que es la *polis* la que posibilita la existencia del *politēs* y la que otorga sentido a la organización comunitaria que constituye la *politeia*¹.

El propio Aristóteles es consciente de ello cuando comienza su *Política*² con una definición de la *polis*. En ella dice que esta es, por naturaleza, anterior al hogar familiar y a cada uno de los hombres, ya que, como el conjunto es anterior a la parte, el hombre, que por naturaleza es un animal social (πολιτικὸν ζῷον), no puede existir y ser autosuficiente sin pertenecer a una de las comunidades en que se constituyen aquellos de forma natural para cumplir su fin propio, que es el vivir bien. Por tanto, la *polis* viene a ser la expresión natural de la condición humana, que es sociable, y, por tanto, esta solo puede concebirse en función del conjunto que forma la comunidad cívica, ya que, como señala Aristóteles en frase célebre:

El que no puede vivir en comunidad o no necesita nada debido a su autosuficiencia, no es miembro de la *polis*, así que o es una bestia o un dios³.

Sentada, pues, la prioridad de la *polis*, tanto desde un punto de vista conceptual, como en su consideración de punto de partida para el análisis, Aristóteles procede a definirla como la comunidad más importante (κυριωτάτη) que, precedente de la unión de varias casas, familias y aldeas, está constituida con miras al fin mejor, que es, además, su perfección propia: la autosuficiencia completa⁴. Una autosuficiencia que, concebida como un atributo de la felicidad y de la vida bue-

1 El tratamiento básico de estos tres conceptos en el contexto de la teoría política de Aristóteles, puede hallarse en los comentarios y estudios generales sobre la *Política*, en especial, los de W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902, F. Susemihl-R. D. Hicks (eds.), *The Politics of Aristotle*, Londres, 1894, E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, N. York, 1959, R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, 1977, E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik*, 2 vols., Berlin, 1991 y F. Miller Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995. Una buena introducción sobre el tema, sobre todo en lo que respecta a la relación con el pensamiento ético de Aristóteles, es la de C. Lord en la obra colectiva L. Strauss-J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, trad. esp., México D. F., 1992, pp. 123-157. El lector interesado en un estudio más amplio puede consultar, p. e., el de R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982.

2 *Pol.* I 1, 1252a 1ss. y, en especial, 1253a 18ss. No creo que exista contradicción con el orden de análisis propuesto por Aristóteles al comienzo del libro III, donde declara que para estudiar la *politeia* se debe investigar antes qué sea la *polis*, ya que la *politeia* es una determinada organización de los habitantes de la *polis*, y que, como la *polis* está compuesta de ciudadanos (*politai*), deben ser éstos examinados en primer lugar. Ello se debe a que Aristóteles parte del hecho de que ya ha dado una primera definición de la *polis* en el libro I, del que se asume que formaba una unidad con el II y el III, y de que lo único que le queda ahora es hacer algunas precisiones sobre la ciudad para aclarar ciertos malentendidos y para determinar cómo debe entenderse la justicia en función de la participación ciudadana en el seno de la *polis* y en función de cada régimen político. Precisiones que, efectivamente, hará, una vez expuesta su teoría del ciudadano, en el capítulo 9 del libro III.

3 *Pol.* I 1, 1253a 27-29: ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μὴδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

4 Cf. *Pol.* I 1, 1252b 27ss. Sobre esta definición de *polis*, en el contexto de un análisis de los dos primeros capítulos de la *Política*, cf. p. e. F. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, 1991, pp. 28-77.

na⁵, solo es alcanzable para el hombre en el ámbito de la vida social, es decir, en el de la *polis*⁶, pues la soledad autosuficiente es solo, como acabamos de ver, propiedad de las bestias y de los dioses⁷. Razón esta por la que, seguramente, Aristóteles llama a la *polis* “comunidad cívica” (ή κοινωνία ή πολιτική), en tanto que asociación de hombres cuyo fin es el provecho común y vivir bien según los criterios de la ley y de la justicia, que son las que constituyen el orden de dicha comunidad⁸.

La *polis*, dice Aristóteles, no es una asociación de personas cuyo fin sea la participación comunitaria de la propiedad, ni tampoco la mera vida en común, ni la alianza defensiva para evitar ataques externos, ni tampoco el lucro derivado de las transacciones comerciales, sino el bien social, mediante el cuidado de los unos por parte de los otros y la preocupación mutua por dotarse de una legislación que garantice la convivencia justa y el cultivo de la virtud que haga a los ciudadanos buenos y justos⁹.

Tampoco es suficiente para constituir una *polis* que dicha asociación de personas comparta un mismo territorio, o contraiga matrimonios entre sí, o comparta leyes que afecten al comercio e intercambio de bienes, o establezcan pactos de ayuda mutua de carácter militar, pues, aunque ello sea necesario, lo que caracteriza a la *polis* como tal es la unión para llevar una vida en común que aspira a ser perfecta y autosuficiente¹⁰, siendo dicha unión un producto de la amistad. Y así lo manifiesta Aristóteles, quien declara:

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismo y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. [...] Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad. El fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella¹¹.

5 Cf. Ética Nicomáquea, I 7, 1097b 15s.: “Consideramos que lo autosuficiente (τὸ αὐτάρκες) es lo que por sí solo hace deseable la vida y no precisa de nada; y creemos que tal cosa es la felicidad (τὴν εὐδαιμονίαν)”; 1176b 2-5: “Es evidente que hay que considerar a la felicidad como una de las cosas deseables por sí mismas y no por causa de otra, pues la felicidad no precisa de nada, sino que es autosuficiente (αὐτάρκης)”.

6 Cf. EN I 7, 1097b 8-11: “No atribuimos la autosuficiencia (τὸ αὐτάρκες) al que vive para sí solo una vida solitaria, sino <al que vive> también para los padres, los hijos y la mujer, y, en general, para los amigos y los conciudadanos, ya que el hombre es por naturaleza un ser social”; 1169b 16-20: “Y es quizá absurdo también considerar dichoso al solitario, ya que nadie puede preferir poseer todos los bienes para sí solo; pues el hombre es un ser social y nacido por naturaleza para la convivencia. Y esto es propio también del que es feliz, porque tiene las cosas que son buenas por naturaleza”.

7 No constituye una excepción la consideración que se hace del rey en la Ética Nicomáquea (1160b 2) como un ser autosuficiente porque, al sobrepasar a todos en bienes, no precisa de nada, puesto que el rey lo es en cuanto vive en sociedad y gobierna una *polis*, siendo su autosuficiencia, pues, de un carácter distinto de la que aquí se trata.

8 Pol. I 1, 1253a 29ss., EN VIII 9, 1160a 8ss. En cuanto a la equivalencia entre lo legal y lo justo como elementos fundamentales para la búsqueda del provecho común y para la promoción y preservación de la felicidad en la comunidad cívica, cf. EN V 1, 1129b 11ss.

9 Pol. III 9, 1280a 25ss.

10 Cf. Pol. III 1, 1275b 20, donde se define la *polis* como el conjunto de ciudadanos necesario para una vida autosuficiente, siendo esta capacidad para la autosuficiencia uno de los criterios más importantes de demarcación entre la *polis* y otras formas de asociación o comunidad: cf. también, II 2, 1261b 12s. o VII 8, 1328b 16s.

11 Pol. III 9, 1280b 29-81a 2: φανερόν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἢ τοῦ εἰς ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. [...] τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εἰς ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἢ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἔστιν, ὡς φημὲν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. La traducción de este pasaje, como la de las demás citas de Aristóteles, es la de C. García Gual y A. Pérez Jiménez de la *Política*, Madrid, Alianza, 1986, si bien introduzco en algunos casos algunas ligeras variaciones.

Es importante constatar también que Aristóteles no concibe la *polis* como un cuerpo unitario y uniforme de habitantes, sino como una pluralidad de gentes con diferencias específicas¹², organizada en una sociedad de clases, en la que cada una se distingue por una función propia.

Así, tenemos en primer lugar la clase de los campesinos (*γεωργοί*), que es la encargada de procurar el alimento; en segundo lugar, la de los trabajadores u obreros (*βάνανσοι*), que se dedica a los oficios manuales; en tercero, la de los comerciantes (*ἀγοραῖοι*), dedicados a comprar y vender; en cuarto, la de los jornaleros (*θητικοί*), que son los que trabajan por un salario; en quinto, la de los guerreros (*γένος τὸ προπολεμῆσον*), cuyo oficio es la defensa de la independencia de la *polis* frente a las agresiones externas; en sexto, la clase judicial (*τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς*) y deliberativa (*τὸ βουλευόμενον*), cuya función es administrar justicia y deliberar sobre lo conveniente para la *polis*; en séptimo, la de los ricos (*εὐπόρους*), que son aquellos que prestan su servicio a la comunidad por medio de sus fortunas; la octava, la de los dirigentes (*τὸ δημιουργικόν*) y funcionarios que ocupan las magistraturas (*τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν*), que son, por su virtud, los que están en condiciones de gobernar, y cuya función puede incluir también la de deliberar y juzgar¹³; y la última clase, la de los sacerdotes (*τὸ τῶν ἱερέων γένος*), que son los encargados del cuidado de lo divino y del culto sagrado¹⁴.

Aristóteles no tiene en cuenta en su clasificación otros grupos de población presentes en la *polis*, como los esclavos, los periecos (en Esparta), y los metecos. Seguramente, porque se trata de colectivos marginales a los que está vedado el derecho de ciudadanía y, por tanto, no tienen ninguna capacidad de intervención en la vida política, lo que les hace irrelevantes en un análisis teórico sobre los elementos que son necesarios para la constitución de una *polis* y la conformación de su organización política.

Esto no es así, sin embargo, respecto de las clases mencionadas. Estas son distinguidas por Aristóteles desde un punto de vista funcional, es decir, en razón de la función social que cada una desempeña en relación con las actividades que son necesarias para la existencia de una *polis*. Desde este punto de vista, todas son equivalentes. Sin embargo, Aristóteles quiere dejar claro que desde un punto de vista político no lo son tanto. En este sentido, Aristóteles prefiere subsumir dichas clases sociales en dos grandes grupos, divididos según el criterio de su participación en la virtud necesaria para que la *polis* cumpla su fin propio, que es la vida feliz y autosuficiente¹⁵.

El primer grupo lo constituyen las cuatro primeras clases antes aludidas: la de los campesinos, obreros, comerciantes y jornaleros, las cuales solo son necesarias por su utilidad, en cuanto proveen a la *polis* de todo lo que precisa para su subsistencia, como alimento, herramientas, objetos de consumo, armas, etc. El segundo grupo lo forman las clases restantes, cuya presencia en la *polis* está justificada por proporcionar a esta los medios necesarios para una vida buena y autosu-

12 *Pol.* II 2, 1261a 18, donde se declara que la *polis* es, por naturaleza, una “cierta pluralidad” (*πλήθος τι*). Cf. 1261a 23s., donde se dice que la *polis* no se compone de iguales (*ἐξ ὁμοίων*), sino de gentes que difieren de un modo específico (*ἐξ εἶδει διαφερόντων*), en referencia, seguramente, a diferencias de renta, de función social y de participación política. Constituye solo una contradicción aparente, por otra parte, la definición que Aristóteles hace de la *polis* en VII 8, 1328a 35ss., como “una comunidad de seres semejantes (*τῶν ὁμοίων*) en orden a la mejor vida posible”, ya que la semejanza aquí aludida parece referirse a la que deriva de la búsqueda en común de la felicidad, no a la semejanza de clase, renta o participación política.

13 *Pol.* IV 4, 1290b 38ss.

14 Dicha clase es nombrada en *Pol.* VII 9, 1329a 27ss., en un contexto en el que se distinguen las distintas clases que deben conformar la *polis* ideal. Su omisión en la exposición que de las clases sociales hace Aristóteles en el pasaje anterior parece deberse, como apunta P. L. P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapell Hill-Londres, 1998, p. 220, a que la pretensión de Aristóteles ahí es señalar aquellos grupos sociales que son pertinentes para distinguir los distintos regímenes políticos, entre los que no se incluye el de los sacerdotes, mientras que en el otro pasaje se los cita porque se discute cuáles son las partes que conforman el mejor régimen, y los sacerdotes forman parte necesaria de ese régimen.

15 Toda vez que la felicidad es definida como el ejercicio y el uso perfecto de la virtud (*ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσις τῆς τέλειος*, *Pol.* VII 8, 1328a 37). Sobre tal definición de la felicidad (*εὐδαιμονία*), véase también, con algunas variantes, *EN* 1177a 12, *Ética Eudemia*, 1219a 38.

ficiente, a saber: la defensa ante enemigos internos y externos, la administración de la justicia, la deliberación sobre las leyes y el ejercicio del gobierno a través de las magistraturas. Dado que con el desempeño de estas funciones, este grupo cumple un fin mejor que el primero, que es el bien de los habitantes de la *polis*, mientras que el primero solo garantizaba su subsistencia, se le considera más importante. Y esto es así porque los miembros del segundo grupo son los que pueden dedicarse al cultivo de la virtud, que es un requisito deseable para la actividad política y la condición necesaria para la felicidad de la *polis*, mientras que los del primero, al tener que dedicarse a sus oficios y no disponer de tiempo libre, no participan apenas de virtud alguna.

Esta división de la sociedad entre dos grandes grupos, motivada por la diferencia en el grado de participación en la virtud indispensable para la realización del fin propio de la *polis*, determina la concepción misma que Aristóteles tiene de la *polis* como una comunidad de habitantes asociados en pos del bien común, llevándole incluso a considerar la participación en la consecución de dicho fin como criterio de pertenencia a la *polis*, es decir, como criterio de ciudadanía. En efecto, Aristóteles, fiel a su idea de que todas las cosas se definen en función del fin al que tienden, se cuida de distinguir entre aquellos elementos necesarios para la existencia y suficiencia de la *polis*, y las partes propias que la componen, que no siempre coinciden. Y es que así como toda comunidad se compone solo de aquellas partes que comparten aquello por lo que son una comunidad, la *polis*, que es una comunidad, solo se compone de aquellos elementos que comparten aquello por lo que constituyen una *polis*: el ejercicio de la virtud cívica que conduce al bien común y a la autosuficiencia¹⁶. Y como dicho ejercicio requiere educación, holgura económica y tiempo libre para la dedicación a los asuntos públicos, solo lo llevarán a cabo aquellos que puedan permitírselo, esto es, los miembros del segundo grupo social aludido. En consecuencia, los miembros del primer grupo: los campesinos, comerciantes, jornaleros y otros trabajadores manuales (y lo mismo cabe decir de los esclavos, extranjeros y periecos), caracterizados por su falta de cultivo de la virtud cívica que se manifiesta en la participación política, no son parte constituyente de la *polis*, sino solo elementos necesarios para su subsistencia. En cambio, los miembros del segundo, cuya razón de ser es el ejercicio de la actividad política y la contribución en la administración y gobierno de la *polis*, serán los únicos acreedores a ser considerados miembros integrantes de ella, y, como enseguida veremos, a ser llamados ciudadanos. Así lo manifiesta Aristóteles cuando dice:

Y por cierto que las propiedades deben recaer también en estos [los miembros de la clase militar y de la judicial-deliberativa]; pues es necesario que tengan holgura económica los ciudadanos, y los ciudadanos son estos, ya que la clase obrera no forma parte de la ciudad ni ningún otro tipo de personas que no sean artesanos de la virtud [...] Pues labradores, artesanos y todo el sector de los jornaleros es necesario que existan en las ciudades, pero partes de la ciudad solo son la clase militar y la deliberativa¹⁷.

Entre las que se incluye, hay que decir, la clase de los jueces, que suele aparecer nombrada a la par que la deliberativa¹⁸, y la de los sacerdotes, que para Aristóteles debe componerse de los miembros de esos colectivos que, debido a su edad, se hayan ganado el descanso que supone el ejercicio de las funciones sacerdotales¹⁹.

16 Cf. *Pol.* VII 8, 1328a 35ss.

17 *Pol.* VII 9, 1329a 17-21 y 29a 35-38: ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους, ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάνανσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν. [...] γεωργούς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, μέρη δὲ τῆς πόλεως τὸ τε ὀπιτικὸν καὶ βουλευτικόν.

18 Cf. p. e. *Pol.* III 1, 1275a 30; IV 4, 1291a 27, 39; VII 9, 1329a 3.

19 *Pol.* VII 9, 1329a 27-34.

En la raíz de esta tesis aristotélica está la convicción de que no todas las actividades y funciones sociales pueden ser desempeñadas por las mismas personas, al menos en una *polis* con una buena organización política. Y esta convicción descansa en el hecho de que las condiciones socio-económicas que requiere el desempeño de las funciones que definen a la *polis* como tal, solo están al alcance de los sectores acomodados de la sociedad, los cuales se oponen por definición a los que no tienen recursos suficientes para abandonar sus quehaceres y dedicarse a la vida política. De ahí que Aristóteles convierta en políticamente significativa la distinción entre ricos y pobres, y que considere a ambos sectores como los principales partidos de la *polis*, hasta el punto de explicar las diferencias entre los distintos regímenes políticos en función de la supremacía de unos u otros en la administración y gobierno de la ciudad²⁰. De hecho, será el grado de participación de estos dos sectores sociales (presentes en todas las ciudades e irreductibles entre sí) en el ejercicio de las magistraturas que componen los tres poderes del Estado, uno de los criterios determinantes para definir el carácter del régimen político vigente en cada caso, es decir, lo que Aristóteles llama *politeia*.

II. LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL *POLÍTĒS*

Pero antes de entrar en el análisis de este concepto conviene examinar primero la teoría de Aristóteles acerca del *polítēs*²¹, en tanto que es el elemento constitutivo y definitorio de la comunidad de individuos que conforma la *polis*. Así lo manifiesta el propio Aristóteles, cuando justifica su estudio sobre el *polítēs* por el hecho de que la *polis* es “un conjunto de ciudadanos” (πολιτῶν τι πλῆθος)²². Hemos visto que la *polis* era definida como una comunidad de hogares, familias y aldeas, compuesta por personas divididas en un gran número de clases y colectivos sociales, asociadas en vista de un fin común: llevar una vida feliz y autosuficiente. Pero también se ha visto que Aristóteles tiene una noción más restrictiva de la *polis*, excluyendo como partes de ella a todos aquellos colectivos cuya falta de virtud cívica les incapacita para la participación política y la contribución a la consecución de ese fin, quedando solo aquellos que desempeñan algún tipo de función pública. Pues bien, es a estos a quienes les corresponde propiamente el nombre de *polítai*, y a quienes se refiere Aristóteles al definir la *polis* como un conjunto de ciudadanos (*politón*).

Aristóteles es consciente de que el concepto de *polítēs* se presta a controversia, dada la disparidad de criterios que se han seguido para delimitarlo, como por ejemplo, la participación en un determinado régimen político, la residencia en un mismo lugar, o la capacidad de entablar juicio y de ser juzgado. Pero también lo es de que estos criterios son claramente insuficientes: el primero, porque quien es *polítēs*, por ejemplo, en una democracia, puede no serlo en una oligarquía; el segundo, porque también pueden habitar un mismo lugar colectivos sin derecho de ciudadanía, como los metecos y los esclavos; y el tercero, porque los derechos jurídicos también se pueden disfrutar en virtud de acuerdos ajenos al ejercicio de la ciudadanía. Por eso, se propone encontrar una definición de *polítēs* que sea lo suficientemente precisa como para no concitar ninguna duda

20 Cf. p. e. *Pol.* IV 4, 1291b 7ss.

21 Sobre el concepto aristotélico de ciudadano, cf. p. e. C. Mossé, “La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote”, *Eirene*, 6 (1957) 17-21, C. N. Johnson, “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, 29 (1984) 73-90, E. Lanzillotta, “Lo stato del cittadino nella «Politica» di Aristotele”, *Poleis e Politeiai*, (2004) 385-391. Para un análisis semántico del término hasta Aristóteles, cf. J. H. Blok, “Becoming citizens: some notes on the semantics of «citizen» in Archaic Greece and Classical Athens”, *Klio*, 87, 1 (2005) 7-40. En el contexto de un análisis de los primeros capítulos del libro III de la *Política*, cf. Wolff, *op. cit.*, pp. 91ss., así como R. R. Robinson, *Aristotle’s Politics III and IV*, Oxford, 1962 y E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Viena, 1965, más las páginas que dedican a estos capítulos las obras de Newman, Susemihl-Hicks, Schütrumpf y Barker, ya citadas. Especialmente útil para seguir la línea argumentativa de Aristóteles en su exposición de la teoría del ciudadano es la de P. L. P. Simpson, también citada (*supra*, n. 14). Por último, una buena visión histórica de lo que caracterizaba al ciudadano en la Atenas de los siglos V y IV a. C., ciudad cuyo régimen sirve de transfon-

do del análisis aristotélico, se encuentra en R. K. Sinclair, *Democracia y participación en Atenas*, trad. esp., Madrid, 1999.

22 *Pol.* III 1, 1274b 40.

o reparo (como sucede, por ejemplo, con los proscritos o desterrados, de los que no se sabe con certeza si siguen siendo ciudadanos o no), y así propone definir al *polítēs* como aquel que participa de la justicia y del gobierno²³, lo que para Aristóteles significa desempeñar un cargo de poder (*ἀρχή*) que aúne las funciones de juez (*δικαστής*) y asambleísta (*ἐκκλησιαστής*), esto es, del que juzga y delibera sobre las cuestiones que afectan al gobierno de la *polis*.

Ahora bien, estas funciones no son desempeñadas por los mismos ciudadanos en todos los regímenes, pues mientras en una democracia las puede desempeñar cualquiera, en otros regímenes las desempeñan arcontes determinados o incluso magistrados diferentes. De ahí que quien sea ciudadano en una democracia, no lo sea, por el mismo criterio, en una oligarquía, lo que demuestra que dicho criterio es demasiado estrecho. Por eso, Aristóteles propone seguidamente una definición más amplia, que sea aplicable del mismo modo a todos los ciudadanos, independientemente del régimen político en el que vivan. De este modo, define de nuevo al *polítēs* como aquel que tiene el derecho de compartir los poderes deliberativo y judicial en cada *polis*. Así lo expresa el mismo Aristóteles cuando dice:

Nuestra definición del ciudadano requiere una rectificación; pues en los demás regímenes no es asambleísta y juez el arconte indeterminado, sino el determinado por su cargo: a todos o a algunos magistrados les está encomendado el deliberar y juzgar sobre todas o sobre algunas cuestiones. Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente²⁴.

Como algunos estudiosos han señalado²⁵, esta definición se elabora partiendo de aquellos aspectos que definen al ciudadano en una democracia, que es el régimen donde el derecho de ciudadanía está más extendido. Si esos aspectos, consistentes en el control de la *polis* a través del ejercicio del poder judicial y deliberativo en los tribunales y en la asamblea, definen al ciudadano allí donde el derecho de ciudadanía está más extendido, deberán definirlo también en los demás regímenes para aquellos que alcancen el mismo control de la *polis*, de modo que han de ser suficientes como criterio universal de ciudadanía.

La idoneidad de esta definición se manifiesta, según Aristóteles, por su ventaja respecto a otras definiciones propuestas, como la tradicional de considerar ciudadano al hijo de ambos padres ciudadanos, pues con ella no se puede explicar, por ejemplo, qué es lo que hace que sean ciudadanos los primeros habitantes de la *polis*, cuyos padres no podían ser ciudadanos de esta. La de Aristóteles, en cambio, sí da cuenta de este caso, pues basta con considerar si esos habitantes participaban de la ciudadanía según dicha definición²⁶, es decir, si tomaban parte o no del poder deliberativo y judicial, lo cual confirma que la ciudadanía es una cuestión de participación política, y no de descendencia²⁷. Y lo mismo cabe decir, según Aristóteles, de aquellos extranjeros que adquirieron la ciudadanía a consecuencia de una revolución, como la de Clístenes en Atenas²⁸, y que, por tanto,

23 *Pol.* III 1, 1275a 22s.: *πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.*

24 *Pol.* III 1, 1275b 13-21: *ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός, ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστί καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὀρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλευέσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινῶν εἶναι ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἢδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιοούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς ἀντάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπέιν.*

25 Cf. p. e. Mossé, *op. cit.* p. 18, Simpson, *op. cit.* p. 136.

26 Es decir, si participaban de la *politeia* (εἰ γὰρ μετέχον τῆς πολιτείας, *Pol.* III 2, 1275b 31), término que, como veremos, tiene más acepciones que la de ciudadanía, ya que connota también los sentidos de régimen político, constitución y forma de gobierno, entre otros.

27 Cf. Simpson, *op. cit.*, p. 137.

28 Clístenes, en las disputas por el poder posteriores al derrocamiento de los tiranos en 510 a. C., inscribió como ciudadanos a muchos extranjeros con el fin de aumentar el número de sus partidarios y así vencer a sus adversarios políticos.

no tenían progenitores ciudadanos, ya que, aun cuando se admitiera que alcanzaron la ciudadanía de forma injusta, el hecho de que ejerzan el poder que corresponde a los ciudadanos los convierte en parte de ellos con pleno derecho²⁹.

Ahora bien, quizá por el hecho de que pudiera reprochársele que aceptaba como ciudadanos a gentes que no lo merecían por su falta de virtud, Aristóteles aborda la cuestión de cuál ha de ser la virtud propia del buen ciudadano y si esta coincide o no con la del hombre de bien (ἀνὴρ ἀγαθός o σπουδαῖος).

Aristóteles encuentra la virtud del ciudadano en aquella que le lleva a cumplir la función (ἔργον) que es común a todo ciudadano³⁰ a pesar de sus diferentes ocupaciones y oficios: la seguridad y permanencia de la comunidad política (ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας), que viene determinada por el régimen o constitución política (πολιτεία) de la ciudad. De modo que la virtud del ciudadano lo será necesariamente, según Aristóteles, en función del régimen político. O lo que es lo mismo, será buen ciudadano todo aquel que, según su virtud, contribuya con su actuación a conservar el régimen político de su ciudad, siendo dicha virtud distinta en cada régimen, al ser los requisitos de conservación de estos también distintos. En cambio, la virtud del hombre de bien es siempre la misma, a saber, la virtud perfecta (ἀρετὴ τελεία). En consecuencia, la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien no coinciden siempre, pues la primera estará en cualquier ciudadano que cumpla bien su función, sea bueno o no, mientras que la segunda solo lo estará en aquellos que sean buenos. Además, la semejanza entre ambas virtudes se muestra también por el hecho de que es imposible que todos los ciudadanos de una polis sean buenos, mientras que sí se espera que todos obedezcan a su virtud cívica y desempeñen bien su función común, al menos en el mejor régimen posible. Ahora bien, al ser estos desiguales en bondad, la virtud del ciudadano y la del hombre de bien no podrán ser la misma en todos los casos³¹.

La cuestión que surge entonces es saber en qué casos sí coinciden ambas virtudes, y Aristóteles responde que en el caso del buen gobernante (τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον), cuya virtud propia, además de la bondad, es la sensatez (φρόνησις)³², que es la única que no es común a gobernados y gobernantes. En efecto, la bondad y la sensatez garantizan que posee la virtud del hombre de bien, y el ejercicio de su función propia, que es la de gobernar, que posee también la virtud del ciudadano. Pues por gobernar (ἄρχειν) no debe entenderse solo el ejercicio del poder ejecutivo, sino también el del poder judicial y deliberativo, como corresponde a la labor propia que define al ciudadano.

Ahora bien, la virtud del buen ciudadano no consiste solo en gobernar, sino también en ser gobernado, que es la mejor forma de aprender a gobernar. Así, al considerar como virtuosa también la acción de dejarse gobernar, Aristóteles desdobra la virtud del ciudadano: una es la que consiste solo en gobernar, que es la que coincide con la virtud del hombre bueno, y otra la que incluye también el ser gobernado. La virtud que consiste solo en gobernar se da sobre todo en un tipo de gobierno despótico (ἀρχὴ δεσποτική), que es aquel que, en el ámbito de lo público, se corresponde con el que ejerce el señor con el esclavo en el ámbito doméstico. No se trata tanto de un dominio absoluto y arbitrario que se impone sin limitaciones legales, cuanto de un mandato utilitarista que, por mor de la superioridad del gobernante sobre el gobernado, consiste en saber utilizar a este como instrumento práctico para la realización de los servicios necesarios para la polis³³. Pues bien, en este tipo de gobierno, la virtud del gobernante, fundada en la sensatez y en una educación

29 Pol. III 2, 1275b 22-76a 6.

30 Recuérdate que compartir algo en común es lo que define a los miembros de una comunidad, como es la polis.

31 Pol. III 4, 1276b 34ss.

32 Sobre el tema del buen gobernante y de las condiciones que debe cumplir como político debió tratarse con cierta extensión en el diálogo *Político*: cf. C. Megino, *Aristóteles. Fragmentos de los diálogos*, Madrid, Abada (en prensa).

33 Sobre este tipo de autoridad, cf. Pol. I 4-7, 1253b 23-55b 40.

especial, se distingue de la que comparte el gobernado porque no implica la necesidad de saber hacer las labores propias de este como paso previo para ejercer la autoridad, y, en especial, el tipo de labores que, de hecho, hacen algunos ciudadanos en regímenes de democracia extrema, como son los trabajos manuales propios de obreros y artesanos. Unos trabajos que no solo el gobernante, sino también el hombre de bien y el buen ciudadano, deben evitar aprender por ser de carácter servil, a no ser que su finalidad sea el uso propio.

La otra virtud cívica, consistente en aprender a gobernar a costa de ser gobernado, no es propia de todos los regímenes, sino solo de aquellos en los que se da un gobierno político (ή πολιτική ἀρχή), que es el que se ejerce sobre ciudadanos libres e iguales³⁴. Dicho tipo de régimen se caracteriza por la alternancia en el poder, de modo que los ciudadanos, al no ser superiores unos a otros, tienen que aprender a gobernar a fuerza de ser gobernados, consistiendo en eso precisamente la virtud del buen ciudadano: “conocer el mando de los hombres libres en uno y otro sentido”³⁵.

En este contexto, Aristóteles admite que también el ciudadano que es gobernado puede poseer la virtud del hombre bueno, solo que no en el mismo grado, ya que la tarea que el gobierno exige es superior a la que exige ser gobernado y, por eso, es propio del gobernante, p. e., tener sensatez, mientras que del gobernado lo es solo la opinión verdadera (δόξα ἀληθής)³⁶.

Así pues, se puede decir que, para Aristóteles, el ejercicio de la virtud cívica consiste en la actividad pública que busca la permanencia del régimen político, pudiendo ser esta o la de gobernar o la de ser gobernado para aprender a gobernar. Esta virtud, debido a su dependencia del régimen político y a las diferencias entre los ciudadanos de la *polis*, no coincide con la virtud propia del hombre de bien, salvo en dos casos: cuando el hombre de bien gobierna, y cuando es gobernado con vistas a gobernar. En el primer caso, su virtud será superior y más loable que en el segundo, ya que su tarea también lo es.

Una vez que ha señalado los requisitos de ciudadanía y cuál es el carácter de la virtud del ciudadano, Aristóteles aborda la cuestión de establecer qué colectivos sociales pueden considerarse ciudadanos sobre estas premisas y cuáles no, en especial, en lo que concierne a las clases trabajadoras (βανύσοι). Y es que éstas suscitan un triple problema: el de la pertenencia o no a la *polis*, el de la posesión o no de virtud cívica, y el de la ciudadanía.

La respuesta de Aristóteles la hemos visto ya bosquejada cuando, en la discusión sobre los elementos que componen la *polis*, distinguía entre sus partes propias constitutivas, y aquellas sin las cuales no puede existir, excluyendo de las primeras a los colectivos que viven del trabajo de sus manos, ya que son solo elementos necesarios para la subsistencia de la *polis*. La razón que aducía para esa exclusión era que estos no participaban de la virtud cívica que define a los miembros constitutivos de la *polis*, lo cual, aplicado a la definición de ciudadano propuesta, conlleva que no puedan compartir los poderes de gobierno que definen la condición ciudadana, y, por tanto, que no sean ciudadanos. Esto es así especialmente en la ciudad con mejor organización política, que es la que debe marcar la pauta de una ciudad bien gobernada. En este sentido, dice Aristóteles:

Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen más perfecto y este es aquel con el que la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad se ha dicho antes que sin virtud no puede existir, es evidente a la vista de esto que en la ciudad con mejor organización política y provista de hombres justos en un sentido absoluto y no relativo al fundamento básico del régimen, los ciudadanos no deben llevar una forma de vida propia de obreros ni de comerciantes, pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud; ni tampoco ser campesinos los que vayan a habitarla, pues se necesita tiempo libre para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas³⁷.

34 Sobre este tipo de gobierno, cf. *Pol.* I 7, 1255b 16ss. y I 8, 1259b4 ss.

35 *Pol.* III 4, 1277b 15: αὐτὴ ἀρετὴ πολίτου, τὸ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ’ ἀμφοτέρα.

36 *Pol.* III 4, 1275b 16ss. Cf. también, I 13, 1260a 14ss., donde se dice que todos han de participar de las virtudes morales, pero no del mismo modo, sino en lo que conviene a la función de cada uno.

37 *Pol.* VII 9, 1328b 33-29a 2: ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὐτὴ δ’ ἐστὶ καθ’ ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστα εὐδαιμόνων, τὴν δ’ εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἰρηται πρότερον, φανερόν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάνουσιν βίον οὔτ’ ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννηὺς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι

La idea de Aristóteles es que los trabajadores solo son instrumentos para alimentar a la ciudad. Por lo tanto, elementos necesarios para su conservación, pero no pueden ser partes de ella, porque no participan de aquello que define a los ciudadanos, la virtud cívica que se refleja en la participación política. Para Aristóteles, la ciudadanía es, por definición, un derecho restringido, reservado para los que contribuyen al cumplimiento del fin propio de la *polis*, que es la felicidad y el bien común, el cual exige una virtud inaccesible para el trabajador. En este sentido, se compara a los trabajadores y a otros colectivos, con los niños, pues ni unos ni otros son ciudadanos en sentido estricto. Dice Aristóteles:

La verdad es que no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los que no habría una ciudad, ya que tampoco son de igual modo ciudadanos los niños y los hombres, sino que estos lo son plenamente y aquellos supuestamente; pues son ciudadanos, pero incompletos. En los tiempos antiguos, entre algunos la clase de los artesanos era de esclavos o de extranjeros; y por ello aún hoy lo son la mayoría. Pero la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y, en el supuesto de que también este sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de los trabajos necesarios³⁸.

Con el ejemplo de los niños, se ilustra el hecho de que no todos los que pertenecen a la ciudad son ciudadanos, pues al igual que los niños no lo son³⁹, a pesar de pertenecer a ella, tampoco los trabajadores manuales, y ambos por el mismo motivo: carecer de la virtud para participar de los poderes que conforman el gobierno de la *polis*. En ese sentido, dichos trabajadores ocupan en esta un lugar similar a los metecos, extranjeros, esclavos y libertos, que habitan en ella sin ser ciudadanos⁴⁰.

Ahora bien, ¿qué ocurre si se les considera ciudadanos, aunque no detenten cargo público alguno, como puede suceder en algunos regímenes democráticos? Que aún así carecerían de la virtud cívica, ya que esta es incompatible con el ejercicio de los trabajos manuales necesarios, al ser estos propios de esclavos⁴¹. Pues dicha virtud, aunque sea en los que se dejan gobernar, solo tiene sentido en tanto que sirve para aprender a gobernar, mientras que la de los que realizan trabajos serviles solo les faculta para realizar bien sus labores⁴². De modo que la falta de virtud cívica implicaría la imposibilidad de ser buen ciudadano y, por tanto, ser un hombre de bien, lo que conllevaría que dicha ciudad nunca llegaría a ser una ciudad perfecta.

No obstante, Aristóteles no niega que los trabajadores manuales puedan ser ciudadanos en algunos regímenes, sobre todo los democráticos, ya que la condición de ciudadano varía respecto del régimen político, y esos regímenes se caracterizan precisamente porque la mayoría del pueblo puede acceder a los cargos públicos⁴³. Y en algunos, incluso hasta los extranjeros, bastardos

τοὺς μέλλοντας ἔσσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικὰς).

38 *Pol.* III 5, 1278a 2-11: τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις, ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἀπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως· πολῖται μὲν γὰρ εἰσιν, ἀλλ' ἀτελεῖς. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάνανσον ἢ ξενικόν, διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν· ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάνανσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἦν εἰπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων.

39 En un pasaje anterior (*Pol.* III 1275a 14-19), Aristóteles ya había recurrido al ejemplo de los niños, que aducía junto al de los ancianos, para mostrar que no todos los colectivos que habitan una ciudad pueden considerarse ciudadanos en sentido pleno (ἀπλῶς).

40 Sobre el reflejo de la contradicción existente entre la exclusión de la ciudadanía a los colectivos de hombres libres no ciudadanos y la creciente influencia social de algunos metecos y extranjeros ricos en la Atenas del siglo IV a. C., en la concepción aristotélica del ciudadano, véase el trabajo de J. Pečírka, "A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens", *Eirene*, 6 (1957) 23-26.

41 La única diferencia entre esclavos y trabajadores manuales, aparte de la libertad, es que los primeros hacen sus trabajos a un solo individuo, mientras que los segundos los hacen al común de la gente (*Pol.* III 5, 1278a 11-13).

42 Cf. *Pol.* I 13, 1260a 33ss., donde se habla de la virtud servil, propia del esclavo, vinculándola con la de los trabajadores artesanos, de los que se dice que cumplen "una cierta esclavitud limitada" (ἀφορισμένην τινὰ δουλείαν).

43 Cf. p. e. *Pol.* III 8, 1279b 18ss., IV 4, 1290b 17ss.

e hijos solo de mujer ciudadana son ciudadanos por la ley cuando en esos regímenes hay falta de población, aunque cuando esto se supera, vuelven a los cauces normales⁴⁴. Sí les niega la condición de ciudadanos, en cambio, en el caso de otros regímenes, como el aristocrático, donde las dignidades (τιμῶν) se otorgan por virtud y valía, ya que los colectivos obreros no llevan una vida que les permita cultivar la virtud. Un caso mixto sería el del régimen oligárquico, pues como la participación en los cargos públicos se basa en la posesión de elevadas rentas, los trabajadores artesanos, que en su mayoría son ricos, serán ciudadanos, mientras que los jornaleros, que son pobres, no⁴⁵.

De todos modos, desde un punto de vista general, y en relación con el mejor régimen político, Aristóteles define al ciudadano del siguiente modo:

Ciudadano, en general, es el que puede gobernar y ser gobernado, y es en cada régimen distinto; pero en el mejor de todos es el que puede y decide gobernar y ser gobernado en orden a la vida acorde con la virtud⁴⁶.

En otras palabras, ciudadano es aquel que participa de la vida política ejerciendo cargos de poder en los ámbitos ejecutivo, deliberativo o judicial, es decir, participando del gobierno de la *polis*, o también aquel que se prepara para ello dejándose gobernar en los casos en que no puede ejercer responsabilidades públicas por diversas causas, como la edad o porque no le toca el turno de ejercerlas. Esa función política se realiza con el fin de garantizar la seguridad de la *polis* y del régimen vigente en cada caso, y contribuir así a la felicidad e independencia de la comunidad. El cumplimiento de esa función se hace de acuerdo con la virtud cívica, que es requisito indispensable en un buen ciudadano, la cual se aúna con la virtud del hombre de bien en el caso del político⁴⁷ y del buen gobernante, quienes, guiados por la sensatez, gobiernan para el bien común.

III. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE *POLITEIA* Y SU ACEPTACIÓN COMO CIUDADANÍA

Una vez definidos los términos *polis* y *polítēs*, con los que Aristóteles designa, respectivamente, a la ciudad como comunidad política independiente y soberana, y al ciudadano que forma parte de ella, podemos abordar el análisis de *politeia*, que es el término empleado para designar la noción de lo que en nuestro universo conceptual llamamos ciudadanía⁴⁸, pero que para un griego como Aristóteles posee una significación más amplia y compleja, que conviene desentrañar si queremos entender en sus justos términos su concepto de ciudadanía.

*Politeia*⁴⁹ es un término de acuñación relativamente reciente, cuya primera aparición en la literatura la encontramos en Heródoto⁵⁰, donde tiene ya el sentido de ciudadanía, en tanto que derecho legal de ostentar la condición de ciudadano de una *polis*. Y en cuanto derecho que es, susceptible de otorgarse y reclamarse. Este mismo sentido se puede rastrear en autores posteriores, como Tucídides⁵¹ o Jenofonte⁵², pero casi siempre en estrecha relación con las otras acepciones del tér-

44 *Pol.* III 5, 1278a 26-34. En V 4, 1319b 1-11, Aristóteles se refiere a este tipo de régimen como el último y peor de los regímenes democráticos.

45 *Pol.* III 5, 1278a 15ss.

46 *Pol.* III 13, 1283b 42-84a 3: πολίτης δὲ κοινῆ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστὶ, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.

47 Cf. *Pol.* III 5, 1278b 1-5.

48 Sobre el origen de la ciudadanía en la Grecia arcaica y su evolución en Atenas hasta la época clásica, cf. P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990.

49 Sobre la historia del término, véase, en especial, la monografía de J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, 1982.

50 *Historias*, 9.34.

51 *Historia de la guerra del Peloponeso*, 1.132.4, 3.55.3, 6.104.2, 8.76.5.

52 *Helénicas*, 1.2.10.

mino, y, en especial, con la que es más común en todos los autores, incluido Platón⁵³ y el mismo Aristóteles, que es el de constitución política de una *polis*, esto es, el modo en que se constituyen los ciudadanos para vivir en una comunidad política. Lo que podríamos denominar régimen o sistema político. De este sentido fundamental, derivan las demás acepciones del término.

De hecho, *politeia* como vocablo técnico en el ámbito de la teoría política, se define según esta acepción, siendo las demás deducibles solo del uso del término en los diversos contextos. Así, cuando Aristóteles se propone estudiar la *politeia* al comienzo del libro III de la *Política*, después de haber empleado profusamente el término en los libros anteriores, la define como “una determinada organización de los habitantes de la ciudad”⁵⁴. Es decir, en su acepción primera, la *politeia* es una *τάξις*⁵⁵, una organización u ordenación determinada de los ciudadanos de una *polis*. Pero no una organización cualquiera, sino una de carácter político, en tanto que determina la forma y el carácter de la *polis*. Así lo expresa el propio Aristóteles cuando dice:

Pues si la ciudad es una comunidad, y es comunidad de régimen político entre sus ciudadanos, cuando sea de otro tipo y diferente el régimen político, necesariamente, al parecer, tampoco la ciudad sería la misma; de igual modo que decimos de un coro, que unas veces es cómico y otras trágico, que es distinto, aunque a menudo lo integren las mismas personas. [...] Si así es, queda claro que diremos la misma a una ciudad ateniéndonos a su régimen político⁵⁶.

Es especialmente interesante la expresión utilizada para definir aquí la *polis*: “comunidad de régimen político entre sus ciudadanos (*κοινωνία πολιτῶν πολιτείας*)”, pues lo que Aristóteles quiere decir es que se trata de una comunidad de orden político o, lo que es lo mismo, una comunidad políticamente organizada de ciudadanos, siendo la *politeia* precisamente el orden o régimen legal que define la *polis* y que hace que siga siendo la misma, aun cuando sus habitantes cambien. Esa es la razón de que Aristóteles diga también que la comunidad de ciudadanos es la *politeia*, y que la virtud del ciudadano lo es en función de ella⁵⁷, reflejando así la vinculación existente entre dos de las acepciones del término: la de organización o régimen político y la de ciudadanía, pues el régimen político, al determinar la configuración de la *polis*, conforma el modo de ser ciudadano y, por ende, las condiciones de posesión y disfrute de la ciudadanía. En este contexto, podemos decir que el sentido de *politeia* vendrá determinado en cada caso por el hecho de que su referente se considere una propiedad de la *polis* o del ciudadano. Como propiedad de la *polis*, designará su régimen político, y como propiedad del ciudadano, su derecho de ciudadanía.

Es fácil deducir de ello, por otro lado, que el orden político que designa la *politeia* no es moralmente neutro, ya que responde a una elección de vida por parte de la comunidad de ciudadanos, que, a su vez, está sujeta a la consecución de un fin determinado, que es la mejor vida posible. Así, un régimen político será mejor o peor según que permita a los ciudadanos acercarse más o menos a dicho fin, mientras que el mejor régimen será aquel en el que ese fin se consiga en mayor grado. Así lo expresa Aristóteles cuando dice:

53 Para el sentido de *politeia* en Platón, cf. Bordes, *op. cit.* esp. pp. 387-92.

54 *Pol.* III 1, 1274b 38: ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις.

55 Aristóteles utiliza también la expresión *διάθεσις πόλεως* “disposición de la ciudad” (*Pol.* VII 2, 1324a 17), aunque *τάξις* es el término usual para definir la *politeia*.

56 *Pol.* III 3, 1276b 1-6 y 9-11: πόλιν ἐτέραν; εἴτερ γὰρ ἐστὶ κοινωνία τις ἢ πόλις, ἐστὶ δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἐτέρας τῷ εἶδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὅτε μὲν κωμικὸν ὅτε δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναι φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλακίς ἀνθρώπων ὄντων [...] εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν ἐστι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας·

57 *Pol.* III 4, 1276b 29ss.

Pues bien, que necesariamente será el mejor régimen político esa organización en virtud de la cual cualquier ciudadano puede progresar y vivir feliz, está claro⁵⁸.

Ya que,

si se es sensato, se organizará en función del mejor fin tanto el individuo en particular como el régimen en general⁵⁹.

Ahora bien, ¿en qué consiste la felicidad cívica y por qué medios se alcanza? Aristóteles se remite entonces a sus tratados éticos, respondiendo que la vida feliz es aquella regida por la virtud, que es el término medio entre dos modos de conducta extremos⁶⁰, de modo que, a nivel público, la mejor vida será aquella en la que se ejerza mejor la virtud del ciudadano, que no es otra que la colaboración y participación en la vida política de la ciudad⁶¹. Una participación que es la que define, por otro lado, el tipo de *politeia* o régimen político, que es el que determina, en cierto modo, la forma de ser ciudadano.

Esa vinculación entre régimen político y *polis*, basada en la idea de que la *polis* es lo que viene determinado por su organización política, conduce incluso al solapamiento entre ambos conceptos, de modo que *politeia* hace las veces de *polis* en algunos contextos. Como, por ejemplo, cuando Aristóteles dice que es imposible que los ciudadanos no tengan nada en común, ya que “la *politeia* es una cierta comunidad”⁶², transfiriendo el sentido de *polis* como comunidad que comparte un determinado orden político al de *politeia*, el término que designa propiamente ese orden que los ciudadanos, por definición, comparten. Y es que, en efecto, como cada *polis* solo se organiza según una única *politeia*, formar una comunidad civil, como *polis*, conlleva constituirse en una *politeia*, y viceversa. Por eso, Aristóteles dice en otro lugar que la gente, para alcanzar una vida autosuficiente, se agrupa en una sola *politeia*⁶³, esto es, en una única comunidad civil, empleando el término *politeia* en lugar de *polis*. Ahora bien, también ocurre a la inversa, como en un pasaje de la *Constitución de los atenienses*⁶⁴, donde se dice que en el arcontado de Antídoto, se decidió en Atenas que no participara de la *polis* (μη μετέχεν τῆς πόλεως), es decir, de la ciudadanía (*politeia*), quien no fuera hijo de padre y madre ateniense.

Por otro lado, la ordenación política de la vida ciudadana en que consiste la *politeia* no es única, sino que está organizada en función de aquellos elementos en los que reside la soberanía de la *polis*, es decir, en los tres poderes: ejecutivo, deliberativo y judicial⁶⁵, y en las magistraturas

58 *Pol.* VII 2, 1324a 23-25: ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτεῖαν ἀρίστην ταύτην <τὴν> τάξιν καθ' ἣν κἂν ὅσπισσῶν ἄριστα πράττοι καὶ ζῆν μακαρίως, φανερόν ἐστιν.

59 *Pol.* VII 2, 1324a 33-35: τὸν γε εὖ φρονούντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν.

60 *Pol.* IV 11, 1295a 35-40: “Si en la Ética se ha explicado satisfactoriamente que la vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad (ἡ γὰρ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως)”. Cf. también, VII 1, 1323b 40-24a 2 y 13, 1332a 7ss. En cuanto a la definición de la vida feliz como actividad conforme a la virtud en la Ética, véase, p. e. *EN X* 6, 1176a 31ss.

61 Cf., además de los pasajes en los que se expone la virtud del ciudadano, *Pol.* VII 3, 1325b 14ss.

62 ἡ γὰρ πολιτεία κοινωμία τις ἐστὶ (*Pol.* II 1, 1260b 40).

63 *Pol.* VI 8, 1321b 17: “El primero de los servicios imprescindibles es el del mercado; y a su frente debe haber una magistratura que supervise los contratos y el buen orden; ya que, en general, todas las ciudades tienen que comprar unas cosas y vender otras, en función de la mutua demanda de artículos necesarios, y esto es lo más inmediato para alcanzar la independencia (ἀυτάρκειαν) por la que, al parecer, todo el mundo se agrupa en una sola comunidad civil (εἰς μίαν πολιτείαν συνελθεῖν)”.

64 *Constitución de los atenienses*, 26.4.

65 Cf. *Pol.* IV 14, 1297b 37ss.

(ἀρχαί) por las que estos se ejercen. Dependiendo del número y la clase de ciudadanos que las ocupen, así como del modo en que accedan a ellas, surgirán las diferentes formas de *politeia*. Así lo manifiesta claramente Aristóteles cuando dice:

Pues bien, un régimen político es una organización de las ciudades en función de las magistraturas, de qué modo están repartidas, de cuál es la autoridad del régimen y de cuál es el fin de cada comunidad⁶⁶.

Y un poco más adelante, añade:

En efecto, un régimen es la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen o en función del poder de los que participan <del gobierno>, o en función de alguna semejanza común a ellos, es decir, por ejemplo, a los pobres, a los ricos o común a ambos. Por fuerza entonces los regímenes políticos serán tantos como sean precisamente las organizaciones fundadas en las ventajas y diferencias de las partes⁶⁷.

Es decir, de las partes de la *polis* que participan de su gobierno. De lo cual se sigue que las distintas formas de *politeia* en que se organiza la ciudad vienen determinadas por el carácter del sector gobernante que ocupe, en cada caso, los distintos poderes del Estado. La organización de la *polis*, definitoria de su régimen político, pasa a identificarse, por tanto, con su forma de gobierno. En ese sentido, dice Aristóteles:

Régimen político es una organización de la ciudad, de sus magistraturas y especialmente de la que tiene autoridad sobre todas. Pues en todas partes es soberano el sector gobernante de la ciudad y sector gobernante es el régimen. Me refiero a algo así como que en las democracias es soberano el pueblo y, por el contrario, la minoría, en las oligarquías, y decimos que también su régimen es diferente⁶⁸.

Es decir, si el régimen político de la ciudad lo determina, en última instancia, la naturaleza del gobierno que la rige, para establecer el número de regímenes y distinguirlos unos de otros, solo hará falta identificar al sector social que tiene la autoridad política en cada caso. Aunque también será necesario tener en cuenta, para mayor precisión, los factores de los que depende dicha autoridad, como el número de los que la componen, los requisitos de acceso a ella (que sea electiva o por sorteo, que dependa o no de elevadas rentas, o de la nobleza de linaje, o de la excelencia) o de que se ajuste o no a las leyes vigentes. En función de esos factores se pueden distinguir, según Aristóteles, los siguientes regímenes o formas de gobierno⁶⁹:

- *Monarquía*, cuando el que ejerce la soberanía es uno solo y gobierna según las leyes y el bien común;
- *Tiranía*, cuando el monarca gobierna de forma despótica y arbitraria, siguiendo su propio interés;
- *Aristocracia*, cuando el gobierno se compone de unos pocos, que se distinguen por su virtud, nobleza o valía, y gobiernan observando las leyes y atendiendo a lo mejor para la *polis*;
- *Oligarquía*, cuando gobiernan unos pocos designados por sus elevadas rentas y a favor de sus intereses;

66 *Pol.* IV 1, 1289a 15-18: πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νεμένηται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν·

67 *Pol.* IV 3, 1290a 7-13: πολιτεία μὲν γὰρ ἢ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστὶ, ταύτας δὲ διανεμόνται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετερχόντων ἢ κατὰ τιν· αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ'· οἷον τῶν ἀπῶρων ἢ τῶν εὐπῶρων ἢ κοινήν τιν· ἀμφοῖν. ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περὶ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων.

68 *Pol.* III 6, 1278b 8-14: ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω δ'· οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ' ὀλίγοι τοῦναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαιδὲν δὲ καὶ πολιτείας ἑτέρας εἶναι τούτων.

69 Descripciones de los distintos regímenes se encuentran en *EN* VIII 10, 1160a 30ss., *EE* VII 9, 1241b 27ss., *Ret.* I 8 1365b 22ss., y *Pol.* III 7, 1279a 22ss., III 14-18 *passim*, IV 1-16 *passim*.

- *Democracia*, cuando la soberanía la ejerce la mayoría del pueblo en condiciones de igualdad, los cargos son por tiempo limitado y elegidos por sorteo, y se gobierna en interés del pueblo, pero con arreglo a las leyes, ya que cuando esto no ocurre la democracia se convierte en demagogia;

- Y, por último, lo que se suele traducir por *república*, pero que Aristóteles designa con el mismo término que denota a todas, el de *politeia*⁷⁰, aunque también la llama en alguna ocasión “timocracia”⁷¹, por fundarse en el gobierno de los que tienen suficientes rentas para llevar armas pesadas⁷². La república consiste en el gobierno de una mayoría que posee la virtud propia de la masa, la virtud militar, y que rige la *polis* en vista del bien común. Aristóteles la concibe como una combinación entre oligarquía y democracia, en lo que se refiere al acceso a los cargos y al ejercicio de la soberanía.

De todos estos regímenes, la monarquía, la aristocracia y la república son rectos, ya que atienden a lo que conviene a la comunidad, mientras que la tiranía, la oligarquía y la democracia son desviaciones de estos, pues atienden a intereses particulares: la tiranía, los del tirano; la oligarquía, los de los ricos; y la democracia, los de los pobres.

Por otro lado, y dado que es la naturaleza de los gobiernos lo que determina la clase de régimen, *politeia* pasa a designar al gobierno mismo de la *polis*, que es el que ostenta, además, la representatividad de esta. De este modo, los actos del gobierno son considerados como actos del régimen, y estos, a su vez, como actos de la *polis*⁷³. Esto se aprecia también en el hecho de que a disputar por tener el control del gobierno se le denomine disputar por la *politeia*⁷⁴, por cuanto controlar el gobierno y el régimen viene a ser la misma cosa. Y lo mismo cabe decir respecto de la participación en el gobierno, que equivale a intervenir en la dirección y conservación del régimen y, además, a participar de la ciudadanía, ya que el ciudadano se define precisamente por su participación en el gobierno de la ciudad. Para designar estos tres tipos de participación política, Aristóteles usa la misma expresión: “participar de la *politeia*” (μετέχειν ο κοινωvεiv τής πολιτείας)⁷⁵.

Por otro lado, *politeia*, en tanto que régimen político, es también la organización constitucional de la comunidad, de modo que no es extraño que el mismo término designe también la constitución política de la que deriva el régimen y la forma de gobierno de la *polis*⁷⁶. En ese sentido, *politeia* es el entramado legal que establece cómo deben constituirse los ciudadanos en comunidad, y, por ende, las condiciones de la participación política y del acceso a la ciudadanía que por ella se define. Suele ser el producto de uno o varios legisladores y la fuente de las leyes que rigen la *polis*, las cuales deben promulgarse en función de ella y no ella en función de las leyes⁷⁷. Tal es así, que para Aristóteles un régimen político no puede considerarse como tal, si en él no gobiernan las leyes⁷⁸. En esta acepción, el término *politeia* se aplica a toda constitución que determina el régimen político de una *polis*, como la de Atenas, Esparta, Mileto, Cartago, etc., incluida la constitución utópica de Platón, tanto la que establece en la *República*, título que traduce precisamente el original Πολιτεία, como la de *Las Leyes*⁷⁹.

70 Se han dado algunas razones por las que Aristóteles emplea el término común de πολιτεία para designar a este régimen, pero ninguna es suficientemente convincente: cf. p. e. Simpson, *op. cit.* p. 155 y n. 44. Quizá sea porque es el régimen en el que mayor número de gente se rige en virtud del bien común, como parece colegirse de lo que dice Aristóteles en *Pol.* III 7 1279a 37-9.

71 *EN* VIII 10, 1160a 33-4.

72 Cf. *Pol.* II 6, 1265b 28, IV 1297b 1-6.

73 *Pol.* III 3, 1276a 8ss.

74 *Pol.* III 8, 1280a 6.

75 Cf. p. e. *Pol.* IV 3, 1290a 4; 4, 1291b 36; 5, 1292a 41; 6, 1292b 24; 13, 1297b 23; V 1, 1301a 38; 8, 1309a 29ss.; VI 6, 1320b 26.

76 En dicha acepción, πολιτεία es citada, p. e., en *EN* X 9, 1181b 7, 1181b 14, 17; *Prot.* fr. 49 Düring; *Pol.* II 7, 1266a 31; 8, 1268b 31; 9, 1269a 29, 1271b 18; 10, 1271b 20; II 12, 1273b 34.

77 *Pol.* IV 1, 1289a 13-15. Cf. también, III 11, 1282b 8ss.

78 *Pol.* IV 4, 1292a 31-32.

79 Analizadas y criticadas ambas en los capítulos 2 a 5, y 6, respectivamente, del libro II de la *Política*, y de las que ya se ocupó Aristóteles en otras obras anteriores hoy perdidas.

Y finalmente, *politeia* no solo es algo en función de lo cual se vive, sino algo que se posee como derecho, en la medida en que el orden político establecido se individualiza en cada ciudadano que participa de ese orden. Y así, el régimen definido por su forma de gobierno y establecido por un orden constitucional, se convierte en una propiedad individual reconocida en el seno de la *polis*, y lo que es un orden de vida en comunidad se instituye en elemento definidor de una determinada condición de pertenencia a dicha *polis*, es decir, en lo que podemos llamar “ciudadanía”.

Así pues, y según esta acepción de *politeia*, se puede decir que Aristóteles concibe la ciudadanía como un modo de participación en la *polis* que, concedido como derecho⁸⁰ o poseído en el ejercicio mismo de la virtud cívica, se define por la implicación en las diversas magistraturas y poderes que rigen la *polis*, y que distingue a aquellos que forman realmente parte de la comunidad, es decir, a los ciudadanos, de los que solo son elementos necesarios para la vida de esta, a saber, trabajadores manuales, extranjeros, metecos y esclavos⁸¹. De este modo, la concepción aristotélica de la ciudadanía queda así definida en función de la idea de ciudad o *polis* como comunidad política ordenada en vistas a una vida buena y autosuficiente, por un lado, y de la de ciudadano como el elemento de la *polis* que participa de los poderes públicos, por otro, confirmando la tesis con la que comenzábamos y que repetimos ahora: la de la íntima conexión entre los conceptos de ciudad, ciudadano y ciudadanía, y la de que todo intento de penetrar en el significado de uno de ellos conlleva clarificar el de los otros, como espero haber demostrado suficientemente en este trabajo.

IV. BIBLIOGRAFÍA

- Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, N. York, 1959.
- Blok, J. H., “Becoming citizens: some notes on the semantics of «citizen» in Archaic Greece and Classical Athens”, *Klio*, 87, 1 (2005) 7-40.
- Bodéüs, R., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*, Paris, 1982.
- Bordes, J., *Politeia dans la pensée grecque jusqu’à Aristote*, Paris, 1982.
- Braun, E., *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Wien, 1965.
- Johnson, C. N., “Who is Aristotle’s Citizen?”, *Phronesis*, 29 (1984) 73-90.
- Lanzillotta, E., “Lo stato del cittadino nella «Politica» di Aristotele”, *Poleis e Politeiai*, (2004) 385-391.
- Lord, C., “Aristóteles”, en L. Strauss-J. Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, trad. esp., México D. F., 1992, pp. 123-157.
- Manville, P. B., *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton, 1990.
- Miller Jr., F., *Nature, Justice and Rights in Aristotle’s Politics*, Oxford, 1995.
- Mossé, C., “La conception du citoyen dans la Politique d’Aristote”, *Eirene*, 6 (1957) 17-21.

80 Cf. p. e. *Const. de los atenienses*, 40.2, *Pol.* II 9, 1270a 35.

81 Las menciones aristotélicas del término πολιτεία en las que el sentido de “ciudadanía” es preeminente son, exceptuando las ya citadas, las siguientes: *Const. de los atenienses*, 13.5, 54.3; *EN.* V 2, 1130b 33, VI 8, 1142a 11; *Pol.* I 13, 1260b 20, II 8, 1268a 40, 9, 1271a 35, 10, 1272a 15, V 8, 1308b 3, VII 4, 1326b 21, 10, 1329b 37.

Mulgan, R. G., *Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, 1977.

Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.

Pečírka, J., "A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens", *Eirene*, 6 (1957) 23-26.

Robinson, R. R., *Aristotle's Politics III and IV*, Oxford, 1962.

Schütrumpf, E., *Aristoteles. Politik*, 2 vols., Berlin, 1991.

Simpson, P. L. P., *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapell Hill-Londres, 1998.

Sinclair, R. K., *Democracia y participación en Atenas*, trad. esp., Madrid, 1999.

Susemihl, F. – Hicks, R. D. (eds.), *The Politics of Aristotle*, London, 1894.

Wolff, F., *Aristote et la politique*, Paris, 1991.

Moral, derecho y Estado desde el punto de vista cosmopolita.

Reflexiones kantianas

Morality, Law, and State From a Cosmopolitan Point of View¹

Hans JÖRG SANDKÜHLER

valeriotto84@hotmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En las sociedades modernas el pluralismo no conduce espontáneamente al *sensus communis*, sino más bien al relativismo: mi verdad, mi moralidad, mi religión –y: *mis derechos*. Los conflictos subsiguientes no pueden ser resueltos sobre la base de la moral y la religión privadas– como en el caso del Cristianismo o el Islam. Los conflictos pueden ser resueltos únicamente mediante la ley, igual para todos. Una ley ecua y justa solo puede ser aplicada en una forma particular de Estado –en un Estado bajo el imperio de la ley. Este Estado obtiene en el derecho internacional de los Derechos Humanos la fuente de las normas a las que todos están obligados. Kant establece la idea de cosmopolitismo en un sentido legal, no a través de la ética, sino de la teoría del derecho. Existe una tensión entre su realismo antropológico y su justificación metafísica idealista de la ley mediante la razón. Criticar su idealismo es inútil, mientras que resulta más fructífero llevar a cabo una relectura que demuestre en qué medida Kant puede ganar una relevancia contemporánea, si se dejan de lado sus justificaciones metafísicas. Con la vista puesta en las actuales teorías de la democracia y del Estado, la teoría kantiana de los derechos puede ser entendida como una teoría pragmática y funcional. La antropología crítica de Kant requiere un cosmopolitismo que no infravalore la ley de los Derechos Humanos, sino que plasme la fundación de una crítica del Estado y de la violencia económica.

¹¹ Traducción de Valerio Rocco Lozano. Profesor Titular Interino. Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid. valerio.rocco@uam.es

Palabras clave: pluralismo, relativismo, Imperio de la ley, cosmopolitismo, universalidad de los Derechos Humanos, crítica del Estado, realismo antropológico de Kant, teoría kantiana del derecho.

Abstract

In modern societies pluralism does not spontaneously lead to *sensus communis* but to relativism: my truth, my morality, my religion – and: *my rights*. The resulting conflicts cannot be resolved on the basis of private morality and religion – such as in Christianity or Islam. Conflicts can only be resolved by means of a law that is equal for everyone. A law that is equal and just can only be enforced in a particular form of the State – in a State under the rule of law. This State has the sources of the norms to which everyone is bound in the international law of human rights. Kant establishes the idea of cosmopolitanism in a legal sense, not through ethics, but through the theory of law. There is a tension between his anthropological realism and his idealistic metaphysical justification of law through reason. It is pointless to criticize his idealism. It is more profitable to put forward a re-reading that demonstrates how Kant can gain in contemporary significance if his metaphysical justifications are dispensed with. In the interest of current theories of democracy and the State, Kant's theory of rights ought to be understood as a pragmatic functional theory. Kant's critical anthropology requires a cosmopolitanism that does not underestimate the law of human rights, but which forms the foundation of a critique of the State and economic violence.

Keywords: Pluralism, Relativism, Rule of law, Cosmopolitanism, Universality of Human Rights, Critique of the State, Kant's anthropological realism, Kant's theory of law.

Hoy en día, cuando se habla de moral, de derecho y de Estado desde el punto de vista *cosmopolita*, parece natural referirse al pensador de la modernidad que fundó la idea del cosmopolitismo como cosmopolitismo *jurídico*¹ –esto es, que no lo fundó sobre la base de la ética, sino de la teoría del derecho y del Estado. Ese pensador es Kant, que en *La paz perpetua* había escrito: “la violación del derecho perpetrada en un lugar de la tierra es percibida en todos los demás”. Y por lo tanto “la idea de un derecho cosmopolita no es una manera quimérica y extravagante de representarse el derecho, sino una cumplimentación necesariadel código no escrito del derecho estatal y del derecho de Gentes, del Derecho público de los hombres en general”².

Las reflexiones que propondré acerca del pensamiento de Kant no parten de un interés histórico-filosófico, sino sistemático. Para las modernas sociedades plurales, la filosofía kantiana tiene importancia sobre todo porque introduce la primacía del derecho sobre la ética, en pos de la creación de un régimen armónico entre libertad y orden social. La tensión contemporánea hacia una re-moralización del derecho ciertamente no encuentra en Kant a un aliado.

Aunque pueda ser deseable desde el punto de vista moral y político, en las condiciones sociales dominantes actualmente el cosmopolitismo es *de facto* tan poco esperable como un resultado espontáneo como podría serlo la solidaridad de todos con todos. En cambio, puede ser objeto de unas expectativas realistas el *cosmopolitismo jurídico* que –por lo menos en el ámbito del derecho internacional– ha conocido ya una parcial realización. Un orden justo entre iguales debe fundarse sobre un valor al que todos puedan recurrir moralmente y que, a pesar del pluralismo de las reivindicaciones morales, sea susceptible de ser transformado en normas jurídicas vinculantes. Este valor es la dignidad humana, de la que los Derechos Humanos y los Derechos Fundamentales

1 Cfr. P. Kleingeld, *Kants politischer Kosmopolitismus*, en I. Bröhmer et al. (eds.), *Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte. Festschrift für Georg Ress zum 70. Geburtstag*, Köln, 1997.

2 Kant, *ZfE*, AA 08: 360.

constituyen una forma más concreta. Esta es la tesis que quisiera exponer y justificar aquí. Mi argumentación se articulará en seis pasos fundamentales: (1) ante todo definiré con exactitud el problema que pretendo tratar; (2) en segundo lugar profundizaré en la cuestión de la dignidad humana, (3) para a continuación analizar una idea de cosmopolitismo que no infravalore la dimensión jurídica. Sucesivamente quisiera presentar algunas consideraciones acerca (4) del Estado, del derecho y de la justificación³ de la moral, para después discutir (5) la fundación kantiana del cosmopolitismo jurídico. (6) Por último concluiré con algunas consideraciones acerca del cosmopolitismo existente *de facto* en el derecho internacional, esto es, la *cosmópolis* de los Derechos Humanos.

Las sociedades modernas tanto europeas como extra-europeas son sociedades heterogéneas y plurales. En su interior conviven y compiten entre sí posiciones antagónicas que reivindican la existencia de una única verdad, de una única moral, de una única religión. El pluralismo es un hecho, pero también un problema. Las dificultades con la multiplicidad de posturas epistémicas, morales, religiosas, sociales y políticas nacen más que nada precisamente en el *interior* de las sociedades y afectan sobre todo al problema de encontrar un equilibrio entre intereses individuales y respeto hacia los otros, entre egoísmo y solidaridad, entre una razonable libertad y un orden social racional. Las implicaciones de esta condición ya habían sido puestas de relieve por Kant, quien define “egoísta” al que necesitaría un ojo de más, “un ulterior ojo, que le permitiera considerar el propio objeto también desde el punto de vista de los demás seres humanos”⁴, volviéndolo así capaz del *sensus communis*. Kant subraya también la dimensión moral y política de este concepto: “frente al egoísmo no puede contraponerse sino el pluralismo, esto es, aquella manera de pensar que consiste en no reconducir todo el mundo a nosotros mismos, sino en considerarnos y en actuar como meros ciudadanos del mundo”⁵.

Definición del problema

De facto en las sociedades modernas el pluralismo no conduce por sí mismo a ningún *sensus communis*, sino que lleva más bien al relativismo: *mi* verdad, *mi* moral, *mi* religión –y consiguientemente *mi* derecho⁶. Los conflictos que se derivan de esta situación deben ser resueltos *mediante* la política, en pos de la libertad de todos. Pero, ¿qué política? Esta pregunta podría ser reformulada así: “¿Existen normas generalizables, con el poder de vincular Estado, derecho e instituciones de la sociedad civil con la actuación de los particulares, de manera que no puedan ser cuestionadas ni siquiera en el marco del conflicto entre los diferentes intereses, las diferentes posturas y los diferentes valores?” ¿Qué normas son universalizables, si los hombres conviven con creencias distintas y conflictivas y además –y esto es lo más determinante– si no es posible presuponer que sujetos individuales y colectivos actúen espontáneamente según máximas orientadas hacia el bien moral? Una primera respuesta provisional que podría ofrecerse es la siguiente: los conflictos no pueden y no deben ser resueltos mediante la violencia, si todos quieren ser iguales y libres. Los conflictos, además, no pueden resolverse sobre la base de una moral o una religión privadas – como pueden ser el Cristianismo o el Islam. Ninguna moral, ninguna religión ocupa una posición privilegiada hasta el punto de poder fundar el orden jurídico. Los conflictos pueden ser resueltos solo a través de un derecho que sea igual para todos. Este derecho igual para todos debe ser “justo”, es decir, debe tratarse de un derecho positivo equo. El derecho positivo puede estar en vigor

3 Con la palabra “justificación” traducimos el alemán “Rechtfertigung” [N. del T.].

4 Kant, HN, AA 15: 395.

5 Kant, Anth, AA 07: 130.

6 Sobre el problema del pluralismo, del relativismo y del derecho, cfr. H. J. Sandkühler, *Il diritto, lo Stato e la democrazia pluralistica*, en M. Mori (ed.), *Filosofi tedeschi a confronto*, Bolonia, 2002.

solo dentro de un Estado o de una federación de Estados. El derecho ecu y justo puede estar en vigor solo en el marco de una determinada forma de Estado –*el Estado de derecho*. Dado que las normas de comportamiento hunden sus raíces en concepciones del mundo y del bien en recíproco conflicto, las relaciones entre individuos en el interior del derecho pueden y deben ser reguladas de tal manera que el disenso sea compatible con reivindicaciones de libertad y derechos iguales para todos. Por decirlo con Gustav Radbruch: “*el relativismo exige el Estado de derecho*”⁷. El Estado de Derecho se caracteriza por normas que pueden ser vinculantes para todos, en el *ius cogens*, en el derecho internacional fundado sobre Derechos Humanos; el Estado los acoge y los realiza en el ámbito de los Derechos Fundamentales recogidos en la Constitución.

Esta respuesta provisional por mi parte insiste en una teoría *normativa* del derecho, del Estado y de la política. El elemento normativo es un espejo de la realidad: no habría nada que *deberíamos* hacer, si viviéramos ya bajo el signo de la igualdad y de la justicia. Y sin embargo, en el mundo en que vivimos, lo que sea el objeto de aquel *deber* es un problema solucionado desde hace tiempo: lo que debemos realizar es la tutela de la *dignidad humana*. Su inviolabilidad es la norma jurídica fundamental para la fundación del cosmopolitismo jurídico y político.

Si *cosmopolitismo*⁸ no debe seguir siendo una vacía fórmula filantrópica, la perspectiva de una *cosmópolis* de los iguales debe fundarse sobre un derecho capaz de validez universal. Este derecho existe. Se trata de aquella idea de un derecho cosmopolita que, *in primis* como idea filosófica, fue elaborada por vez primera por Kant y que hoy, *de facto*, ha sido transformada en el sistema dinámico del derecho internacional, un sistema aún no del todo exento de problemas y que por lo tanto necesita ulteriores desarrollos: es el sistema de Derechos Humanos no como ideal o como utopía, sino como derecho positivo, como *ius cogens, erga omnes*. Las *peremptory norms*⁹ del *ius cogens* domestican al Estado, transformándolo, desde aquel amenazante enemigo de los Derechos Fundamentales y de los Derechos de los hombres, hasta ser Estado de derecho. El derecho no es un “principio esperanza”. El derecho es el poder legítimo de prevenir, intervenir y sancionar que –en el mejor de los casos– los hombres instituyen para sí mismos o –en el peor de los casos– les es impuesto de forma dictatorial. El derecho del que estoy hablando desde el punto de vista normativo es el derecho vigente en el Estado de derecho democrático, para el que los Derechos Humanos, la igualdad, la libertad y la justicia son los criterios reguladores. Al mismo tiempo, este derecho es también el fundamento para someter continuamente al Estado mismo al examen de la crítica.

¿Qué clase de instituciones jurídicas y qué formas de legitimación abren la posibilidad de un reconocimiento cosmopolita? El moderno Estado de derecho necesita –para alcanzar la universalidad del derecho– de instituciones *formales*, que permanezcan *neutrales* hacia las diferentes interpretaciones del mundo. Las pretensiones de universalizar una ética determinada están íntimamente ligadas a reivindicaciones de poder. De ahí se sigue –según Hans Kelsen– “la renuncia a la consolidada costumbre de sostener, [...] apelando a una instancia objetiva, exigencias políticas que solo pueden tener un carácter subjetivo, aunque sean presentadas, con toda la buena fe, como el ideal de una religión, de una nación, de una clase”¹⁰. Esta es una de las respuestas que hay que dar en Europa tras la experiencia de que el enemigo potencial de los Derechos Humanos no solo es el Estado, sino también el terror que emana de los propios ciudadanos.

7 G. Radbruch, *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, en id., *Gesamtausgabe, Rechtsphilosophie III*, Heidelberg, 1990, p. 19.

8 A. Albrecht, *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlín, 2005; A. Albrecht, *Kosmopolitismus*, en H.-J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburgo, 2010.

9 Cfr L. Hannikainen, *Peremptory Norms (Jus Cogens) in International Law: Historical Development, Criteria, Present Status*, Helsinki, 1988.

10 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934. Mit Vorw. zum Neudruck v. S.L. Paulson, Aalen, 1985, XI.

La dignidad humana

El elemento-clave del Estado de derecho es la dignidad humana¹¹. La idea de fundar las Constituciones democráticas sobre el principio de la dignidad humana es reciente: la Constitución de Irlanda de 1937 es el primer ejemplo en este sentido. El principio jurídico de la inviolabilidad de la dignidad humana es puesto en la cúspide de la jerarquía del sistema de las normas jurídicas. Debemos a la *Metafísica de las costumbres* kantiana una de las formulaciones que han constituido una de las directrices principales, válidas hasta nuestros días: “la humanidad en sí misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por nadie (esto es, ni por otro ni por sí mismo) como un simple medio, sino que debe ser tratado al mismo tiempo como un fin; y justamente en esto consiste su dignidad (personalidad) [...] así como el hombre no puede venderse a sí mismo a ningún precio (lo que sería contrario al deber de la consideración hacia sí mismo) de la misma manera no puede actuar en contra del respeto que los demás se deben necesariamente a sí mismos como hombres, esto es, está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres”¹².

El principio por el que hay que respetar y proteger la dignidad humana se deriva de su vulnerabilidad. La elevación a norma de la *dignidad* en una “situación de emergencia para la libertad”¹³ marca la necesidad de su tutela jurídica. El principio normativo de la “inviolabilidad de la dignidad humana” no es –como suponen los filósofos que no poseen nociones de Derecho Constitucional– un vago ideal. La inviolabilidad de la dignidad humana es un principio jurídico¹⁴, que designa al elemento humano en el hombre que es, en cuanto tal, digno de ser tutelado. No se trata solo de un principio programático, de una solemne declaración, sino de una *norma* del Derecho Constitucional objetivo, inmediatamente vinculante. La “dignidad humana” es el fundamento de los Derechos Fundamentales¹⁵, y en estos términos, tomados en su conjunto, estos confieren contenido concreto al sentido de la expresión “Dignidad Humana”¹⁶. El *principio* de la dignidad da pie, por lo tanto, a una reflexión ética; la *norma* de la dignidad se sustrae sin embargo al conflicto entre los filósofos¹⁷. La objeción filosófica por la que esta norma carecería de una fundación normativa es del todo irrelevante. Su garantía es incondicionada, y por ello está protegida también contra la intervención del legislador: “la dignidad es *condición de la democracia* y por lo tanto se sustrae a su disponibilidad”¹⁸. Contra el Estado que lesiona su dignidad, los ciudadanos tienen derecho a resistir¹⁹.

11 Sobre este punto cfr. H. Dreier, *Menschenwürde*, en idem (ed.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. I, Präambel, Artikel 1-19, Tübinga, 2004, p. 37; H. J. Sandkühler, *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Fráncfort, 2007.

12 Kant, MS TL, AA 06: 462. En el derecho constitucional alemán el concepto kantiano de dignidad ha entrado como fórmula objetiva: Cfr. Dürig, G., “Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art 19 Bs. II des Grundgesetzes“. En *Archiv des öffentlichen Rechts*, Bd. 81, 1956. Cfr. también Dreier, H., „Menschenwürde in der Rechtssprechung des Bundesverwaltungsgerichts“, en E. Schmidt-Abmann et al. (ed.), *Festgabe 50 Jahre Bundesverwaltungsgericht*, Köln, 2003.

13 L. Kühnhardt, *Die Unteilbarkeit der Menschenwürde als Bedingung der Universalität der Menschenrechte*, en G. V. Lang y M. F. Strohmer (ed.), *Europa der Grundrechte? Beiträge zur Grundrechtecharta der Europäischen Union*, Bonn, 2002, p. 76.

14 Cfr. Ph. Kunig, *Art. 1 (Würde des Menschen, Grundrechtsbindung)*, en H. D. Jarras y B. Pieroth (eds.), *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, Múnich, 2006, p. 76: “el concepto de dignidad humana es un concepto jurídico [...] Que este concepto esté en buena medida indeterminado, no le sustrae la propiedad de ser un concepto jurídico”.

15 Cfr. K.-E. Hain, *Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?*, en *Der Staat*, Bd. 45, 2006, p. 190.

16 BVerfGE, 93, 266, “los soldados son asesinos”.

17 Cfr. K.-E. Hain, *Die Grundsätze des Grundgesetzes. Eine Untersuchung zu art. 79 Abs. 3 GG*, Baden-Baden, 1999, p. 228.

18 Cfr. VV.AA., *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, Art. 1-37, Neuwied 1989.

19 Cfr. *ibid.*, Art. 20 (4): “contra el que entreprindiere una acción que cancelare este ordenamiento todos los alemanes tienen derecho de resistencia, si otros instrumentos no son posibles”.

A favor de un cosmopolitismo que no devalúe el derecho

¿*Qué cosmopolitismo?* Esta pregunta está al orden del día sobre todo por lo que respecta a lo que parece ser hoy la única alternativa: “Estado nacional” o “Estado mundial”, pero también por lo que parecen ser las consecuencias necesarias del cosmopolitismo: el recurso a la fuerza de un Estado imperial o la violencia económica contra “los Otros”. No hay que olvidar que un cosmopolitismo imperial hoy existe: “este transnacional estar en casa en la red del mercado mundial”²⁰ cuyo resultado es una suerte de “cosmopolitismo forzado”²¹ de los refugiados y los emigrantes. Frente a esta situación no pocos se han orientado hacia la devaluación de la *función y la validez del derecho*: “frente a las relaciones reales” –escribe W. F. Haug– “la idea de una ciudadanía mundial, que en los hechos se corresponda con su concepto, muestra el estatuto virtual del objeto de un discurso idealista”²². En su *Cosmopolitismo y democracia*²³, también S. Benhabib infravalora el estado alcanzado por la justificación internacional de las legítimas aspiraciones cosmopolitas, porque cree impensable que normas jurídicas cosmopolitas en el sentido de un Estado mundial puedan tener validez universal. Y sin embargo, frente a la transformación revolucionaria del Derecho internacional, un *Estado mundial* no constituye en absoluto una condición necesaria para la validez de normas jurídicas cosmopolitas. La condición necesaria es la institución de un *sistema jurídico mundial*, en el que la defensa de las diferencias culturales y de las obligaciones paritarias de todos hacia todos no esté en recíproca contradicción. Este sistema jurídico está en la mejor intención de todos, y sin embargo no ha sido adoptado aún por todos. *De facto* muchos Estados carecen de legitimidad cosmopolita.

El Estado, el derecho y la justificación de la moral

En la moderna teoría del Estado la justificación del Estado se funda sobre la asunción de que para el orden de la convivencia humana es necesaria la coerción jurídica. El rechazo de la autoridad del Estado se basa o bien en el supuesto de que existiría una sociabilidad fundamental de los hombres, que haría superfluo al Estado, o bien en la posición crítica por la que el Estado no puede desempeñar ninguna otra función que no sea la de administrar la violencia. El concepto de “Estado” designa a una autoridad jurídicamente ordenada, soberana, territorialmente limitada, y su fin es el de regular de manera duradera la convivencia de los hombres dentro de una sociedad. De esta forma no se ha dicho nada aún acerca de los aspectos cualitativos del Estado. Un orden estatal “jurídicamente reconocido” puede ser una dictadura, en la medida en que esta cuente con un sistema jurídico; y una disciplina duradera sobre la convivencia humana en una sociedad puede ser una disciplina injusta.

Las luchas por los derechos que deberían corresponder por naturaleza a todos han sido en primer lugar luchas por el derecho de los hombres a defenderse frente al Estado y a defender la libertad por medio del derecho. El Estado, sin embargo, tenía la misión de garantizar los Derechos: estamos por lo tanto ante un evidente dilema. La situación es paradójica. En la modernidad, la afirmación de la subjetividad y de los Derechos individuales ha llevado a una colisión de intereses y por ende a la justificación de las relaciones vitales entre los hombres, que anteriormente se habían regulado en base a la adhesión a preceptos morales.

20 Cfr. W. F. Haug, *Der gespaltene Kosmopolitismus des transnationalen Hightech-Kapitalismus*, en *Das Argument*, n. 282, 2009, p. 590.

21 *Ibid.*, p. 569.

22 *Ibid.*, p. 561.

23 Cfr. S. Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte mit Bonnie Honig, Jeremy Waldron und Will Kymlicka*, Fráncfort, 2008.

Esta es la condición inicial del *estatus normativo* y de la *función crítica* de la teoría del Estado y del derecho: el derecho debe domesticar al Estado; el Estado debe poner freno al arbitrio de los individuos y de los grupos. “El Estado se vuelve al mismo tiempo una amenaza potencial, un supuesto (necesario) y también una condición fundamental para la libertad”²⁴. La respuesta a esta amenaza por parte del Estado de derecho y del derecho internacional es la justificación. La justificación es, por una parte, la consecuencia de la crítica al poder, y es por lo tanto interna al Estado. Por otra parte, se trata de una respuesta al hecho de que los hombres están inclinados a sentirse moralmente legitimados, desde el punto de vista subjetivo, también cuando entran en acción militarmente sin respetar el derecho de los pueblos, en guerras no declaradas e ilegítimas que causan “daños colaterales” entre los civiles. Juridificar las actitudes moralmente dudosas significa juridificar al Estado y por ende someter al Estado mismo al examen de la crítica.

La crítica del Estado necesita normas jurídicas cosmopolitas. ¿Cómo es posible fundar este tipo de normas? Como vía de escape entre la Escila representada por el derecho natural metafísico y la Caribdis de un positivismo jurídico que mantiene rígidamente separados Derecho y moral, es posible adelantar una argumentación trascendental carente de correlatos empíricos, pero que debe ser pensada como supuesto de la fundación del sistema jurídico. Los hombres se reconocen mutuamente los Derechos Humanos en un plano antecedente con respecto al estatal. El modelo para una argumentación semejante se encuentra en Kant, que sin embargo lo reformula desde un punto de vista contractualista: “antes del reconocimiento de toda autoridad efectiva, e incluso antes de toda sujeción, debe existir previamente un derecho de los hombres, que vuelva originariamente posibles autoridad y sujeción”²⁵.

Preguntarse si el derecho necesita una fundación que pase a través de la moral, esto es, si el derecho quiere tener aspiraciones no solo de legalidad, sino también de legitimidad, es una cuestión controvertida. Es evidente que la cuestión de la legitimidad se ha vuelto urgente tras experiencias como las del nacionalsocialismo, el fascismo, el militarismo japonés y el estalinismo, conduciendo así aún más hacia un control del derecho positivo orientado por el ideal de la *justicia*. Nadie, ni siquiera el positivista jurídico más ortodoxo, puede seguir sintiéndose legitimado en la afirmación legalista de que “la ley es la ley”, esto es, en la afirmación de que no es posible reconocer otro derecho “justo” más que el “puesto por la ley”²⁶. Frente a esto, ha pasado a la historia la así llamada “fórmula de Radbruch”: “la ley es la ley, a menos que la contradicción entre ley positiva y justicia alcance un nivel tan insoportable que haya que dejar de lado a la ley frente a la justicia, en cuanto ‘derecho injusto’”²⁷.

Sin la transformación de las reivindicaciones morales en Derecho positivo, nadie estaría amparado frente a la violencia. Esto lleva a Robert Alexy a sostener una tesis que puede parecer una provocación, pero a favor de la que hay sin embargo buenas razones: “si existe un derecho moral, esto es, un derecho válido para todos, como por ejemplo el derecho a la vida, entonces todos deben tener el derecho a realizar una instancia común que afirme ese derecho. [...] La instancia común que debe ser instituida para afirmar los Derechos Humanos es el Estado. *Tener un Estado es por lo tanto un Derecho Humano*. Con la institución de un Estado como instancia impositiva los Derechos Humanos que los individuos tienen frente a los demás se transforman en Derechos con un contenido idéntico pero propios del derecho positivo”²⁸.

24 E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Fráncfort, 1992, p. 51.

25 I. Kant, *Reflexionen. aus dem Nachlass*, in idem, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. XIX, *Moralphilosophie*, Akademie Ausgabe, Reflexion 7974.

26 Cfr. BVerfGE, 3, 225 (323).

27 G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946), en G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Gottinga, 1999, pp. 215 y ss.

28 R. Alexy, *Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, en S. Gosepath y G. Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Fráncfort, 1998, p. 254, la cursiva es mía.

Por mi parte, encuentro tres buenas razones para sostener una tesis tan fuerte. La primera se basa en las necesarias consecuencias relativistas del pluralismo *de facto*. La segunda razón se vuelve evidente, si recordamos la teoría política de la modernidad. Las posturas morales deben ser conectadas con el derecho porque –como escribía Kant– “a partir de una madera tan torcida como aquella de la que está hecha el hombre, no puede hacerse nada completamente recto”²⁹. Como buen realista antropológico, Kant había entrevisto la dirección del “camino del género humano hacia la consecución de su entera destinación [...] continuamente interrumpido y en constante peligro de recaer en la antigua condición salvaje”³⁰. La solución kantiana ante este problema sonaba así: “a causa de su natural maldad y por lo tanto también de la condición derivada de esta de una continua presión de unos sobre otros, los hombres necesitan un poder que mantenga toda colectividad bajo el yugo de la ley pública, asegurando así a cada uno sus derechos [...] aunque no tuviéramos ninguna razón teóricamente suficiente: si los políticos nos ofrecieran un instrumento completamente diferente, nosotros deberíamos empero actuar *como si* el género humano tendiera siempre hacia lo mejor”³¹. Desde esta perspectiva la justificación del comportamiento moral es el resultado de una *antropología crítica y realista*, que parte de aquello de lo que el hombre carece. ¿Y la tercera razón? Dado que sabemos aquello de lo que carecemos, apelamos a un derecho que, en el ámbito del Estado de derecho, tutele las libertades subjetivas en la ordenación del derecho objetivo. Habermas clarifica este aspecto como sigue: “el sistema jurídico sustrae a los individuos –en su rol de destinatarios de las normas– el poder de definir los criterios para juzgar lo que es justo o injusto. [Esto significa] que el individuo queda “exonerado” de todo deber cognitivo de una formación en primera persona del juicio moral”³².

La fundación kantiana del cosmopolitismo jurídico

El realismo antropológico de Kant y su fundación idealista-metafísica del derecho basada en la razón se encuentran en una tensión recíproca. Criticar el idealismo no es un objetivo sensato; más interesante parece una relectura capaz de mostrar que Kant se vuelve importante para nuestro tiempo, si ponemos entre paréntesis su metafísica. Para la metafísica, el derecho como “idea de la razón” es algo “que debe ser representado solo mediante la razón pura, que debe ser incluido entre las ideas, para las que no puede encontrarse en la experiencia ningún objeto adecuado, es una cosa en sí: de este género es una constitución jurídica perfecta entre los hombres”³³. Renunciar a la construcción metafísica significa reforzar la positividad del derecho.

Kant habla de “Derecho de gentes” en cuanto “los hombres y los Estados que se encuentran en una relación de recíproca influencia externa deben considerarse como ciudadanos de un Estado universal de hombres (*ius cosmopolitanum*)”³⁴. Y sin embargo su optimismo no es ilimitado: Kant no espera la consecución del objetivo cosmopolita “a partir del libre acuerdo de los individuos, sino solo de la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra en el interior del género humano, y en función del género humano, como un sistema único, articulado en sentido cosmopolita”³⁵. El cosmopolitismo no es una manera de pensar y de comportarse que se origina a partir de una moralidad espontánea, sino más bien el resultado de la cultura y la civilización del

29 Kant, IaG, AA 08: 23.

30 Kant, MAM, AA 08: 123, Anm. 2.

31 I. Kant, *Ein Reinschriftfragment zu Kants „Streit der Fakultäten“*, Loses Blatt Krakau, en *Kant-Studien*, n. 51, 1959/60, pp. 5-8; la cursiva es mía.

32 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort, 1994, p. 147.

33 *Ibid.*, p. 371

34 Kant, ZeF, AA 08: 349, Anm.

35 Kant, Anth, AA 07: 333.

hombre. En la *Antropología*, escribe Kant en efecto que el hombre debe “volverse digno de la humanidad, luchando contra los obstáculos que pesan sobre él a causa de su naturaleza salvaje”³⁶. Como demuestran los trabajos preliminares para la redacción de *La paz perpetua*, la razón por la que Kant vincula el proceso de cultura y civilización al Derecho debe buscarse en el hecho de que el progreso de la cultura “produce inevitablemente una contradicción entre los propósitos de los hombres, porque no hay ningún principio universal que tenga la fuerza suficiente para volver unánimes sus esfuerzos (esto es, sin ser adecuado a las leyes morales) y que anule el propósito de unos y otros, esto es, porque el mal está de por sí siempre al acecho. Por lo tanto la naturaleza se conforma negativamente a lo que prescribe la ley jurídica; esta última impone por lo tanto algo análogo a la ley moral, como es ante todo la institución de una sociedad civil, del derecho de los pueblos”³⁷. *De facto* la *condición humana* no favorece el cosmopolitismo; Kant afirma la oposición entre “la virtud del patriotismo y del cosmopolitismo. Para la primera debemos cultivar el sentido de la casa y albergar entusiasmo hacia la familia y la Patria, permaneciendo indiferentes hacia el resto del mundo y despreciando patrióticamente a los otros pueblos”. Su reacción está basada en una estrategia normativa, porque un estado de hecho real no es una fuente del derecho: “todo hombre tiene el derecho de exigir el respeto de sus semejantes, y recíprocamente está obligado él mismo al respeto hacia los demás”³⁸.

Si ahondamos en la estrategia normativa desarrollada por Kant, sobre todo en la *Doctrina del derecho*³⁹ de la *Metafísica de las costumbres*, se vuelven evidentes las razones a favor de una relectura en clave *pragmática*; y esta, en vistas de la actual teoría del Estado y del derecho, debería entenderse como una *teoría pragmática de la función del derecho y del Estado*. Desde esta perspectiva, que nos lleva junto con Kant más allá de Kant, la *legalidad* vuelve a ser el centro de la cuestión: “el mero acuerdo o desacuerdo de una acción con respecto a la ley, independientemente de su móvil, se llama *legalidad* (conformidad a ley)”⁴⁰. En el “imperativo categórico, que enuncia en general solo lo que es la obligación”, el acento recae sobre la ley, en virtud del principio de formalidad, de generalidad y de universalizabilidad de las normas jurídicas: “actúa según una máxima que pueda valer al mismo tiempo como una ley universal”⁴¹, pero no en virtud del “principio supremo de la doctrina moral”, que enuncia lo mismo. La conclusión de Kant, según la cual “toda máxima, que no se presente de este modo, es contraria a la moral”⁴², se enfrenta a la objeción de que, en una condición de efectivo pluralismo, difícilmente puede hablarse de una única moral.

Esta relectura no deja de lado la cuestión de fondo que guía la reflexión de Kant, esto es, si una acción “puede entrar en acuerdo con la libertad del otro según una ley universal”, y no deja de lado tampoco su concepción del derecho, según la cual “el derecho es el conjunto de las condiciones a través de las cuales el arbitrio de uno puede entrar en acuerdo con el arbitrio de otro”⁴³. Este

36 *Ibid.*, p. 375.

37 I. Kant, *Nachlass*, en I. Kant, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. XXIII, *Vorarbeiten und Nachträge*, Akademie Ausgabe, p. 172.

38 Kant, MS TL, AA 06: 462.

39 Cfr. sobre este punto a J.-F. Kervegan y G. Mohr, *Das Recht und der Staat*, en H.-J. Sandkühler (ed.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, cit., pp. 172-194. Véase también K. Ameriks y O. Höffe, *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge, 2009; N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1969; R. Brandt, *Zu Kants politischer Philosophie* 1997; S. Byrd y J. Hruschka, *Kant and Law*, Farnham 2006; H. Dreier, *Kants Republik*, en V. Gerhardt y Th. Meyer (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, 2005a; G. Geismann, *Kant und kein Ende: Studien zur Rechtsphilosophie*, Würzburg 2010; O. Höffe (ed.), I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin, 1999; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn, 2007; B. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Hamburg, 2005; B. Tuschling y D. Hüning (eds.), *Recht, Staat und völkerrecht bei Immanuel Kant. Marburger Tagung zu Kant: „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“*, Berlin 1998.

40 I Kant, MS RL, AA 06: 219.

41 *Ibid.*, p. 225.

42 *Ibid.*, p. 226. Cfr. GMS, BA 66f., y KpV, A 54

43 *Ibid.*, p. 230.

acento en los elementos pragmáticos y funcionales no limitan tampoco el alcance de la postura kantiana a favor de una ley universal: en el actuar las libertades de todos deben coexistir “según una ley universal”; la petición de poner freno a la libertad no quiere decir que “yo [...] *tenga la misión* de limitar por mí mismo mi libertad [según una ley universal] [...]; en cambio, la razón dice solo que en su idea mi libertad está limitada [por una ley universal] y que, de hecho, puede ser también limitada por los otros; y esto la razón lo afirma como postulado que no necesita ninguna demostración”⁴⁴.

Si los hombres fueran buenos por naturaleza y si sus relaciones estuvieran reguladas según el ideal de una vida buena, entonces la coerción directamente vinculada con el derecho sería inútil. La coerción es necesaria, en cambio, como “impedimento a un obstáculo de la libertad”. En pocas palabras: “con el Derecho se halla vinculada una autorización a constreñir al que lo perjudica”⁴⁵. La norma “dale a cada uno lo suyo” sería “un absurdo” [...] dado que no puede darse a alguien lo que ya tiene. Si, por lo tanto, debe tener algún sentido, debería sonar así: “ingresa en una condición en la que a cada uno pueda asegurarse lo suyo frente a todos los demás”⁴⁶. Una condición de este tipo es una condición jurídica, y “el principio formal de semejante condición, considerada según la idea de una voluntad universalmente legisladora, se llama justicia pública”⁴⁷.

Otro nombre para este estado de justicia pública es *derecho público*, “un sistema de leyes para un pueblo, esto es, para una multitud de hombres, o bien para una multitud de pueblos que, encontrándose en relaciones de influencia recíproca entre ellos, necesitan el estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, una *constitución (constitutio)*, para volverse partícipes de lo que es de derecho”. Según Kant, se deriva del “concepto general del derecho público no solo el derecho estatal, sino también un *derecho de los pueblos (ius gentium)*: el cual [...] conduce inevitablemente ambos derechos, el estatal y el de los pueblos, a conjuntarse con la idea de un *derecho estatal de los pueblos*, esto es, del derecho cosmopolita (*ius cosmopoliticum*); de manera que, si entre estas tres formas posibles del estado jurídico solo a una de ellas le faltara el principio que limita la libertad externa a través de leyes, el edificio de las demás se vería inevitablemente afectado y al final debería derrumbarse”⁴⁸.

Kant rechaza al menos por dos razones la asunción de “la experiencia por la que llegamos a conocer la máxima por la que los hombres actúan con violencia, así como su maldad, en virtud de la que, antes de que aparezca una legislación externa dotada de poder, estos se combaten entre sí”. No es “ciertamente a priori en la idea de la razón de semejante estado (no jurídico) que, antes de la institución de un Estado regulado por leyes públicas, hombres particulares, pueblos y Estados no podrán jamás estar amparados frente a la violencia de unos hacia otros, y esto precisamente a causa del derecho, propio de cada uno, de hacer *lo que le parezca justo y bueno* y al hacerlo de no depender de la opinión de otros”⁴⁹. La primera razón deriva de la coherencia intrateórica de una *metafísica de las costumbres*, que no admite demostraciones y legitimaciones empíricas y que evita el error de concluir el ser a partir del deber ser.

La segunda razón estriba en la intención de hacer posible una crítica del Estado, separando desde el punto de vista normativo la validez de las leyes y el arbitrio del poder: “un Estado (*civitas*) es la reunión de un determinado número de hombres bajo leyes jurídicas. En tanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias, esto es, derivadas espontáneamente (no estatutariamente) de

44 *Ibid.*, p. 231.

45 *Ibidem*.

46 *Ibid.*, p. 237.

47 *Ibid.*, pp. 305 ss.

48 *Ibid.*, p. 311.

49 *Ibid.*, p. 312.

los conceptos del derecho externo en general, la forma del Estado es la de un Estado en general, esto es, un Estado *ideal*, de la manera en que este debe ser según principios puros del derecho: esta idea sirve (interiormente) de hilo conductor (*norma*) para toda asociación real destinada a formar un cuerpo común⁵⁰.

Igual que sus antecesores, aunque con una intención republicana, Kant se sirve de un experimento mental inspirado por el contractualismo para explicar la constitución del Estado. Lo que le interesa es “el acto por el que el pueblo mismo se constituye en un Estado, o más bien la simple idea de este acto, que por sí misma permite concebir la legitimidad de aquel”. Este acto imaginario es “un *contrato originario*, según el cual todos en el pueblo renuncian a su libertad externa, para retomarla inmediatamente después como miembros de una esencia común, esto es, como miembros del pueblo en tanto Estado⁵¹. El Estado imaginado por Kant es una república, “*un sistema representativo del pueblo*”, que “no representa simplemente al soberano”, sino que “es él mismo el soberano, dado que en él (el pueblo) reside originariamente el poder supremo, del que deben emanar todos los derechos de los individuos⁵². La exigencia kantiana es que “en todo Estado la constitución civil deba ser republicana⁵³. Solo esta constitución corresponde “a aquellos derechos innatos, necesariamente pertenecientes a la humanidad e inalienables” y de estos descende, como derivado suyo, el derecho a la igualdad. La “libertad externa (jurídica)” es “la facultad de no obedecer otra ley que aquella a la que yo podría haber dado mi asentimiento⁵⁴. La “*igualdad* externa (jurídica) en un Estado es esa relación entre los ciudadanos por la que nadie puede obligar legalmente a otro, sin que este se someta al mismo tiempo a esa ley por la que él *puede* ser a su vez obligado del mismo modo⁵⁵.”

La ficción anti-hobbesiana del “contrato original”, la concepción no empírica de la “voluntad general” y de la soberanía del pueblo –también estos son experimentos mentales necesarios en última instancia para dotar de coherencia a la teoría. Estos hacen pensar en tres consecuencias: (1) los hombres poseen derechos pre-estatales; (2) no puede darse ningún derecho estatal contrario al derecho y a la dignidad de la humanidad⁵⁶; (3) solo el derecho, y no la ética, tiene la facultad de dictar normas a la política; el derecho pertenece a la moral y los políticos deben “inclinarse ante él”, ante el derecho; mientras que apelar a la ética muchas veces solo sirve para esconder las violaciones del derecho⁵⁷ –como hoy por ejemplo ocurre en el caso de intervenciones que se tildan de “humanitarias”, pero que son ilegales.

La teoría kantiana del derecho y del Estado nos lleva a preguntarnos por la concepción actual de la democracia como quintaesencia de la autodeterminación colectiva de una sociedad de libres e iguales⁵⁸. Si los libres e iguales son como Kant los presenta en su *Antropología*, entonces, ¿no sería mejor definir la democracia como autoridad del derecho y no tanto como soberanía popular⁵⁹? Las condiciones trascendentales de la democracia, ¿no son acaso la Constitución dentro del Estado y los Derechos Humanos dentro del mundo de los Estados? Frente a la complejidad de la política, de la economía, y frente al poder creciente de los expertos, nosotros, en cuanto ciudadanos, ¿disponemos de la capacidad de juicio y del poder de actuación presupuesto por asertos

50 Kant, MS RL, AA 06: 313.

51 *Ibid.*, p. 315.

52 *Ibid.*, p. 341.

53 *Ibid.*, p. 349.

54 *Ibidem*.

55 *Ibid.* p. 350.

56 Cfr. *Ibid.*, p. 371.

57 Kant, ZeF, AA 08: 386.

58 H. Dreier, *Das Demokratieprinzip des Grundgesetzes*, en *Jura*, Bd. 5, 1997, pp. 249 y ss.

59 Cfr. Kant, MS RL, AA 06: 355.

como el de que “todo poder del Estado emana del pueblo”⁶⁰? Sobre la base de estos interrogantes los propagandistas del “Estado fuerte” sugieren que pueden existir alternativas –a grandes rasgos: la autoridad de las élites, que cuentan con un saber extenso, por ejemplo los filósofos-reyes de Platón o el politburó del partido único.

Y sin embargo, la democracia representa solo aparentemente una paradoja: en efecto, pone a los individuos ante expectativas altísimas, pero al mismo tiempo compensa las carencias de aquellos de la única manera racional –en el Estado de derecho. La idea de la democracia es el resultado de la clara comprensión del hecho de que los hombres no están próximos al ideal de un saber completo y de una capacidad de juicio verdaderamente libre, ni tienen tampoco la capacidad de estar juntos en esa sociedad ideal que a menudo sueñan en sus utopías. La democracia representa el final del autoengaño de los hombres acerca de la realizabilidad de tales ideales. La democracia es la forma política de una renuncia: no hay ningún ideal específico ni tampoco ninguna verdad específica que puedan gozar de privilegios frente a las otras. La democracia debe, por el contrario, ser el lugar de procedimientos correctos y del derecho justo, debe mostrarse como el lugar del Estado de derecho⁶¹ que –como escribe Norberto Bobbio– “no solo ejerce el propio poder *sub lege*, sino que además lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los derechos del individuo, considerados como ‘inviolables’”⁶². La democracia es necesaria y posible, porque en su interior los hombres se “cultivan” en el derecho, dominando sus propias carencias. La democracia es y debe ser: autoridad del derecho.

Kant no es un teórico de la democracia. Y sin embargo, si se la considera desde el punto de vista estructural, la idea de la autoridad del derecho determina también su concepción del *derecho cosmopolita*: “esta idea racional de una comunidad perpetua *pacífica* [...] de todos los pueblos de la Tierra [...] no es tanto un principio filantrópico (ético), cuanto un principio *jurídico*”⁶³. El cosmopolitismo jurídico debe hacer posible la paz⁶⁴. Este es “el fin último de la doctrina del derecho en los límites de la mera razón”, “porque una condición de paz es solo una condición asegurada por *leyes* sobre lo que es mío y lo que es tuyo dentro de un grupo de seres humanos que viven los unos al lado de los otros”. Una “condición asegurada por leyes” puede “conducir, con continuas aproximaciones, al máximo bien político, a la paz perpetua”⁶⁵. De hecho, si bien para Kant la “paz perpetua (el objetivo último del derecho de los pueblos en su conjunto)” es “una idea irrealizable”, realizables son sus “principios políticos” que apuntan a establecer “vínculos entre Estados” que sirvan “a las continuas aproximaciones hacia la paz perpetua”⁶⁶. Lo que Kant de manera realista había entrevisto es un “federalismo entre Estados libres”, sobre el que se basa el derecho de los pueblos⁶⁷. Kant no pensaba en una “república mundial”⁶⁸.

60 Cfr. Sandkühler, H.J., „Pour une philosophie de la démocratie. La faculté de juger comme condition de l’agir et de la responsabilité?“, en *L’Avenir de l’être humain. Troisième Journée de la philosophie à l’UNESCO 2004*, Paris, 2006.

61 Cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia* (1984), en Id., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 31995, pp. 5-6.

62 *Ibidem*.

63 Kant, MS RL, AA 06: 352.

64 Cfr. M. Lutz-Bachmann y J. Bohmann (eds.), *Frieden durch Recht. Kants Friedenidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Fráncfort, 1996.

65 Kant, MS RL, AA 06: 355.

66 *Ibid*, p. 350.

67 *Ibid*, p. 354.

68 *Ibid*, p. 357.

El cosmopolitismo efectivo del derecho internacional, es decir: la cosmópolis de los derechos humanos

El ordenamiento jurídico moderno y el mundo de los Estados se han transformado radicalmente, desde el punto de vista normativo así como desde el fáctico, en la dirección de un cosmopolitismo jurídico por efecto de dos revoluciones acaecidas en el derecho internacional. La autoridad del derecho ya no debe ser entendida como la autoridad ejercida por un Estado sobre el derecho. Particularmente significativo para el problema de cómo hoy se limita por parte de los Estados el poder y la violencia, es la introducción –que tiene algo de revolucionario– del delito de “crímenes contra la humanidad” en el estatuto de la corte marcial internacional de Núremberg. Con este hecho el derecho penal de los pueblos se alinea con el plano de los Derechos Humanos. Todos los Estados y las comunidades de Estados en su conjunto están sometidas a un sistema jurídico en el que determinadas normas inspiradas por los Derechos Humanos valen incondicionalmente *erga omnes*: se trata de esas *peremptory norms* que entran a formar parte del *ius cogens* como principios fundamentales del Derecho Internacional⁶⁹. Mientras que el antiguo derecho consuetudinario de los pueblos suponía la aprobación de tratados entre Estados, ahora las normas del *ius cogens* son vinculantes para todos los Estados, “independientemente de la adopción de los acuerdos previstos por el Derecho General de los Pueblos”⁷⁰. Según la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (ratificada en 1980 y entrada en vigor en 1980) es considerado nulo todo tratado que viole una de las *peremptory norms*. Las violaciones graves de estas normas son consideradas por la comunidad de Estados como “intolerables (*intolerable*)”⁷¹ y por lo tanto son “sancionadas con consecuencias jurídicas particularmente rigurosas”⁷². El *ius cogens*, según el parecer de la Comisión para el Derecho de los Pueblos de Naciones Unidas (2001), considera crímenes contra la humanidad el genocidio, la guerra de agresión, la esclavización, la discriminación racial y el apartheid, la tortura; impone además las normas fundamentales del Derecho Humanitario y el Derecho a la Autodeterminación. Con respecto a los civiles, se sancionan prohibiciones con carácter jurídico vinculante como la prohibición de homicidio deliberado, de tortura o de trato inhumano; de infligir deliberadamente sufrimientos graves, de deportación y de traslado ilícito, de encarcelamiento ilegal, de impedir la celebración de un proceso justo, de detención de rehenes y de destrucción y sustracción premeditada de propiedades.

El objetivo de una *cosmópolis de los Derechos Humanos* se encuentra hoy en el centro de la propuesta de una ciudadanía mundial, que toma su nombre de esta⁷³. Tanto desde el punto de vista de las tomas de postura, de las creencias y de los valores morales, como desde el de la fundación ética y filosófico-jurídica, es todavía objeto de debate lo que debe entenderse por Derechos Humanos. Lo que los Derechos Humanos *son*, esto puede definirse jurídicamente –y *ha sido* definido ya con validez universal.

La universalidad cosmopolita de los Derechos Humanos encierra dos dimensiones: *en primer lugar*, cuando se pregunta quién viola los Derechos Humanos y contra quién hay que proceder desde el punto de vista jurídico, es legítimo no limitar el ámbito de los sujetos que hay que consi-

69 ILC, Draft Articles on Responsibility of States for International Wrongful Acts, UN-Dok. A/56/10 (2001), Nr. 76, pp. 43 y ss. = UN-Dok. A/RES/56/83 (2001), Anexo.

70 E. Klein, *Menschenrechte und Jus Cogens*, en J. Bröhmer et al. (eds.), *Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte*, Köln, 2005, p. 162.

71 ILC, Commentaries to the Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts, UN-Dok. A/56/10 (2001), Nr. 77 (S. 59ff.), Art. 40, Commentary (3): “The obligations referred to in article 40 arise from those substantive rules of conduct that prohibit what has come to be seen as intolerable because of the threat it presents to the survival of States and their peoples and the most basic human values”.

72 S. Kadelbach, *Zwingendes Völkerrecht*, Berlin, 1992, p. 23.

73 Cfr. H.J. Sandkühler, *Menschenrechte*, en H. J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburgo, 2010.

derar objeto de las normas y las sanciones solo a las instituciones y a los funcionarios. El hecho de que se trate de normas jurídicas que, en cuanto tales, tienen efecto sobre terceros —es decir, ejercen su tutela no solo en la relación entre ciudadanos y Estado, sino también en la relación recíproca entre ciudadanos, fundando inmediatamente obligaciones que atañen también a los “particulares” —es algo implícito en la lógica de su universalidad.

No hay ninguna duda de que los Derechos Humanos se violen a escala mundial, pero esto no disminuye su *valor*: Desde hace tiempo los Derechos Humanos no son objeto de llamamientos, sino que son *derechos* a todos los efectos, reivindicables individual o colectivamente en las instituciones encargadas de su tutela. Los Derechos Humanos constituyen el fundamento del sistema de las normas jurídicas y fundan los Derechos Fundamentales, así como todas las demás normas que se derivan de los Derechos Fundamentales. Son los que legitiman el Estado de derecho. De ellos emana un efecto que abarca todo cuanto hay: la concretización de la justicia por efecto de la organización social de la democracia es la concretización de los Derechos Humanos.

Bibliografía

- Albrecht, A., *Kosmopolitismus*, en H.-J. Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburgo, 2010.
- , *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlín, 2005.
- Alexy, R., *Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, en S. Gosepath y G. Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, Fráncfort, 1998.
- Benhabib, S., *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte mit Bonnie Honig, Jeremy Waldron und Will Kymlicka*, Fráncfort, 2008.
- Bobbio, N., *Il futuro della democrazia* (1984), en Id., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 31995.
- Böckenförde, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Fráncfort 1992.
- Dreier, H., *Das Demokratieprinzip des Grundgesetzes*, en *Jura*, Bd. 5, 1997.
- , *Menschenwürde*, en idem (ed.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. I, Präambel, Artikel 1-19, Tubinga, 2004.
- Hain, K.-E., *Die Grundsätze des Grundgesetzes. Eine Untersuchung zu art. 79 Abs. 3 GG*, Baden-Baden, 1999.
- , *Konkretisierung der Menschenwürde durch Abwägung?*, en *Der Staat*, Bd. 45, 2006.
- Hannikainen, *Peremptory Norms (Jus Cogens) in International Laws: Historical Development, Criteria, Present Status*, Helsinki, 1988.
- Haug, W. F., *Der gesplittene Kosmopolitismus des transnationalen Hightech-Kapitalismus*, en *Das Argument*, n. 282, 2009.
- J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Fráncfort, 1994.
- Kant, I., *Gesammelte Werke*.
- Kelsen, H., *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934. Mit Vorw. zum Neudruck v. S.L. Paulson, Aalen, 1985.
- Klein, E., *Menschenrechte und Jus Cogens*, en J. Bröhmer et alii (eds.), *Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte*, Köln, 2005.

Kleingeld, P., *Kants politischer Kosmopolitismus*, en I. Bröhmer et al. (eds.), *Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte. Festschrift für Georg Röss zum 70. Geburtstag*, Köln, 1997.

Kühnhardt, L., *Die Unteilbarkeit der Menschenwürde als Bedingung der Universalität der Menschenrechte*, en G. V. Lang y M. F. Strohmer (ed.), *Europa der Grundrechte? Beiträge zur Grundrechtecharta der Europäischen Union*, Bonn, 2002.

Kunig, Ph., *Art. 1 (Würde des Menschen, Grundrechtsbindung)*, en H. D. Jarras y B. Pieroth (eds.), *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, München, 2006.

Lutz-Bachmann, M. y Bohmann, J. (eds.), *Frieden durch Recht. Kants Friedenidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Fráncfort, 1996.

Radbruch, G., *Der Relativismus in der Rechtsphilosophie*, en id., *Gesamtausgabe, Rechtsphilosophie III*, Heidelberg, 1990.

Radbruch, G., *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946)*, en G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Gotinga, 1999.

Sandkühler, H. J., *Il diritto, lo Stato e la democrazia pluralistica*, en M. Mori (ed.), *Filosofi tedeschi a confronto*, Bolonia, 2002.

—, „Pour une philosophie de la démocratie. La faculté de juger comme condition de l'agir et de la responsabilité?“, en *L'Avenir de l'être humain. Troisième Journée de la philosophie à l'UNESCO 2004*, París, 2006.

—, *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Fráncfort, 2007.

Sade y Kant: infortunios de la virtud e imperativos del vicio

Sade and Kant: misfortunes of virtue and imperatives of vice

Javier Fermín GACHARNÁ MUÑOZ

Universidad de Barcelona

jgacharnam@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Nuestra pretensión es destacar que ni la más excelsa racionalidad al estilo kantiano ni la más desbordada búsqueda del placer al estilo sadiano, pueden dar cuenta de la complejidad del ser, ni hacer una apuesta claramente consistente en términos éticos. Intentaremos mostrar que la pretensión de universalidad que comparten los autores en sus perspectivas, conduce a ocultar un ser humano que no es tan estrictamente racional, ni tan pasional. Los dos insisten en lo imposible, en lo inalcanzable, en lo desmesuradamente protocolario.

Palabras clave: Kant, marqués de Sade, ética, deber, libertinaje.

Abstract

Our aim is to emphasize that not even the most lofty rationality in the Kantian style nor the most excessive search of pleasure in the sadiano style, can fulfill the complexity of the being, nor make a bet clearly consisting of ethical terms. We will show that the pretension of universality that the authors share in their perspectives bring about the concealment of a human being who is not so strictly rational and also not so passionate. They both insist on the impossible thing, on the unattainable, on the overbearingly formal.

Keywords: Kant, marquis de Sade, ethics, duty, libertinage.

Esta ponencia pretende mostrar dos caras del pensamiento ilustrado en materia ética y al efecto hemos escogido dos pensadores con propuestas, métodos y estilos, en principio, muy diferentes: Sade y Kant. La determinación de la relación entre los autores surge en primer lugar de la breve alusión que hace Simone de Beauvoir en su ensayo sobre Sade,¹ luego la encontramos en Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*² y finalmente tuvo un amplio desarrollo desde la perspectiva psicoanalítica en el seminario de Jacques Lacan, bajo el título *Kant con Sade*³. Nos proponemos revisar dos perspectivas del pensamiento ilustrado en su proceso de fundamentación ética rastreando la relación razón-‘bien’, y razón-‘mal’.

Destacaremos que ni la más excelsa racionalidad al estilo kantiano ni la más desbordada búsqueda del placer al estilo sadiano, pueden dar cuenta ni de la complejidad del comportamiento humano, ni hacer una apuesta claramente consistente en términos éticos, ni ofrecer una perspectiva clara de concreción ética. Intentaremos mostrar que la apuesta de universalidad que comparten los autores (muy a pesar de Sade), conduce a ocultar un ser humano que no restringe su razón al deber, ni tampoco la pone al servicio de lo estrictamente pasional. Los dos insisten en lo imposible, en lo inalcanzable, en lo desmesuradamente protocolario. Sade insiste en la tortura y el sometimiento de sí o del otro pretendiendo destrozarse una u otra vez la misma parte del cuerpo,⁴ o el mismo cuerpo y Kant reitera una y otra vez un formalismo que le permita huir de las inclinaciones. Encerrados en la rueda de la fortuna de la más estricta racionalidad (convertida en pura forma o en desenfreno) no les queda otra opción que romper los argumentos y caer en postulaciones: la vida *post mortem* o la naturaleza respectivamente.

Los dos pensadores transitan por una alameda metódica implacable. Incluso desde el punto de vista personal los persigue la sombra de la insatisfacción de no poder alcanzar el cumplimiento más riguroso de la ley moral o el máximo placer permanente. Si en Kant el imperativo categórico cumple la función de ‘redimirnos’ de las inclinaciones y hacer posible la libertad, en Sade el ‘imperativo’ del placer apunta a realizar la cumbre más alta de la libertad rompiendo cualquier límite: ambas perspectivas son insostenibles teóricamente e irrealizables prácticamente.

Tomadas en serio, tanto la ética sadiana como la kantiana están destinadas a no realizarse, no es viable ni el imperativo kantiano de la absoluta rectitud (lo cual es claro para Kant) ni el imperativo sadiano de la absoluta realización del placer (lo cual es claro para Sade). No podemos vivir sin inclinaciones, ni tampoco sin un acuerdo mínimo. De manera complementaria, vamos a sostener que los dos autores parasitan la figura de Dios. El alemán cae presa del pánico frente al carruaje del deber-autonomía-ley moral que inicia su marcha hacia la libertad y luego restituye la creencia (en la Segunda crítica) como brújula invisible de este viaje. Al francés le parece poca una muerte de Dios y mil burlas, y en cada página lo revive para de nuevo poderlo exterminar en una nueva orgía donde la ritualidad propia de la adoración a la divinidad adquiere el protagonismo.

Haremos énfasis en el entramado sadiano de las dos novelas ‘hermanas’ *Justine* y *Juliette* como escenificación del preguntar ético de este autor. Respecto de Kant tomaremos su propuesta ética de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁵.

Otro aspecto que pone en contacto a los dos autores es su obsesión normativa. El recorrido kantiano de cimentación ética de la obra mencionada pretende someter la voluntad humana a leyes (en analogía con las leyes de la naturaleza) en un marco de libertad que posibilite la responsabilidad. Por su parte, Sade no se restringe a la hora de establecer normas y reglamentos y para

1 de Beauvoir, S., *Marqués de Sade*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1974.

2 Horkheimer, M., Adorno, T., “Excursus II: Juliette o Ilustración y moral.” en *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2006. pp. 129-163.

3 Lacan, J., “Kant con Sade”, En *Escritos II*, México, Ed. Siglo XXI, 1991, pp. 744-770.

4 Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, París, Ed. Du Seuil, 1971, pp. 21-42.

5 Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Alianza, 2002.

mostrarlo bástenos dos ejemplos: la estricta reglamentación de los libertinos de *Las 120 jornadas de Sodoma* y los Estatutos de la sociedad de amigos del crimen en *Juliette*. Nos queda la pregunta para ambos casos: ¿qué pasa con la libertad y el libertinaje como forma de vida?

Concretamente, haremos una breve ubicación de los autores en el marco de su obra en términos éticos, luego nos aproximaremos a las concepciones de razón, pasaremos al pensamiento crítico, precisaremos la presencia de Dios en ambos autores y finalmente revisaremos el tipo de fundamentación ética y sus componentes.

Ubicación de los autores

Estamos frente a dos autores que han sido considerados por los comentaristas como un bloque uniforme, a saber, ambos han sido ubicados por las lecturas canónicas con tanta claridad que no cabe matiz en su interpretación. En el caso de Kant aparte de la división de su pensamiento en precrítico y crítico y una vez olvidado el primero, se asume que mantiene un mismo y coherente pensamiento, como si no hubiese evolucionado. En este punto partimos del planteamiento de Agnes Heller que encuentra dos éticas en el Kant crítico⁶. Sade ha sido asumido como un autor escandaloso, pornógrafo, cuyo único interés es desafiar al lector a través de su intento de destruir por destruir⁷ todos y cada uno de los soportes de la ‘civilización’. Al asumirlo ‘perversamente’ (valga decir) como un caso clínico, como una curiosidad literaria y personal, se ha evitado darle un sitio en el canon literario o filosófico para, de esta manera, quedar resguardados del espejo de sus líneas.

Consideramos que en Kant hay más de dos éticas y por lo tanto habremos de preguntarnos siempre de qué ética kantiana se está hablando. En primer lugar, encontramos la protoética del Canon⁸ en la Primera crítica, en donde la tensión la ponemos en la doble pregunta ética, por un lado: ¿Qué debo hacer? y por otro: ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo? Lo cual implica un giro hacia lo religioso que escarna la tercera pregunta del programa filosófico kantiano (¿Qué puedo esperar?). Luego encontramos la ética kantiana de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la primera parte (Analítica) de la *Crítica de la razón práctica*, en donde el centro del negocio ético lo ocupa el giro copernicano que efectúa el autor a efectos de hacer responsable al ser humano de su acción. Una tercera ética la encontramos en la segunda parte de la Segunda crítica, en donde se retoma el testimonio del Canon y a la ética ilustrada antes mencionada se le pone la adenda religiosa de los postulados (Dios, inmortalidad y libertad –esta última pasa de ser un concepto problemático en la *Fundamentación* y en la Analítica de la segunda crítica a un postulado). Lo anterior es diferente a otra concepción ética de la Doctrina de la Virtud de la *Metafísica de las costumbres*, donde encontramos a un Kant con un nivel de concreción mayor que en las anteriores obras éticas y análogo a otras como las *Lecciones de ética* o la *Antropología en sentido pragmático*.

Respecto de nuestro otro autor, encontramos notables diferencias entre el Sade de la novelas libertinas (*Diálogo entre un moribundo y un sacerdote*, *Las 120 jornadas de Sodoma*, *Filosofía en el tocador*, *Justine*, *Juliette*) que desafía absolutamente todos los valores que el mundo occidental ha venido considerando como inamovibles; o el Sade de la novela filosófica, como él mismo subtítulo a *Aline y Valcour*; en la que la tensión entre la ética libertina y la ética de lo correcto o del bien, luchan incesantemente en un frágil equilibrio; o el de las novelas históricas (*La verdadera historia de Isabel de Baviera*, *Adelaïda de Brunswick*, *princesa de Sajonia*), en las que asume la posición de cronista del pasado e intenta retratar las pasiones humanas puestas en su marco histórico; o el

6 Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Península, 1984, pp. 21-95.

7 Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2000, pp. 183.

8 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ed. Taurus, 2005, B833.

de las novelas ejemplares (*La Marquesa de Ganges, Eugene de Franval*) en las cuales, al estilo de la novela filosófica, la maldad humana se va filtrando lentamente por los resquicios del bien; o el Sade de la utopía sea clásica (*Historia de Sainville y Leonor*, que forma parte de la novela filosófica o el inserto *Franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos* –inserto de la *Filosofía en el tocador*–) o distópica (*Historia de Sainville y Leonor, Las 120 jornadas de Sodoma*) en donde por una parte encontramos una propuesta política soportada sobre la ética libertina acompañada de una radical crítica del poder sostenida por un profundo pesimismo sobre el futuro y las posibilidades del género humano. Finalmente, no podemos dejar de mencionar al Sade dramaturgo, la gran pasión de nuestro autor, su propósito más vital y más querido. *Ernestine, Oxtirn, El prevaricador, Fanni*, entre otras, ponen en escena todos los ‘vicios’ que engalanan el alma humana. Por lo tanto, podemos englobar la obra de Sade como una gran representación de las pasiones, los deseos y los temores que nos hemos empeñado en controlar.

Alrededor de la razón

Hijos asumidos de la Ilustración, nuestros autores, hacen de la razón un eje indiscutible de su obra, de su método, de su propuesta ética. Al ponerlos en contraste queremos destacar que ya en el seno de ese siglo XVIII estaban claros los diversos caminos que ofrecía la racionalidad instrumental, que aquí sintetizamos en el camino sadiano y en el kantiano. En este escenario ilustrado podremos combinar dos tipos de entramado analítico y al mismo tiempo transitar por dos estilos de escritura filosófica. Así, esperamos gozar del rigor kantiano y desmenuzar analíticamente cada orgía sadiana.

Para Kant la utilidad básica de la de filosofía moral radica en su dimensión abstracta, que nos conducirá a las fuentes *a priori* de esta disciplina, pero también en su papel en el alejamiento de toda clase de perversiones a las que se ven expuestas las costumbres⁹. El principio sobre el que descansa este opúsculo es que lo moralmente bueno es aquello que ocurre no solamente conforme a la ley, sino que ha de suceder por mor de la misma¹⁰. Este principio revela la profunda confianza que Kant deposita en la formalidad de su propuesta, en la razón práctica humana y en el deber. Es decir, la razón ilustrada del muy conocido texto *¿Qué es la ilustración?* se reitera aquí como camino hacia el bien.

Por su parte, Sade partiendo de una razón sistematizadora, organizadora, taxonómica similar a la de Kant, es decir, una razón práctica que produce leyes con el fin de someter a la voluntad,¹¹ nos propone el encausamiento del vicio, en su punto más sofisticado, por medio de leyes y reglamentos. Bástenos recordar dos ejemplos notorios de la obra sadiana. En primer lugar, los reglamentos¹² que los cuatro libertinos de *Las ciento veinte jornadas de Sodoma* imponen a sus víctimas y cómplices a efectos de controlar la cadencia del desenfreno. En segundo lugar, en Juliette los *Estatutos de la sociedad de amigos del crimen*,¹³ cuyo enunciado destila ironía sadiana al ponernos frente al hecho de que el crimen tenga o necesite amigos, nos introduce en un enmarañado sistema de reglamentación que podría aplicarse a cualquier institución democrática.

⁹ *Fundamentación*, A x.

¹⁰ *Ídem*.

¹¹ A36.

¹² Tales reglamentos están encabezados así: “Todos los días la hora de levantarse será a las diez de la mañana. En tal momento los cuatro jodadores que no hayan estado de servicio la noche anterior visitarán a los amigos, llevando cada uno de ellos un muchachito; pasarán sucesivamente de una habitación a otra.” Sade, D.A.F., *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, Madrid, Ed. Fundamento, 1998, pp. 29.

¹³ Transcribimos el artículo 10.º de tales estatutos por considerarlos especialmente significativos para el punto en el que nos encontramos: “10.º El presidente es elegido por votación, y nunca permanece más de un mes en el cargo; podrá ser elegido de un sexo como de otro, y presidirá doce asambleas (hay tres por semana) su único trabajo consiste en

Pensamiento crítico

Destaquemos que los dos pensadores comparten una portentosa parte negativa en su obra, que aún hoy sigue dando frutos e inspiración ética y literaria. Son autores a partir de los cuales los caminos del pensar occidental ya no son los mismos. Kant le imprime un giro radical en términos epistemológicos y éticos a la vieja metafísica, la cual había intentado pervivir en los primeros pasos de la Modernidad, y la somete a la más rigurosa crítica. Por su parte, Sade arremete con furia personal y racional contra todos y cada uno de los estandartes de la civilización occidental. Tras su paso crítico (que anticipa de manera violenta la filosofía de Nietzsche) quedan arrasados, sin posibilidad de renovación, los mitos que aún hoy mantienen este ocaso occidental.

De esta manera, Kant en la *Fundamentación* crea un nuevo lugar para la ética o lo que es lo mismo para el ser humano prescindiendo tanto de la experiencia como de la tradición religiosa¹⁴. Con lo cual asistimos a la construcción de una ética pura que no permite que lo establecido le prescriba un camino sin revisión alguna y le impongan principios que no hayan sido establecidos por la razón a través de la crítica. Y esta exigencia es un componente del giro copernicano en materia ética, pues, rechaza por espurias, a efectos de fundamentación ética, las fuentes que conducen a dejar al ser humano su condición de ser racional, con voluntad, que puede orientar su conducta por representación de la ley moral¹⁵.

Si en Kant la crítica consiste en poner límites, en Sade consiste en romperlos todos. Según el autor de *Juliette*, la filosofía ha de decirlo todo y destruir todas las quimeras que nos ha impuesto la moral. La noble Justine, en busca de cobijo y de consejo, pasa por todas las figuras personales e institucionales que dicha moral ha puesto como sus soportes, y todas la someten a crueles vejámenes y a la furia del discurso sofístico de aquellos que quieren no solamente someterla físicamente (asunto que ella termina aceptando) sino también convencerla de abandonar la virtud (asunto que jamás acepta)¹⁶. De manera complementaria, en *Juliette*¹⁷ se rebaten de manera argumental, una y otra vez, los cimientos que aún hoy siguen sosteniendo a un mundo occidentalizado: la justicia, la solidaridad, el respeto, el incesto, la vida, entre otros.

hacer respetar las leyes de la Sociedad y mantener la correspondencia realizada por un comité permanente, cuyo jefe es el presidente. El tesorero y el secretario son miembros de este comité, pero los secretarios se renuevan todos los meses, como el presidente.” Sade, D.A.F., *Juliette o las prosperidades del vicio*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2009, pp. 335.

14 Sedgwick, S., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*, Ed. Cambridge University Press, 2008.

15 Al respecto nos dice Kant en la *Fundamentación*: “Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra. La filosofía debe probar aquí su lealtad oficiando como garante de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas que le susurran un sentido inculcado o quien sabe que naturaleza tutora, pues estas últimas acaso puedan ser mejor que nada en absoluto, mas jamás pueden suministrar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente *a priori* que les dote de su autoridad imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar a las hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en el fuero interno.” A60.

16 En *Justine* se destaca que desde la primera escena un sacerdote la intenta seducir a cambio del bienestar y acogida que busca la joven y asimismo, otro (el padre Clemente), la intenta convencer del sadismo, del goce, del poder del sexo, de la naturaleza asesina y se burla del amor al prójimo. SADE, D.A.F., *Justine o los infortunios de la virtud*, Barcelona, Ed. Cátedra, 1999, pp. 27; 215-226.

17 Baste recordar la apología que del asesinato hace el Papa para Juliette: “El asesinato es una de sus leyes [de la naturaleza]; cada vez que siente la necesidad de él, nos inspira su gusto y nosotros obedecemos involuntariamente. [...] De todas las extravagancias del hombre a las que debió conducirlo su orgullo, la más absurda, sin duda, fue la considerarse a sí mismo como algo precioso.” *Juliette*, pp. 615.

La agonía eterna de Dios

Nuestros dos autores mantienen una tensa relación con la figura de Dios. El alemán cae presa del pánico frente al carruaje del deber-voluntad-autonomía-ley moral (*Fundamentación*) que inicia su marcha hacia la libertad y rápidamente nos restituye la creencia como brújula invisible de este viaje moral (en la *Crítica de la razón práctica*). Al francés le parece poca una muerte de Dios y mil burlas, y cada página lo revive para poderlo exterminar en una nueva orgía en donde la ritualidad propia de la adoración a la divinidad es la protagonista. A esta altura podemos preguntarnos qué tanta ilustración y estricta racionalidad cabe predicar en estos genios del pensar moderno. La soberbia razón, presente en ambas escenas, quiere ser su propio fundamento y luego irradiarse como tal a las ciencias, a la ética, a la estética, a la política y, por supuesto, a la vida. Sin embargo, la crítica que despliegan los autores a la metafísica (y dentro de esta a Dios) los deja dependientes de tal concepto para el resto de su obra. Kant ajusta cuentas con Dios en la Dialéctica de la Primera Crítica pero arrastra este cadáver insepulto hasta sus últimas líneas de ejercicio filosófico. El marqués ‘resuelve’ su relación con Dios ya desde los primeros registros que tenemos de su producción literaria: *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo* (1782) donde los personajes se lanzan a los brazos de la materialidad y del desenfreno como únicos oleos dignos del tránsito a la nada. Sin embargo, lejos de olvidar al creador, Sade lo convierte en el enemigo por excelencia.

La obra kantiana que seguimos puede generar la sensación de que Dios está borrado del panorama filosófico del autor, pues, el camino kantiano que nos lleva desde la buena voluntad, en la primera línea del tratado, hasta la revisión de la libertad en las postrimerías del mismo, pone en el centro del asunto ético al ser humano y solo a él, y lo encumbra en la dignidad que le es propia e innegociable. La tensión radica en este caso en que la fundamentación nunca logra un nivel de satisfacción total para el autor y deja en este entramado un pequeño espacio en donde luego, en la Segunda crítica, ubicará a Dios.

Sade, por su parte, hace de Dios el enemigo por excelencia, tanto como fundamento del discurso filosófico en general como del ético en particular. El tema del ateísmo militante es una de las líneas que atraviesa de un extremo a otro su obra, desde su primer escrito libertino en forma de diálogo hasta *Juliette*, lo cual quiere decir que Dios, a pesar de los sacrilegios, de las blasfemias y de las orgías en su nombre, se resiste a morir o mejor vive en manos de un ateo que no puede dejar de invocarlo. En este punto podemos decir que tal vez sin ese contrincante, cosmológico y ético, pierde todo sentido la construcción de la alternativa libertina¹⁸.

La fundamentación ética

Con cierto aire resignado, Kant reconoce en la *Fundamentación* que obrar bien y no ser feliz es frustrante, asunto este que está en el centro de la mirada ética sadiana puesta en juego en *Justine* y *Juliette*, pues los subtítulos de estas obras nos llevan a asumir una pregunta de transfondo en cada una de ellas. En la primera, *los infortunios de la virtud*, nos pone frente a la posible contradicción entre tener una conducta reconocida como buena y no recibir a cambio más que ultrajes y postración. En la segunda, *las prosperidades del vicio*, estamos ante el aplastante triunfo y reconocimiento del vicio, y la consecuente pregunta por el sentido del bien. En el punto medio de esta escenificación, Sade pone la pregunta por la existencia y justificación del bien y del mal.

18 Hacia el final de *Juliette* (obra de madurez que se aproxima al millar de páginas) uno de los personajes afirma refiriéndose a Dios: “¡Ah!, ¡no me hables de esa indigna quimera! Ni siquiera tenía doce años cuando ya era objeto de mi risa. No me cabe en la cabeza que gente sensata pueda detenerse un momento en esa repugnante fábula de la que abjura el corazón, de la que reniega la razón, y que solo puede encontrar partidarios entre los estúpidos, los bribones o los granujas.” *Juliette*, p. 906.

El proceso de fundamentación kantiano, que busca el principio supremo de la moralidad, pasa por el deber, la autonomía de la voluntad, la condición de racional del ser humano, la posibilidad de darse leyes morales a sí mismo, el despliegue de los imperativos que llevan a la ya mencionada cumbre de la dignidad como frontera de fundamentación ética. Así, para Kant, fundamentar es el ejercicio filosófico mediante el cual se pasa del conocimiento moral común a una metafísica de las costumbres, de las máximas que nos aporta el sentido común a la base firme que le aporta la filosofía soportada sobre la crítica.

Sade recorre un camino de fundamentación que podríamos asumir siempre le parece insatisfactorio, como le parece insatisfactorio la búsqueda del placer concreto. El punto sobre el que descargan el fundamento es la naturaleza que aparece como una fuerza ciega a la que le es indiferente la destrucción parcial o total, de cualquiera de sus seres pues en su seno las convenciones humanas no tienen aplicación alguna. En esta naturaleza encontramos una identificación entre el ser humano y el resto de los seres. Identificación que sirve para justificar la contingencia del humano y por consiguiente su sometimiento o destrucción por cualquier móvil.

Conclusión

La Ilustración se dice de muchas maneras, aquí hemos presentado dos de esas maneras, dos caminos de pensar, dos concepciones de razón, dos antropologías, dos abordajes de Dios, de formas de asumir la libertad, en fin, dos formas de ver y abordar la existencia humana. Esta perspectiva de la multiplicidad sobre la Ilustración se amplía en la medida en que los dos autores considerados no son un continuo en sus planteamientos.

La postura ética de nuestros autores son dos focos que iluminan con intensidades e intereses diferentes los claroscuros de la conducta humana. Los dos tienen por eje referencial las pasiones humanas. Sade a efectos de convertirlas en esencia del ser humano, Kant para marcar la distancia que requiere la deducción *a priori* de su principio de moralidad.

Kant es un revolucionario consumado que con su giro pone en crisis las seguridades metafísicas que la Modernidad temprana había heredado de la edad media, y es llevado al límite por Sade en el plano material. Si Kant cuestionó, por medio de su giro copernicano, los principios lógicos, epistemológicos, éticos y estéticos del pensar de su época, Sade arrasaba con mucho placer los pilares sobre los que el mundo occidental celebraba sus logros.

Los dos autores, a la hora de plantear los ideales éticos ponen las metas tan altas que parecen inalcanzables para cualquier mortal. ¿Podremos alcanzar el cumplimiento del deber por el deber sin la intromisión de ningún tipo de interés? ¿Podremos imitar a Juliette –condiciones materiales aparte– en sus incansables jornadas de libertinaje? ¿Podríamos confiar en que el camino que ilumina la razón nos lleva a la bondad de nuestras acciones? ¿Podríamos confiar en que el camino que ilumina la razón nos lleva a la maldad de nuestras acciones?

Nuestros autores dejan de lado el juego, la simpatía, la complicidad, es decir, esas ventanas que nos llevan a la búsqueda de un posible encuentro con los otros. Tan ensimismado queda el sujeto kantiano que despliega su acción por deber suponiendo a la humanidad en ese acto, como el sujeto sadiano que no puede ocuparse más que de su placer o de su dolor.

Tanto Kant como Sade protocolizan la búsqueda de su ideal moral cosificando el proceso y olvidando el sentido.

Bibliografía

- Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, París, Ed. Du Seuil, 1971.
- Bataille, G., *El erotismo*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2000.
- de Beauvoir, S., *Marqués de Sade*, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1974.
- Horkheimer, M., Adorno, T., *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Ed. Trotta, 2006.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Ed. Taurus, 2005.
- .— *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Alianza, 2002.
- Heller, A., *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Península, 1984.
- Sedgwick, S., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: An Introduction*, Ed. Cambridge University Press, 2008.
- Sade, D.A.F., *Juliette o las prosperidades del vicio*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2009.
- Sade, D.A.F., *Justine o los infortunios de la virtud*, Barcelona, Ed. Cátedra, 1999.

La alternativa liberal igualitarista y la tercera condición republicana

The Liberal Egalitarian Alternative and the Third Republican Condition

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

jafmanzano@filos.ucm.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Tomando como eje la pérdida de derechos sociales y la desconexión entre gobernantes y gobernados en las democracias occidentales contemporáneas, revisamos las tres condiciones que el liberalismo igualitario de John Rawls establecía para las sociedades bien ordenadas. Nos detendremos en la tercera condición, la razonabilidad o el sentido de la justicia, y defenderemos que es susceptible de ser ampliada y reforzada con los principios republicanos, que superan en profundidad la tercera propuesta liberal.

Palabras clave: Liberalismo igualitario, Republicanismo, sociedad bien ordenada, virtudes cívicas, sentido de justicia.

Abstract

Taking into account the loss of social rights and the disconnection between the governors and the governed in contemporary Western democracies, we review the three conditions that John Rawls' egalitarian liberalism set for well-ordered societies. We will defend that the third condition, called reasonableness or sense of justice, is liable to be extended and reinforced with republican principles, as they exceed the depth of the third liberal proposal.

Keywords: Egalitarian Liberalism, Republicanism, well-ordered society, civic virtue, sense of justice.

Uno de los asuntos que ocupan a la filosofía política contemporánea es el de la dificultad de encontrar un paradigma político alternativo que frene la pérdida de derechos y conquistas sociales que se materializan en la precarización del mercado laboral, la sanidad, la educación, el sistema de pensiones y en definitiva, en el progresivo desmantelamiento del Estado de bienestar. Junto a esto, llama nuestra atención un fenómeno conexo que parece observarse en muchas de las democracias consolidadas de occidente al que llamaremos “la paradoja de la democracia zombi”. En los últimos años hemos sido testigos de la coexistencia de dos hechos históricos aparentemente contradictorios: por un lado, la democracia y sus valores se consolidan internacionalmente como el único modelo político sensato y legítimo, manteniéndose en unos países y apareciendo por primera vez en otros¹.

| Year Under Review | Free Countries | | Partly Free Countries | | Not Free Countries | |
|-------------------|----------------|------------|-----------------------|------------|--------------------|------------|
| | Number | Percentage | Number | Percentage | Number | Percentage |
| 2010 | 87 | 45 | 60 | 31 | 47 | 24 |
| 2000 | 86 | 45 | 58 | 30 | 48 | 25 |
| 1990 | 65 | 40 | 50 | 30 | 50 | 30 |
| 1980 | 51 | 31 | 51 | 31 | 60 | 37 |

Pero por otro lado, a la hora de medir el grado de confianza de la ciudadanía con sus gobernantes se observa que existe una brecha que separa a los políticos profesionales y los partidos de sus representados, hasta el punto de que puede que el gran problema de nuestros sistemas políticos en Occidente, sea precisamente la enorme distancia que se abre entre los representantes y los representados², cuya entidad permite concebirla como una crisis estructural de legitimidad³. Las instituciones y prácticas democráticas corren el riesgo de ingresar en la “categoría de zombi” y tener una presencia más formal que real en la medida en que carezcan de la vida que les proporcionaría la plena adhesión ciudadana⁴.

1 Fuente: Freedom House, 2011. <http://freedomhouse.org/template.cfm?page=594> (acceso: 21 noviembre 2011)

2 Navarro, V., Preguntas al profesor Navarro sobre el futuro de la socialdemocracia. Temas para el debate, agosto de 2010.

3 Castells, M., La era de la información. La sociedad red (Vol. 1). Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 33.

4 Beck, U., “Las raíces cosmopolitas de la democracia: el caso de la Unión Europea.”, en Guerra, A., Tezanos, J. L. (Edits.), La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI., Madrid, Editorial Sistema, 2009, pp. 17-40.

No deja de sorprendernos que la población confíe mayoritariamente en la democracia, a la que consideran como el mejor sistema conocido y al mismo tiempo no participe en la vida política con la intensidad que cabría esperar⁵. Parecen síntomas de un proceso de lento desgaste de la democracia que, aun manteniendo intactos sus principios y su fundamentación teórica, les priva de su efectividad⁶.

Explicitemos las dos premisas de partida de nuestro análisis: a) pensamos con Rawls que la sociedad política puede ser interpretada como una empresa colectiva que persigue el beneficio mutuo⁷ y b) que es posible aspirar a un fin social mayor que la supervivencia o la mera coordinación social⁸. En efecto, la coordinación social de una actividad puede ser llevada a cabo por cualquier autoridad, mientras que el concepto de cooperación tiene implicaciones diferentes. La cooperación social requiere estar reglada mediante procedimientos públicamente creados, admitidos y voluntariamente aceptados por los cooperantes, quienes son propiamente sus guionistas y actores. El concepto de equidad va imperiosamente ligado al de cooperación: las normas deben aplicarse por igual a todos, asegurando que el reparto de derechos, libertades, obligaciones y beneficios materiales se hace conforme a criterios inclusivos y solidarios. De otro modo, no estaríamos hablando de cooperación, sino de coordinación en un entorno de competencia mutua.

Para articular la alternativa a la que hacíamos referencia, defenderemos y ampliaremos las tres condiciones que Rawls establecía para las sociedades bien ordenadas. En primer lugar, poseer unos principios de justicia reconocidos y aceptados por todos como valores imparciales de consenso que sirvan como punto de encuentro de las diferentes sensibilidades sociales de cara a dirimir los conflictos sociales. La concepción política de la justicia debe ser, para ser aceptada, absolutamente imparcial y debe contemplar la inviolabilidad de los derechos y libertades así como medidas efectivas de redistribución de los beneficios de la cooperación social.

En segundo lugar, es perentorio que tales principios se vean manifestados en el funcionamiento de la estructura básica de la sociedad, es decir, en sus principales instituciones políticas y sociales. La estructura básica de la sociedad ha de estar regida por una concepción política de la justicia que atienda los principios de cooperación y solidaridad.

5 En España, de los casi 35 millones de ciudadanos con derecho a voto, un 28,3% se abstuvieron en las elecciones generales de noviembre de 2011, frente al 26,1% de 2008. Si sumamos abstenciones (28,3%), nulos (1,2%) y en blanco (1,3%), el número de votantes asciende a 10,3 millones, muy cerca de los votos obtenidos por los partidos más votados en las tres últimas elecciones PSOE/2008: 11,2 millones, PP/2011: 10,8 millones y PSOE/2004: 11 millones.

| | 2011 | % 2011 | % 2008 |
|-------------------------------------|------------|--------|--------|
| Total votantes elecciones generales | 24.590.557 | 71,69% | 73,85% |
| Abstención | 9.710.775 | 28,31% | 26,15% |
| Votos nulos | 317.886 | 1,29% | 0,64% |
| Votos en blanco | 333.095 | 1,37% | 1,11% |

Fuente: Ministerio del Interior. Gobierno de España.

6 Guerra, A., "La evolución de la democracia." en A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia.. Las democracias del siglo XXI*, Madrid, Editorial Sistema, 2009, pp. 487-496.

7 Rawls, J., *A Theory of Justice*, Rev. Ed. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, p. 4.

8 Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica S.L., 1996, p. 44.

En último lugar, y aquí es donde nos detendremos, Rawls apunta una tercera característica a la que llama “*effective sense of justice*”⁹ que se apoya en los dos puntos anteriores y que se traduce en que los ciudadanos a) consideran que los principios de justicia son equitativos, b) disponen de fundadas razones para creer que tales principios se aplican efectivamente y c) están persuadidos de que el resto de ciudadanos tiene una percepción y una voluntad semejante a la propia.

El principio liberal de legitimidad de Rawls impone a los ciudadanos el deber moral, no legal, de la civilidad; lo cual implica la disposición a escuchar a los demás y a decidir con ecuanimidad¹⁰. Rawls se refiere a la “*amistad cívica*”¹¹, que se manifiesta en la tolerancia, la disposición a acercarse a la posición de los demás, la razonabilidad y el sentido de equidad, virtudes a las que Rawls considera bienes públicos de primera magnitud y “*parte del capital político de la sociedad*”¹². El término capital es apropiado porque dichas virtudes se construyen lentamente y pueden devaluarse o apreciarse, en función del marco institucional, así como de las experiencias, vivencias y conocimiento de los ciudadanos.

Entendemos que las dos primeras condiciones no son la garantía de la estabilidad social cooperativa, aunque indudablemente, su ausencia sí garantiza su imposibilidad. No basta con tener instituciones bien reguladas y armónicas con los principios de justicia, cree Rawls, sino que hace falta la disposición y adhesión de los ciudadanos para extraer de ellas todo su potencial. Dicho en otros términos, el grado de efectividad de las instituciones y su estabilidad depende en buena medida de cómo estos las usen. La consecución de esta tercera condición rawlsiana está muy relacionada con las dos primeras: si se consiguen principios sustantivos de justicia para la estructura básica y mecanismos para velar por su aplicación, los ciudadanos sienten que se encuentran en un entorno estable de justicia y esto refuerza la adhesión emocional hacia su organización política. Rawls cree razonable esperar que quienes crecen y conviven bajo instituciones justas desarrollen un sentido de justicia y una fidelidad razonada a esas instituciones que contribuya a reforzar la estabilidad institucional¹³.

Añadamos un dato más al análisis. Es interesante destacar que, incluso partiendo de un proceso social inicialmente justo, se puede llegar a una situación opresiva por muy libres y equitativas sean las acciones individuales que lo hayan modificado¹⁴. Los resultados acumulados de varios acuerdos libres y equitativos pueden, con el paso del tiempo, producir resultados no equitativos cuando se examinan en su conjunto. No es cierto que, aunque todos actúen equitativamente y respetando las normas que rigen los acuerdos de modo escrupuloso, las condiciones equitativas iniciales hayan de mantenerse así indefinidamente. Rawls usa la imagen de la mano invisible de modo contrario a lo que posteriormente haría Nozick, para indicar que de haber fuerzas espontáneas y ocultas, estas tienden, más que a la armonía y la estabilidad, hacia la creación de desigualdades reales, asimetrías de oportunidades, así como al surgimiento de oligopolios¹⁵. En una intuición sobresaliente, sobradamente confirmada por los hechos, Rawls afirma que la justicia no se sostiene por su propia inercia, sino que por el contrario tiende de modo inevitable a erosionarse y desgastarse. Esta degeneración, añadimos nosotros, puede producirse no solo de modo no

9 Rawls, J., *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001b, p. 199.

10 Rawls, J., *El liberalismo político*, op. cit., pp. 252 y 289.

11 Rawls, J., *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, (H. Valencia Villa, Trad.) Barcelona, Paidós, 2001, p. 162.

12 Rawls, J., *El liberalismo político*, op. cit. p. 189.

13 *Ibid.* pp. 173 ss.

14 *Ibid.* p. 302 ss.

15 *Ídem.*

intencional, sino también como resultado de acciones perfectamente planificadas. Así pues, tanto las democracias como los derechos y las libertades políticas están siempre en una posición de inestabilidad estructural.

Fue en 1679 cuando se implantó el *habeas corpus* en Gran Bretaña, pero en 1933, Hitler aprobó un decreto por el que se autorizaba a la detención o custodia sin garantías, suspendiendo el antiguo derecho vigente en la Constitución de la República de Weimar por el que la libertad personal era inviolable salvo en las condiciones marcadas por la ley. En 1942, Roosevelt ordenó el internamiento preventivo de 110.000 japoneses en los denominados *War Relocation Camps*, campos de concentración en la costa oeste de EE.UU. ante la posibilidad de que pudieran convertirse en posibles colaboradores del imperio japonés y durante la Segunda Guerra Mundial, ambas partes mostraron un absoluto desprecio hacia las convenciones de Ginebra de 1864, por las que se establecían leyes internacionales de guerra (*ius in bello*) para salvaguardar los derechos humanos de los implicados en conflictos bélicos. Una vez combatido el nazismo, las reivindicaciones teóricas de derechos iguales y lucha contra la discriminación racial por parte de las potencias vencedoras convivían cínicamente con políticas efectivas de segregación y racismo en sus propias colonias o en sus respectivos países¹⁶. Finalmente, en 2001, tras los ataques del 11 de septiembre, el presidente norteamericano G. W. Bush promulgó una orden por la que se autorizaba a los tribunales militares a poner en suspenso los principios jurídicos y reglas probatorias habituales en los juicios, dejando sin garantías de defensa a quienes fueran así juzgados¹⁷.

Basten estos datos como evidencia de que la historia está jalonada de ejemplos de regresiones que muestran que los pasos hacia el reconocimiento de libertades y derechos no son irreversibles y que nunca puede eliminarse el peligro de que sean alterados *ad hoc* en función de intereses coyunturales. Estos retrocesos cuentan además con el agravante de que una vez violados los derechos, la propensión a reincidir en la violación aumenta. Como decía Berlín, una vez rotos los huevos, el hábito de romperlos crece¹⁸.

Volvamos a la cuestión de la desafección hacia la política. Creemos que si hemos de buscar las causas de la paradoja de la democracia zombi podemos señalar el hecho de que los ciudadanos perciben que se está reduciendo el territorio de lo político y con ello el perímetro de la democracia¹⁹. La falta de control democrático, evidente en las macronegociaciones internacionales públicas o privadas donde se dirimen asuntos de una importancia capital, produce efectos que son sentidos en las vidas diarias de muchas personas, que observan que las instancias de decisión se asemejan a una suerte de maquinaria lejana e impersonal, mientras que el poder político de las democracias es incapaz de hacerlas frente. La desvinculación entre la fuente de las normas y quienes se someten a ellas, la fatalidad con la que se presentan los procesos económicos a los que asisten y la complejidad de determinadas cuestiones somete a los ciudadanos a la tutela impuesta de la tecnocracia, generando en estos un creciente sentimiento de impotencia²⁰. Los ciudadanos perciben que están dotados jurídicamente de derechos políticos pero al mismo tiempo se encuentran desprovistos de la capacidad real y del poder para ejercerlos plenamente²¹. Pensamos que

16 La retórica de Roosevelt por los derechos coexistía con la consigna era “separados pero iguales” en EEUU, por la que se justificaba la segregación racial en colegios (incluyendo negros, indios nativos y latinos). La segregación racial implicaba la separación social de la población, lo cual se reflejaba prácticamente en todos los aspectos: lugares separados en los autobuses, barrios diferentes, servicios y tiendas diferentes, centros educativos diferenciados, etc.

17 de Lora, P., Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 12. La decisión de Bush acabó siendo revocada por la Corte Suprema.

18 Berlín, I., El fuste torcido de la humanidad, Barcelona: Ediciones Península, 1998, p. 35.

19 Ramonet, I., Guerras del siglo XXI, Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori, 2002, p. 183.

20 Dahl, R., Sartori, G., y Vallespín, F., “El futuro de la democracia.”, en Claves de razón práctica (97), 4-9, pp. 487-496.

21 Aguiló Bonet, A. J., “La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanía de alta intensidad.”, en Astrolabio. Revista internacional de filosofía (9), 2009, pp. 13-24.

esta desafección ciudadana hacia los mecanismos tradicionales de hacer política en democracia en muchos casos responde a la insatisfacción con el estado actual de cosas y al deseo de más y mejor democracia.

Como consecuencia de ello, asistimos al hecho de que los individuos se deshacen de las mediaciones políticas a las que tradicionalmente se vinculaban: se observa mayor desconfianza hacia los partidos políticos y mayor recelo hacia sus dirigentes, convertidos en una clase política profesionalizada, más técnica que política. Los grandes partidos, convertidos en gigantescas estructuras rígidas de poder, a menudo indiscernibles, son poco permeables a la participación ciudadana y están en muchos casos alejados de sus problemas reales. Muchos ciudadanos los perciben como entidades mastodónticas anquilosadas que pretenden tener una respuesta definida para todos y cada uno de los problemas sociales y algo similar sucede con los sindicatos mayoritarios, cuya afiliación decrece, y con los medios de comunicación de masas, que son a menudo aliados de los partidos políticos.

A cambio, los ciudadanos buscan recuperar su influjo político perdido por otros medios, lo que ha provocado la creación de una miríada de organismos independientes (movimientos ciudadanos, asociacionismo, grupos de presión, ONG, etc.) que se ocupan de cometidos antes reservados a las políticas de los Estados. Los emergentes movimientos sociales aglutinan a quienes desean unir sus fuerzas para defender una misión concreta: luchar contra las violaciones de derechos humanos, ampliar los derechos ciudadanos, proteger la biodiversidad, proporcionar asistencia sanitaria en entornos desfavorecidos, evitar las discriminaciones, etc. y además lo hacen de modo independiente, desligándose de los poderes tradicionales, tanto en lo económico como en lo territorial. La sociedad civil crea sus propios foros de discusión política alternativos, buscando ejercer un control más directo, partiendo de una concepción pluralista y reivindicativa de la política. Sin embargo, en muchos casos, estos movimientos canalizan la contestación social despolitizándola, lo cual está muy en la línea de la creciente atomización y desorganización social. En efecto, las opciones participativas a título individual son amplias: donativos, envío de cartas, recogida de firmas a través de Internet, compra de objetos, comercio justo, etc.²² De este modo, habría un trasvase del ejercicio tradicional de la política que sería suplido, y no complementado como sería deseable, por estas nuevas vías de respuesta individual. Por otra parte, muchas de las iniciativas encuadradas dentro de lo que se conoce como *clicktivism* carecen de fuerza suficiente como para operar cambios estructurales.

Los riesgos de la despolitización general no son desdeñables. El abstencionismo, tanto si es ideado para castigar al sistema como si supone un mero desentendimiento de la política tiene como consecuencia el reforzamiento de la opción mayoritaria y facilita la llegada de mayorías absolutas. La desmovilización y el cansancio con la política puede desembocar en el ascenso de los populismos, que apelan a preocupaciones populares y lanzan “mensajes elementales tratando de ofrecer respuestas sencillas a problemas complejos”²³. Estos movimientos populistas encuentran un terreno abonado en estos tiempos nuevos e inciertos, plagados de retos y desafíos no resueltos. Además la apatía política generalizada aumenta la discrecionalidad de las clases dirigentes, que dejan de sentirse responsables frente a los ciudadanos, razón por la cual los regímenes autoritarios se emplean a fondo para inducir a la desmovilización política.

22 Díez Rodríguez, Á., “Organizaciones no-gubernamentales: Las ONGs en el marco del nuevo orden mundial.”, en Reyes, Román (Dir.) Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2009.

23 Borrell Fontelles, J., “Tres reflexiones sobre la democracia: populismos, democracia participativa y la construcción de un demos supranacional.”, en A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI, Madrid, Editorial Sistema, 2009, pp. 477-486.

El precio a pagar por la indiferencia por la política es el vaciamiento de contenidos: la maquinaria electoral se profesionaliza aún más y se aleja de las bases. Los grandes partidos políticos, más que fomentar el debate, se centran en diseñar paquetes de ideas que son vendidos como mercancías, tratando de acercarse a las preferencias del centro político cuando conviene y apoyando opciones populistas cuando resultan de su interés. En consecuencia, de manera premeditada o no, la despreocupación por la participación política lleva a la profesionalización y privatización de este ámbito público y a la cesión del poder a las elites o a centros de decisión privados, haciendo que las democracias se conviertan en su correlato corrupto: oligarquías.

En consecuencia, creemos que la pérdida de derechos y la creciente desafección ciudadana hacia la política mantienen una relación inestable de mutua retroalimentación positiva²⁴. Con independencia de sus causas, la apatía política es en esencia reaccionaria.

Ante el peligro de degeneración, Rawls considera inexcusable adoptar periódicamente medidas adicionales que mantengan las condiciones iniciales de justicia. De no hacerlo así, la injusticia estaría asegurada. Confía en que la creación de instituciones y de reglas sociales baste para imponer correcciones que mantengan el trasfondo de justicia en las transacciones humanas en una sociedad. A nuestro juicio, hace falta algo más. La tercera condición de Rawls es susceptible de ampliarse y reforzarse con los viejos principios republicanos según los cuales los ciudadanos deben sentirse no solo compelidos a cumplir con sus obligaciones y a respetar las instituciones sociales sino también a vigilar su funcionamiento y, si no avanzar en su mejora, al menos impedir su degeneración, ya sea esta espontánea o intencionada²⁵. Entendemos que este condicionante republicano no puede formularse desvinculado de las dos primeras condiciones de Rawls y no contradice, pero sí supera en profundidad la tercera propuesta liberal porque la cuestión más relevante ahora, como defendíamos al inicio, no sería tanto la de reforzar el compromiso ciudadano con sus sistemas políticos e institucionales, cuanto conseguir que sean los propios ciudadanos quienes velen por que estos no dejen de servir para aquello para lo que fueron creados.

Hasta las democracias más desarrolladas son irremediablemente endebles si sus ciudadanos son frágiles. No es posible mantener una *politeia* vigorosa con ciudadanos mediocres. Tampoco se requieren seres extraordinarios, y esto ha sido objeto de numerosas críticas cuando se defienden las virtudes cívicas, sino individuos imperfectos con la aspiración compartida de vivir en una sociedad justa²⁶. Ciertamente, a pesar de tener un cierto nivel de exigencia, es una pretensión bastante asumible que se resume en respetar las leyes manteniendo una actitud de alerta ante lo político que les permita vigilar, criticar e intervenir sin ser, como decía Ortega, hombres masa adocrinables y manipulables.

Ahora bien, nos encontramos con una doble dificultad, las democracias occidentales consolidadas no solo parecen estar diseñadas para funcionar sin la participación efectiva de los ciudadanos sino que además, no parece factible que quienes tienen el control y obtienen beneficio de su posición de dominio opten arcangélicamente por revertir esta situación. Las instituciones existentes no van a democratizarse a sí mismas toda vez que están controladas por quienes menos motivos tendrían para desear cambios²⁷. En general el poder nunca se cede voluntariamente.

24 El bucle de retroalimentación positiva entre la apatía y la pérdida de derechos tiene un factor limitante: cuando más negativo sea el contexto general, más razones habrá para que los ciudadanos traten de torcer el curso de los acontecimientos y busquen soluciones colectivas de emergencia. La capacidad de reacción crece cuando el abismo parece inevitable e inminente. La inminencia de las catástrofes es un poderoso revulsivo (Morin, p. 74).

25 Pettit, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999. Pettit, P., "A Republican Law of Peoples." *European Journal of Political Theory* 9 (1), 2010, pp. 70-94. Pettit, P., "Republican Liberty: Three Axioms, Four Theorems", en C. Laborde, & J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2007.

26 Cortina, A., "Profesionalidad", en *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 477-486.

27 Monbiot, G., *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 235.

Ante esto, conviene recordar que los derechos y las libertades se han ido modificando y ampliando como resultado de complejos itinerarios histórico-políticos en cuya base había aspiraciones, reivindicaciones o exigencias de ciudadanos concretos que demandaban una respuesta colectiva. Contrariamente a los principios iusnaturalistas, que defendían que el derecho de los hombres a la igualdad y la libertad era estrictamente prepolítico y parte de su constitución en cuanto individuos, creemos con Bentham que no hay derechos anteriores al Estado y que más que descubrirse, los derechos se postulan políticamente. Es más acertado hablar de la sociogénesis de los derechos, entendiéndolo por tal un proceso en el que se defienden y en el mejor de los casos, se conquistan colectivamente a través de luchas y reivindicaciones sociales. La afirmación de que todos, por su mera condición de hombres, merecen un trato determinado y unos derechos acordes a su dignidad no es un enunciado descriptivo, sino una afirmación política apoyada en unos valores que se presenta en un contexto espacio-temporal determinado, es decir, es una construcción histórica. Son los miembros de los colectivos los que, al desear reconocerse a sí mismos como libres e iguales a los demás, apuestan por la creación de un estatuto jurídico cuya efectividad dependerá de que los derechos sean sancionados colectivamente, es decir, que se los reconozcan recíprocamente unos a otros y creen instituciones con solvencia para defenderlos.

Además de los registros de involuciones, la historia también nos ofrece suficientes muestras que permiten pensar que las conquistas sociales dependen de la fuerza y voluntad de los individuos. En algunos casos, mediante leves y lentas transformaciones y en otros casos con mayor fuerza y celeridad. En todo caso, lo que parece innegable es que lo que en un momento determinado puede parecer irrealizable puede materializarse si existe la suficiente fuerza social y perseverancia política de los ciudadanos en la movilización y lucha por lo que consideran que es justo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, por citar tan solo un caso, no podría entenderse sin el concurso de una larga tradición de activismo²⁸.

Llegados a este punto, haremos tres matizaciones. En primer lugar, para llegar al establecimiento de instituciones plenamente representativas que salvaguarden los derechos ciudadanos es necesario en primer lugar su defensa y afirmación teórica. En segundo lugar, presentamos un argumento que fue señalado por Mill hace tiempo, y que se resume en que el poder del colectivo es invulnerable y que una sociedad organizada y dispuesta puede poner en serios aprietos a los líderes que les niegan sus derechos políticos. La alta movilización social es un mecanismo de control que reduce los márgenes de arbitrariedad de los dirigentes:

“La mayoría ha aprendido hoy que, por primera vez, la lección que, una vez aprendida nunca se olvida: que su fuerza, cuando elige ejercerla, es invencible. Y, por primera vez, ha aprendido a unirse para lograr sus objetivos, sin esperar a que se ponga a su frente algún sector de la aristocracia. La capacidad de cooperar para conseguir propósitos comunes, hasta ahora instrumento de poder monopolizado en manos de las clases altas, constituye hoy el más formidable instrumento en manos de las de los más humildes.”²⁹.

La conquista de una mejor democracia pasa pues necesariamente por la implicación ciudadana decidida y mantenida en el tiempo. Para ello es inexcusable la movilización de la sociedad civil y la presión política conjunta para forzar a que las instituciones adopten reformas que les hagan realmente imparciales y sometidas al control democrático. La agitación popular, los debates públicos, las campañas, las acciones reivindicativas, marchas y pedagogía son algunas de las medidas que, si son masivamente secundadas, pueden llevar a un cambio de sistema político.

²⁸ Especialmente notable fue el papel de los movimientos sociales que surgieron en los Estados Unidos a favor de los derechos humanos desde el final de la Segunda Guerra Mundial porque catalizaron muy diferentes aspiraciones sociales: lucha contra racismo, movimiento obrero, derechos laborales, lucha contra la discriminación, etc.

²⁹ Mill, J. S., *Sobre la libertad*. Comentarios a Tocqueville, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1997, p. 242.

No obstante, y este es el tercer aspecto a reseñar, es necesario complementar estas acciones haciendo uso de todas las estructuras tradicionales de los propios Estados, puesto que, a pesar de sus carencias e insuficiente representatividad, son concentraciones de poder que no pueden ser dejadas al margen porque si las bases civiles no ocupan el espacio político tradicional, lo que es indudable es que alguien lo seguirá haciendo por ellas.

Bibliografía

- Aguiló Bonet, A. J., “La ciudadanía como proceso de emancipación: Retos para el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad.”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* (9), 2009.
- Beck, U., “Las raíces cosmopolitas de la democracia: el caso de la Unión Europea.”, en Guerra, A., Tezanos, J. L. (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI.*, Madrid, Editorial Sistema, 2009.
- Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1998.
- Borrell Fontelles, J., “Tres reflexiones sobre la democracia: populismos, democracia participativa y la construcción de un demos supranacional.”, en A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI*, Madrid, Editorial Sistema, 2009, pp. 477-486.
- Castells, M., *La era de la información. La sociedad red* (Vol. 1). Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Cortina, A., “Profesionalidad”, en *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- Dahl, R., Sartori, G., y Vallespín, F., “El futuro de la democracia.”, en *Claves de razón práctica* (97), pp 4-9, 1999.
- Lora, P., *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Díez Rodríguez, Á., “Organizaciones no-gubernamentales: Las ONGs en el marco del nuevo orden mundial.”, en Reyes, Román (Dir.) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2009.
- Guerra, A., “La evolución de la democracia.” en A. Guerra, & J. F. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI*, Madrid, Editorial Sistema, 2009.
- Mill, J. S., *Sobre la libertad. Comentarios a Tocqueville*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1997.
- Monbiot, G., *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Navarro, V. (agosto de 2010). Preguntas al profesor Navarro sobre el futuro de la socialdemocracia. *Temas para el debate*.
- Pettit, P., “Republican Liberty: Three Axioms, Four Theorems”, en C. Laborde, & J. Maynor, *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2007.
- *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “A Republican Law of Peoples.” *European Journal of Political Theory* (9 (1)), 2010.
- Ramonet, I., *Guerras del siglo XXI*, Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori, 2002.
- Rawls, J., *A Theory of Justice.*, Rev. Ed. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003
- J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica S.L., 1996
- J., *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, (H. Valencia Villa, Trad.) Barcelona, Paidós, 2001.
- J., *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001b.

Disertaciones sobre la fundamentación de las decisiones constitucionales

Dissertations on the foundation of constitutional decisions

Salazar CÁRDENAS/ Karolina NARANJO VELASCO

Universidad de los Andes, Universidad de Sevilla/ Universidad de Sevilla, Universidad Industrial de Santander

fabiansalazarc@gmail.com/ naranjokarolina@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente artículo analiza desde el modelo hermenéutico, nuevas maneras de comprender los derechos fundamentales, donde la práctica judicial adquiere especial relevancia, y además se enriquece de metodologías interpretativas como el sistema del precedente, introducción de los test constitucionales y las aplicaciones de las técnicas de ponderación y proporcionalidad. De este modo, el Derecho constitucional, integra una nueva teoría de textos normativos que abandona la rígida distinción entre fuentes primarias y secundarias por encontrarla insuficiente para resolver la variedad y complejidad de problemas jurídicos actuales. Por tanto, a través de un ejemplo de jurisprudencia acerca del matrimonio igualitario de la Corte Constitucional Colombiana, se demostrará los diferentes avances en esta materia.

Palabras clave: Argumentación jurídica, neoconstitucionalismo, reglas interpretativas, Corte Constitucional de Colombia, decisión judicial.

Abstract

This article analyzes, from the hermeneutic model, new ways of understanding fundamental rights, where the judicial practice is especially relevant and gets further enriched through interpretive methodologies such as the precedent system, the introduction of constitutional tests and the application of techniques of balancing and proportionality. In this way, constitutional law includes a new theory of legal texts, which abandons the rigid distinction between primary and secondary sources for finding it insufficient to resolve the variety and complexity of current legal problems. Accordingly, we will show the different advances made in this area through an example of equal marriage law in the Constitutional Court of Colombia.

Keywords: Legal argumentation, neoconstitutionalism, interpretive rules, Constitutional Court of Colombia, judicial decision.

Introducción

Actualmente, el aspecto central de Derecho, no está tanto en el conjunto de normas que lo integran, sino en la interpretación que de ellas se haga al momento de aplicarlas. Este acontecimiento es más evidente desde mediados del siglo XX con lo que se ha denominado como el “giro lingüístico y pragmático” y el “neoconstitucionalismo”, fenómenos que dieron lugar a verdaderas revoluciones en los modos de entender los usos del lenguaje y el Derecho, respectivamente.

El modelo hermenéutico emprendió nuevas maneras de comprender los derechos fundamentales, modelos alternativos de interpretación, venidos principalmente de Norteamérica y Alemania, entraban a integrarse con los contenidos en el Código Civil de tradición francesa. Donde la práctica judicial adquiere especial relevancia, y además enriquecida con metodologías como el sistema del precedente, introducción de los test constitucionales y las aplicaciones de las técnicas de ponderación, balanceo y la proporcionalidad.

De esta manera, el Derecho constitucional a través de una lectura contemporánea de las Constituciones nacionales, integra una nueva teoría de textos normativos que abandona la rígida distinción entre fuentes primarias y secundarias por encontrarla insuficiente para resolver la variedad y complejidad de problemas jurídicos actuales. Por tanto, la interpretación en la jurisprudencia constitucional debe ser plausible y contar con los principios superiores a la solución de casos relacionados con la consolidación del Estado social y democrático.

Aspectos preliminares sobre la argumentación judicial

Una vez terminada la segunda guerra mundial, y como consecuencia directa de los sistemas de libre interpretación usados por los jueces alemanes que permitieron la justificación de la terrible actividad del régimen nazi, se presentó una concentración de la atención mundial sobre la figura de los jueces, en su evidente condición de elemento determinante de la decisión judicial. Dicho interés, que se mantuvo durante toda la segunda mitad del siglo XX, llevó a plantear la necesidad de establecer unos parámetros claros de la actividad judicial, donde se hace necesaria una sustentación sólida y racional de las decisiones tomadas por el juez.

En este sentido, la argumentación jurídica se propone establecer pautas que conducen a analizar, reflexionar y evaluar los argumentos que se manejan en los campos del derecho, en el evento que nos ocupa las decisiones judiciales. La necesidad del juez de motivar sus sentencias, inter-

pretar las normas jurídicas y, en especial formular “soluciones” para casos específicos, implica un proceso de justificación de normas, dividida en el contexto del descubrimiento y el contexto de la justificación.

Dicha división proviene de la filosofía de la ciencia expuesta por H. Reichenbach en su obra *“Experience and prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge”*. El contexto de descubrimiento hace referencia al proceso de enunciación del desarrollo del conocimiento científico. Por el otro lado, el procedimiento que consiste en sustentar y validar la teoría, conlleva un análisis lógico y de aplicación de reglas del método científico referido¹.

Lo anterior se traslada al campo argumentativo jurídico traduciéndose en la situación de actuación del juez, en cuanto a que, una parte es el proceso de búsqueda de la decisión donde podrá divagar acerca de cuál es la premisa adecuada para decidir su fallo, o escoger qué interpretación está ajustada al caso estudiado; mientras, que el proceso de justificación de la decisión se orienta a las normas de valoración ya evaluadas en la sentencia proferida, siendo esta, el foco de la investigación de la argumentación en el campo judicial.

No obstante, frente a los aportes en el estudio de la interpretación de las decisiones judiciales, autores como Wróblewski establecen que si una decisión se ajusta a derecho hace referencia a dos planos, el primero la “justificación interna” y el segundo la “justificación externa”, para lo cual enuncian que, la justificación “interna” valida o corrige a manera lógica el seguimiento de las premisas a una conclusión. En relación a lo que denomina justificación “externa”, se ofrece ante la selección de premisas de una manera adecuada, es decir, si la premisa de tipo normativo que se plantea aplica al supuesto de hecho, o si por ejemplo las premisas fácticas están probadas por hechos reales surgidos². Por tanto, se entiende por “justificación interna” una consideración de corrección lógica y la “justificación externa” pretende que las premisas en la decisión jurídica gocen de validez.

Paralelamente, La profesora holandesa Eveline T. Feteris³ en su obra *Fundamentos de la Argumentación Jurídica* distingue tres diferentes enfoques para la argumentación: el lógico, el dialógico y el retórico. El primero es la tradicional aplicación de la lógica, cuyo interés es que el paso de las premisas a la conclusión sea necesario, sin importar si las premisas son verdaderas o falsas, es decir, aquí solo se proporciona criterios de corrección formal de los argumentos. Dicho de otro modo, se parte de unas premisas, como la norma jurídica y los hechos, que se encaminan hacia la conclusión, que viene siendo la decisión judicial. En contraste, el dialógico considera la aceptabilidad del argumento jurídico, por medio de procedimientos de discusión racional formales y materiales de aceptación. Finalmente, el enfoque retórico se enfatiza en el contenido de los argumentos y su aceptación, y se puede traducir en la búsqueda de la “adhesión” de la audiencia a la cual se dirige.

La justificación de las decisiones constitucionales

El ámbito de la interpretación constitucional, principalmente cuando se estudian los casos fallados por tribunales especializados en la materia, presenta características propias que lo diferencian frente al ámbito de la interpretación del Derecho ordinario, destacándose las siguientes: en materia constitucional las cuestiones tratadas son resueltas tomando como base una normatividad

1 Atienza, Manuel, *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, México D.F, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 4.

2 Martínez Zorrilla, David, *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*, Madrid, Marcial Pons Ediciones jurídicas y sociales S.A., 2007, pp. 34-48.

3 Feteris, Eveline, *Fundamentos de la argumentación jurídica*, Bogotá D.C., Universidad Externado de Colombia, 2007, pp. 55-71.

generalmente elástica, abierta e incluso ambigua, lo cual evidencia que en este área del Derecho existe un amplio margen de apreciación para los jueces que dificulta la determinación de parámetros o límites ciertos a su actividad en cuanto a lo que jurídicamente puede admitirse como válido, circunstancia “*acrecentada por la enorme incidencia que posee las disposiciones relativas al catálogo de fines, valores y derechos fundamentales, que suelen estar redactadas en un lenguaje particularmente amplio e indeterminado*”⁴. “*La interpretación constitucional está marcada por una fuerte presencia de valores plurales y diversos*”⁵ en permanente tensión entre sí. Esto, aunado a la característica anterior, puede llegar a “*orientar las decisiones de los jueces en sentidos opuestos, dependiendo de cuál de ellos se elija*”⁶.

Al respecto, puede apreciarse que el ejercicio decisorio de los jueces constitucionales acarrea dificultades a la hora de sintetizar y de adoptar las pautas estimativas que emplean para resolver los casos concretos. A esto se suma que las Constituciones modernas exigen a los jueces, como guardianes de su integridad y supremacía, un ejercicio de sus funciones tal que extienda, divulgue y garantice el alcance del contenido de sus fundamentos normativos. Por ende, es notorio que gran parte de los problemas de interpretación en este campo del saber jurídico se refieren a la técnica que ellos utilizan para justificar sus decisiones.

Los tribunales constitucionales tienen una posición privilegiada al estar en la cúspide de la estructura de la administración de justicia, de manera que bien puede afirmarse que no solo tienen “la última palabra”, sino que al gozar de esa “supremacía hermenéutica”, marcan las líneas de base que orientan la interpretación de las normas constitucionales, así como establecen los límites de posibilidad de interpretación de las demás normas del ordenamiento jurídico. En el caso de la Corte Constitucional Colombiana, esta ha sido muy clara al expresar que “*el alcance de su interpretación es superior al de los otros jueces y órganos del poder público, hasta el punto que entre sus interpretaciones y la propia Constitución no puede imponerse ni siquiera «una hoja de papel»*”⁷.

En este sentido, mediante Sentencia SU-640 de 1998, reforzó dicha tesis al manifestar que: “[A] diferencia de la jurisprudencia de los demás jueces, en cuando desentraña significado de la Constitución, [la interpretación de la corte constitucional] no puede tener valor opcional o puramente ilustrativo, puesto que sirve de vehículo insustituible para que ella adquiera el status activo de norma de normas [...]. Frente a la interpretación de la Constitución plasmada en una sentencia de la Corte Constitucional no puede concurrir ninguna otra, ni siquiera la del Congreso de la República [...]. A diferencia de lo que acontece con los demás órganos judiciales, las sentencias de la Corte Constitucional tiene la virtualidad de desplazar la ley o incluso de excluirla del ordenamiento, cuando no la mantienen dentro de ciertas condiciones, todo en razón de su calidad de juez del Congreso”⁸.

Con estos precedentes jurisprudenciales, es claro que en el sistema jurídico colombiano está asegurado el máximo nivel de preponderancia que la Corte Constitucional ejerce no solo sobre los demás tribunales de la rama judicial, sino también sobre los demás órganos del poder público, inclusive sobre la autoridad de representación popular y deliberación política por excelencia como es el Congreso de la República, pues en sus propios fallos tal Corporación judicial ha asumido explícitamente esa enorme responsabilidad con la sociedad y los valores, principios y derechos superiores.

4 Mora Restrepo, G, *Justicia Constitucional y arbitrariedad de los jueces. Teoría de la legitimidad en la argumentación de las sentencias constitucionales*, Buenos Aires, Marcial Pons, Argentina, 2009, p. 19.

5 *Ibid.*, p. 20.

6 *Ibid.*, p. 20.

7 Principio enunciado por la Corte Constitucional de Colombia en la Sentencia C-113 de 1993, M.P. Jorge Arango, y reiterado en otros fallos como las Sentencias C-270 de 2000 y C-1316 de 2000, M.P. Carlos Gaviria para ambas. Fuente: Mora Restrepo, op. cit., 2009, p. 21.

8 Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SU-640 de 1998, M.P. Eduardo Cifuentes. Bogotá, 1998, en Mora Restrepo, op. cit., 2009, p. 21.

En consecuencia de lo anterior, los tribunales constitucionales tienen, en el contexto de los órganos del poder público su, “acusado carácter político”⁹, y en los efectos de sus decisiones se manifiesta la pronunciada capacidad que poseen de asumir tareas legislativas, especialmente al crear “normas subconstitucionales cuando está en juego la defensa de los derechos fundamentales”¹⁰, o al dictar sentencias modulativas en las que condicionan el alcance hermenéutico que debe dársele a la ley al momento de ser aplicada. Puede verse, entonces, que la interpretación constitucional termina siendo “más ardua y grave que la propia del derecho privado, pues el juzgamiento de los temas constitucionales es susceptible de generar tensiones entre los órganos del poder público”¹¹.

Por tanto, una de las garantías para la tutela de los derechos fundamentales proviene del control jurisdiccional; sin embargo cuando el juez es un libre intérprete, incluso moral, del derecho: ¿qué garantía tiene el ciudadano? ¿Quién controla al controlador?¹².

Es de notar que el ejercicio de esta clase de interpretación es de sumo cuidado debido al alto nivel de impacto que puede llegar a tener en la sociedad, y de las repercusiones que puedan generar sus decisiones, más allá de los casos particulares que resuelve en sede de control concreto o abstracto de constitucionalidad.

El contexto del neoconstitucionalismo y la constitucionalización del ordenamiento jurídico

La corriente denominada “neoconstitucionalismo”¹³ corresponde en un primer sentido, a una teoría y/o una ideología y/o un método de análisis del derecho. También, propone un modelo constitucional, es decir, un conjunto de mecanismos normativos e instituciones en el marco de un sistema jurídico-político en un tiempo determinado, limita las actuaciones de los poderes del Estado y/o la protección de los derechos fundamentales.

Entre sus elementos característicos, caso del neoconstitucionalismo como teoría, analiza el desempeño de la carta constitucional en el marco del sistema jurídico contemporáneo, proponiendo dos modelos¹⁴: a) modelo descriptivo de la Constitución como norma; b) modelo axiológico de la Constitución como norma, posición mayoritaria en la práctica. En el primero, la constitución se refiere al conjunto de reglas jurídicas positivas, y por tanto es el núcleo del ordenamiento jurídico, por ende, superiormente jerárquicas ante otras. En el segundo, obedece a los mismos criterios del anterior, no obstante recalca que los contenidos normativos adquieren un valor intrínseco, o sea un valor en sí.

Del mismo modo, su principal interés está en la perspectiva de la justificación, la interpretación judicial, en el nivel de lenguaje donde se considera central la noción de razón para actuar, con el fin de comprender el funcionamiento del ordenamiento jurídico. Como consecuencia de ello, aparece el proceso de constitucionalización del derecho, puntos interpretativos de la ley, más adelante precisaremos sobre estos.

Como ideología, presenta la tendencia de que, en los ordenamientos democráticos y constitucionalizados, existe una relación necesaria entre derecho y moral. Por lo tanto, hay una obligación

9 Mora Restrepo, op. cit., 2009, p. 22.

10 *Ibid.*

11 Lucas Verdú, Curso de Derecho Político, p. 530, en Mora Restrepo, op. cit., 2009, p. 22.

12 Cfr. R. Guastini, “Le garanzie dei diritti costituzionali e la teoria dell’interpretazione”, en P. Comanducci y R. Guastini, *Analisi e diritto*, Giappichelli, Turín, 1990, pp. 99-114.

13 Entre los iusfilósofos destacados se encuentran: Ronald Dworkin, *Freedom’s Law*, Oxford UP, Oxford, 1996. Robert Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994. Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Turín, 1992 [ed. cast.: *El derecho dicitil*, Madrid, Trotta, 2003]. Carlos S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale UP, New Haven-Londres, 1996; entre otros.

14 Comanducci, Paolo, “Modelos e interpretación de la Constitución” en Carbonell, Miguel (comp.), *Teoría de la Constitución. Ensayos escogidos*, IIJ-UNAM, Porrúa, México, 2000, pp. 133-137.

moral de obedecer a la Constitución y a las leyes que son conforme a esta. Por su lado, Dworkin sostiene la tesis según la cual un derecho, formado, además de por reglas, por principios fundamentales que tienen su fuente en una moral objetiva, es, o puede tendencialmente llegar a ser, totalmente determinado¹⁵. Lo anterior, se conoce como la tesis de la única solución justa, o correcta.

Por su lado, el neoconstitucionalismo metodológico sostiene la tesis de la conexión necesaria, identificativa y/o justificativa, entre derecho y moral, por lo que en situaciones de derecho constitucionalizado, los principios constitucionales y los derechos fundamentales constituyen un puente entre lo jurídico y la moral. Es decir, que una decisión judicial, se fundamente en una norma moral.

El autor Paolo Comanducci, expone algunas alternativas, al momento de fundar en qué casos los jueces se basan en “normas morales”, que son las siguientes: a) Que se trate de una norma moral objetiva verdadera (en el sentido de que corresponde a “hechos” morales); b) Que se trate de una norma moral objetiva racional (en el sentido de aceptable por parte de un auditorio racional); c) Que se trate de una norma moral subjetivamente escogida; d) Que se trate de una norma moral intersubjetivamente aceptada¹⁶.

Asimismo, el neoconstitucionalismo posee tres componentes¹⁷. El primero es ontológico, existe un orden constitucional de valores, un sistema moral constitucional, preciso y dirimente. El segundo se refiere a lo epistemológico, el cognitivismo resultante afirma que las soluciones precisas y necesarias que de ese orden axiológico constitucional se desprenden pueden ser conocidas y aplicadas por los jueces. Por último en lo social y político, los jueces son los únicos que poseen el privilegio político para enmendar la legislador excepcionando la ley y justificando en el caso concreto la decisión *contra legem*, es decir, *pro constitutione* porque es basada en un valor constitucional.

Conjuntamente, se evidencia el reciente fenómeno denominado la constitucionalización del ordenamiento jurídico. De acuerdo con Riccardo Guastini¹⁸, es un proceso de transformación de un ordenamiento, resulta totalmente ‘impregnado’ por las normas constitucionales; caracterizado “por una constitución extremadamente invasora, entrometida, capaz de condicionar tanto la legislación como la jurisprudencia y el estilo doctrinal, la acción de los actores políticos así como las relaciones sociales”¹⁹. Es gradual, sea un menor o mayor grado, en la medida en que concurren un número considerable de condiciones que manifiesten su intensidad. Son las siguientes²⁰:

a) Una Constitución rígida: la rigidez no es necesariamente la imposibilidad de una reforma constitucional, parcial o total, sino que exista un procedimiento agravado de reforma; es decir, la constitución tenga una primacía frente a la legislación nacional.

b) La garantía jurisdiccional de la constitución: Se requiere de un mecanismo de control de constitucionalidad para dar una superioridad cuando se vulnerar los preceptos constitucionales, puede ser de distintas formas: *a priori* (antes de la entrada en vigor de una ley) o *a posteriori* (después de entrar la vigencia); *in concreto* (con efectos para las partes de la controversia) o *in abstracto* (con efectos erga omnes); puede ser difuso (ejercido por cada juez en el ámbito de sus competencias), o concentrado (en un solo órgano).

15 Dworkin, Ronald, Los derechos en serio, Ariel, Barcelona, 1984, en, Comanducci, Paolo, “Constitucionalización y neoconstitucionalismo”, *El canon Neoconstitucional*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010, p. 184.

16 Comanducci, Paolo, “Constitucionalización y neoconstitucionalismo”, *El canon Neoconstitucional*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010, p. 187.

17 García Amado, Juan Antonio, “Neoconstitucionalismo, ponderaciones y respuestas más o menos correctas. Acotaciones a Dworkin y Alexy”, en *El canon Neoconstitucional*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010, pp. 371.

18 Guastini, Riccardo, *Estudios de teoría constitucional*, México DF, IJ UNAM–Fontamara, 2007, p. 153.

19 *Ibid.*, p. 152.

20 *Ibid.*, p. 155-158.

c) La fuerza vinculante de la constitución: las normas constitucionales son plenamente aplicables (de materia institucional o procedimental, o sustantivas) y obligan a sus destinatarios, por tanto el contenido constitucional es jurídicamente vinculante.

d) La “sobreinterpretación” de la constitución: se efectúa una interpretación extensiva, utilizando cuando sea posible el argumento *a simili*. En consecuencia, se puede extraer del texto constitucional numerosas normas implícitas, idóneas para regular aspectos sociales y políticos, y condicionar el contenido de una parte del ordenamiento jurídico.

e) La aplicación directa de las normas constitucionales: el desarrollo legislativo previo no es necesario en el caso de la aplicación de preceptos constitucionales.

f) La interpretación conforme a las leyes: consiste en que si una determinada disposición normativa legislativa es susceptible de diversas interpretaciones, pero solo algunas son compatibles con la constitución. Cuando una disposición legal es contraria al texto constitucional, es posible hacer un análisis corrector para que sea compatible con esta.

g) La influencia de la constitución sobre las relaciones políticas: hace referencia a la utilización de la constitución como un “arma política”, con el objeto de tomar una decisión o justificación de una controversia en este ámbito.

Práctica jurisprudencial de la Corte Constitucional de Colombia: caso matrimonio igualitario, Sentencia de constitucionalidad C-577/11

Mediante Sentencia C-577 de julio del 2011²¹, la Corte Constitucional declaró la exequibilidad de artículo 113 del código civil que define el matrimonio civil en Colombia y exhortó al Congreso de la República a legislar de manera sistemática y organizada sobre los derechos de las parejas del mismo sexo, con el objeto de eliminar el déficit de protección existente.

Entre las pretensiones de los demandantes era analizar la constitucionalidad de la expresión “de procrear” contenida en el artículo 113 del Código Civil, en virtud de la cual se define la procreación como una de las finalidades del matrimonio. Aunque esta cuestión tiene una conexión directa con el tema central de la demanda en tanto una de las razones que suele invocarse para negar el matrimonio entre personas homosexuales es que estas no pueden procrear, se advierte que al margen de esta cuestión existen razones que justifican la inconstitucionalidad de dicha expresión. Se argumenta que la definición de la procreación como finalidad del matrimonio comporta un desconocimiento del derecho a la autonomía reproductiva (art. 42 C.P) –que implica el derecho a decidir libremente no tener ningún hijo–, a la intimidad personal y familiar (art.15 C.P) y al libre desarrollo de la personalidad (art. 16 C.P) de los contrayentes, en especial de la mujer, dada la posición especial que por cuestiones biológicas y culturales tiene esta frente a la reproducción. Por tales razones se estima que la definición de la procreación como finalidad del matrimonio es inconstitucional.

Entre otros aspectos, argumentar que aun si se insiste en sostener que la única familia que goza de protección constitucional es la heterosexual y que el matrimonio solo puede entenderse como fuente jurídica de la familia, el trato desigual no resiste el segundo paso del test ya que no existe una relación de adecuación entre la finalidad enunciada y el medio escogido para alcanzarla. En efecto, si se acepta que las parejas homosexuales contraigan matrimonio, las parejas heterosexuales que decidan casarse no verán anulada, ni menguada la protección que el orden jurídico les prodiga.

21 Corte Constitucional de Colombia, comunicado N.º 30 de 2011 sobre la sentencia C-577 de 2011, M.P. Gabriel Eduardo Mendoza Martelo, Bogotá, pp. 1-5.

La Corte hace énfasis en el carácter literal de las interpretaciones y reivindica el texto aprobado por el Constituyente que distingue entre la familia como institución anterior al Estado, de raigambre sociológica, reconocida jurídicamente y el matrimonio que genera un vínculo fundado en la expresión del consentimiento de los contrayentes que libremente se obligan para constituir una familia²².

Igualmente, parte de un concepto amplio de familia, fundado en la consagración de un modelo de Estado social de derecho participativo y pluralista, dentro de sus fines, la protección de las libertades, creencias y derechos de todas las personas, derechos que son inalienables y tienen primacía, además que proclama el reconocimiento y protección de la diversidad cultural del país, claramente contraria a la imposición de un solo tipo de familia y a la consiguiente exclusión de las que no reúnen las condiciones de la que, supuestamente, es la única reconocida y protegida.

En ese contexto, precisa que la Constitución no concibió una sola forma de familia, estableció de manera expresa el matrimonio, como una de las varias modalidades de conformarla, referido a la “decisión libre de un hombre y una mujer”. Es decir, que el matrimonio como una de las formas de constituir una familia, aparece ligado a la pareja heterosexual, sin que ello implique una exclusión absoluta de la posibilidad de que el legislador regule la manera cómo formalizar y solemnizar un vínculo jurídico entre las parejas del mismo sexo que libremente quieran hacerlo, reservándose la libertad de asignarle el nombre que quiera darle a dicho vínculo²³.

Por lo tanto, una forma matrimonial prevista en el artículo 113 del Código Civil para las parejas heterosexuales, acorde con lo previsto en el inciso primero del artículo 42 de la Constitución. Lo anterior, bajo el entendido de que la interpretación del artículo 42 constitucional permite que ambas posibilidades concurren.

Pero, no se configura ante la normativa, la formalización de uniones de parejas del mismo sexo, constatando un déficit de protección de sus derechos que en primera instancia y en armonía con el principio democrático, debe ser atendido por el legislador, dentro del ámbito de su competencia para desarrollar la Constitución Política y adoptar medidas que garanticen el goce efectivo de los derechos de aquéllas en un plazo antes del 20 de junio de 2013. En la eventualidad en que el Congreso de la República no legisle en el término indicado, las personas del mismo sexo podrán acudir posteriormente ante notario o juez competente para formalizar y solemnizar su unión mediante vínculo contractual, subsanando así el déficit de protección señalado las parejas del mismo sexo²⁴.

Consideraciones finales y retos

Los argumentos y actuaciones de algunos cortes constitucionales como el Colombiano, reafirman la tendencia de su responsabilidad en la motivación de su actividad frente a la adopción de criterios racionales, hasta llegar a contemplar la necesidad de replantear su marco de competencias dadas las repercusiones sociales, políticas, económicas y culturales de sus sentencias frente a las interpretaciones que efectúan, pues dicha situación permite la toma de decisiones indiscriminadas y caprichosas, propias de un juego de manipulaciones.

Los jueces constitucionales llevan a cabo el cumplimiento de sus funciones con base en un sistema normativo precario cuyo alcance pueden modificar por vía de interpretación, dejando abierta la posibilidad de utilizar la Constitución como una herramienta para la consecución de beneficios y la satisfacción de intereses particulares y parcializados en lugar de ser utilizada para lo que fue originalmente concebida: defender los derechos de los ciudadanos y aplicar justicia en favor de

22 Corte Constitucional de Colombia, *ibid.*, pp. 1-5.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

la vigencia del Estado Social de Derecho. He ahí la importancia reforzada que adquiere la debida justificación de las decisiones que emanan del máximo tribunal constitucional.

Así, puede inferirse que requiere gran atención por parte de los Magistrados, la forma en que proceden a argumentar y sustentar sus fallos, pues sus argumentos utilizados en su motivación dependerá la aceptación a nivel general y particular que obtengan, por lo cual la teoría de la justificación “está dirigida a mostrar la necesidad y exigencia que tienen los jueces de soportar o cimentar los razonamientos jurídicos que emplean para la toma de decisiones concretas”²⁵, motivando un razonamiento práctico que implica la prescripción de conductas en el ámbito argumentativo.

Por su lado, la doctrina neoconstitucionalista, la prevalencia de la exigencia de justicia sustancial del caso concreto, como los derechos de las minorías sexuales, respecto a la exigencia de certeza de la ley, y por tanto apoyar una interpretación moral que supere una dura aplicación, conduce a sobreponer el plano moral al jurídico. Esto puede funcionar hasta que nos encontramos ante el «buen juez dotado de buen criterio», pero la dimensión garantista del derecho desaparece. De este modo, el juez asume un papel como “elemento racionalizador del sistema jurídico.”

Bibliografía

Atienza, Manuel, *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 2003.

Martínez Zorrilla, David, *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*, Madrid, Marcial Pons Ediciones jurídicas y sociales S.A., 2007.

Feteris, Eveline, *Fundamentos de la argumentación jurídica*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá D.C., 2007.

Mora Restrepo, G, *Justicia Constitucional y arbitrariedad de los jueces. Teoría de la legitimidad en la argumentación de las sentencias constitucionales*, Buenos Aires, Marcial Pons, Argentina, 2009.

R. Guastini, “Le garanzie dei diritti costituzionali e la teoria dell’interpretazione”, en P. Comanducci y R. Guastini, *Analisi e diritto*, Giappichelli, Turín, 1990.

Ronald Dworkin, *Freedom’s Law*, Oxford UP, Oxford, 1996.

Robert Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Turín, 1992 [ed. cast.: *El derecho dúctil*, Madrid, Trotta, 2003].

Carlos S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale UP, New Haven-Londres, 1996.

Comanducci, Paolo, “Modelos e interpretación de la Constitución” en Carbonell, Miguel (comp.), *Teoría de la Constitución. Ensayos escogidos*, IIJ-UNAM, Porrúa, México, 2000.

El canon Neoconstitucional, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2010

Guastini, Riccardo, *Estudios de teoría constitucional*, México DF, UNAM-Fontamara, 2007.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

Comprender globalmente Leviathan

To Understand Leviathan Globally

Óscar ANCHORENA MORALES/ Laura GARCÍA PORTELA

Universidad Autónoma de Madrid

panchorena@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente ensayo supone el inicio de un proyecto para tratar de comprender de manera global la teoría política de Thomas Hobbes. Quisiéramos llamar la atención acerca de la importancia de leer las ideas *hobbesianas* a la luz de los acontecimientos contemporáneos a él: las guerras de religión europeas y, en especial, la guerra civil inglesa; el pensamiento político; y, la atmósfera cultural europea. También reflexionaremos acerca de la recepción de su pensamiento en la Inglaterra del siglo XVII y del relativo rechazo a sus propuestas políticas.

Palabras clave: Hobbes, Leviatán, guerra civil inglesa, teoría política.

Abstract

In this essay our goal is to present and develop a global understanding of Hobbes' political theory. To fully understand his theories one must read Hobbes while considering the era in which he lived; the European religious wars, the English civil war and of course the contemporary culture. We will also endeavor to explore how his ideas were received, their relative success or failure, in 17th century England.

Keywords: Hobbes, *Leviathan*, English civil war, political theory.

La parcelación de las ciencias sociales en diferentes esferas ha mostrado tener efectos beneficiosos, tanto que incluso parecería imprescindible acercarse a la Filosofía en un primer momento y a la Historia con posterioridad, por poner un ejemplo, en busca de aclaraciones o mejores perspectivas para un problema determinado. En el ámbito universitario español resulta verosímil la hipótesis de que existe una pared que, al modo de un edificio de viviendas al uso, separa disciplinas intelectuales contiguas provocando desconocimientos mutuos lamentables.

El trabajo que pretendemos esbozar aquí arranca de la convicción de que el estudio de la filosofía política de Thomas Hobbes como autor clave de la tradición cultural europea, si persigue una comprensión en profundidad de su significado, precisa desplegarse de un modo global, esto es, combinando elementos interpretativos que comúnmente se asocian a diferentes áreas de conocimiento. Primeramente nos referiremos a la Historia.

En nuestra opinión, es posible detectar dos errores comunes a una forma de concebir la historia de la filosofía en España. Uno consistiría en creer que la contextualización adecuada del pensamiento de un autor se alcanza con una breve biografía y un repaso cronológico de los sucesos contemporáneos más significativos. El otro, acaso se pueda expresar como la desatención al entorno cultural global de una obra determinada, limitándose al país del que es oriundo su creador y a la materia de la que trata. Muchos académicos desprecian las claves interpretativas que aportarían estos estudios globales y consideran que únicamente en las fuentes puras, en el acceso descontextualizado a las creaciones originales, es donde se comprende a los grandes filósofos. Asentados en que el cuándo y el dónde son prescindibles y solo importa el qué, la especulación, la reinterpretación personal, incluso el secuestro de un autor, serían aceptables.

En estas páginas perseguimos plantear las intenciones metodológicas que pondremos en práctica en posteriores estudios del pensador de Malmesbury. Deseamos atravesar metafóricamente el muro que separa a los vecinos departamentos de filosofía y de historia de esta Universidad, apostando por una lectura total de Hobbes: inserta en el marco más grande del pensamiento europeo de la época, epistémico, político y estrictamente filosófico; consciente del influjo de acontecimientos, dinámicas sociales y económicas, procesos culturales y religiosos; que atienda, en definitiva, a las relaciones entre cultura, historia, filosofía, poder político y religioso, que entretejen la filosofía moderna.

Las teorías políticas, creemos, están enraizadas en una situación histórica dada, constituyen en parte intentos de respuestas a problemas detectados en un momento. Partimos de la premisa de que el olvido de la circunstancia en que se despliega el pensamiento impide su comprensión en profundidad. La correcta reconstrucción, a nuestro juicio, de la obra de Thomas Hobbes pide desbordar la clásica introducción: recordar la centralidad del credo religioso, influyente sobre el poder político y el individualismo; observar los problemas en el marco espacio-temporal europeo; rastrear los métodos de razonamiento conectados con otros campos epistémicos. Así, al proyectar la teoría *hobbesiana* sobre el marco sociopolítico y cultural en que se inserta, tal vez se podrá realizar una interpretación firme del rechazo mayoritario que *Leviathan* suscitó en la mayor parte de sus contemporáneos.

Circunstancias históricas de *Leviathan*

Todo estudio sobre Thomas Hobbes lo es insoslayablemente de la Europa de su tiempo, una época repleta de incertidumbre. En pocos años la inestabilidad política y la guerra alcanzan dimensiones globales en Europa¹; la religión constituye el elemento principal de numerosos y muy

¹ Las revueltas en Francia y en el seno del Imperio alemán; las tensiones que sacuden a la Monarquía Hispánica y alcanzan su cénit en 1640; la Guerra de Los Treinta Años, que implicó a la totalidad de las potencias del momento y produjo consecuencias de muy hondo calado; son ejemplos que bien pueden ilustrar el panorama en que los escritos de Thomas

enconados enfrentamientos. La mayor importancia analítica la tienen los acontecimientos que se desarrollaron en las Islas Británicas en el tercio central del siglo XVII, aunque no han de pensarse desconectados de Europa, nótese en el estallido de La Fronda en Francia durante la estancia de Hobbes.

El momento que primero contribuye a explicar *Leviathan* se enmarca entre 1625 y 1660. El primer hito lo da la subida de Carlos I Estuardo al trono de Inglaterra; el segundo, la restauración de su hijo, Carlos II. Entre ambos reinados se desplegó una dinámica histórica muy intensa: la ejecución pública y pretendidamente legal de un monarca británico por vez primera en la Historia; los sucesivos enfrentamientos político-religiosos entre las naciones británicas; y, la proclamación de una República inglesa de cuño radicalmente nuevo.

La monarquía inglesa experimentó una especie de edad dorada bajo Isabel I Tudor. A su muerte, en 1603, los reinos de Escocia e Inglaterra se unieron bajo la dinastía Estuardo. La situación sufre una rápida metamorfosis en estos años. Desde un ambiente de sensaciones de grandeza y de unidad se produce un progresivo enrarecimiento de la situación política de Inglaterra, Escocia e Irlanda, agregados en la monarquía Estuardo, que desembocará en dos décadas de enfrentamiento generalizado.

Europa está inmersa en la Guerra de los Treinta Años. Los intereses dinásticos impelen a Carlos I a involucrarse, primero del lado español y más tarde del francés. En 1630 Inglaterra alcanza una paz general de resultados poco halagüeños, pues no se logró ventaja internacional alguna y, causando gran disgusto en la nación, el rey tuvo que abandonar la causa Protestante en Europa².

Las causas de la inestabilidad de las Islas británicas en aquellas décadas forman una tupida red de complejas relaciones: la profunda imbricación de aspectos religiosos y políticos; la acción de gobierno de los hombres fuertes de la década de 1630; la revitalización de un determinado espíritu en el Parlamento inglés y las acciones provenientes de Irlanda y Escocia, configuran la estructura de lo acontecido. Las políticas regias posibilitaron las tensiones que, al afrontarse de forma negligente, empujaron a un enfrentamiento concatenado entre las fuerzas existentes, hablando en términos mecánicos nada ajenos, acaso, a Hobbes. De resultados de ello, se producirán invasiones desde Escocia, una sublevación en Irlanda y una guerra civil en el corazón de la monarquía. En el ocaso de la década de 1640, la República nacida de los campos de batalla asumirá el control de Inglaterra y ensayará una solución novedosa a los problemas políticos.

Las acciones de gobierno que conducen al conflicto general fueron diseñadas durante la década de 1630 por dos ministros del rey, el arzobispo William Laud y Thomas Wentworth, Conde de Strafford. Este consiguió dominar las tendencias levantiscas de la nobleza irlandesa y establecer allí importantes colonias de población anglicana y presbiteriana, procedente de Inglaterra y Escocia. Laud llevó a cabo una política tendente a reforzar la Iglesia de Inglaterra. Algunos autores afirman que su insistencia de sobre la uniformidad de la observancia religiosa envió a muchas gentes sinceras al exilio, irritó a miles y llevó al descrédito a la prerrogativa regia³.

En esos años, la necesidad de actuar con tacto y paciencia en los asuntos eclesiásticos era mayor debido a que el rey estaba forzando la ley para no convocar un parlamento que le consiguiera dinero⁴. El rey intentó escapar del control de la Cámara de los Comunes y de la exigencia

Hobbes fueron dados a las imprentas.

2 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, Madrid, Alianza, 1974, p.119.

3 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, *op. cit.*, p.120.

4 Las relaciones entre el Rey y su Reino existentes en Inglaterra, y también en los reinos españoles, merecen atención. Al monarca correspondía el gobierno de su Estado y poseía también la capacidad de convocatoria y de disolución de la asamblea del Reino. No obstante, necesitaba la aprobación de las cortes a los gravámenes e impuestos ordinarios. Esto daba lugar a una pugna política entre la cabeza y el cuerpo del Estado.

constante de contrapartidas a los fondos. El método elegido le granjeó la enemistad de muchos⁵. El conflicto con el Parlamento de Westminster resultaría fatal para Carlos I, quien habría de pagar con la vida su fracaso político.

El sistema organizado por Strafford y Laud contaba con apoyos en Inglaterra. El desastre sobrevino al intentar extender las normas de uniformidad religiosa también a Escocia, donde la Reforma había cristalizado en un presbiterianismo hostil al carácter episcopal de la Iglesia anglicana. Los escoceses se organizaron en el *National League and Covenant*, en 1638, que pasó de suplicar al Rey a prepararse para tomar las armas. El arzobispo Laud fue acusado de intentar implantar el papismo⁶. Ante el cariz que tomaban los acontecimientos, Carlos I ofreció muy pocas concesiones y demasiado tarde. No tenía medios para pagar un ejército de soldados entrenados por lo que aceptó un compromiso con los escoceses que no podía durar, pues estos estaban decididos a abolir el episcopado y el rey a mantenerlo⁷.

En el año de 1640 arranca la secuencia de conflictos latentes. El Rey convoca el “Parlamento Corto”, disuelto rápidamente por sus exigencias. Los escoceses invaden Inglaterra, Carlos I reúne de nuevo el Parlamento y este comienza a destruir la maquinaria política inglesa vigente. Aprobó disposiciones para prevenir una disolución sin su consentimiento y para garantizar su convocatoria al menos una vez cada tres años. La venganza se cierne sobre Strafford y Laud, detenidos y ejecutados años después. Todo indica que los Comunes consideraron que el rey era un peligro mayor para las libertades inglesas que los escoceses⁸.

Hobbes, inicialmente propuesto al “Parlamento Corto”, reducirá en *Leviathan* la tarea del Parlamento a ofrecer consejo al soberano⁹. Ese año de 1640 parte precipitadamente a París. Las causas resultan equívocas, aunque posiblemente temiera represalias por ciertos escritos suyos¹⁰. Aunque aún no se habían iniciado los procesos contra Strafford y Laud, recelaba de los presbiterianos que ahora controlaban Westminster, lo que denota cuando escribe “conozco a algunos que tenían muchas ganas de perjudicarme”¹¹. La ausencia habría de prolongarse por más de diez años, una etapa de prolífica creación para Hobbes.

La complejidad de esta primera Guerra Civil se muestra en toda su dimensión al producirse, en el contexto de la invasión escocesa y de las tensiones Corona-Parlamento¹², el levantamiento irlandés de 1641. La raíz de la rebelión se halla en la percepción de que la supremacía puritana en el Parlamento inglés era una amenaza más seria para la Irlanda católica que la política de Strafford¹³.

5 Extendió el Ship Money, un impuesto para la Armada que podía solicitar a las ciudades costeras en tiempos de emergencia, a las ciudades del interior y en un momento en que no existían amenazas graves. Con el mismo afán recaudatorio restauró antiguas leyes que imponían multas y concedió “monopolios” comerciales a cambio de grandes sumas. Ello le enemistó con los pares, los campesinos acomodados y los comerciantes. Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.121.

6 Kearney, H., *Las Islas Británicas. Historia de 4 naciones*, Cambridge, Cambridge University Press. 1999, p. 168.

7 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.122.

8 Kearney, H., *Las Islas Británicas. Historia de 4 naciones*, op. cit., p. 168.

9 Hobbes, Th., *Leviathan*, 18. 13, op. cit. en Martinich, A. P., *Thomas Hobbes*, London, MacMillan, 1997, p. 123.

10 Varios autores han especulado sobre los motivos del exilio de Hobbes. Por citar algunos: “existía un tratado de circulación privada donde se defendían los derechos del soberano frente a las exigencias del Parlamento” Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002, p 63; “Hobbes wrote *Leviathan* during an exile from England [...] after writing and publishing works on political theory at the beginning of the English Civil War in support of the King and against Parliament” Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press. [estudio preliminar: Tuck, R, 1991.], p. 9.

11 Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, op. cit., p.64.

12 Estas tensiones alcanzarían solución con la propuesta de Hobbes de una soberanía no dividida detentada por un único cuerpo político: el soberano absoluto.

13 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.124.

Los colonos protestantes instalados en el Ulster son masacrados; el alcance de la revuelta es dramático. Si los asuntos escoceses fueron la causa del “Parlamento Largo”, la cuestión de Irlanda precipitó la guerra civil inglesa, configurando un escenario de triple enfrentamiento confesional¹⁴.

El partido extremista del Parlamento quería, entre otras cosas, el control del ejército que habría de pacificar Irlanda. Líderes puritanos como Pym o Hampden opinaban que la política autocrática Strafford en Irlanda presagiaba la construcción de una monarquía absoluta en la misma Inglaterra¹⁵. Carlos I desperdió sus posibilidades en 1642 al enviar hombres armados a destituir a cinco parlamentarios hostiles a su política. Lo perdió todo, puesto que él mismo se había salido de la legalidad formal bajo la que era difícil atacarle¹⁶. El Parlamento promulgó entonces un programa de control sobre el Consejo Real, el ejército y la Iglesia, algo que el Rey no aceptaría y que Hobbes consideraría clara usurpación de la soberanía regia. Cada bando se preparó, pues, para la guerra.

El país dividió sus fuerzas en dos grandes grupos. La mayoría de la Nobleza y del campesinado medio del Norte y el Oeste, apoyó al Monarca. Los comerciantes y terratenientes del Sur y el Este, que controlaban Londres, optaron por la causa del Parlamento. Quizás existía una explicación más profunda y moderna del antagonismo entre el Parlamento y el gobierno real: el choque entre los intereses económicos de carácter individualista y el viejo paternalismo del sistema de Strafford-Laud¹⁷.

La situación militar se mantuvo equilibrada hasta la nueva irrupción de soldados escoceses en 1644. En el siguiente invierno, el caudillo de las tropas parlamentarias, Oliver Cromwell, organizó el *New Model Army*, que triunfaría sobre todos los ejércitos de las islas. En 1646 el rey se rindió a los escoceses. Todavía entonces se negó a renunciar al episcopado. Por ello, fue entregado a los parlamentarios a principios de 1647. Este año apareció en Holanda una edición de *De Cive* una obra de Hobbes publicada inicialmente en París en 1642, con la supuesta intención dirigirla a público europeo, en tanto *Leviathan* era una “fruslería” de política para ingleses¹⁸.

En estos años, llegan también a Francia los más prominentes defensores de la causa monárquica, entre ellos el Príncipe de Gales, futuro Carlos II, de quien Hobbes fue preceptor de matemáticas durante unos dos años. Hobbes se relacionó intensamente con las elites político-intelectuales británicas del momento. Vinculado a las Casas nobiliarias Cavendish y Newcastle acompañó en varios viajes por Europa a jóvenes aristócratas.

El inglés medio quizá se hubiera contentado entonces con una restauración del Rey que le impidiera la vuelta a un gobierno arbitrario¹⁹. Empero, Carlos I había sido derrotado por un ejército convertido en hogar de un individualismo religioso militante, opuesto tanto a la uniformidad presbiteriana como a los obispos anglicanos. Para los capitanes de Cromwell, la independencia en la religión, la autonomía de las distintas congregaciones, implicaba lo propio en la política.

La combinación de tres reinos con diferente credo religioso bajo una misma corona pudo impulsar a Carlos I a perseguir la uniformidad religiosa. Idéntica situación de división religiosa conflictiva se vivía en el seno de la propia Inglaterra, entre partidarios de la Iglesia de Inglaterra y múltiples corrientes en el Parlamento y el ejército. Así, a la división política de los dominios del

14 Así puede entenderse que el soberano no solo detenta el poder absoluto e ilimitado en el ámbito político sino que también se presenta como legítimo intérprete de las Sagradas Escrituras. No se nos debe escapar que en la parte tercera y cuarta de *Leviathan*, Hobbes, defiende un profundo erastianismo al sostener que la Iglesia se encuentra subordinada completamente al Estado. Copleston, F. *Historia de la filosofía. De Hobbes a Hume*, vol. V, Barcelona, Ariel. 1986, p.47.

15 Kearney, H., *Las Islas Británicas. Historia de 4 naciones*, op. cit., p. 168.

16 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p. 125.

17 *Ibid.*, p. 121.

18 Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, op. cit., p.64.

19 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.128.

rey cabe unir las diferentes obediencias religiosas. ¿No pesaron estas realidades en el ánimo de un Hobbes que asiste al deterioro de la convivencia británica desde 1630? ¿No iluminan la solución que propone?

Los escoceses intervinieron en 1648 contra la tolerancia religiosa impuesta por el ejército de Cromwell; fueron derrotados. Las divisiones en el bando victorioso, entre independientes y presbiterianos, motivaron tal vez la decisión del ejército de expulsar el Parlamento de Westminster a estos últimos. El “*Rump Parliament*” constituía así solo un residuo sin forma legal de clausurarlo, pues unas nuevas elecciones hubieran resultado en una mayoría de monárquicos.

Las sospechas de que el Rey urdía una alianza con católicos irlandeses y presbiterianos escoceses determinarían finalmente que Carlos I fuera conducido ante un tribunal sin jueces oficiales, pues no tenía sentido someter al Rey ante sus propios tribunales. Su ejecución, el 30 de enero de 1649, fue, probablemente, un error político²⁰. No existía un sustituto legítimo para el Rey, por lo que, en marzo de ese mismo año, Inglaterra es declarada Estado Libre y *Commonwealth*, gobernada por un Parlamento unicameral.

El bando monárquico no quedó completamente disuelto con la ejecución del Rey, pues Parlamento de Escocia acuerda la coronación de Carlos II en Edimburgo en febrero de 1650 y los escoceses declaran la guerra al recién creado régimen²¹.

La estancia de Hobbes en París toca a su fin en los meses postreros de 1651. En abril presenta un manuscrito de *Leviathan* a uno de los hombres más poderosos de la Corte en el exilio, Sir Edward Hyde, Earl of Clarendon, recién llegado de una misión diplomática en España que perseguía implicar a las potencias del momento en la restauración en Inglaterra. Hobbes regresó a casa a comienzos de 1652. Las explicaciones apuntan en varias direcciones: cansancio del exilio²²; inseguridad que sentía en Francia²³; o tal vez, a la obediencia debida al poder *de facto* una vez perdida definitivamente la causa del Rey²⁴. Según esta última interpretación Hobbes se haría eco de la conocida como *Engagement Controversy*.

La república devino en Protectorado, liderado por la figura carismática de Oliver Cromwell, tras un intento parlamentario de sacudirse la tutela del ejército. El Protectorado permitió una enorme libertad en materia de fe, pese a la oposición del Parlamento. Existieron en su seno multitud de sectas y corrientes político-religiosas, de corte milenarista, extremismo religioso o tendencias igualitaristas. El objetivo de Cromwell parece casi imposible: gobernar como un líder del ejército y asegurar simultáneamente la confianza de la nación política, que no toleraría la intervención del ejército en asuntos de gobierno²⁵.

A juicio de algún estudioso, Hobbes adoptó en *Leviathan* una postura de rechazo al estamento clerical y favorable a la política del Lord Protector²⁶. La muerte, en 1658, del Lord Protector, cuyo poder se apoyaba solo en el ejército, precipitó el final del novel régimen político. Cromwell había

20 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.130.

21 Parece que temían nuevamente por su independencia, esta vez frente a la nueva República. Pocos meses después, en la batalla de Dunbar, “las esperanzas de una victoria militar sobre el Parlamento de Westminster se disiparon con el humo de los cañones”, Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, op. cit., p.78.

22 Según enemigos como Wallis o Clarendon. Este atribuye a Hobbes las palabras “*The truth is, I have a mind to go home*”, Clarendon, E. Hyde 1st Earl of, *A Survey of Mr. Hobbes his Leviathan*, en Rogers, G. A. J. (ed.), *Leviathan. Contemporary responses to the political theory of Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes, 1995, p. 184.

23 Afloran supuestas amenazas del clero católico francés a un Hobbes que había perdido la protección de Mersenne tras su muerte en 1648, según el propio Hobbes o su biógrafo paradigmático, John Aubrey. Cfr: Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, op. cit., p.80.

24 El regreso de muchos nobles ingleses, que firmaban su propia paz privada, tras no poder seguir al servicio del Rey, por obvias razones. Apoyos a esta versión en Hobbes, T., *Leviathan* [estudio preliminar: Tuck, R, 1991], op. cit., p.323.

25 Martínez, M.A., *La cuna del liberalismo. Las Revoluciones Inglesas del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1999, p.25.

26 “Hobbes ... welcomed the religious toleration brought about by... the Independents” Hobbes, T., *Leviathan*, [estudio preliminar: Tuck, R, 1991], op. cit., p.23.

previsto la continuidad de su hijo al frente de Inglaterra²⁷. No obstante, el carisma del viejo líder era lo único que podía mantener unidos los dispares elementos político-religiosos de la nación inglesa. Dos años después, Carlos II retornaba a Londres merced al ejército de Irlanda, dirigido por un antiguo capitán puritano llamado Monck. La restauración vino acompañada de la recuperación del antiguo sistema político: la Cámara de los Lores, la actividad política de los ministros de la Iglesia de Inglaterra y la mayoría de los anteriores tribunales.

Las ideas convertidas en praxis durante los años de la Guerra Civil, la *Commonwealth* y el Protectorado no se disolvieron como cenizas en el viento. Numerosos investigadores coinciden en señalar el legado de aquella época: la Guerra Civil aceleró cambios sociales ya en marcha (traspasos de gran cantidad de tierras y auge de una clase comercial e inversora). La Restauración de Carlos II no fue una contrarrevolución²⁸, en muchos aspectos era, a la vez, heredero de Carlos I y de Cromwell. Quizá lo más significativo era que el Rey no podía recibir impuestos sin la previa aprobación del Parlamento²⁹.

La vida de Hobbes tras su retorno a Inglaterra atravesó varias etapas. Durante los años de la República continuó su obra y parece que no se alejó demasiado de los círculos políticos. Con la restauración, y cuando la estrella de Clarendon alcanzó su máximo ascendente público, el creador de *Leviathan* estuvo cerca de ser acusado de ateísmo. Solo el cambio de rumbo del favor del Rey, que aupó al gobierno a la Cábala, entre los que se contaban algunos amigos de Hobbes, le libró de un proceso judicial de sombrías perspectivas.

Acogida de las tesis hobbesianas

Estas líneas pretenden indagar en los motivos que impulsaron a Hobbes a publicar *Leviathan*³⁰ así como en las actitudes que suscitó la obra en los círculos políticos británicos. Hobbes mandó publicar la que ha sido considerada su obra fundamental en los primeros días de 1651 durante los últimos compases de su estancia en París con un despliegue de medios materiales inusitado para su época, lo cual denota las intensas ambiciones de dicha obra³¹. El autor de Malmesbury anhelaba dar un golpe de efecto sobre la situación política inglesa. Perseguía encontrar una posición que integrase y superara tanto la causa monárquica derrotada como el parlamentarismo republicano imperante, a su juicio, peligrosamente descontrolado.

Este intento de situarse en un plano superior a ambas posiciones políticas hizo que tanto unos como otros rechazasen, en cierta medida, su propuesta. La doctrina de Hobbes no fue aceptada por ningún grupo o movimiento importante de la Inglaterra de su época. Ni realistas ni parlamentarios, ni tradicionalistas o republicanos radicales, ni *whigs* ni *tories* podrían apoyarla³². De un lado, los parlamentaristas no verían con buenos ojos el absoluto poder que poseería el soberano en el Estado propuesto por Hobbes. De otro, la disputa con los realistas, defensores de la monarquía tradicional, se situaría fundamentalmente en dos puntos: el papel del soberano con respecto a la

27 Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, op. cit., p.132.

28 *Ibid.*, p.137.

29 Martínez, M.A., *La cuna del liberalismo. Las Revoluciones Inglesas del siglo XVIII*, op. cit., p.29

30 Recordemos sus propias palabras: “doy fin a mi Discurso sobre el Gobierno civil y Eclesiástico, ocasionado por los desórdenes de la hora presente”, Hobbes, Th., *Leviatán*, (ed. de Carlos Mellizo), Madrid, Alianza, 2006, p. 577.

31 Resulta revelador el hecho de que Hobbes corrigiera las versiones del impresor londinense desde su residencia en París. Del mismo modo, el formato en el que esta se presentó contaba con las características propias de una obra destinada a un público minoritario y selecto: caracteres especiales y dimensiones ampliadas del paginado.

32 Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005, p 95.

religión y la posibilidad de desobedecerle en caso de que no cumpliera con los cometidos establecidos con el pacto social. La conclusión parece obvia: el rechazo general de las tesis políticas *hobbesianas*³³.

Inicialmente, dado el absoluto poder del que dota al soberano, podría interpretarse la teoría *hobbesiana* en sintonía con las ideas de la monarquía tradicional. Sin embargo, el ataque fundamental a *Leviathan* procedería de la corte en el exilio del futuro rey Carlos II. Por obra del todopoderoso Clarendon, quien había leído el primer manuscrito del texto, Hobbes fue excluido del favor del Príncipe de Gales. Las causas son varias. En primer lugar, la defensa de la potestad del soberano sobre una especie de religión civil, es decir, su capacidad para interpretar las Escrituras o determinar la doctrina de fe a sus súbditos, que suponía la supresión del papel de exégeta depositado tradicionalmente en la jerarquía eclesial y defendido por el credo anglicano³⁴. Por otra parte, en la justificación de la posibilidad de rebelión de los súbditos en caso de que las acciones del soberano pusiesen en peligro su seguridad y supervivencia, que se enfrentaba con las ideas defendidas por los realistas quienes, sacando a la luz *El patriarca* de Filmer, defenderían el deber ciudadano de obediencia pasiva³⁵. Estos rechazaban la idea del pacto social, de manera que siendo el rey el padre de la patria tendría la potestad absoluta, con lo que la rebelión resultaría, bajo cualquier circunstancia, inadmisibile.

De esta forma, a pesar de que Hobbes escribiese su obra con la intención de resolver el problema que suponía la guerra civil, su propuesta de solución no sería vista como tal por los monárquicos. Si bien coinciden en la potestad total de la soberanía, estos no aceptaban más que al rey como su depositario. En tanto, *Leviathan* no entiende al soberano como una única persona, podría tratarse de una oligarquía o asamblea. Cuando la obra se publicó, pudo interpretarse como soporte del régimen parlamentario³⁶. Por este motivo, tras su regreso a Inglaterra a primeros de 1652, Hobbes pudo seguir desarrollando su labor política y filosófica sin ser perturbado por la República, que devendría muy pronto en Protectorado.

Los acontecimientos posteriores, la Restauración de 1660 y el principio de la andadura política de los partidos *Tory* y *Whig*, trajeron consigo la necesidad de fundamentar las ideas en nuevas teorías políticas. La influencia de Hobbes se vio, por tanto, relegada a un segundo plano en la batalla por el poder que se vivía en ese momento en Inglaterra. Fue desplazada por los trabajos de, entre otros, Sidney y Locke en el campo *Whig*, y el recurso a Filmer efectuado por los *Tories*³⁷.

La influencia ejercida por la obra de Hobbes recorrió toda Europa durante el siglo XVII (desde la edición aparecida en Holanda en 1647 de su *De Cive*, rápidamente traducida a varios idiomas, hasta la edición en latín de *Leviathan* publicada veinte años después) y ha llegado hasta nuestros días convertida en uno de los grandes pilares de la teoría política de todos los tiempos.

33 En esta misma línea se pronuncia Martinich en: Martinich, A.P., *Thomas Hobbes*, London, Macmillan Press LTD, 1997, p. 52.

34 Hobbes, T., *Leviathan*, [estudio preliminar: Tuck, R, 1991.], *op. cit.*, p.23.

35 Sabine, G.H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 395.

36 En este sentido, se puede afirmar lo siguiente: “when *Leviathan* appeared, it seemed to justify submission to the new republic” Hobbes, T., *Leviathan* [estudio preliminar: Tuck, R, 1991.], *op. cit.*, p.9.

37 La justificación del poder de los Monarcas como legitimado por Dios y de obligada aceptación por los súbditos, se puede encontrar, con mucha probabilidad en su formulación originaria, en el siguiente versículo de la Carta de San Pablo a los Romanos: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas.” (Romanos, 13, 1).

¿Por qué Hobbes no? Reflexiones sobre el relativo rechazo de sus propuestas?

“*Hommo homini lupus*”. Partiendo de esta visión, la teoría política de Hobbes se constituye en pretendida salvaguarda de los aterrados hombres. El Estado surge imponente ante los humanos, como una bestia terrible, en cuya ilimitada fuerza porta la condición de posibilidad del desarrollo seguro de la vida humana. Sin embargo, lograr liberarse del miedo al semejante, esta suerte de exorcismo antropológico, requiere hacer un sacrificio al Leviatán. El ser humano debe renunciar a su propia defensa depositando su poder en una criatura que se imponga sobre toda voluntad. De esta manera, el Estado, irrumpirá entre los asustados ciudadanos como el monstruo bíblico del capítulo 41 del libro de Job.

El Leviatán promete una atmósfera apacible, una existencia en la que el miedo a sufrir el abuso del semejante quede solo como un recuerdo de los tiempos de barbarie, antes del orden, antes de que la ciencia mostrara al intelecto el modo de dirigir el caos de los impulsos de supervivencia individuales. Pero el mismo miedo engendra una criatura cuya violencia es irresistible. Podemos preguntarnos qué impulsó al filósofo de Malmesbury a concebir semejante bestia como la solución a la violencia entre los individuos. Para conjurar la violencia inherente a la naturaleza, el hombre entrega el arbitrio supremo, la legitimidad y la determinación del propio bien a una violencia potencial mayor. La sensación de vulnerabilidad conduce a una impotencia efectiva, a una debilidad completa del individuo, a una renuncia, casi a una claudicación.

El terror, que en el estado de naturaleza acechaba bajo múltiples formas, tantas como individuos, se unifica ahora en un solo “dios mortal”. El Estado como amenaza subyace desde entonces en el fondo, como la siniestra sima en el que eterno monstruo construyera su cubil, del planteamiento político de Europa occidental. El Estado que toma carta de naturaleza como Leviatán despliega su violencia a lo largo de la Historia. Abandona la Edad Media fagocitando los dispersos poderes del mundo feudal, arrebatando la soberanía a aquellos escogidos por la divinidad para guiar, para proteger, como padres, a sus débiles congéneres. El Leviatán se fortalece lentamente, aumenta de tamaño imponiéndose sobre ciudades y territorios que habían salido, dispersos, de entre los huesos de una bestia más antigua: la *Civitas* romana.

El Leviatán comienza a mudar de piel. Se hallaba revestido de un abrigo místico y uncido a una cadena eterna. Incluso podríamos decir que, en cierto sentido, era un esclavo, un Cancerbero de la divinidad³⁸. El Estado se dota de un recurso a la violencia formidablemente superior: el ejército profesional y semipermanente. El Leviatán agudiza sus sentidos. Abandona la oscura caverna en que moraba y percibe con más claridad su entorno, fija imágenes y distingue sonidos. El Estado Moderno construye la maquinaria que moverá la fuerza que puedan desplegar sus músculos. La organización de la burocracia, de la diplomacia, de lo que hoy llamaríamos Administración, debilita aún más a los súbditos, a los hijos del Leviatán.

El Leviatán, vigoroso, se pregunta por su nacimiento. Renuncia a la sumisión a cualquier otro poder. Ha roto las cadenas de sus antiguos dueños, los dioses mayores. El Estado Moderno arremete contra la supremacía política del Pontífice Romano. El rey de Inglaterra se declara cabeza de una nueva Iglesia, el galicanismo francés acosa al poder papal para nombrar obispos, Lutero rechaza retractarse de sus *Tesis* contra la Curia Romana rasgando el velo de la “*universitas christiana*”, el hispano Rey Católico consigue nombrar a varios sucesores de Pedro. Maquiavelo y, tras su estela, Hobbes, derriban el secular principio de la sucesión apostólica y otorgan al soberano

38 Recuérdese el vasallaje de los monarcas medievales cristianos al Vicario de Cristo y cómo este invalidó en ocasiones la dignidad de aquellos, despojándoles de su legitimidad. O, para tiempos cercanos a Hobbes, la bula “*Regnans in excelsis*”, por la que el Papa de Roma declaraba hereje a Isabel I de Inglaterra, la despojaba de su título y conminaba a todo buen cristiano a darle muerte.

el poder de dictar doctrina, ya poseía la “*ius dictio*”. El poder temporal también revierte al Leviatán. El sucesor de los emperadores romanos y cabeza política de la Cristiandad, sentado en el trono del Sacro Imperio Romano Germánico, es desafiado por la bestia *hobbesiana*. El resultado: “*rex imperator in regno suo*”, el monstruo ya no reconoce superior alguno sobre la tierra.

El Estado, en tanto todopoderoso terrenal, ejerce una potencial violencia desbordante sobre la vida de los individuos. La inmensidad de poderes de que dispone hace de él, tal vez, una representación humanamente intolerable del Peligro, una forma de coacción inasumible desde una óptica antropológica ¿Cómo puede el ser humano sobrellevar tal tesitura opresiva? ¿De qué modo asimilar la fuerza que se le impone?

Ante la paradoja que supone, en el desorden inherente a toda guerra civil, el saberse necesitado de un poder que domine la situación al tiempo que no alcance el extremo de asfixiar la propia condición humana, el individuo se ve forzado a entrar en escena. De un lado, ansía una atmósfera que garantice su seguridad. De otro, rechaza obtenerla subsumiéndose a un poder absoluto susceptible de ser malvado. Se plantea, pues, una disyuntiva fatal: si concedemos la guía de nuestros destinos vitales a una fuerza absoluta, no cabe imaginar la posibilidad de que esta sea malvada; si, por el contrario, su maldad resulta concebible, debemos denegarle su absoluta potestad. El ser humano solo acepta someterse voluntariamente al soberano desde la fe en que este no es sino el representante directo de la absoluta Bondad; de lo contrario, careciendo de semejante convicción, vislumbrando la posibilidad de su imperfección, se antojaría necesaria la dispersión de su inmenso potencial a fin de debilitar su capacidad opresiva.

Este debate interno sería, tal vez, el que subyacía en los espíritus modernos, el que estimulara las reflexiones de las mentes más inquietas durante años. Las ideas políticas que, frente a la *hobbesiana*, consiguieron más respaldo, responderían a una y otra posición: monarquía tradicional legitimada por la divinidad o soberanía compartida entre las diferentes fuerzas políticas. Estas dos perspectivas encontrarían el respaldo político ansiado por Hobbes ya que presentaban, quizá, las únicas posiciones fácilmente asumibles por la mayoría de los contemporáneos. La propia desconfianza humana sería, quizá, la causante de la inviabilidad de las teorías *hobbesianas*.

Para finalizar este pequeño repaso a las circunstancias de *Leviathan* nos gustaría resaltar unas pequeñas ideas. Las cuestiones combinadas, las distintas facetas interpretables en el pensamiento de Hobbes se esclarecen notablemente, en nuestra opinión, a la luz del contexto político-cultural en que fueron ideadas.

La inestabilidad política suele facilitar las propuestas de un poder absoluto. Los elementos confesionales que se hayan indisolublemente unidos a las pugnas políticas, no exentas tampoco de lucha de clases *avant la lettre*, así como a los **debates intelectuales que el devenir de los acontecimientos** propiciaba, v. gr., la conocida como *Engagement Controversy*, convierten *Leviathan* en un gran mosaico intelectual. Las peculiaridades epistémicas y metodológicas del momento en que escribe Hobbes arrojarían también interesantes conclusiones al ser analizadas. Cuestiones tan importantes como los derechos fundamentales, las soluciones pacíficas de los conflictos, y la propia dialéctica social inherente al Estado, quedarían olvidadas en la atmósfera presentada en *Leviathan*³⁹.

Las diferentes tentativas hermenéuticas que pueden encontrar respaldo en la obra de Hobbes no deberían hacernos dudar, en nuestra opinión, de la mayor fortaleza lógica y persuasiva que logran aquellas interpretaciones que atienden a los contextos históricos en sentido amplio, es decir, considerando elementos políticos, filosóficos, culturales y sociales, puestos todos ellos en su debida perspectiva temporal.

³⁹ Quede para otro momento el debate acerca de si las leyes de la naturaleza pudieran ser leídas en clave de derechos naturales.

Bibliografía

- Copleston, F., *Historia de la filosofía. De Hobbes a Hume*, vol. V, Barcelona, Ariel, 1986.
- Hernández, J.M., *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, [ed. de Carlos Mellizo], 1999.
- *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, [ed. de Richard Tuck], 1991.
- Kearney, H., *Las Islas Británicas. Historia de 4 naciones*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Macpherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005.
- Martínez, M.A., *La cuna del liberalismo. Las Revoluciones Inglesas del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel Practicum, 1999.
- Martinich, A.P., *Thomas Hobbes*, London, Macmillan Press, 1997.
- Pocock, J.G.H., *Historia e Ilustración. 12 estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- Rogers, G. A. J., (ed.), *Leviathan. Contemporary responses to the political theory of Thomas Hobbes*, Bristol, Thoemmes, 1995.
- Romerales, E., *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración*, Madrid, Akal, 1997.
- Sabine, G.H., *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 2009.
- Woodward, E.L., *Historia de Inglaterra*, Madrid, Alianza, 1974.

The Role of Motivation in the Unjust Combatants Responsibility

El papel de la motivación en la responsabilidad de los combatientes injustos

Begina SLAWINSKA

begina@windowslive.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Abstract

Considering that unjust combatants do not have the same rights as the just combatants, I will analyze whether motivation plays a crucial role in the moral responsibility of unjust combatants. 'The motivations' mean the moral reasons for acceding of combatants to war. I will examine the motivations of soldiers and their influence on moral responsibility and indicate whether this has effect on the unjust combatants' justification. I would like to underline the connection between neurobiology and ethics which can help to look at this problem from a different perspective¹.

Keywords: Motivation, Belief, Combatants, McMahan, Moral Responsibility, Justification.

I. In this section I will focus on the issue of motivation. I would like to point out that the focus, in relation to motivation theory, will be how belief, which is based on desire, is an adequate motive for an action. This thesis seems to be explained because of recent neurobiological research conducted by Sam Harris, neuroscientist and philosopher, though Harris is not explicitly researching this question. Also, the earlier articles of philosophy of mind, including Jerry A. Fodor propo-

¹ I am grateful to Joshua David Todd, a student of psychology and criminology at the University of Guelph, in Canada, for his inspirations and support.

sitional attitudes², have provided a convincing support of both perspectives: ethical / philosophical and neurobiological³. My aim here is not either defend or criticize the theory of motivation but rather to establish a reference point to analyze the role of motivation in the moral responsibility of unjust combatants.

Furthermore, it should be noted that neuroscience, psychology and cognitive science have been included because this article is based on my paper from the *Bajo Palabra* Conference on pluralism. This article is, thus, interdisciplinary, demonstrating a richer understanding and analysis of the subject-matter.

A person must fulfil a minimum requirement in order to have a motive. This requirement is to have influence over the selection of means, in order to achieve the purpose at hand. Motive has an impact on our behaviour and actions. When it is said that “action x is made of motive m”, this also means that “the act x was made because of m”⁴. This means that m is a cause of action x⁵. So it can be assumed that there is such a thing as ‘mental causality’⁶.

The first source of motivations are the desires, the second –beliefs that a person feels about the desires that holds (Humeanism). Incentive scheme which takes into account these two sources can be presented, with regard to Fodor⁷, as follows: “Psmith did A because he was convinced by B, and wished C, then it must be that Psmith would not do A, if he would not be convinced by B, or does not want to C”⁸. Desires may be the cause of actions performed, which thus thrusts an objective to its realization.

Rarely can we say that when a person performs an action she does so only under the influence of one particular desire. What can be said is that the offender is to some extent motivated by not just one but more desires. What is interesting to reflect upon is how someone can have access, or influence, on their desires⁹. This is interesting because it is assumed that, in the process of reasoning, people have certain desires to be considered and a person can be conscious of the correct desire to choose¹⁰. This implies the possessing by this person knowledge, which is necessary to carry out the reasoning¹¹. Desires cannot be the subject of rational criticism –they can only if they are based on beliefs.

2 The propositional attitude explanation was composed based on the beliefs and desires, which is the cause of our behaviour (in terms of realism of propositional attitudes).

3 However, Fodor is speaking about of propositional attitudes did not have Sam Harris claims. The position by Fodor would be greatly strengthened by showing the validity of relying on the theory of propositional attitude’s influence our behavior. Fodor lacked examples of neurobiological research that would confirm his position only, and may be the position of realists in propositional attitudes. They claim that mental states cause behaviour.

4 Must be assumed that motives-reasons for pursuit of the activities –may be much more than just one.

5 M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie* (Why we can act morally.), Warszawa, 2010, p. 18.

6 J. A. Fodor, “Jak grać w reprezentacje umysłowe –poradnik Fodora” (“How to play in mental representations -Fodor guide”). [w:] tenże, *Modele umysłu (Models of Mind)*, p. 19.

7 *Ibid.*, p. 38.

8 At this stage, let us assume this pattern, knowing that there are other versions of it.

9 Person makes settlement of all motivations –his desires. He contrasts them by creating a variety of alternative actions and then makes the final selection of desires that motivate him to act.

10 According to the views of Aurelius Augustine of Hippo, both just and unjust combatants do wrong by taking part in the wars, among other things because of bad motives (desires), i.e., when they fight with hatred or just for the pleasure of killing. Augustine says: “In true worshipers of God, even wars are peaceful because they do not conduct them under the influence of greed or cruelty, but for peace: to restrain evil and help the good” and also “the desire to harm, the cruelty of revenge, hard temper, ferocity in the struggle, lust for power and the like, this is what makes war sinful.” See: Word St. Augustine quoted in St. Thomas, *Sum of Theology, About Love*. T. 16 (2-2, Q 23, 46), p. 152, 153rd.

11 These conclusions have quite significant consequences with regard to the issue of moral responsibility of soldiers. It can be said that even a considerable degree of determination of offender will not release him from moral responsibility of their actions taken. About this later in this article.

Beliefs demonstrate the result of judgment made on the willingness to implement the act A. A person may as a result of his judgment determine whether the held beliefs are true or false. It is sometimes the case that the person carries false, incorrect beliefs, which as a result of her actions will lead to the path of fallibility.

Through the reasons we can explain and justify the motives –why someone performed a type of action¹². Answering these questions in the analysis of specific behaviour we can find out whether the person acted in the best possible way. Rations that stimulates a person to act may be subjectively true, despite the fact that de facto they are objectively false. This is so because he or she believes that the reason that prompted her to action is the truly right reason. Thus the rations of offender based on his beliefs, i.e. the judgements, which may motivate him

to action and may prove to be false, not on the moral facts, which are fully reliable source of reason to act¹³.

Sam Harris was the first who used functional magnetic resonance imaging (fMRI) to study the physiological basis of the phenomena of faith, disbelief and uncertainty. During the study¹⁴ he discovered that the process of judging, and thereby holding certain beliefs was associated with greater activity of the medial prefrontal cortex (MPFC)¹⁵. He proved on this basis that persons holding true beliefs according to themselves based on some judgment may not be aware of their actual falsity, making automatic confabulations, i.e. by filling gaps in the reasoning by fabricated data. This is among other things because, says Harris, that we like to believe that our beliefs are true because they fit us into our worldview and the value system. We like when our beliefs are telling us what the world is and how to change it to suit our desires. Later in this article I will try to see if the conclusions presented by Harris have some influence on the issue of moral responsibility of the unjust combatants, because it seems that they have.

II. Usually combatants have two false, subjective moral beliefs that underlie their subsequent actions. The first one is belief that the war in which they participate is a just war, even though in reality it is unjust. The second that even if it is an unjust war, then certainly their participation in it is morally impermissible¹⁶. Below I will present arguments i.e. presented by Jeff McMahan,¹⁷ in favour of attempts to explain these two cases of unjust combatants, namely The Argument from Institutional Commitment, which also includes The Argument from Ignorance –Epistemic Limitations. These arguments will explain the basics of the soldiers held by misleading beliefs, and the consequences of having them on the issues of moral responsibility –issues to justify accession for war of unjust combatants.

In the case of the above two types of beliefs are based on subjective convictions of the rightness to fight and often refer to the ignorance of the unjust. This ignorance stems from the fact that combatants often uncritically believe in justice of institutions they serve, which suspend the reflection and they lend themselves to a system by which the institution is operating. The military

12 M. Rutkowski. *Op. cit.*, p. 41.

13 *Ibid.*, p. 50.

14 Sam Harris scanned the brains of volunteers who made judgments by pressing a right button: “true”, “false”, “undecided” on affirmative sentences given to them. Do not expect to find a suitable place in the brain, which would be responsible for giving judgments, however, thought that this process involves the prefrontal cortex (PFC), which usually deals with controlling the emotions and complex behaviors. Studies have shown that volunteers were more likely to quickly put the judgment: “true” than “false” or “indecision”.

15 It is a place in the brain, which combines actual knowledge, with appropriate emotions, affecting the evaluation of behavior (we strive for that which connects us to a award), as well as “monitoring of ongoing reality and injuries”.

16 There are many other beliefs that fellow the soldiers, and thus motivate them to attend and participate in an unjust war, namely the belief that if they do not take part in it, they will be punished in some severe way –they are simply coerced to participate.

17 J. McMahan, *Killing in War. Op. cit.*

institution serving the interests of the country is militarily important because its function is to inhibit various types of threats faced by its population. If it is unable to stop a threat then combatants must defend this people. To effectively fulfil their duties, persons occupying certain positions, necessarily must comply institutional responsibilities assigned to them, over directing and acting according to their own judgments¹⁸.

Army more than any other institution depends on this kind of work because it is an institution usually large and strongly hierarchical in structure of command, and in moments of crisis, this is very important to the effectiveness of its response¹⁹. Success or failure, which may affect the lives of many people depends on whether the lower position-holders in this structure can effectively fulfil the orders received from their superiors. People standing lower in the hierarchy, in crisis situations, however, may not have time for reflection. They will not be able to properly classify the information received. Under pressure of time can also be completely unable to reach the sources of information needed to conduct conscious considerations –to examine possessed beliefs. This institution can in fact achieve their objectives more efficiently if those involved in the specific roles are obedient. Subordinates reflect issues related to the reflection, at least for *ius ad bellum* –his superiors. Combatants rely on the belief of the rightness of the orders issued by the institution because of certainty that these orders are based on deliberate decisions taken on the basis of deliberate moral judgments. According to Jeff McMahan there is no moral imperative to fulfil the requirements of the institutions, which serves a moral purpose. So *fortiori* there is no order to fulfil the requirements of institutions serving immoral purposes.²⁰

It is interesting what combatants have to do when sent to the unjust war in which they are disinterested. For sure they are in a conflict situation, because on the one hand, their moral sense says that they should not take part in it because it is likely that the war in which they will participate is unjust. On the other hand, they are ordered to fight, and it must be directed, because they are obliged to fulfil their role in the military because of submission of the institution. It seems, therefore, that what previously would have been unacceptable, it becomes morally acceptable due to the fact that the combatants are merely instruments to the institution that govern them. This situation only proves that the military institution which should have epistemic competence in governing in fact does not have it. The military is an institution that is different from the court²¹.

Work of the court and its procedures are based on the assumption of independence of this institution, which was created so that it is more reliable than any individual cognitive judgment. However, the military institution does not have such procedures, which are designed for the court to obtain an unbiased and cognitive well-founded decision, nor is it independent. The military does not have any institutional or procedural mechanisms that would ensure that moral issues are taken into account either less or more severely by soldiers, in the decisions to take part in the war.

Conviction relating to what is morally justified in the case of fighting, is dependent on the type and reliability of evidence and determining the moral status of the war. It also depends on the fact that the combatants beliefs are true: based on reliable information and reflection. These combatants considering whether it would be permissible to kill a person with whom they have no information and to answer this question, they must do the work, analyze the retrieved information and make a reflection about its permissibility: take the right decision. However, it is not that nobody ever knows. The potential combatant wanting to find out whether war is just or not can search this information themselves. However, this knowledge will be limited.

18 M. Rutkowski. *Op. cit.*, p. 388.

19 Unsubordinated individual becomes a broken part of a previously well-oiled institutional machinery.

20 J. McMahan, *Killing in War. Op. cit.*

21 J. McMahan, "On the Moral Equality of Combatants". *Op. cit.*, pp. 387-388.

According to McMahan soldiers taking part in the war often do not know whether it is just or unjust due to their own ignorance. If so desired, they could compare their own beliefs with the historical background of their country and the country of their enemies, revealing the moral character of their war. Also, they could see which motivations guided their superiors, what is their commander's intentions or simply listen to the media. According to Jeff McMahan soldiers are able to, based on statistical grounds, find out what the nature of a war is, in which they participate²². This may lead them to the ground purely sceptical, but it is impossible to hide that it is morally indicated to try and learn something about the nature of the war before they take part in it. Unfortunately it is rare that any fighter found the courage to reflect on moral grounds for which he would not participate in the war²³.

III. False, subjective moral beliefs can often lead to unjust actions, as demonstrated earlier. It can therefore tentatively be said, that the motives which guided the combatants, taking part in an unjust war, serve as an excuse rather than the role of justification of their actions. It is not possible to completely wash away moral responsibility of unjust combatants or use their superiors as a form of scapegoat. It is not that the combatants are 'not thinking instruments' in the hands of commanders. It is not true that fighting becomes a duty, and the soldiers become the property of the state, having no control over their actions. They are not "political instruments" that do not make decisions about size of brutality of war in which they participate. Therefore, one is simply able to create excuses for the actions taken –not a moral justification.

In conclusion, let us consider the Subjectivist Concept of Justification. Is it possible to stand up for combatants subjective beliefs? According to this concept, if a person feeds beliefs (subjective ones), that in the specific circumstance is reasonable, the action would be justified if those beliefs are true, even if they are, objectively, false²⁴. On this basis, if the soldier had grounds to believe that the war in which participates is just, his fight might be justified.

Jeff McMahan admits that this concept is not worth the considerable attention because even if it was acceptable in order to take into account only those who are combatants reasonable feed on their beliefs about war and its justice, it seems that these are a minority. Having justified moral beliefs is an important issue for the soldiers, because of the profession which they do –which is often associated with killing people²⁵. Often the combatants have a lot of reason to believe that the war in which they participate is unjust. The author of the book "Killing in War", draws attention to the fact that people living under the rule of dictators who make use of political propaganda, should know that they are being lied to by the State²⁶. Totalitarian or authoritarian institutions obviously will not send them to just war. Therefore, a case can be used that soldiers were coerced or threatened into the unjust war, rather than partaking in an unjust war due to epistemic limitation. This can only lead to the conclusion that unjust combatants are not guilty of possession of false beliefs about the fairness of the war but rather are possessors of the beliefs through "legitimate" means. I think the best example McMahan gives in support of his thesis is where he says that if we had a moral justification based on the subjective beliefs it would be justified to bomb a children's hospital if combatants believed in the validity of their beliefs.

22 J. McMahan. *Op. cit.*, p. 142.

23 McMahan reviewed the records of some soldiers, who confided to reporters why they decided to take part in the war, etc. Unfortunately he has not found any moral considerations. See. *Op. cit.*, p. 145.

24 Francisco de Vitoria justification supported radically subjective, and subjective admission. He argued that it is impermissible to act in a way that objectively justified if someone who has such act believe that it acts wrongly. He believed that unjust combatants are justified in fighting if sincerely believe that war, in which the they fight is just. See.: *Op. Cit.*, p. 61

25 Jeff McMahan, "Etyka zabijania na wojnie" ("Ethics of Killing in War"). [w:] T. Żuradzki, T. Kuniński, *Etyka wojny (Ethics of War)*. Warszawa PWN 2009, p. 109.

26 *Idem*.

IV. Motivation plays a crucial role in combatants' actions. Because motivations are the basis for these actions, we can say that motivations can lead them to something which is objectively good and in the end they can act permissible as just combatants. But wrong desires and subjective beliefs can lead them to unjust actions and thus, also to impermissible ones which make them unjust combatants. Also for that reason motivations are important in the combatants moral responsibility case.

Ethicists of war are arguing whether responsibility of unjust combatants can be extinguished, or not. For Jeff McMahan they are only a very good excuse. Participation of combatants might be explained because there is defect in deed, not the perpetrator. Some explanation may be strong enough to fully explain unjust combatants actions, but never to the end does not justify them completely. Further he will be responsible for the unjustified threat. Only a lack of moral subjectivity would fully justify the unjust combatant²⁷. Therefore, according to Jeff McMahan there should be an established epistemic guide to assist understanding of the morality of *ius ad bellum*. Writing them in a skilful manner that is understandable to both the ruling and combatants would allow its content to be used in a practical manner. This can enclose the words William Goldwin:

“Governments (...) claim to be the sole authority, which should be only and exclusively the legitimate right. Entities understand the right arguments only through persuasion of other units. The hope of man lies in the opportunities for improvement of human nature. Influences of social forms and forms of governance can be overcome and replaced by a free community of rational beings in which it counts only the beliefs of the educated and objective.”²⁸

At the end I will refer to the involvement of neuroscience in ethics and the example of research carried out by Sam Harris and draw your attention to something. Neuroscience increasingly shows that ethics should take into account the discoveries achieved by this science. Disputes between ethicists on justification and excuses are based on notions of objectivity and subjectivity. These arguments have shown that man is fallible, and his beliefs are often false. However, the more incorrect beliefs a person holds, the more likely that the lessons drawn from these beliefs will be false as well. It is difficult, in certain situations, to maintain a neutral attitude.

The reference to neurobiological research might reveal yet another reason why the matter should be considered as an excuse for combatants who were guided by false beliefs. More understanding is needed, of the relationship between objectivity and subjectivity of moral facts of our thought processes, which have an undeniable impact on the formation of our beliefs and the impact on the valence of our desires, to determine whether the argument from ignorance is a valid argument. Ethics should evolve, in which I agree with David Eagleman, and turn the debate on ethical aspects of neurobiology, which can really help us understand what is right and wrong based on well-being on a neurological basis.

27 [Jeff McMahan, *Is War Evil?* (<http://www.elac.ox.ac.uk/podcasts/>, 10.06.2011.)].

28 Alesdair MacIntyre, *A brief history of ethics. The history of moral philosophy since the days of Homer to the twentieth century*. Chapter 17: “The reformers, utilitarians, idealists,” [in:] *Op. cit.*, p. 292 (Polish version).

Bibliography:

Fodor, J. A., "Jak grać w reprezentacje umysłowe – poradnik Fodora" ("How to play in mental representations - Fodor guide"). [w:] tenże, *Modele umysłu (Models of Mind)*, p. 19.

Grossman, D., *O zabijaniu (On Killing)*. Warszawa, 2010.

Harris, S., *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York, 2010, pp. 118-122; "Philosophy bites" – the interview with professor David Eagleman (http://hw.libsyn.com/p/8/3/6/836916f7469834b7/David_Eagleman_on_Morality_and_the_Brain.mp3?sid=434bacb3acf920cf00e61d16b4815de8&l_sid=18828&l_eid=&l_mid=2583356&expiration=1325027426&hwt=fe74da305f689f06ace94a2df644e5a0) 10-12-2011.

MacIntyre, A., *A brief history of ethics. The history of moral philosophy since the days of Homer to the twentieth century*. Chapter 17: "The reformers, utilitarians, idealists," [in:] Idem, p. 292 (Polish version);

McMahan, J., *Killing in War*. Oxford, 2009.

—, *The Ethics of Killing in War*. *Ethics* 114, Nr 4 (July 2004), pp. 693-733. Condensed version in *Philosophia* 34 (2006), pp. 23-41.

—, "Etyka zabijania na wojnie". [w:] T. Żuradzki, T. Kuniński, *Etyka wojny*. Warszawa PWN 2009, pp. 101- 142.

—, *On the Moral Equality of Combatants*. [w:] *The Journal of Political Philosophy*: Volume 14, Nr 4, 2006, p. 377–393.

—, *Is War Evil?* (<http://www.elac.ox.ac.uk/podcasts/>, 10-06-2011).

Mirosław Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie*, Warszawa, 2010.

Ślawinska, B., "Piekielna natura wojny" ("Hellish Nature of War"). Szczecin 2010 [w:] *Etyka Praktyczna - Blog Naukowy Portalu Etyki Akademickiej* (<http://www.etykapraktyczna.pl>).

—, "Moral Equality of Combatants". Szczecin 2010 [w:] *Etyka Praktyczna - Blog Naukowy Portalu Etyki Akademickiej* (<http://www.etykapraktyczna.pl>).

Stanford Encyclopedia of Philosophy, keyword: Motivation (<http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/>, 18.11.2011.).

Walzer, M., *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*. Warszawa, PWN, 2010.

El cinismo: Un elogio a la desvergüenza

The Cincicism: A praise for the shamelessness

Juan Horacio DE FREITAS DE SOUSA

Universidad Católica Andrés Bello/ Universidad Complutense de Madrid

diogenes.bautista@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este artículo tiene como finalidad presentar una explicación de dos de los principios éticos de la filosofía cínica: “desvergüenza” (*anaideia*) e “impopularidad” (*adoxia*). Para que esto sea posible, además de recurrir al anecdotario del cinismo filosófico, fue necesario acercarnos a las diferentes interpretaciones que se hace sobre esta corriente en la contemporaneidad con estudios como los de: Peter Sloterdijk, Carlos García Gual, Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé. La explicación de estos fundamentos éticos de la “propuesta” cínica, será al mismo tiempo una apología de la pertinencia filosófica de estos sabios urbanos, que han sido descalificados desde antaño como simples desvergonzados, además de prescindibles para cualquier historia de la filosofía por su carencia de “sistema doctrinal”.

Palabras Clave: Cinismo, desvergüenza, impopularidad, Diógenes, ascesis.

Abstract

The aim of this article is to present an explanation of two of the ethical principles of cynical philosophy: “shamelessness” (*anaideia*) and “unpopularity” (*adoxia*). To make this possible, besides resorting to anecdotes of philosophical cynicism, it was necessary to approach the different interpretations of this strand that are found in contemporary studies such as those of: Peter Slo-

terdijk, Carlos García Gual, Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Caze. The explanation of these ethical foundations of the cynical “proposal”, will at the same time be an apologia for the philosophical relevance of these urban sages, who have long been disqualified as mere shameless individuals, as well as dispensable for any history of philosophy because of their lack of “doctrinal system”.

Keywords: Cynicism, shamelessness, unpopularity, Diógenes, ascesis.

Filosofía cínica y su “pertinencia”

A modo de introducción

*Cada siglo, y el nuestro sobretudo,
necesitarían un Diógenes, pero
la dificultad es encontrar a hombres
que tuvieran el coraje de serlo
y hombres que tuvieran el coraje de sufrirlo.*

D' Alembert.

La filosofía cínica coincide con una época de decadencia en la comunidad urbana ateniense, comienza el dominio macedónico con el que se da la transición al helenismo. El antiguo *ethos* patriótico y de pequeño espacio de la *polis* está a punto de caer en disolución, una disolución que afloja las ataduras que mantienen sujeto al individuo a su carácter de ciudadano. Lo que antaño fue el único lugar pensable de una vida llena de sentido, ahora muestra su envés¹. Ya no se trata de un ciudadano estrecho de miras en una comunidad urbana casual, sino que debe concebirse como un individuo en un cosmos ampliado. Cuando se le preguntaba a Diógenes por su patria, este respondía: “Soy un ciudadano del mundo”². De esta manera, la existencia cínica se muestra apátrida en el mundo social. Nos dice Sloterdijk al respecto:

Allí donde la socialización para el filósofo es equivalente a la pretensión de contenerse con la razón parcial de su cultura casual, de adherirse a la irracionalidad colectiva de su sociedad, allí la negación *química*³ tiene un sentido utópico⁴.

El cínico renuncia a su identidad social, sacrifica la comodidad psíquica de la pertenencia a un grupo político, pero, para así salvaguardar su identidad existencial y cósmica: “El único ordenamiento estatal auténtico tiene lugar solamente en el cosmos”⁵, así el cínico da una de sus máximas filosóficas más influyentes en el pensamiento helenístico. El sabio cosmopolita, renunciando a las condiciones y responsabilidades sociales concretas de alguna *polis*, en función de los principios del cosmos, se acerca a la ciudad en su papel de “innegable perturbador, crítico de cualquier auto-

1 Cfr. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 258-259.

2 Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, VI, 33, trad. José Ortiz y Sanz, Barcelona, Orbis, 1985, p. 25.

3 Sloterdijk usa el término “quinismo” para referir a la escuela filosófica de la antigüedad helénica, inaugurada por Antístenes, y lo distingue del término “cínismo”, que más bien apunta a la connotación peyorativa que adquirió el vocablo en la modernidad ilustrada. Sloterdijk define este segundo como “falsa conciencia ilustrada”. (Cfr. Peter Sloterdijk, *o.c.*)

4 Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 259.

5 Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 14, trad. José Ortiz y Sanz, Barcelona, Orbis, 1985, p. 16.

complacencia dominante y la plaga de todo estrechamiento moral⁶. El cínico tomando conciencia de su lugar en el cosmos, se ve obligado a preocuparse ante todo de la existencia, o mejor dicho, del cómo existir, su preocupación es ante todo ética. Por ello, los estudiosos más importantes del cinismo clásico se concentran en este punto para desarrollar un esquema de los principios filosóficos de esta corriente helenística⁷. Sin embargo, esta preocupación únicamente ética que se desprende y se deduce de una determinada forma de enfrentarse a la realidad, le parece insuficiente a Hegel para incluir al cinismo en la historia de la filosofía, incluso, no bastándole al filósofo alemán, con dejar afuera a los cínicos del peritaje filosófico, los reduce además, a unos “repugnantes mendigos a quienes produce indecible satisfacción irritar a los demás con sus desvergüenzas”⁸. Desvergüenza que, como veremos, no radica en una simple búsqueda de irritar a los demás con fines hedonistas, como lo plantea Hegel, esta impudicia que los griegos llamaban *anaideia*, es en los cínicos uno de sus principios éticos-filosóficos, que nos encargaremos de estudiar en este artículo.

Ya Diógenes Laercio, en su obra *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, hace mención a la polémica sobre la legitimidad filosófica de los cínicos: “(...) pues yo juzgo que esta secta sí fue filosófica, y no, como quieren algunos, *cierto modo de vida*”⁹. La discusión gira en torno a una determinada manera de concebir la filosofía. Si bien Hegel, por ejemplo, considera que es fundamental la construcción de un sistema de las ciencias para considerar si hubo un desarrollo filosófico¹⁰, para los cínicos, por el contrario, es necesario que la filosofía sea ante todo una expresión materialista-existencial¹¹, es decir, que los argumentos se sustenten y expresen en una determinada forma de vivir con fines *eudemonistas*, y no en un cúmulo de ideas sistematizadas que no contribuyan en lo más mínimo a la única búsqueda importante para el sabio: la de la felicidad. Nos recuerda Cappelletti, que el cinismo filosófico que nace con Antístenes, es producto de una síntesis entre el planteamiento sofístico y el socrático:

Los cínicos, que a él (Antístenes) no sin razón pretenden vincularse, continúan, en efecto, por una parte el sensualismo y el nominalismo de los sofistas y su radicalismo socio-político, por otra, pueden ser considerados como los más fervorosos herederos del aliento ético-religioso de Sócrates¹².

La influencia del sofista Gorgias sobre su destacado discípulo Antístenes, fundamenta lo que podríamos denominar *la negatividad filosófica* del cinismo. Cuando hablamos de *negatividad*, nos referimos al punto de partida lógico-gnoseológico que puede asumir cualquier discípulo con-

6 Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 260.

7 Cfr: R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé., *Los Cínicos*, Barcelona, Seix Barral, 2000; Carlos García Gual, *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, Madrid, Alianza, 2002; Michell Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2004; Peter Sloterdijk, *o.c.*; José A. Cuesta, *Filosofía cínica y crítica ecosocial*, Barcelona, Serbal, 2006; Néstor L. Cordero, *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 2008; Jean Humbert, *Sócrates y los socráticos menores*, trad. Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila, 2007; Georg W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Vol. II, México, Fondo de cultura económico, 2005; Maria Dairaki y Gilbert Romayer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 2008; Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, México, Fondo de cultura económica, 1959; Manuel Fernández Galiano, *De Platón a Diógenes*, Madrid, Taurus, 1964.

8 Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 135.

9 Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 2, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2009, p. 41. Las cursivas son del texto original

10 Cfr: Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 128.

11 Cfr: Peter Sloterdijk, *o.c.*: Término que usa Sloterdijk para describir el tipo de filosofía de los cínicos. Con “materialismo-existencial” el filósofo alemán pretende señalar la preocupación, por un lado existencial y por otro lado práctica, de la filosofía cínica, pero no en tanto que el fin de esta preocupación sea la existencia y su relación con la materialidad, sino que de hecho, la manifestación misma de su filosofía se da en la materialidad de la existencia, lo cual hace que el término sea totalmente preciso. Volveremos a esto más adelante.

12 Ángel Cappelletti, “Notas de Filosofía Griega,” *Cuadernos USB*, noviembre de 1990, p. 60.

secuente de la sofística. Esto es, un nominalismo radical que lo lleva a una *negación* explícita de la teoría de las Ideas platónicas¹³: “Veo el caballo ¡Oh Platón! Pero no veo la caballidad”¹⁴. Sin embargo, no solo se *niega* el carácter trascendente y sustancial de las mismas, sino cualquier forma de universalidad. Para Antístenes, de un objeto no se podrá predicar sino su nombre propio, cualquier otro nombre que se le atribuya o significará lo mismo que el nombre propio, y entonces será innecesario e inútil, o significará algo diferente y entonces será falso: “No hay ningún enunciado sobre ninguna otra cosa que sobre aquella de la que es el propio”¹⁵. Todos los objetos, por lo tanto, aparecen como absolutamente únicos y como radicalmente aislados en su unicidad, y la predicación resulta imposible, pues ella implicaría, según el criterio de Antístenes, que lo uno es muchas cosas y que muchas cosas son uno. Por tales razones, toda definición viene a ser no solo imposible sino también inútil¹⁶. Imposible, porque la definición supone un juicio en el que se predicán del objeto sus determinaciones esenciales, inútil porque pretende subsumir al objeto de un género superior y asignarle una diferencia específica que no existe. Con esto, no solo se vuelve inverosímil la posibilidad de la metafísica, sino también, de todo saber conceptual. De esta manera, nos dice Cappelletti, “Antístenes se revela como digno discípulo de Gorgias”¹⁷.

Con esto se puede explicar la renuencia cínica hacia el conocimiento sistemático, científico y conceptual en general, que tan esencial le parece a Hegel para hablar de legitimidad filosófica¹⁸. Sin embargo, el planteamiento cínico no se reduce a este ámbito *negativo*, y por lo tanto, no se contenta con el resignado ejercicio retórico sin pretensiones de *verdad* que caracteriza a la sofística y en especial a Gorgias¹⁹. Incluso, ya Antístenes, distingue la práctica propiamente filosófica de la retórica:

Interrogado Antístenes por uno sobre qué le enseñaría a su hijo, le respondió: «A ser filósofo, si va a vivir en comunidad con los dioses; si con los hombres, a ser orador»²⁰.

Pero entonces, si tenemos en cuenta la negación del saber conceptual que, como hemos visto, proviene del nominalismo de Antístenes, cabe preguntarse qué entiende por filosofía. Como denuncia el fundador del cinismo en la cita previa, existe una relación íntima entre la filosofía y la vivencia en comunidad con lo divino, (divinidad, que para los cínicos es realmente una sola y no varias como pensaba el *nomos*: “Muchos son los dioses del pueblo, pero uno solo el de la naturaleza”)²¹. Por lo tanto, para los cínicos, todo saber gira en función de ese fin que es vivir en comunidad con el dios, y todo saber que no conduzca a ese fin, como la Matemática o la Física²², será, por tanto, vacío e inútil, además de imposibles, por suponer el concepto y la definición. Pero ¿Cómo hace el cínico para lograr ese fin? ¿Cómo consigue este vivir en comunidad con el dios? Justamente aquí, es cuando se da un distanciamiento de la sofística y al mismo tiempo hace eco la herencia socrática que relaciona la *autarquía*, la autosuficiencia, con la divinidad; al respecto,

13 Cfr: Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 62.

14 Simplicio, *Categ Arist*, 208, 28-32, en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I*, ed. José A. Marín García, Madrid, Akal, 2008, p. 181.

15 Alejandro de Afrodisiade, *Topic de Arist*, 42, 13-22, en *ibid.*, pp. 183-184.

16 Cfr: Aristóteles, *Metafísica*, VII 3, 1043 b 4-32; Alejandro de Afrodisiade, *Met de Arist*, 553, 31-554, 10 y 18-33; Alejandro de Afrodisiade, *Topic de Arist*, 42, 13-22; Diógenes Laercio, IX 53; Asclepio, *Metafísica*, 353, 18-25; Proclo, *Crat de Platón*, 37, en *ibid.*, pp. 181-187.

17 Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 61.

18 Cfr: Georg W. Hegel, *o.c.*, p. 130.

19 Cfr: Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 61.

20 Estobeo, II 31, 76, en José A. Martín García, *ibid.*, p. 192.

21 Filodemo, *Sobre la piedad*, 7, 3-8; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses I* 13, 32; Minucio Félix, *Octavio*, 19, 7; Lactancio, *Instituciones divinas*, I 5, 18, en *ibid.*, pp. 193-194.

22 Cfr: Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos griegos*, VIII, 40, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2009, p. 297.

Jenofonte pone en boca de Sócrates, y Diógenes Laercio en boca del cínico Diógenes, lo siguiente: “Lo divino es no necesitar nada, lo más próximo a lo divino el necesitar lo menos posible”²³. La filosofía será así, el intento sostenido y constante por lograr esa autosuficiencia, característica de la divinidad²⁴. Según Cappelletti, esta postura de aliento religioso es, sin duda, socrática, al igual que las aspiraciones de *autarquía* que le acompañan²⁵. Pero la manera cómo el cínico intenta conseguir esta autosuficiencia, característica propia de la divinidad, es imitando a Heracles²⁶. el héroe que siendo hombre conquistó para sí la naturaleza divina²⁷. Por lo tanto, el cínico para realizar esta suprema aspiración a la virtud autárquica no necesita hacer un ejercicio estrictamente racional: se trata, ante todo, de ejercer la voluntad, de querer algo, así como Heracles conquistó, a través del esfuerzo (*ponós*), la condición divina. Si bien para Gorgias no se podía conocer la verdad, pero en cambio sí se podía persuadir a los hombres sobre la verdad de cualquier proposición²⁸, para Antístenes no puede haber una ciencia del Bien y de la Virtud, pero sí en cambio, puede ser realizada y puesta en acción por los hombres.

Impopularidad y desverguenza

*El moderno Diógenes: para buscar un hombre,
primero debes conseguir la linterna ¿No será el cinismo esa linterna?*

Friederich Nietzsche.

La *askesis* del cínico implica una vida frugal y mendicante, vida que genera una reacción social frente al individuo que la ejerce, sea este la del escándalo, la del rechazo, la del desdén, repulsión o incluso la del desconocimiento: es siempre una reacción de censura o desaprobación por parte de la convención cívica. Esto podría significar un obstáculo en la búsqueda de la felicidad por parte del filósofo perruno que se encuentra con una sociedad que lo juzga, pero la realidad es que los cínicos convierten la impopularidad o la “mala fama” en una de sus máximas éticas, y el obtenerla significa en sí misma un síntoma del buen camino que se está ejerciendo. Los griegos llamaban esta impopularidad *adoxia*, vocablo que proviene de la palabra *doxa*, que significa opinión, referida siempre al pensar general o convencional²⁹. La *adoxia* sería así, la ausencia o la contraposición frente a esta opinión convencional, la oposición frente al dictamen nómico, al que el cínico se rebela por considerarla privativa y esclavizadora, por imposibilitar el conocimiento de uno mismo, y la construcción de una vida auténtica.

Onfray llega a exponer que algunas de las proposiciones de los cínicos, como el incesto o el canibalismo, son expuestas simplemente para la provocación, son estrategias subversivas que tienen como objetivo demostrar que muchas de las cuestiones que algunos se esfuerzan por presentar como certezas reconocidas por todos, no son más que convenciones sociales, incluso llega a decir que el cínico “solo promueve estas transgresiones en plano verbal y teórico”³⁰. Desde esta perspectiva, la *adoxia* no se manifiesta solo como una consecuencia de un determinado modo de vivir,

23 Diógenes Laercio, VI, pág.105; Jenofonte, *Memorias*, I 6, 10, en José A. Martín García, *o.c.*, pp. 112-113.

24 Cfr: Diógenes Laercio, VI 2; Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica*, XV 13, 7, 816 b-c, en *ibid.*, pp. 165 y 174.

25 Cfr: Ángel Cappelletti, *o.c.*, p. 62.

26 Cfr: Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, VIII, 6, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2009, p.

281

27 Cfr: Eurípides, *Alceste*, *Los heraclidas* y *Heracles*, Vol I y II, Madrid, Gredos, 1990-1998.

28 Cfr: Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, Madrid, Gredos, 1980.

29 Cfr: Carlos García Gual, *o.c.*, p. 54.

30 Michell Onfray, *o.c.*, p. 138.

sino que además, la crítica y oposición a la opinión general, se vuelve un objetivo en sí mismo, hay una búsqueda de la impopularidad que se refleja en el escándalo social que el cínico provoca. Por esto, cuando alguien le decía a Antístenes: “Muchos te elogian”, este respondía: “¿Pues qué mal he hecho?”³¹. También por esto Diógenes se decía a sí mismo constantemente: “Cuando la mayoría te elogie, piensa entonces que no vales nada, pero cuando nadie lo haga, sino por el contrario te censuren, entonces es que vales mucho”³².

Aunque para las instituciones democráticas atenienses la *doxa* u opinión mayoritaria es muy importante, el sabio cínico se ponía en guardia contra los apasionamientos de las gentes irresponsables y su ignorancia. El sabio cínico debe guiarse por su propio paradigma y no por opiniones ajenas, en palabras de García Gual: “Más que atenerse a la *doxa*, preferían la «paradoja», el situarse al margen de la opinión *pará dóxan*”³³. Pero realmente Antístenes da aquí un paso más, al afirmar que la *adoxia* es un bien³⁴.

La moral tradicional griega se basa en la aprobación que el triunfador recibe de la colectividad³⁵. La *areté* clásica está recompensada por el prestigio ante la comunidad que ensalzaba y premiaba con la “buena fama”, la *eudoxia*, al que ha destacado por su valer. Esta “virtud”, generalmente unida a la noción de éxito y triunfo, atrae hacia quien se destaca por ella un resplandor de gloria, que coincide con el aplauso y la admiración de todo un pueblo. El cínico, sin embargo, no solo prescinde de esa aprobación colectiva, sino que además, es despreciada. Incluso, la impopularidad se convertirá para el cínico en una especie de test de la virtud, convirtiendo su conducta en esencialmente adóxica. Va contra corriente, desdeñoso de los aplausos y censuras de la muchedumbre. Al respecto, Diógenes Laercio nos cuenta que el filósofo de Sínope entraba al teatro cuando los demás salían. Al preguntársele el porqué, dijo: “Es lo que me he dedicado a hacer toda mi vida”³⁶. El divorcio entre la moral del sabio y la de la gente en general queda de manifiesto. Si Antístenes afirma que lo único importante es la virtud, es porque realmente para el cínico no hay nada más que importe; ni la belleza, ni las riquezas, ni los placeres carnales, todas estas cosas son *tufos*, vanidades que la sociedad tiene en gran estima, pero que al verdadero *sophos*, no solo le son indiferentes, sino que deben ser combatidas. Por esto, Diógenes Laercio nos dice que su tocayo de Sínope:

Daba su aprobación a los que se iban a casar y no se casaban, a los que se iban a navegar y no navegaban, a los que iban a participar en el gobierno y no participaban, a los que iban a tener niños y no los tenían, a los que estaban preparados para hacer vida común con los poderosos y no se les acercaban³⁷.

Pues ahí lo tenemos, al cínico no le basta liberar al alma de la tiranía de los lujos y acomodamientos por medio de una dura *askesis*. También hay que defenderla con una radical y desenfrenada *adoxia*, contra una serie de lazos convencionales que la sofocan y atrofian. Por ello, el cínico defiende sin miramientos los actos que más desafían los convencionalismos sociales. Fernández Galiano nos dice:

31 Diógenes Laercio, VI 8; Esta misma idea en: *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 9 y Juan Saresberriense, *Policratus*, III 14, 6 en José A. Martín García, *o.c.*, p. 166.

32 *Códice Vaticano Griego*, 663, f. 119 v, en *ibid.*, p. 372.

33 Carlos García Gual, *o.c.*, p. 33.

34 Diógenes Laercio, en *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, ed. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2002, p. 97.

35 Cfr: Carlos García Gual, *o.c.*, p. 33.

36 Diógenes Laercio, VI 64, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 371.

37 Diógenes Laercio, VI 29, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 305.

Nihilismo por un lado; brutal animalismo por otro. El Diógenes de la Politeia, la obra perdida que con tanta curiosidad leeríamos si reapareciese, llega al último extremo, al *non plus ultra* de la doctrina. Negación de los lazos familiares y, como lógica consecuencia, aceptación del incesto como expresión normal del amor; negación hasta del buen gusto y del más elemental decoro al admitir el canibalismo fingiendo no ver diferencia alguna entre la carne del hombre y la del buey o la de la gallina³⁸.

Hay una conducta propiamente cínica que desató radicalmente la “mala fama” o *adoxia* de estos filósofos, incluso, esta conducta a la que nos referimos fue la que transformó la palabra “cínico” en un adjetivo peyorativo e injurioso. Nos referimos a la *anaideia*, la desvergüenza, la insolencia agresiva a la que apela Hegel para descalificar al cinismo. Sin embargo, esta actitud impúdica es una de las características más valiosas e interesantes a nivel ético de la doctrina cínica. Por eso Sloterdijk nos dice al respecto:

En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en “formas de vida”, el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres («desvergonzadas») para decir la verdad³⁹.

Pero, ¿cómo podría ser la desvergüenza una máxima ética? ¿Qué podría tener de virtuoso o bueno un desvergonzado? Hacer una apología de la *anaideia* dentro de los parámetros culturales de occidente no es nada sencillo, ya que el decoro, el pudor y las buenas maneras, son principios básicos para la buena constitución de una moral social. Ya desde el relato mítico, se cuenta que Zeus, apiadándose de los hombres (a los que Prometeo ya les había obsequiado el fuego, base del proceso técnico, pero carentes de capacidad política), repartió los fundamentos básicos de la moralidad: el *aidos* (pudor o vergüenza) y *dike* (sentido de la justicia) y Zeus encargó que a todos los humanos se les dotara de tales sentimientos:

A todos, dijo Zeus, y que todos participen. Pues no existirían las ciudades si tan solo unos pocos de ellos lo tuvieran, como sucede con los saberes técnicos. Es más, dales de mi parte una ley: que a quien no sea capaz de participar de esta moralidad y de la justicia que lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad⁴⁰.

Partiendo de esta máxima heredada de la sabiduría clásica, cualquier defensor de la vida cívica, será un férreo combatiente de cualquier *anaideia*, es decir, cualquier expresión impúdica, amoral o bestial. Sin embargo, los cínicos derivan su nombre de un animal abiertamente desvergonzado, el perro, que para los griegos, desde antiguo, era el animal impúdico por excelencia: Al perro le caracterizaba la falta de *aidos*, simbolizaba la *anaideia* bestial, franca y fresca⁴¹. Justo por esto, para los mismos griegos, el apelativo “perro” no era un halago. En el Canto I de la *Iliada* cuando Aquiles se enfurece contra Agamenón, le llama: “cara de perro” y “tú que tienes mirada de perro”⁴². Incluso la propia Helena se llama así misma “perra”, por abandonar tan impudicamente a su esposo por Paris⁴³.

De los animales irracionales, parecen ser las abejas el paradigma de civilidad: disciplinadas, organizadas en comunidad y ejemplarmente laboriosas. Pero el comportamiento del perro, en cambio, parece ser de otra naturaleza. Nos dice García Gual:

38 Manuel Fernández Galiano, *o.c.*, p. 56.

39 Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 177.

40 Platón, *Protágoras*, 322 d, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1990, p. 133.

41 Carlos García Gual, *o.c.*, pp. 17-18.

42 Homero, *Iliada*, I 159, 225, trad. Emilio Crespo, Madrid, Gredos, 1996, p. 31.

43 *Ibid.*, VI 344, p. 102.

(...) el perro es muy poco gregario, es insolidario con los suyos, y está dispuesto a traicionar a la especie canina y pararse al lado de los humanos, si con ello obtiene ganancias; es agresivo y fiero, o fiel y cariñoso, según sus relaciones individuales. Vive junto a los hombres, pero mantiene sus hábitos naturales con total impudor. Es natural como los animales, aunque convive en un espacio humanizado. Participa de la civilización, pero desde un margen de su propia condición de bruto (...) Es sufrido, paciente, fiero con los extraños, y se acostumbra a vivir junto a los humanos, aceptando lo que le echen para comer. Es familiar y hasta urbano, pero no se oculta para hacer sus necesidades ni para sus tratos sexuales, roba las carnes de los altares y se mea en las estatuas de los dioses, sin miramientos. No pretende honores ni tiene ambiciones. Sencilla es la vida del perro⁴⁴.

Pero entonces, ¿cómo justificar y apremiar la vida de un hombre que se hace perruno? El cínicico se pronuncia abiertamente contra las normas de civilidad, contra las columnas de la estructura social, incluso, parece oponerse a la “humanidad” en el momento en que se proclama a sí mismo “perro”:

Decía (Diógenes) de sí mismo que «era un perro de los elogiados por la gente, pero que ninguno de los que lo elogiaban se atrevía a llevarlo consigo de cacería»⁴⁵.

Hay que comenzar diciendo que la desvergüenza del cínicico no se comprende a primera vista. La vergüenza es la más íntima atadura social que nos une, por encima de cualquier regla de la consciencia o reflexión racional, a los parámetros generales de comportamiento. En palabras de Sloterdijk, “él filósofo de la existencia no puede contentarse con los prefijados adiestramientos sociales de la vergüenza”⁴⁶. Que el hombre tenga que avergonzarse es algo que viene dado totalmente por los convencionalismos sociales. El cínicico deja las muletas del uso general que se nos imponen a través de prescripciones de vergüenza profundamente encarnadas, ya que las costumbres, incluidos los convencionalismos de pudor, pueden estar equivocadas. “Solo el examen bajo el principio de la naturaleza y la razón pueden lograr un fundamento seguro”⁴⁷. Sloterdijk nos dice esto porque ciertamente los cínicos muestran que los hombres se avergüenzan justamente de su lado animal, ese lado verdaderamente inocente que se encuentra en más íntimo contacto con la *physis*. El cínicico “se caga literalmente en las normas equivocadas”⁴⁸.

Así hablaba Diógenes, y lo rodeaban muchos, y escuchaban muy complacidamente sus palabras. Pero recordando, me imagino, la máxima de Heracles, dejó de hablar y, puesto en cuncillitas, comenzó a hacer una de sus indecencias⁴⁹.

Si el sabio es un ser emancipado, entonces tiene que haber deshecho en sí mismo las instancias interiores de la opresión. La vergüenza es un factor esencial de los conformismos sociales, donde las desviaciones exteriores se transforman en desviaciones interiores. De los actos de desvergüenza cínicica, la tradición ha destacado y ensalzado con mayor ímpetu la masturbación pública de Diógenes: hay algo en el ocurrente acto de autosatisfacción sexual diogénica que produce especial afectación dentro de los parámetros sociales tanto de la antigüedad como los contemporáneos. Es cierto que lo que la tradición judeocristiana denominó “onanismo”, es en sí mismo, independientemente de que sea público o no, un acto que se opone a los adiestramientos más conservadores

44 Carlos García Gual, *o.c.*, pp. 20-21.

45 Diógenes Laercio, VI 45, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 343.

46 Peter Sloterdijk, *o.c.*, p. 264.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 Dión de Prusa, “De la virtud” X, 36, en *Discursos I-XI*, ed. Gaspar Morocho Gayo, Madrid, Gredos, 1988, p. 420.

de una política familiar⁵⁰, ya que, como dice ruborizada la tradición, Diógenes se canta su canción nupcial con sus propias manos⁵¹, no sucumbiendo así, a la necesidad de llegar al matrimonio para satisfacer sus necesidades sexuales. La *anaideia* masturbadora cobra así, además de un vínculo con la *adoxia*, también una relación con la *autarquía* cínica: se encuentra en el propio cuerpo el autoabastecimiento de complacencia sexual, y se hace totalmente innecesario el pacto social para conseguir saciar los deseos de la carne. Además, el filósofo cínico sazona su expresión pantomímica con algún comentario humorístico que ponga en evidencia la naturalidad de su acto, reduciendo al absurdo aquello que la costumbre ha convertido en sentido común:

El mismo (Diógenes), cuando se frotaba públicamente el pene con la mano, decía a los que estaban presentes: “¡Ojalá que así también pudiera frotarme el hambre del vientre!”⁵².

Esta postura impúdica del cínico es el comienzo de una toma de posición crítica frente a la sociedad y sus banales objetivos. Esa *anaideia*, que es “frescura, desfachatez y desvergüenza”⁵³ se escuda en la “indecencia” y el “embrutecimiento” para atacar a los falsos ídolos y propugnar un desenmascaramiento ideológico. Por lo tanto, el cínico debe hacer también una dura askesis espiritual para conseguir la impudicia cínica, entrenarse, ejercitarse para erradicar de las mentes cualquier rastro de vergüenza instalada por el nomos. Un digno aspirante a cínico debía romper las pesadas e internas cadenas del pudor por medio de actos desfachutados, exponiéndose al enjuiciamiento escandalizado o satírico de las masas. Diógenes Laercio nos relata una anécdota donde el perro sinopense somete a un joven a este tipo de entrenamiento:

Había uno que quería filosofar con él (Diógenes). Entonces le dio un arenque y le ordenó que lo siguiera. Pero como aquél lo tirase y se marchara avergonzado, al encontrárselo pasado un tiempo, riéndose, le dijo: “Hay que ver que un arenque rompiera tu amistad y la mía”⁵⁴.

Cuando el cínico se niega a rendir homenaje a “lo respetable”, lo que pretende es denunciar la inautenticidad de esa supuesta respetabilidad, que se suele aceptar por costumbre y comodidad más que por cualquier reflexión racional. Muchas veces se intenta reducir este comportamiento desvergonzado a la figura de Diógenes y no al cinismo en general, sin embargo, la realidad es que Crates, en apariencia el más “suave” de los filósofos cínicos⁵⁵, fue un maestro riguroso en cuanto a la desvergüenza, tan riguroso, que el padre del estoicismo, Zenón, no pudo tolerarlo y prefirió abandonar las enseñanzas del tebano para fundar una doctrina más prudente⁵⁶, resguardada en los pórticos, no tan mal vistos como las tinajas urbanas o las esquinas mugrientas de las calles atenienses. Sin contar que fue este mismo Crates, el que copulaba en las calles con la también filósofa cínica Hiparquía, dejando atrás cualquier tipo de discreción en lo que toca a la intimación sexual:

Es de apreciar aquel hecho de Crates el Tebano, hombre rico y noble, que perteneció tan de corazón a la escuela cínica que abandonó los bienes paternos y se trasladó a Atenas con su esposa Hiparquía, que fue una seguidora de su filosofía con tanto ánimo como él: como quisiera acostarse con ella en público, según cuenta Cornelio Nepote, y ella pusiera en derredor la envoltura del manto para ocultarlos, fue fustigada por su marido: “Es evidente, le dijo, que estás aún poco formada en tus opiniones, al no atreverte a practicar lo que sabes que haces correctamente por haber otros presentes”⁵⁷.

50 Cfr: Michell Foucault, *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001; Michell Onfray, *Cinismos*, Quilmes, Paidós, 2004.

51 Cfr: Diógenes Laercio, VI 32, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 455.

52 Arsenio, 203, 12-14; La misma idea en: D.L., VI 46; Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos*, 21, 1044 b; Ateneo, IV 158 f, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 344.

53 Carlos García Gual, *o.c.*, p. 22.

54 Diógenes Laercio, VI 36, en José A. Martín García, *o.c.*, p. 323.

55 Cfr: Michell Onfray, *o.c.*; Carlos García Gual, *o.c.*; R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, *o.c.*

56 Diógenes Laercio, VII 3; *Gnomologium Vaticanum*, 743, n. 384, en José A. Martín García, J., *o.c.*, p. 374.

57 Agustín, *Contra la segunda respuesta de Juliano*, IV 43, en *ibid.*, pp. 508-509.

La desvergüenza como máxima ética no es, como podemos ver, exclusivamente diogénica, sino que corresponde al espíritu de la filosofía cínica, además de ser la semilla del desarrollo de la *pharresía*, o franqueza, esa genial libertad de palabra que caracteriza a los cínicos, esa elocuencia sin miramientos que ataca como el mordisco de un perro o advierte como su ladrido. Sin embargo, como bien explica Sloterdijk, cuando la insolencia desvergonzada cambia de bando, es decir, cuando no viene de la mano con la *askesis* y *adoxia*, y más bien es expresada desde arriba, desde el poder y el reconocimiento social, entonces estaremos hablando aquí del cinismo en su sentido peyorativo, de las prepotencias que teniendo la consciencia *quínica*, siguen actuando en contra de ese saber, rindiéndole culto justamente a ese poder al que el verdadero sabio se opone, esto es lo que el autor de la *Crítica* a la razón cínica denomina: “falsa consciencia ilustrada”⁵⁸. Aunque el tema del desarrollo del cinismo desde la escuela filosófica helenística hasta su connotación despectiva moderna resulta sumamente interesante, escapa de los límites y objetivos de este trabajo.

El cinismo es una filosofía de los incorregibles, de los inadaptados, de los desposeídos, de los anormales, de los pequeños; como el Diógenes de la *Escuela de Atenas*, solitario y tirado en el suelo con su burdo manto, necesitando levantar el perfil para dirigir su mirada a quien le hable; o el Menipo de Velázquez, mirando hacia arriba con los hombros encogidos; cualquier propuesta cínica desde una posición de poder social es esencialmente anti-cínica, el cinismo comienza no en el verbo sino en el acto, la comprensión pasa más por el actuar que por el pensar y todas las invitaciones se hacen desde el ejemplo. Es quien lo dice lo que me muestra el valor de una propuesta, la vivencia del que lo plantea, ya que solo así se puede ver el cuerpo que proyecta aquella sombra que son las palabras.

Bibliografía

- Bracht Branham R. y Goulet-Cazé, M.-O., *Los Cínicos*, Barcelona, Seix Barral, 2000.
- Cappelletti, Á., “Notas de Filosofía Griega,” *Cuadernos USB*, noviembre de 1990.
- Cordero, N. L., *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Cuesta, J. A., *Filosofía cínica y crítica ecosocial*, Barcelona, Serbal, 2006.
- Daraki M. y Romayer-Dherbey, G., *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal, 2008.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2009.
- , *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, trad. José Ortiz y Sanz, Barcelona, Orbis, 1985.
- Dión de Prusa, “De la virtud” X, 36, en *Discursos I-XI*, ed. Gaspar Morocho Gayo, Madrid, Gredos, 1988.
- Eurípides, *Alcestris, Los heraclidas y Heracles*, Vol I y II, Madrid, Gredos, 1990-1998.
- Fernández Galiano, M., *De Platón a Diógenes*, Madrid, Taurus, 1964.
- Foucault, M., *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001.
- García Gual C. (ed.), *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos de Diógenes Laercio*, Madrid, Alianza, 2002.
- Hegel, G. W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Vol. II, México, Fondo de cultura económico, 2005.

58 Cfr: Peter Sloterdijk, o.c.

Humbert, J., *Sócrates y los socráticos menores*, trad. Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila, 2007.

Marín García, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca I*, Madrid, Akal, 2008.

Onfray, M., *Cinismos*, Quilmes, Paidós, 2004.

—, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Platón, *Protágoras*, 322 d, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1990.

Reyes, A., *La filosofía helenística*, México, Fondo de cultura económica, 1959.

Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, Madrid, Gredos, 1980.

Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia¹

Secularisation, Eschatology and Messianism: revising the discussion on Philosophy of History between Hans Blumenberg and Karl Löwith

Roberto NAVARRETE ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

roberto.navarrete@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente trabajo se ocupa del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la relación entre *secularización* y *filosofía de la historia*. Se tratará de ofrecer una alternativa a sus respectivas soluciones a partir de la distinción entre *escatología* y *mesianismo* tal y como esta puede rastrearse en los textos fundacionales del cristianismo.

Palabras clave: Secularización, escatología, mesianismo, filosofía de la historia, historicidad.

Abstract

This paper deals with the discussion which Hans Blumenberg and Karl Löwith had on the relationship between Secularization and the Philosophy of History. We will try to offer an alternative to their respective solutions taking as start-point the distinction between Eschatology and Messianism which can be found in the earliest texts of Christianity.

Keywords: Secularization, Messianism, Eschatology, Philosophy of History, Historicity.

¹ Este artículo obtuvo el I Premio en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

¿Qué convierte a un acontecimiento en historia?,
¿qué es la historia misma?

*Solo puede alcanzarse un parámetro y un punto
de vista en la pregunta por la esencia de la
historia si se interroga a partir del éschaton.
Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites
y se vuelve ella misma visible.*

Jacob Taubes, *Escatología occidental*

I.

La historia conceptual del término *saecularisatio* pone de manifiesto la progresiva transformación de un concepto jurídico en categoría genealógica de la Modernidad, entendida esta como el resultado de un progresivo desencantamiento del mundo¹. De acuerdo con las dos formulaciones del teorema de la secularización, las de Carl Schmitt y Karl Löwith, dicho fenómeno se hace notar especialmente en los ámbitos de la teoría del Estado y de la filosofía de la historia; ambos, a su juicio, estarían radicalmente hipotecados por su herencia teológica. Centrándonos en el aspecto filosófico-histórico del problema, proponemos una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la legitimidad de la Edad Moderna; es decir, sobre la injusticia histórica que supondría o no, para con la Modernidad, concebir su filosofía de la historia como una secularización de la perspectiva escatológica propia de la historia cristiana de la salvación.

En la primera parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, Hans Blumenberg lleva a cabo una crítica de la noción de secularización en tanto que, precisamente, categoría de una injusticia histórica². Para ello, expone una breve historia conceptual del término, revisada y aumentada más tarde por Giacomo Marramao en *Cielo e terra*, mediante la cual es posible advertir la progresiva ampliación semántica del concepto, de carácter originaria y exclusivamente jurídico, hasta su transformación en clave de bóveda de la comprensión de la Modernidad³. La crítica del filósofo de Lübeck al concepto de secularización parte justamente del sentido metafórico que la expresión adquirió como instrumento para la interpretación de la Edad Moderna. Desde este punto de vista,

el significado de la expresión «secularización» parece directo y fácil de abordar. Todo el mundo conoce esa denominación, como constatación, como reproche, como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de

1 Véase: i) Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 13-33; ii) Koselleck, R., “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71; y iii) Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

2 Véase Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., pp. 12-120.

3 Como decíamos al comienzo, esta se concibe entonces como el resultado de un progresivo desencantamiento del mundo que, al margen de su dimensión ética (Max Weber), sociológica (Ferdinand Tönnies) e incluso teológica (de acuerdo con la denominada teología dialéctica cristiana, pero también con ciertos ideólogos del sionismo hebreo), tiene un sentido fundamentalmente político (conforme a la célebre tesis de Schmitt, “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”) e histórico (la concepción moderna de la historia como Progreso es el resultado de una secularización, en el sentido de una imanentización del eschaton cristiano, tal y como sostiene Löwith en *Meaning in History*). Véase: i) Schmitt, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 37; y ii) Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.

esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como en la vida privada⁴.

Blumenberg lleva a cabo una crítica al concepto originariamente jurídico de *secularización* en tanto en cuanto su ampliación metafórica convierte dicho concepto en una categoría de injusticia histórica. De este modo, “no es la secularización en sí lo que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la «importancia», el «valor cultural» del cristianismo dentro del mundo”⁵. Aunque su aplicabilidad histórica es indudable, hasta el punto de que “su rendimiento parece ser ilimitado”⁶, sin embargo, de su “operatividad genuina”⁷ no se desprende sino una “evidencia superficial”⁸ contra la que “ya no puede objetarse otra cosa que el hecho de que con ella [con la categoría de secularización] se dice muy poco”⁹, o más bien nada.

En este sentido, Blumenberg propone distinguir los usos descriptivo y explicativo del concepto de secularización: “el hecho de que se lo use a la ligera y se lo multiplique hasta la frivolidad no representa [...] una objeción contra el procedimiento”¹⁰; de lo que se trata es de “realizar un examen de su licitud, de la racionalidad de sus presupuestos y de sus exigencias metodológicas”¹¹. Esto es, contestar a la pregunta de si la categoría de secularización es verdaderamente capaz de dar cuenta, de explicar la singularidad de la Edad Moderna.

Si entendemos por secularización “una serie de transformaciones cualitativas especificables y transitivas donde lo posterior solo sería posible y comprensible presuponiendo lo anterior, que le fue dado de antemano”¹², es el caso que aquellos que proceden a una explicación de la Modernidad en tanto que resultado de un proceso de secularización, paradójicamente, se ven incapaces de vivir, en razón de su propia explicación, en la época de la que pretenden dar cuenta. Si puede hablarse de secularización entonces ocurre que seguimos inmersos en dicho proceso y, por lo tanto, en condiciones de seguir entendiendo todavía aquello que le precedió: aquellos elementos de una *no-mundaneidad* (esperanza, salvación, trascendencia, Juicio de Dios) “que debe estar implícita como situación de partida si se ha de hablar de una «secularización»”¹³. En la medida, pues, que el estadio final de esta, y por ende el comienzo de la Edad Moderna, “consistiría en que ya no quede resto alguno de aquellos elementos [...] entonces tampoco podrían entender ya qué es lo que quiere decir la expresión «secularización»”¹⁴ y la capacidad explicativa de esta categoría sería, por consiguiente, nula. La explicación histórica del origen de la Modernidad mediante el concepto de secularización niega la propia Modernidad como resultado final de un proceso tal en tanto en cuanto la comprensión de la categoría en cuestión necesita de un elemento teológico cuya pervivencia en la Edad Moderna entendida en aquel sentido, niega, bien la Modernidad, bien la propia explicación¹⁵.

4 Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 13.

5 *Ibid.*, p. 17.

6 *Ibid.*, p. 21.

7 *Ibid.*, p. 23.

8 *Idem.*

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 23.

11 *Idem.*

12 *Ibid.*, p. 14.

13 *Ibid.*, p. 13.

14 *Idem.*

15 En este sentido es en el que Blumenberg plantea, retóricamente, la siguiente pregunta: “¿No se introduce, con este concepto, en nuestra concepción de la historia, la paradoja de que solo podemos captar el carácter fundamentalmente moderno de la mundanización según ciertas condiciones que, a causa precisamente de esta cualidad, le tienen que ser necesariamente inaccesibles?” (*ibid.*, p. 20).

II.

Tanto desde el punto de vista teórico-político (Carl Schmitt), como filosófico-histórico (Karl Löwith), el cual nos ocupa aquí, el *teorema de la secularización*, según Blumenberg, hace referencia a la vinculación histórica de diferentes épocas de un modo tal que se afirma que lo último es resultado de lo anterior¹⁶. Se trata, por lo tanto, del establecimiento de una identidad sustancial conforme a la cual es posible afirmar la continuidad entre pasado (Edad Media) y presente (Edad Moderna). Sin embargo, el propósito de Blumenberg no es otro que, precisamente, poner en cuestión dicha continuidad presentando el *Neuzeit* como legítimo por sí mismo y no necesitado, pues, de legitimación externa alguna¹⁷. En este sentido, el filósofo de Lübeck defiende la tesis según la cual la filosofía moderna no está teológicamente hipotecada en su substancia, sino, en todo caso, en sus problemas¹⁸.

La tesis de Blumenberg consiste, pues, es afirmar la validez funcional de secularización, al mismo tiempo que le niega a dicha categoría su capacidad explicativa desde un punto de vista sustancial; en el fondo, secularización remite, según Blumenberg, a “la estructura de un «cambio de papeles»”¹⁹:

como forma de explicación de acontecimientos históricos, la «secularización» solo aparecería como algo plausible cuando una serie de representaciones presuntamente secularizadas puede ser remitida, en gran parte, a una identidad subyacente en el proceso histórico. Tal identidad no es, ciertamente, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones²⁰.

16 Ibid., p. 24. Es decir, que “no se ha de entender la secularización como un simple proceso de disolución de la religión tradicional, sino como una transformación de su orden de valores en distintas «ideologías» institucionales que siguen apuntalando la facticidad de los efectos de las propias instituciones” (idem). Así, frente a secularización como disolución, Blumenberg prefiere hablar de secularización como transformación. Sin embargo, la diferencia no parece tan crucial y, de hecho, la idea de secularización como disolución y no como transformación de la teología puede incluso representar la expresión más extrema y radical, contra las pretensiones de Blumenberg, del teorema de la secularización. En este sentido, “es significativo [...] que argumentos análogos (o tal vez idénticos) a los usados por Blumenberg para «deslegitimar» el teorema de la secularización hayan servido a los extremos más radicales de la teología del siglo XX para realizar una plena legitimación teológica de la secularización” (Marramao, G., Cielo y tierra. Genealogía de la secularización, op. cit., p. 110).

17 Puede verse aquí, por cierto, una crítica al traductor al castellano de *Legitimität der Neuzeit*, quien vierte *Legitimität* por *legitimación*, traicionando y pervirtiendo, invirtiendo realmente, el sentido del estudio de Blumenberg.

18 Blumenberg, H., La legitimación de la Edad Moderna, op. cit., p. 56. De acuerdo con esto, “la continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas substancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido” (idem).

19 Ibid., p. 81.

20 Ibid., p. 70. Partiendo de esta tesis es razonable que Blumenberg afirme que aquello que ha sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual moderna: “la recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo y la asunción, en la Edad Moderna, de determinadas funciones explicativas del sistema cristiano son, en su estructura, procesos históricos análogos” (ibid., p. 74). En este sentido, “la reclamación de un comienzo absoluto de la Edad Moderna mediante la filosofía no sería más correcto que la reclamación de un comienzo absoluto de la primera mitad de nuestra historia mediante los acontecimientos que señala el año cero de la era cristiana” (ibid., p. 80). En cualquier caso, de acuerdo con la tesis funcionalista de Blumenberg sobre el teorema de la secularización, queda justificada la atracción que este suscita, al mismo tiempo que se debilita la carga de ilegitimidad que, según él, incorpora para con la Modernidad; esta, a pesar de ser autónoma y legítima, hereda las preguntas no resueltas por el Medioevo. La Edad Moderna supondría así una sustitución de posiciones y de respuestas ante preguntas no eliminadas, de tal manera que, en efecto, la tesis de Blumenberg no implicaría secularización alguna, sino tan solo la secularidad del *Neuzeit* (Galindo Hervás, A., Los fundamentos teológicos de la política moderna, ARAUCARIA, 12, 2004, p. 59).

Conforme a la tesis funcionalista defendida por Blumenberg, la validez de la categoría de secularización, su fuerza explicativa, no es por lo tanto de tipo sustancial sino, a lo sumo, meramente funcional: se refiere a un reparto de papeles entre teología y filosofía, las cuales cumplirían con funciones análogas a pesar de su independencia recíproca, y no tanto a transformación alguna de contenidos supuestamente compartidos por ambas; el resto es, a juicio del filósofo de Lübeck, pura retórica. De este modo, en lo que hace a la consideración filosófica de la historia (*Geschichte*), tal y como esta se da entre los grandes pensadores del *Neuzeit* y que Löwith había reducido a una serie de presupuestos teológicos (judeo-cristianos) en su *Meaning in History, secularización* no puede sino aludir a la funcionalidad análoga que existiría entre ella y la historia concebida como historia de la salvación; cada una de ellas procura una posible respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos concebidos como un todo. Desde el punto de vista de Blumenberg, pues, historia de la salvación y filosofía de la historia como progreso son dos fenómenos distintos que tratan de cumplir con un mismo cometido: la filosofía moderna de la historia no es el producto de una secularización de la teología de la historia en un sentido sustancialista sino en un sentido meramente funcionalista.

III.

A diferencia de lo que ocurre en el caso de Carl Schmitt, o incluso de Jacob Taubes, y no obstante la generosa distancia existente entre sus respectivas posiciones en lo concerniente a la relación entre *Modernidad* o, más concretamente, *filosofía de la historia* y *secularización*, Blumenberg y Löwith coinciden en la aversión que ambos sienten por esta última categoría: o bien concibiéndola como una carga de la cual la modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, en el caso del primero, o bien como un lastre que arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos, en el caso del segundo²¹. En efecto, no ha de pasarse por alto el hecho de que la hermenéutica de la filosofía de la historia como secularización de la conciencia escatológica cristiana tiene en Löwith el objetivo de llevar a cabo su propia despotenciación²²: la puesta en cuestión de la relación entre *conciencia escatológica* e *historia*, tanto en sentido cristiano como, fundamentalmente, en su forma secularizada moderna; es decir, concebida como *progreso*. Según el discípulo de Heidegger, con la salvedad de Israel, que gracias al acto de revelación del Sinaí puede aún comprender su destino histórico y político desde un punto de vista teológico, toda otra teología de la historia, también en la forma secularizada de una filosofía de la historia, está abocada al fracaso en la medida en que descansa en un interrogante, la pregunta por el sentido de la historia como un todo, que, por desmedida, carece de respuesta²³. Las conciencias histórica y escatológica, aun secularizada esta última, se excluyen mutuamente en tanto en cuanto los acontecimientos históricos no ofrecen el menor indicio de un sentido global y último²⁴.

21 Ludueña Romandini, F., "Introducción: el precio de la apocalíptica", *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 12. Véase también Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, RES PUBLICA: REVISTA DE LA HISTORIA Y DEL PRESENTE DE LOS CONCEPTOS POLITICOS, 11-12, 2003, p. 126.

22 Ludueña Romandini, F., "Introducción: el precio de la apocalíptica", *op. cit.*, p. 14.

23 Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 16.

24 *Ibid.*, p. 233. Según Löwith, el carácter meramente contingente del acontecer histórico es una evidencia no solo ilustrable por una serie infinita de ejemplos, sino confirmada por el sano sentido común: "¿Quién osaría emitir un juicio definitivo sobre la meta y el sentido de los acontecimientos contemporáneos? En efecto, desde el fin de la guerra comprobamos el hecho de la derrota de Alemania y la victoria de Rusia, la autoconservación de Inglaterra y la extensión del poder de Norteamérica, la revolución de China y la capitulación de Japón. Pero lo que no podemos ver ni pronosticar son las posibilidades históricas que encierran estos hechos. Lo que era posible en 1943 y presumible en 1944 aún no se había manifestado en

La crítica de Löwith a la escatología como clave hermenéutica de la historia, tanto sagrada como secular, se resuelve, en fin, en la pretensión de reconquistar el presente al que dan la espalda tanto la teología como la filosofía de la historia (aferradas ambas al sentido último, o sea al futuro, del pasado), y el deseo de vivir según la naturaleza propio de los antiguos²⁵; es decir, la reivindicación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo propia de la concepción griega del orden cósmico que, en su voluntad contraria al cristianismo, fuese anunciada por Friedrich Nietzsche como la experiencia fundamental y el resultado de su pensamiento de madurez²⁶.

Löwith alaba de esta doctrina, en primer lugar, su humildad; a diferencia de la teología y la filosofía de la historia, no pretende ofrecer una respuesta al sentido del devenir histórico como un todo, sino que constituye un síntoma de la admiración griega por el orden y la belleza visible del *cósmos* cuyo *lógos*, por lo demás, fue el verdadero centro de atención de los pensadores griegos, así como el prototipo de su comprensión de la historia²⁷. Löwith pesquiza la supuesta presencia de la conciencia escatológica cristiana en la concepción moderna de la historia como progreso con el objetivo de rehabilitar la conciencia histórica del hombre o, mejor, la historicidad de la existencia humana que, a su juicio, se desvanece en la espera más o menos activa de la realización de un *éschaton*. Sin embargo, la representación cíclica del acaecer histórico significa precisamente su naturalización y, consiguientemente, la negación misma de aquello en lo que consiste la historia, su sentido específico²⁸.

Por su parte, Blumenberg procura preservar la noción típicamente moderna de progreso. Para ello, reivindica la legitimidad de la misma como respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos, sin necesidad de legitimación teológica externa alguna, poniendo en cuestión su dependencia con respecto a la escatología cristiana, i. e. su vinculación con proceso alguno de secularización. Según el filósofo de Lübeck, existe una diferencia formal entre ambas ideas, las de *progreso* y *éschaton*:

la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la trasciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia²⁹.

Si existe una relación entre *secularización* y *escatología*, según Blumenberg, esta no consistiría en la inmanentización de una espera teológica, tal y como sostiene Löwith, sino que remitiría a un proceso que habría tenido lugar ya en los albores del cristianismo y conforme al cual se habría

1942 y era altamente improbable en 1941. Hitler podría haber muerto en la Primera Guerra, en noviembre de 1939 o en julio de 1944; también podría haber tenido éxito, toda vez que en la historia a menudo sucede lo más inverosímil" (ibid., pp. 240-241).

25 Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, op. cit., p. 126.

26 Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 261-274.

27 *Ibid.*, pp. 16-17.

28 Al margen de la absoluta responsabilidad que la doctrina del eterno retorno pueda reclamar del hombre, una representación circular del tiempo no puede referirse sino a un tiempo natural y, por ello esencialmente ahistórico. Concebida a la manera antigua, como *magistra vitae*, la historia puede ser a lo sumo un catálogo de acontecimientos que han entrado en una eternidad atemporal dejando de ser, precisamente por ello, acontecimientos dignos de tal nombre: se han salido del círculo del devenir y permanecen, fuera del tiempo, como ejemplos a observar en el tiempo. Considerada a la antigua, *historia* hace referencia únicamente al ver y al informar de lo que se ha visto, al margen de toda connotación temporal. La dimensión histórica es fundamentalmente cristiana; su apertura coincide con la experiencia de un tiempo finito representado linealmente. Véase: i) Duque, F., *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995; y ii) Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

29 Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, op. cit., p. 39.

producido efectivamente una secularización, si bien en un sentido bien distinto al tradicional: “no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización mediante la escatología”³⁰.

La exposición del proceso por el filósofo de Lübeck parte de una distinción entre *mundaneidad* y *no-mundaneidad* en sus respectivos sentidos bíblico y griego: la contaminación del modo de concebir lo no-mundano por el concepto platónico de trascendencia en tanto que existencia fuera del mundo obliga a pensar que “solo podría ser mundanizado aquello que, por su origen o especificidad, pretender estar fuera del mundo”³¹; la no-mundaneidad en su sentido genuinamente bíblico, sin embargo, no cuestionaría el interés por el mundo mediante esta alternativa (tal y como haría Platón) sino que ese interés carecería de todo sentido desde el momento en que se afirma que al mundo no le queda (mucho) más tiempo. La no-mundaneidad tal y como esta puede ser rastreada en el Nuevo Testamento no alude a la trascendencia griega sino a una crisis de la historia y del mundo.

Si la fe en la inminencia del final profesada por Pablo en I Cor 7, 29-31 (*el tiempo es breve [...] porque la representación de este mundo pasa*) es la clave de bóveda de la doctrina cristiana entonces esta “o no tendría nada que hacer con el concepto de historia o solo lo siguiente: hacer de ese desinterés absoluto por la representación y la explicación de la historia un síntoma de la aguda situación propia del final de la misma”³². En este sentido, la genuina especificidad de la escatología neotestamentaria consistiría, a juicio de Blumenberg, en su “intraducibilidad a cualquier concepto de historia”³³. Dado que “no hay ninguna idea de historia que pueda remitirse, esencialmente, a la esperanza cercana”³⁴, solo la desaparición de esta, el retraso de la *parousía* del Mesías o el desengaño apocalíptico de Pablo pudieron permitir la mundanización de la originariamente no-mundana *ecclesia* cristiana: “si la comunidad cristiana primitiva había clamado aún por la venida de su Señor, pronto la Iglesia pedirá *pro mora finis*, por el aplazamiento del final”³⁵; a saber, un plazo de gracia que el cristianismo identifica con la historia en la que se institucionaliza como Iglesia³⁶.

Sin embargo, la espera teológica que caracteriza a esta concepción de la historia obstaculiza aquellas posibilidades y actividades que aseguran la realización del hombre en la historia; es decir, niega la historicidad constitutiva del hombre³⁷. Únicamente en la Modernidad se operaría el salto a la experiencia de un tiempo singular y propio de la humanidad, distinto del tiempo natural o de los planes divinos. Sin embargo, si concebida como maestra de la vida la historia no era propiamente

30 *Ibid.*, p. 53. Sobre esta cuestión véase *ibid.*, pp. 45-59.

31 *Ibid.*, p. 49.

32 *Idem.*

33 *Idem.*

34 *Idem.* Blumenberg hace notar en este sentido la diferencia entre las escatologías judía y cristiana: la inmediatez del final destruye en el cristianismo toda referencia al futuro propia del judaísmo; conforme a la esperanza en la cercanía del fin “el presente es el último momento para decidirse por el cercano reino de Dios, y quien prorrogue su conversión para poner aún en orden sus asuntos está ya perdido” (*ibid.*, p. 51).

35 *Idem.*

36 De este modo, el desengaño escatológico habría tenido como consecuencia la mundanización de la Iglesia y, en realidad, el origen de la categoría mundo, así como el surgimiento de dos sujetos jurídicos (Iglesia y Estado) a partir del cual fue posible “la historia de los trasposos de propiedad en sentido estricto, en la que tendrán lugar tanto una serie de donaciones, auténticas y falsas (y las correspondientes «sacralizaciones»), como de secularizaciones” (*ibid.*, p. 55).

37 Si la experiencia de la historicidad consustancial al hombre devino solo posible en Occidente a partir de la experiencia cristiano-medieval de un tiempo finito representado linealmente, sin embargo, tampoco la historia en su sentido cristiano-medieval es, propiamente, historia. Su tiempo no tiene sentido sino en relación con una eternidad y una trascendencia divinas donde ya todo ha ocurrido. En consecuencia, de acuerdo con la representación cristiano-medieval del tiempo nada realmente nuevo podía darse en los asuntos humanos (salvo intervención divina) y el cristianismo pudo, sin obstáculo para ello su linealidad, seguir recurriendo a la historia como mera *magistra vitae*. Véase Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 17.

una historia, tampoco lo es el despliegue metahistórico de la significación ideal del progreso. La introducción en la historia de un punto de apoyo fuera del tiempo, un punto de vista suprahistórico, supone una radical negación de lo histórico propiamente dicho. Aunque la meta de la historia se introduzca en la propia historia como algo que no la trasciende sino que es inmanente a ella, su aplazamiento *ad infinitum*, su postergación *sine die* la convierte en un ideal regulativo que, en cuanto ideal, no es susceptible de ser alcanzado en la historia más que de manera asintótica y nunca definitiva.

IV.

A pesar de todo, en último término *Geschichte* e *Historie* se convirtieron, en la práctica, en lo mismo; a saber, en el *egipticismo* denunciado en su crítica de la razón filosófica por Friedrich Nietzsche como el desprecio hacia todo sentido histórico y hacia la noción mismade devenir³⁸. La introducción en la historia de un punto de apoyo fuera del tiempo, un punto de vista suprahistórico, supone una radical negación de lo histórico propiamente dicho. Tanto la idea de una Historia Universal, sagrada o no, como la multiplicación historicista de las historias, olvidan lo que de propiamente histórico tienen todas ellas; a saber, la condición de posibilidad de las mismas: *die Geschichtlichkeit*, la historicidad o condición histórica del hombre, el hecho de que este está determinado por la historia y no puede concebirse al margen de ella, sino a su través³⁹. Tanto la rehabilitación de la idea pagana del eterno retorno como la defensa de la legitimidad de la concepción moderna de la historia, su independencia con respecto al *éshaton* cristiano, constituyen falsos remedios a la hora de re-abrir la dimensión propiamente histórica de la existencia humana.

Las soluciones aportadas por Löwith y Blumenberg resultan ser incapaces de hacer frente a la escisión del hombre entre su *ser-en-el-tiempo* y su *ser-en-la-historia*. La pregunta, en este sentido, es: ¿existe una alternativa a la filosofía moderna de la historia, sea este resultado o no de un proceso de secularización, así como a la doctrina del eterno retorno que, dotada de una significatividad histórica decisiva, sea capaz de salvar el carácter y la esencia de la historia misma, i. e. el acontecer que solo una vez sucede y que no se repite? ¿Qué concepción del tiempo histórico, si es que la hubiere, ofrece las condiciones de posibilidad de una auténtica experiencia de la historicidad constitutiva del ser humano?

En sus respectivos análisis de la relación entre *secularización* y *filosofía de la historia*, tanto Löwith como Blumenberg obvian la posibilidad de una visión *cristiana* de la historia que suponga tanto el destronamiento de la escatología y la subsecuente atención al *tiempo presente* como la puesta en cuestión de la dicotomía *sagrado / profano*, incapaz por sí misma de dar una respuesta satisfactoria al complejo problema de la secularización⁴⁰. Dicha posibilidad parte, a su vez, de una distinción desatendida por ambos; a saber, la distinción entre *mesianismo* y *escatología* que, como mostró Martin Heidegger en su interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas, puede ser hallada en los textos fundacionales del cristianismo⁴¹.

38 “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?...Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo” (Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2007, p. 51).

39 Sobre la noción de historicidad, véase Gómez Ramos, A., “Historicidad”, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 71-81.

40 Sobre esta incapacidad, véase Marramao, G., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, op. cit.

41 Véase Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005. Véase también Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 67-76. En efecto, la distinción establecida por Agamben entre tiempo del final y final de los tiempos no es en absoluto original, sino que reproduce o, a lo sumo, reformula, la distinción heideggeriana entre escatología cristiana y escatología judía. En cualquier caso, no le falta razón a Agamben cuando afirma que la equiparación de mesianismo y escatología “es la peor y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico” (ibid., pp. 67-68).

De cuño genuinamente paulino, la experiencia del tiempo mesiánico es designada por el apóstol Pablo de Tarso con la expresión griega *ho nyn kairós*⁴². Dilucidar el sentido de este término técnico utilizado por Pablo para referirse al tiempo inaugurado por el *mesías* permite, por lo tanto, alcanzar una cierta comprensión de lo que este último signifique en cuanto expresión de una determinada manera de concebir y hacer la experiencia del tiempo que se ha denominado aquí *historicidad* o *acontecibilidad histórica*.

El sentido fundamental del *ho nyn kairós* con el que Pablo se refiere al tiempo presente viene dado por la peculiar relación entre *chrónos* y *kairós* que la expresión en cuestión significa. Si la definición aristotélica de *chrónos* caracteriza a este como la mera sucesión de *ho nyn*, el término técnico paulino *ho nyn kairós* no puede significar otra cosa que la inserción del *kairós* en el interior mismo de *chrónos*. La experiencia paulina del tiempo supone una extraordinaria implicación entre estos dos conceptos. De acuerdo con ella, el *kairós* específicamente mesiánico, la *ocasión*, no constituye otro *chrónos*, ni un punto determinado o determinante de este, sino un *chrónos* contraído y abreviado. Lo que distingue las concepciones aristotélica y paulina del tiempo (la mera sucesión de *ho nyn*, carente de todo *kairós*, del *ho nyn kairós* mesiánico) es, justamente, esta coincidencia de *kairós* y *chrónos*, la distensión de un *kairós* a lo largo de un cierto *chrónos*.

Dicha coincidencia hace que el tiempo mesiánico no sea, tal y como suele decirse, un tiempo de espera (a la manera del modo judío de la existencia), sino un tiempo propiamente histórico, o el tiempo en el que se hace la historia. La coincidencia revela que el acontecimiento ya se ha dado y cumplido pero que su ocasión, su *kairós*, se extiende a lo largo de un tiempo que, precisamente por ello, deja de ser homogéneo y vacío (meramente cronológico) estando de alguna manera fuera de sí, siendo heterogéneo con respecto a sí mismo. En el tiempo mesiánico no hay lugar para la espera, sino para la urgencia. En él, todo ahora que se suceda en el tiempo tiene dentro de sí al *mesías*, es ocasión de su acontecimiento. El instante final puede serlo cualquiera y, en este sentido, como acontecer de la finalización (no en cuanto final definitivo, cierre o *éschaton*), todos lo están siendo⁴³. El término técnico paulino *ho nyn kairós* no se refiere tanto al *cuándo* temporal cuanto al *cómo* del tiempo⁴⁴; es decir, no a un momento del tiempo o en el tiempo, sino al tener lugar o no de ese tiempo y de cualquier tiempo: designa la forma existencial de temporalidad que le corresponde a la acontecibilidad del tiempo histórico, a la historicidad de la historia.

Por otro lado, el carácter decisivo del presente que distingue a la genuina temporalidad mesiánica del cristianismo paulino con respecto a la escatología judía tradicional, el hecho determinante de que el fin está ya cumplido y, al mismo tiempo, la consumación sigue pendiente, significa que el mundo continúa conservando todo su valor. De la tensión entre lo *ya-realizado* y lo *todavía-no-cumplido* se sigue que el mesianismo paulino no puede ser identificado con una indiferencia escatológica ante el presente sino que, más bien al contrario, los impulsos más fuertes para actuar en el mundo, para hacer historia, emanan de ella. No hay, en Pablo, desinterés escatológico alguno por la historia. En tanto que mesianismo, el cristianismo paulino es en sí mismo *secular* sin para ello tener necesidad de naturalizar el tiempo, como exige Löwith, o postergar *sine die* la *parousía*, como defiende Blumenberg⁴⁵. La experiencia mesiánica del tiempo histórico a la que se refiere el

42 Así, por ejemplo, en: i) Rom 3, 25 – 26, donde Pablo contrapone “el tiempo de la paciencia de Dios”, o el mero tiempo cronológico de los profetas, a la justificación por la fe, al margen de la ley, “en el tiempo [momento] presente”; ii) Rom 8, 18, sobre “los sufrimientos del tiempo [momento] presente”; y iii) Rom 11, 5, en que Pablo alude a la existencia de un resto “en el [momento] presente”.

43 No puede ser un tiempo de espera, sino de urgencia. En Rom 3, 25 – 26 el tiempo de la paciencia y, por ende, de la espera, se corresponde con un *chrónos* anterior al momento o tiempo presente que, como dice en I Cor 7, 29, “apremia”, “urge” por su brevedad. En este sentido, “el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche” (I Tes 5, 2).

44 “San Pablo no dice «cuándo», porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta” (Heidegger, M., *Introducción a la filosofía de la historia*, op. cit., p. 131). Véase también *ibid.*, p. 176.

45 Respecto de lo primero, ciertamente, aunque el cristianismo paulino mantenga como telón de fondo una representación lineal del acontecer histórico como la que da su sentido a la escatología tradicional, implica una atenuación de la importancia de dicha linealidad, la cual apenas sí puede mantener su significado. En cuanto a lo segundo, lo dicho no obsta para que el problema del aplazamiento del final de los tiempos, el hecho de que la *parousía* no tuvo lugar de manera inminente y, en realidad, aún está por llegar, sea problema fundamental, si no de Pablo, sí del paulinismo: ¿cómo actuar cristianamente en el mundo tras el desengaño escatológico sufrido por el cristianismo primitivo y, concretamente, por su fundador, Pablo de Tarso? ¿Qué vías de escape le quedan al cristianismo paulino? Como sabemos, la historia ofreció al

ho nyn kairós paulino proporciona la posibilidad de considerar la secularización al margen de la contraposición *sagrado/profano*, así como de pensar la historicidad que, aun olvidada, subyace a toda representación (antigua, medieval y moderna) de la historia.

Bibliografía

Agamben, G., *Il tempo che resta Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000 [ed. cast.: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006].

Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997 [ed. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008].

Duque, F., *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995.

Galindo Hervás, A., *Los fundamentos teológicos de la política moderna*, ARAUCARIA REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA, POLÍTICA Y HUMANIDADES 12 (2004), pp. 41-66.

Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

Koselleck, R., “Geschichte, Historie”. En: Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R. (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland (2. Band)*, Stuttgart, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, pp. 593-717 [ed. cast.: *historia / Historia*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004].

—, “Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”, en *Zeischichten*, Fráncfort, Suhrkamp, 2000 [ed. cast.: “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en: *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción de Faustino Oncina Coves, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71].

Heidegger, M., “Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Gesamtausgabe (Bahn 60)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1995 [ed. cast.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid, Siruela, 2005].

Löwith, K., *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago, 1957 [trad. al cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007].

Ludueña Romandini, F., “Introducción: el precio de la apocalíptica”, en Taubes, J., *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, pp. 11-15.

Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma – Bari, Laterza, 1994 [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, traducción de Pedro Miguel García Fraile, Barcelona, Paidós, 1998].

Nietzsche, Fr., “Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt”, en Colli, G. y Montinari, M. (eds.), *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe VI*, Berlin, dtv / de Gruyter, 1988, pp. 55-162 [ed. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2007].

Rivera García, A., *La secularización después de Blumenberg*, RES PUBLICA: REVISTA DE LA HISTORIA Y DEL PRESENTE DE LOS CONCEPTOS POLITICOS, 11-12 (2003), pp. 95-142.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004 [ed. cast.: “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en *Teología política*, traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Trotta, 2009, pp. 9-58].

Taubes, J., *Abendländische Eschatologie: mit einem Anhang*, München, Matthes und Seitz, 1991 [trad. al cast.: *Escatología occidental*. Traducción de Carola Pivetta. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010].

cristianismo primitivo una simple alternativa: el “gnosticismo” de Marción o la “ortodoxia” judaizante de la gran iglesia. Esta última fue la opción finalmente triunfante, aun a costa del cristianismo paulino, y se identifica precisamente con la institución que, en opinión de Blumenberg, como vimos más arriba, llevó a cabo, no una secularización de la escatología, sino una secularización mediante la escatología.

¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia¹

Spiritualization of zoé and biologization of Spirit? Bios and positivity in History

Luciana CADAHIA

FPU-UAM

luciana.cadahia@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El vínculo entre los escritos del joven Hegel y el último Foucault nos permite elaborar una sugerente clave de lectura para pensar el problema de la vida como objeto de la política. Primero, consideraremos cómo el concepto de positividad (*positivität*) presente en los escritos de juventud de Hegel trata el problema de la vida en relación con el poder y la historia. Segundo, mostraremos cómo la noción de dispositivo (*dispositif*) vigente en los escritos de Foucault está claramente influenciada por la noción de positividad de los textos hegelianos. Tercero, desarrollaremos una propuesta hegeliano-foucaultiana para elaborar una noción de *bíos* que tome distancia de las actuales lecturas biológico-deterministas.

Palabras claves: Vida, poder, política, positividad, dispositivo

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Pensar Europa: Democracia y Hegemonía en la era tecnológica" (FFI2009-10097 –subprograma FISO).

Abstract

The link between the writings of the young Hegel and Foucault's final writings allows us to propose a suggestive reading key so as to conceive of the problem of life as an object for politics. First, we will consider how the concept of *positivität*, included in Hegel's early writings, deals with the problem of life in relation to power and history. Then we will show how the notion of *dispositif*, still present in Foucault's writings, is clearly influenced by the Hegelian notion of *positivität*. Finally, we will develop a Hegelian-Foucaultian proposal in order to elaborate a notion of bios that distances itself from current biological-determinist readings.

Keywords: Life, power, politics, positivität, dispositive

La conexión implícita que late entre la noción de positividad presente en los escritos de juventud de Hegel y el concepto de dispositivo elaborado en los escritos políticos de Foucault, descansa en un supuesto que es preciso explicitar. El empleo del concepto de positividad viene dado por influencia de su maestro Jean Hyppolite, aunque la pregunta es de qué modo han influenciado las reflexiones de Hyppolite sobre el concepto de positividad en los escritos de Foucault. Lo primero que cabe resaltar es que en los períodos de Berna y de Frankfurt el concepto de *positivität* tiene una importancia capital para Hegel. La cuestión para Hyppolite no descansa en elegir una u otra época, sino en apreciar mejor de qué manera los escritos de juventud ayudan a darle un enfoque más rico al sistema Hegeliano. En su *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*¹, hace constar la importancia del descubrimiento de los trabajos de juventud del filósofo, al aclarar que han modificado la representación que se tenía del mismo. Ahora bien, ¿cuál es la originalidad que Hyppolite encuentra en Hegel y transmite a su discípulo Foucault? (transmisión difícilmente negable, pues, si bien no disponemos de datos biográficos que nos permitan aseverar que Foucault había leído este libro, no obstante, sabemos que al momento de publicarse la *Introduction a la philosophie de Hegel*, el joven *normalien* estaba preparando su tesis de licenciatura sobre Hegel bajo la tutela de Hyppolite².)

Los primeros manuscritos de Hegel dejan entrever la gran preocupación de orden práctico que atraviesa su filosofía. Los problemas estrictamente metafísicos quedan subordinados a problemas prácticos, “il n'utilise les philosophes, particulièrement Kant et les philosophes antiques, que pour mieux aborder directement son objet, la vie humaine tel qu'elle se presente à lui dans l'histoire”³. La vida de los hombres en la historia se convierte en la principal inquietud del joven Hegel, lo que evidenciaba una menor preocupación por la filosofía y sus tecnicismos. Antes de comprender a Hegel como el sucesor de Fichte y de Schelling y definir dialécticamente su posición filosófica, Hyppolite prefiere resaltar una inquietud que es propia del pensamiento hegeliano y que marcará una manera de practicar la filosofía, *pensar la vida en la historia*.

Suele considerarse que a diferencia del período de Berna, caracterizado como un momento en el que Hegel se esfuerza por profundizar el racionalismo moral de Kant, en Frankfurt tiene lugar una conversión en la que se acerca a un panteísmo místico que resulta imposible no relacionar con Hölderlin. Esta forma de oponer ambos períodos viene dada por Dilthey. Sin embargo Hyppolite,

1 J., Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

2 La primera publicación del texto de Hyppolite tuvo lugar en la editorial Marcel Rivère en el año 1948. Tenemos constancia de esto a través de la reseña realizada por De Waelhens Alphonse y publicada en el año 1949 en la *Revue Philosophique de Louvain*, año: 1949, vol. 47, n° 13, pp.147-150.

3 “(...) él emplea a los filósofos, particularmente a Kant y a los filósofos de la antigüedad, para abordar más directamente su objeto: la vida de los hombres tal y como ella se presenta en la historia” (Trad. propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 13.

siguiendo las pistas de Bertrand y Glockner⁴ propone otra lectura en la que más que una ruptura entre un período y otro hay una constante búsqueda por comprender la razón en la historia. Lejos de considerar la irrupción del problema de la vida como una cuestión transitoria que solamente tiene lugar durante el período de Frankfurt, Hyppolite nos ayuda a pensar cómo a través del concepto de *positivität*, la vida se revela un problema histórico-político fundamental.

En *Raison et Histoire*, Hyppolite menciona que en los trabajos de juventud Hegel opone y reconcilia los conceptos de razón e historia. A lo que podríamos añadir que poco a poco Hegel irá enriqueciendo la noción de razón desde el nivel del entendimiento (*Verstand*), en el que los elementos aparecen separados –tal y como tiene lugar con la noción de positividad–, pasando por la razón (*Vernunft*) en términos de razón negativa, donde se busca la unión de esos opuestos por una vía meramente formal y jerarquizada, hasta aproximarse a la noción de razón especulativa mediante la noción de amor en la que la unificación es una verdadera *Aufhebung* de los dos polos de la oposición⁵. Los términos claves que permiten comprender la evolución de estos conceptos son la positividad y el destino. El principal descubrimiento de Hegel consistirá en afirmar que “la raison s’est enrichie concrètement dans l’histoire, comme l’histoire s’est éclairée par la raison”⁶. Para llegar a afirmar que razón e historia forman parte de un vínculo indisoluble, es preciso atravesar el largo recorrido por la noción de positividad. Hyppolite nos dice que los resultados de la oposición entre religión positiva y religión verdadera, podrían haber influido en las interpretaciones que Hegel, una vez en Jena, lleva a cabo sobre el derecho positivo y el derecho natural. A continuación añade que la condena a una religión positiva solo podría descansar, en principio, en el supuesto de que habría una naturaleza humana a la que le correspondiese una religión natural. Sin embargo, las reflexiones de Hegel son más complejas. Si bien esta idea está presente en el período de Berna, en Frankfurt sus argumentaciones tomarán otra dirección.

En el período de Berna la religión positiva es considerada como una religión histórica regida por sus instituciones, sus ceremonias y sus creencias de tipo fundamental y no por la razón intrínseca a la naturaleza humana. Lo positivo, no es más que lo dado, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón, en tanto que se da históricamente. Pero si consideramos el problema no ya desde su aspecto teórico, sino práctico, se transforma en una oposición entre coacción y libertad. Este último aspecto es el que, según Hyppolite, absorbe las reflexiones de Hegel y podría considerarse como la primera vez que el filósofo trata el problema del vínculo entre el amo y el esclavo.

4 Aquí el autor muestra “comment dans tout le système et dès les écrits de jeunesse un certain sens du tragique et du destin se mêle à cette exigence (d’absolu) et en détermine le sens, déterminant par là la forme et le mouvement de la dialectique et ainsi le développement même du système” (Como en todo el sistema y en los escritos de juventud cierto sentido trágico y del destino se mezcla con la exigencia del absoluto y, en determinado sentido, establece la forma y el movimiento de la dialéctica y del desarrollo mismo del sistema” (Trad. propia.) P. Bertrand, “Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne”, *Revue de métaphysique et de morale*, août, 1940.

5 “La positividad del judaísmo y del cristianismo, denunciada en Berna, no es sino un ejemplo del modo de actuar del entendimiento (*Verstand*), que fija las oposiciones, de modo que “sus relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, cuyas uniones son oposiciones”. El caso más típico de la fijación propia del entendimiento es el de la legalidad jurídica y el de la religión estatutaria. Por otra parte, todavía en esta época entiende Hegel la razón (*Vernunft*) en el sentido kantiano, esto es: “como determinación” (*Bestimmung*): término que significa también “destino”, *ad limitem* incondicionada, pero que se aplica (como “desde fuera”) a lo determinado por ella, de modo que la relación es aquí vertical: de opresión y dominio. El ejemplo evidente es el de la moralidad: “según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual opuesta a él”. Estos modos de consideración de las relaciones (cosificación atomística, “hobbesiana”, y absorción determinista: lógica de subsunción) corresponden ya *mutatis mutandis* a lo que el sistema maduro denominará, respectivamente: “entendimiento” y “razón negativa, dialéctica”. En segundo caso hay ya ciertamente unificación, pero por anulación del individuo, absorbido por la ley. Pues bien, frente a ambos eleva Hegel la idea del “amor” (cuyos rasgos corresponden a lo que ulteriormente quedará definido como “razón especulativa, positiva”). En el amor –que constituiría la verdadera moralidad– se da: “la elevación de lo individual a lo universal, unificación, asunción *Aufhebung*) de las dos partes opuestas por la unificación”. F., Duque, *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pp. 357-358.

6 “La razón se enriquece concretamente en la historia, como la historia se esclarece por la razón” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 42.

El hombre obedece una orden externa a él, el hombre es esclavo de Dios. En la religión positiva hay una exterioridad de la razón práctica. El hombre no es libre, él sigue una ley que no viene dada por él mismo, así como en términos teóricos lo positivo sería lo que se impone exteriormente al pensamiento y que debe recibir pasivamente. Aquí Hyppolite nos dice que Hegel sigue fielmente a Kant o, más específicamente, el principal hallazgo de este último: que “la raison est pratiquée par elle-même”⁷. La más alta exigencia del hombre es ser libre, es decir, darse a sí mismo la regla de acción. La idea de libertad y autonomía son los conceptos claves de la *Crítica de la razón práctica*. La ley que admite Kant es una ley moral y ella no aparece en la historia ni tiene una revelación particular allí. Kant escribe la *Religión en los límites de la simple razón* y la importancia de la religión cristiana no se produce en términos históricos. Cristo es solamente un modelo de moralidad, un esquema que nos ayuda a comprender mejor el ideal moral que nos propone la razón. Otra forma de considerar el cristianismo haría desaparecer la libertad y transformaría la moralidad en legalidad. Estos aspectos en los que Kant ha insistido, nos dice Hyppolite, nos son útiles para comprender la significación que Hegel otorga al problema de la positividad en su período de Berna. La legalidad es la heteronomía, la obediencia por coacción a una ley que no viene dada de nosotros. Nosotros no seguimos otra ley que la que encontramos en nosotros mismos. Para Hegel el ejemplo más claro de legalidad es el judaísmo, la obediencia a las leyes que la divinidad impone a los hombres. Una religión positiva es pues desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda en la autoridad y que trata al hombre en su minoría de edad. Esta autoridad no se funda en la razón práctica, por tanto, no puede estar ligada más que a un evento temporal, a una relación histórica. Es por esto que Hegel sintetiza las diversas significaciones dadas a la positividad en la siguiente expresión: “Cet élément historique se nomme en général autorité”⁸. Hegel trata de oponer, en una especie de dialéctica prematura, la razón pura (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir, el elemento histórico. En cierto sentido, la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo a la libertad del hombre, y como tal ella es condenada. Investigar los elementos positivos de una religión, lo cual puede ser extensivo a un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone por coacción a los hombres.

Hasta aquí Hegel sigue los estudios de Kant sobre *La Religión en los límites de la simple razón*. Por un lado, condena la religión judía como el ejemplo de un pueblo que no ha conocido otra cosa que la legalidad y la separación. Y, por otro, trata de combinar la vida de Jesús con la moral Kantiana. Así, toma muy en serio la idea de Jesús como esquema sensible del ideal de la moralidad. La oposición de autonomía y heteronomía y el puro racionalismo kantiano pareciera ser lo que inspiran los textos de Hegel. Sin embargo, Hyppolite deja constancia de que las diferencias con su maestro de Königsberg empiezan a sentirse hacia el final del período de Berna. Jesús es un individuo y es una historia auténtica que se esfuerza por volver a trazar el joven Hegel. En otras palabras, es un relato histórico. Jesús es un ideal moral pero considerado como viviente⁹. Por otra parte, cuando Hyppolite se acerca a los pasajes en los que la vida cobra una dimensión filosófica, descubre que Hegel está abriendo una orientación propia. La razón pierde su carácter abstracto y deviene adecuada a la riqueza concreta de la vida. Y la positividad pasa a tener una doble acepción: Una peyorativa y otra afirmativa. La positividad es como la memoria: viva y orgánica, ella es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica¹⁰. Esta doble acepción de la positividad será clave para Hyppolite, porque a través de ella

7 “La razón es práctica a partir de sí misma” J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 44.

8 “El elemento histórico se convierte en general en autoridad” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 45 (Citado por Nohl, *Hegels theologische Jugendchriften*, Tübingen, 1907, pág. 145).

9 Véase J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 46-47.

10 “En d’ autres termes, comme c’ est souvent le cas avec les concepts hégéliens, il y a une doublé acception de la positivité: l’ une péjorative, l’ autre laudative. La positivité est comme la mémoire: vivante et organique elle est le passé toujours présent, inorganique et séparée, elle est le passé qui n’ a plus de presense authentique.” (En otros términos, como suele suceder

explicará cómo es posible el giro entre el período de Berna y el período de Frankfurt. Giro en el que la razón, tal y como era concebida en Berna, se convierte en un elemento positivo y la historia se vuelve una herramienta fundamental para la filosofía. Dicho de otra manera, Hegel está dando el paso para concebir la Razón *en* la historia. Así la oposición esencial no es ya entre la razón pura y el elemento histórico, sino más bien entre lo viviente y lo estático, entre lo vivo y lo muerto.

Hasta aquí Hyppolite sigue la clásica interpretación en la que se considera a Tubinga y Berna como los períodos en los que Hegel ensaya desesperadamente dos estrategias distintas y estériles para referirse a la degradación ético-política de su presente. En un caso, idealizando el mundo antiguo. La *kalokagathía* griega funciona como el refugio desde donde juzga el actual estado de cosas. Y, en el otro, a través de la moral Kantiana, señalando en qué medida los primeros años de Jesús coincidían con los principios morales propuestos por Kant. El callejón sin salida al que arriba Hegel se debe a que opera con la misma lógica de aquello que critica. ¿Por qué? Bien es cierto que su principal crítica a la religión cristiana iba dirigida a una renuncia de este mundo y la imposición de otro mundo como fundamento de la obediencia de los hombres.

Sin embargo, solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, era capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí. Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, que lleva una vida privada, necesita señales y milagros, necesita garantías de la divinidad de que tendrá una vida futura, puesto que no puede tener esta fe en sí mismo¹¹.

¿Cómo es posible entonces que la solución consista en la aplicación de un ideal moral que no se encuentra en la existencia?¹² Tratar de imponer en la existencia una religión desde fuera, no serían más que “ataques directos (que) derriban una religión positiva y conducen *eo ipso* de nuevo a una religión positiva”¹³. En el período de Frankfurt el problema es atacado desde otro lugar. El estado actual de cosas no es experimentado como algo a rechazar de cuajo, en aras de un retorno al mundo antiguo o la aplicación de la moral kantiana, sino el punto de partida irrenunciable desde el cual comenzar a orientar los problemas.

Según Hyppolite los conceptos abstractos de la razón humana empleados por los *Aufklärer* se vuelven un claro elemento de combate del joven filósofo. Para poder oponer una religión positiva a una religión natural hace falta definir de una vez por todas los conceptos de naturaleza humana, las exigencias de la razón humana desde ella misma. Pero Hegel se da cuenta de que esto no es posible por una sencilla razón y es que hay una diferencia entre la actualidad que él vive y las necesidades de los antiguos. Las ideas abstractas de naturaleza humana son conceptos de razón pura incapaces de proporcionar un patrón de medida que permita establecer externamente lo que en una religión, o estado social, es y no es positivo. Lo positivo, entonces, no es opuesto al ideal

con los conceptos hegelianos, hay una doble acepción de la positividad: una peyorativa, otra afirmativa. La positividad es como la memoria, en tanto viviente y orgánica, el pasado está siempre presente, en cuanto inorgánica y separada, el pasado no es más que un presente inauténtico” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 46.

11 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 39.

12 Véase “Ahora, con *Leben Jesu*, se acaba de comprobar que la “reforma” interna del cristianismo a base de rigorismo kantiano deja las cosas aún peor que antes. Así que, si tampoco el kantismo se adecúa a esa anhelada fusión de razón y corazón, ¿a dónde nos volveremos? Bien. Hegel está a punto de descubrir su operación básica, su *Grund-operation*. En lugar de denostar lo existente, ¿por qué no preguntarse por el proceso que ha llevado al actual estado de cosas? En lugar de contraponer rigidamente y “desde fuera” una “religión verdadera” (sea griega o cristokantiana) a las confesiones existentes, ¿por qué no ahondar en las razones internas de esa degradación? Pues si notamos una degeneración, ello solo puede deberse al desarrollo mismo de la religión, no a su inadecuación con un “modelo” ficticio y aplicado externamente. Es obvio que, si procedemos así, la condena de lo existente es tan segura como estéril: a lo existente le da igual ese “juicio”, porque no se reconoce en absoluto en él. Y así, *refutación interna* de las doctrinas y presentimiento del método dialéctico van surgiendo de consuno –flores del fango– del fracaso de los intentos del joven Hegel por aunar subjetividad, pueblo y espíritu.” F. Duque, *op. cit.*, pág. 346.

13 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 44.

de la razón formal, que ahora Hegel considera también positivo, sino lo opuesto a la vida¹⁴. Lo positivo, en sentido peyorativo, no es el elemento concreto, como aquello que se impone desde el exterior, sino el elemento muerto, que ha perdido el sentido viviente y no es más que un residuo de la historia¹⁵.

Mientras en el período de Berna lo positivo era el elemento histórico que se oponía al ideal de la moral kantiana, en el período de Frankfurt la razón se funde en la historia y el elemento histórico comprenderá dos aspectos. Uno, el positivo y muerto. Otro, el vivo y presente. La historia se liga a la vida de los hombres y la razón y la historia configuran una noción de libertad desligada de libertad negativa presente en Kant. Se trata de una libertad viviente, una *reconciliación del hombre con la historia*. Ya no habrá ruptura entre el hombre y la historia, el hombre se constituye en la historia. Solamente una razón abstracta del exterior es la que sin razón habla de la historia como un elemento muerto. Si bien Hyppolite pone en evidencia la importancia que tiene la vida y la historia en la propuesta filosófica de Hegel, deja sin atender un aspecto que nos parece capital para conectar la positividad con el dispositivo. El surgimiento de un poder que se hace cargo de la vida y la neutraliza. La crítica a la religión judía y cristiana tiene por finalidad pensar una *Volkreligion* que despierte lazos comunitarios y reconcilie a ese *Volk* consigo mismo, pero también instala un interrogante sobre la posibilidad de que ciertas formas de vida paralicen la vida y conviertan la comunidad en un elemento muerto. Aquello que neutraliza la vida de los hombres y el tejido social es el elemento positivo, pero cómo funciona. En su intento de averiguar de dónde viene lo positivo, Hegel escribe dos largos ensayos en los que investiga el surgimiento y degradación de la religión judía y cristiana. Con estos escritos se introduce directamente en las cuestiones religiosas y no nos ayuda a comprender cabalmente cuáles son las razones por las que el joven filósofo se encuentra inmerso en esa problemática. Los fragmentos y cartas a sus amigos escritas durante la confección de ambos textos ayudan a comprender mejor la génesis del problema que Hegel está tratando de plantear¹⁶.

En 1800 Hegel lleva a cabo una nueva introducción de *La positividad de la religión cristiana* que merece nuestra atención por varios motivos. A diferencia de la introducción del período de Berna, caracterizada por una gran ambigüedad, en la de Frankfurt establece con mayor precisión el estado del problema y la finalidad de su búsqueda. En primer término, desestima el tipo de acercamiento llevado a cabo por los filósofos ilustrados, lo que podría leerse también como una autocrítica a la primera versión de *La positividad*. Así, señala que el principal inconveniente es que los *aufklärer* practican aquello mismo que en teoría desdennan, esto, rechazar la religión positiva por ser algo que se impone desde fuera a la naturaleza humana y juzgarla entretanto como el marco neutral desde el que considerar todas las épocas. Hegel desestima este modo de proceder porque “no muestra las modificaciones que ha sufrido la naturaleza humana a lo largo de los siglos”¹⁷ y el problema surge cuando se estudia el problema de la religión “sin establecer sus vínculos con las actitudes éticas y con los caracteres de los pueblos”¹⁸. El suelo firme, “la existencia de una naturaleza humana en estado puro”¹⁹, ese otro dogma en el que se apoyan los ataques de

14 “Le positif, dans le sens péjoratif du terme, ce ne sera pas l’élément concret, historique, qui est lié étroitement au développement d’une religion ou d’une société, qui fait corps avec elles et ainsi ne s’impose pas de l’extérieur à elles, ce sera seulement l’élément mort, qui a perdu son sens vivant et n’est plus qu’un résidu de l’histoire.” (Lo positivo, en sentido peyorativo del término, no será más el elemento concreto, histórico, que está ligado estrechamente al desarrollo de una religión o de una sociedad que al hacer cuerpo con ella se impone externamente, sino que será solamente el elemento muerto que ha perdido su sentido viviente y no es más que un residuo de la historia.) (Trad. Propia). Véase J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 48.

15 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 270.

16 *Ibid.*, pág. 61.

17 *Ibid.*, pág. 424.

18 *Ídem.*

19 *Ibid.*, pág. 420.

los ilustrados, queda socavado irremediabilmente. Para Hegel, esa naturaleza se modifica a sí misma y “los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad”²⁰. Lo que se vislumbra a través de la crítica a una concepción formal de la naturaleza humana es, por un lado, la arrogancia del discurso de la Ilustración que, al considerar al “dogmatismo un remanente de siglos oscuros (...)”, algo “insostenible en épocas ilustradas”²¹, el pasado, la historia misma, queda reducida a una sucesión de errores, propia de épocas sombrías; y por otro, la constatación de una *diferencia* entre las necesidades antiguas y las actuales. La naturaleza humana se constituye en la historia y de lo que se trata es de comprender cuál es la forma actual que ha adoptado, puesto que “cuando se despierta un ánimo nuevo, (...) la naturaleza humana adquiere un nuevo sentimiento de sí misma”²². En segundo lugar, es un problema *actual* el que anima a Hegel a llevar a cabo sus investigaciones. A tal punto que al inicio del ensayo deja en claro que “el concepto de positividad de una religión nació y se hizo importante solo recientemente”²³. Hegel cuestiona el modo de proceder ilustrado y abre un camino propio. La actualidad en la que vive es un lugar de interrogación constante y desdeña aquel proceder que solo puede encontrar seguridad en su propia época negando al pasado mediante un manto de oscuridad. Una época que vive de la negación de su pasado no hace más que reproducir el dogma que cree combatir. Y lo que esta época parece no estar dispuesta a reconocer es de qué manera ese manto de oscuridad vive dentro de ella. Como nos dirá muchos años después el Hegel maduro: “Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo”²⁴. Una actualidad que está a gusto consigo misma porque cree en la autosuficiencia de su existencia no es más que una vía muerta para el pensamiento. “Sola y primeramente en la luz determinada –y la luz viene a ser determinada por las tinieblas–, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas –y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz–, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas”²⁵. La Ilustración sería una luz enturbiada que guarda dentro de sí el pasado del que presume estar liberada y parte de la tarea de Hegel consistirá en dilucidar cómo esas tinieblas habitan dentro de ella y constituyen su luminosidad –luz que oscurece, oscuridad que ilumina, sin que luz y oscuridad dejen de desbordarse incesantemente la una sobre la otra–. No se trata, por tanto, de desdeñar el pasado, sino de pensar cómo la historia ha dado lugar a eso que somos. La presencia de la positividad no se refiere al contenido de nuestras acciones sino más bien a la manera en que nos relacionamos con nuestra historia. Para Hegel lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar²⁶. Los sentimientos se inducen por medios mecánicos y violentos y propicia acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas por otro. Uno de los aspectos más originales del planteamiento de Hegel es que esta violencia no se produce sobre el cuerpo, sino sobre las acciones de los hombres. Uno “renuncia a los actos de uno mismo, a la voluntad propia, se somete por completo a las reglas dadas igual que una máquina, se priva de la reflexión en la acción y en la omisión, en el hablar y el callarse, amodorrándose en cambio en el letargo de algún sentimiento”²⁷. El término que emplea Hegel

20 *Ibid.*, pág. 421.

21 *Ibid.*, pág. 423.

22 *Ibid.*, pág. 421.

23 *Ibid.*, pág. 419.

24 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011, pág. 232.

25 *Ibid.*, pág. 232.

26 Véase “La contingencia de la que nacería una necesidad; aquello efímero que se supone fue el fundamento tanto de su conciencia de lo eterno como de su relación con ello en el sentir, pensar y actuar, se llama comúnmente autoridad”. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., pág. 425.

27 *Ibid.*, pág. 421.

para definir el tipo de mecanismo a través del cual se ejerce la violencia es *Anstalten*. Esta palabra comprende una dimensión estática y otra dinámica. En el primer caso hace alusión a una *forma de organización* y suele emplearse para referirse a una institución. En el segundo caso, alude a una *forma de actuación* de carácter procedimental. La importancia de resaltar ambos aspectos de la palabra es que apela tanto a un estado de cosas como a una manera de actuar. Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de una *gewaltsame Anstalten* podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos*, lo cual resaltaría la dimensión estática.

Ahora bien, habría que precisar otro matiz que añade Hegel cuando estudia las particularidades de la positividad en la religión judía y la cristiana, puesto que descubre una diferencia fundamental. La primera “creía haber cumplido con la divinidad al ejecutar sus ceremonias”²⁸, esto es, sometiendo sus acciones a los dictámenes de la ley. La segunda, en cambio, no solo está interesada en que la acción se cumpla, sino que también se preocupa por la disposición moral de aquel que lleva a cabo la acción, puesto que “en la regla de salvación está determinada de antemano no solo la secuencia de los conocimientos, que necesariamente deberá adquirir, y que son posibles en sí, sino también la secuencia de los diferentes estados de ánimo que se deberán desarrollar”²⁹. Para Hegel el cristianismo lleva a fondo el poder de lo positivo que había comenzado con la religión judía, debido a que no se limita a la legalidad de las acciones, sino que intenta producir el sentimiento que da lugar a la acción. En este sentido, la positividad no es solamente un poder *sobre* la vida, esto es, un poder de carácter meramente jurídico, sino también un poder *en* la vida de los hombres, un poder que produce y normaliza aquello que los hombres deben sentir y pensar. “Si la vida común de los hombres no brinda a estos los sentimientos que tendrían que producirse en la naturaleza, surge la necesidad de dispositivos violentos para producirlos (que, por supuesto, siempre llevan en sí alguna marca de esta violencia)”³⁰. La positividad es una forma de organización cuyo poder radica en ejercer una fuerza que determina lo que pensamos, sentimos y hacemos. Si la positividad no es el contenido, sino la forma de conducirse y ser conducidos, el elemento positivo no se reduce a las prácticas religiosas. Por el contrario, puede ser extendido a diferentes formas de organización y prácticas políticas. Hegel ha abierto una vía de interrogación en la que la positividad funciona como un dispositivo violento que incide *en* las acciones de los hombres y configura una forma de vida en la que la “vida lucha contra la vida”³¹ y pareciese que “la muerte vence sobre la vida”³². Instaure así una paradoja en la que el pensamiento político contemporáneo se encuentra inmerso. De pronto, el immaculado sudario del optimismo ilustrado se convirtió en una red llena de agujeros que dejó traslucir la lucha prolongada de las sombras latentes –cuyas tensiones determinaban el drapeado superficial del sudario– y con ello, un auténtico meollo de la modernidad: el conflicto irresuelto entre la vida y la muerte. Los herederos directos de la Ilustración asumieron sin reparos el triunfo irrevocable de la vida sobre la muerte, sin percibir que en la enunciación de ese mismo triunfo se producía la entrada de la vida en la historia y la política. La vida se convertía en objeto de poder a través de su politización. Y los *Anstalten* de los que hablara Hegel en sus escritos sobre la religión fueron abriéndose camino bajo la forma de un poder laico, con el derecho público en materia de sanidad y seguridad como sus principales instrumentos. La vida de los hombres se convirtió, pues, en un problema de gestión. La vida como objeto diseñado desde un paradigma cuyo objetivo era inmunizar a la sociedad contra sí misma, con la coartada de evitar el peligro biológico de la autodestrucción. El resultado: el surgimiento de un poder que para

28 *Ibid.*, pág. 131.

29 *Ibid.*, pp. 131-132.

30 *Ibid.*, pág. 421.

31 *Ibid.*, pág. 436.

32 *Ídem.*

conservar la vida y prevenir la muerte debe neutralizar lo impredecible y regular biológicamente los términos en que la vida debe ser vivida. La amenaza del peligro biológico triunfa sobre otras formas de vida y asume el sacrificio de anular la vida para conservarla. Una *bio-política* parece vencer sobre la política y la muerte parece triunfar sobre la vida. Como diría Hegel: ¡Esto no es trágico, sino espantoso!³³

Un siglo y medio después, Foucault vuelve a pensar cómo el vínculo entre la vida y la muerte se ha convertido en objeto de la política. En este caso se trata de un poder laico, centrado en los cuerpos de los individuos y la regulación de la población, el cual recibe el nombre de biopolítica. Y la originalidad de Foucault estará en mostrar que este poder no aprisiona a la vida desde fuera, sino que la produce desde dentro, la pone en funcionamiento y determina la manera en que esta vida puede y debe ser vivida. A este respecto, Foucault describe el funcionamiento de dos tipos de dispositivos muy distintos. Mientras el primero tiene la función de producir y moldear la conducta de los individuos, el segundo, en cambio, se ancla en la regulación de la población. El rasgo común de ambos dispositivos es que producen la subjetividad a través de un proceso de sujeción. Es decir, a través de unos dispositivos biopolíticos que convierten a los individuos en objetos de saber y poder. Sin embargo, a principios de los años 80, Foucault comienza a pensar otra dimensión de los dispositivos, esto es, los procesos de subjetivación que se distinguen de los procesos de sujeción. Al igual que en Hegel, habría dos maneras de concebir el rol de los dispositivos. Uno peyorativo, en el que los hombres son sujetados y sometidos a determinadas relaciones de poder que los reduce a objetos pasivos. Y otro afirmativo, entendido como un conjunto de dispositivos que abren el juego y ponen en tensión los procesos de sujeción y subjetivación. Podríamos decir que esta nueva dimensión produce una tensión en los mismos escritos del filósofo, lo cual se refleja a través de dos estrategias muy distintas al momento de desarrollar la noción de *bíos* comprendida dentro del término biopolítica. Habitualmente suele considerarse solamente el recorrido del biopoder, en el que el *bíos* hace alusión a la dimensión biológica de la vida y la política se construye alrededor de la cuestión del poder. En gran medida, esta es la vía que continúan pensadores como Agamben y Espósito. Pero también existe otro camino en el que Foucault ya no reduce la noción de *bíos* a vida biológica, sino que la hace extensiva al término formas de vida, por lo que la vida biológica forma parte de una problemática más general sobre el vínculo entre política y vida en tanto formas de existencia, es decir, como modos de subjetivación política. Ahora bien, a la luz de las recientes publicaciones de los textos de Foucault y del desarrollo contemporáneo de la problemática de la biopolítica al menos tres precisiones resultan necesarias. Es necesario tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que no solo no nos encontramos con una concepción única, sino que tampoco hallamos una teoría general al respecto. A diferencia de cuanto pueden sugerir algunos desarrollos actuales sobre la biopolítica, para Foucault no se trata de una categoría general, sino, más bien, de un concepto que debe mostrar su potencialidad analítica en la minuciosidad de los procesos históricos. Por último, también contrariamente a algunos desarrollos contemporáneos sobre el tema, resulta necesario señalar que, para Foucault, la aparición de la biopolítica no puede ser leída en términos históricos como la superación de una época dominada por la soberanía o por las disciplinas³⁴.

33 Ídem.

34 Esta interpretación la encontramos, por ejemplo, en Michel Hardt, Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 37-38. Si bien algunos textos pueden dar pie a esta posición, a pesar de ello, Foucault es enfático al respecto. En efecto, en *Seguridad, territorio y población* sostiene explícitamente que no puede afirmarse que exista una época de la soberanía, luego una de las disciplinas y, finalmente, otra de la biopolítica. Los mecanismos de la soberanía, es decir, los legales, los disciplinarios y los biopolíticos constituyen un triángulo. Lo que sucede, en realidad, es que en determinadas

A nuestro modo de ver, más allá de su justificación o de su legitimidad, las tendencias actuales a reducir la biopolítica a una concepción única, a pensarla como una categoría historiográfica general y a concebirla como la última etapa del desarrollo histórico-político de la modernidad han dejado de lado lo que en el vocabulario de Foucault puede denominarse la *positividad* del discurso sobre la biopolítica (en el sentido afirmativo que Hyppolite atribuía a Hegel) o, con otras palabras, el carácter metodológico y, al mismo tiempo, político que Foucault atribuye a sus trabajos sobre el tema.

El estudio de las técnicas de sí en la antigüedad cumplen un rol fundamental al respecto. Una de las cuestiones que cabe resaltar es que Foucault se propone dar una vuelta de tuerca a la cuestión planteada en su momento por Heidegger en *La pregunta por la técnica*³⁵. Si Heidegger se preguntaba de qué manera el dominio de la *técnica* daba al mundo moderno su forma de objetividad, Foucault invierte la cuestión y trata de pensar cómo la vida de los hombres se convierte en el lugar de una experiencia. De hecho llegará a afirmar que “en Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental”, mientras él “prefiere dar vuelta la cuestión y preguntarse a partir de qué *tekhne* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan.” Por lo que se abre un nuevo interrogante sobre cómo la relación del hombre con la técnica y la vida hace su ingreso en la historia en un sentido muy distinto al que había considerado en los estudios sobre la biopolítica. Al considerar el *bíos* como formas de vida, la vida biológica sería una manera, junto con otras, de constituirse una determinada forma de vida. La vida ingresa a la historia porque ella se convierte en el lugar de una prueba, los hombres se hacen conscientes de que sus formas de vida se transforman en la materialidad del mundo. La introducción de la “vida en la historia” ahora es interpretada por Foucault como la posibilidad de pensar las transformaciones del sujeto y la politicidad que le es propia. Que el *bíos*, –esto es, la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia– sea una prueba, debe entenderse en dos sentidos. Por un lado, en el sentido de experiencia; es decir, que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y, por otro, prueba en el sentido de que este mundo, este *bíos*, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos a formarnos y transformarnos. Que el mundo, a través del *bíos*, se haya convertido en esa experiencia gracias a la cual nos conocemos, ese ejercicio mediante el cual nos transformamos o nos salvamos, considera Foucault, “es una transformación, una mutación muy importante con respecto a lo que era el pensamiento griego clásico, a saber, que el *bíos* debe ser el objeto de una *tekhne*, esto es, un arte razonable y racional.”³⁶ Y añadirá que:

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho, y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto³⁷.

épocas es acentuado uno de los lados de este triángulo. Véase M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 15-43.

35 M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

36 M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2006, pág. 464.

37 Citado por F. Gros, “Situación en curso”, en *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 497.

Al introducir la cuestión de vida en el registro de la relación entre sujeto y objeto, Foucault establece una distinción entre uno y otro. En sus análisis sobre el biopoder parecía haber una coincidencia entre sujeto y objeto. El sujeto era el resultado de una pasividad originaria en la que los hombres se reducían a objetos de las técnicas de saber/poder. Ahora, al preguntarse cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el *ethos* del sí mismo, Foucault abre una vía en la que la distinción entre sujeto y objeto revela aquellos procesos de subjetivación en los que la vida no se encuentra sometida a los dispositivos del biopoder. La distinción entre procesos de sujeción y subjetivación es clave para comprender los dos polos que producen la subjetividad. En el acto de ser conducido mi acción viene inducida por otro, pero también implica una actividad de quien es sujetado, puesto que existe la voluntad de dejarse guiar por otro. La sujeción daría lugar a una acción en la que otro orienta y determina mi campo de acción, mientras que la subjetivación implicaría aquella acción de negociación entre uno mismo y los demás al momento de constituirse un campo de acción. La aporía de cómo la política sobre la vida se convierte en acción de muerte, parece haber cedido paso a la cuestión más general de cómo el mundo es objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba. Así como veíamos que en Hegel la positividad, en tanto elemento histórico, sufría una transformación. Y si así la historia dejaba de ser concebida en un sentido peyorativo para constituir uno de los núcleos fundamentales de la filosofía hegeliana, en Foucault parece tener lugar un fenómeno similar. La historia ya no es el lugar en el que simplemente se constata la objetivación del mundo por la técnica, sino también el lugar donde el sujeto hace la experiencia de sí mismo. La historia es el lugar de una paradoja, pero es desde esa paradoja como debemos atender tanto a los mecanismos que han dado lugar a la experiencia de dominio como a los ejercicios de libertad. Si el legado de la modernidad ha consistido en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, Foucault también añade el desafío de interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí. Y si uno se pregunta cuál es el pensador moderno que está en la base de este modo singular en el que Foucault plantea los interrogantes, no hace falta más que leer cómo cierra el curso de 1982 *La Hermenéutica del sujeto*: “Cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba, si es ese el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía. Por este año hemos terminado.”³⁸.

Bibliografía:

- Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006
Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2006
Hardt, M., Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002
Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011.
Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994
Hyppolite, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

38 M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 465.

FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

La Posmodernidad: intento de aproximación desde la Historia del pensamiento

Postmodernism: an attempt at an approach from the History of Thought

Román MORET

Universidad Autónoma de Madrid

romam@free.fr

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Tradicionalmente, la Historia se divide en cuatro períodos que se suceden a lo largo de la trama temporal: Antigüedad, Medievo, Modernidad y Contemporaneidad. Sin embargo, desde otra perspectiva, se puede distinguir entre un pensamiento pre-moderno, otro moderno y un tercero post-moderno. Centrándonos en este último, surgen varios interrogantes. ¿Cómo definir la Posmodernidad? ¿Se puede entender tal paradigma en términos cronológicos? ¿De verdad ha llegado tal momento? ¿En este caso, tiene fecha de caducidad? El propósito del presente trabajo es definir la Posmodernidad desde una visión histórica, y ver, en tres partes, las posibles etapas de su surgimiento, sus características más destacadas, y la cuestión de sus límites.

Palabras claves: Modernidad, Posmodernidad, Historia del pensamiento, Conocimiento.

Abstract

Traditionally, History is divided into four periods that succeeded one after another all along the temporal plot: Antiquity, Middle Ages, Modern period and Contemporary period. However, from another point of view, we can distinguish between pre-modern, then modern, and thirdly post-modern thought. Focusing on the latter one, several questions emerge. How can postmodernism be defined? Can such a paradigm be understood in chronological terms? Has this moment

really come? And if that is the case, does it have an expiration date? The aim of the present paper is to define postmodernism from an historic point of view, and to study, in three parts, the possible stages of its emergence, its main outstanding features, and the question of its limits.

Keywords: Modernism, Postmodernism, History of Thought, Knowledge.

Introducción

El término “Posmodernidad” se ha vuelto frecuente en las obras historiográficas de los últimos años. En concreto, se emplea para designar el conjunto de las nuevas teorías interpretativas que han surgido progresivamente de la llamada “crisis de los paradigmas”, a partir de los años setenta del siglo XX. Pero en realidad este término abarca un campo de definición muy amplio, y darle un sentido preciso no es una tarea tan fácil como parece: no se aplica al único ámbito de la Historia, sino que también tiene su plasmación en lo cultural, lo social, lo económico y lo político. En este breve trabajo, intentaremos presentar rápidamente el paradigma posmoderno y evidenciar los retos que este nos ofrece.

Etimológicamente, la Post-Modernidad se refiere a algo posterior a la Modernidad, y por tanto, la cuestión del fin de la Modernidad será el objeto de estudio de nuestra primera parte. En un segundo lugar, si se puede hablar de Posmodernidad, veremos en qué consiste este concepto, a través de distintos ejemplos sacados de los ámbitos cultural, socio-económico y político. Por último, terminaremos con los límites conceptuales y cronológicos que podría presentar la Posmodernidad, tal y cómo se define (o se definió). Se tratarán estos tres puntos (inicios, características y límites de la Posmodernidad) desde la perspectiva de la Historia del Pensamiento contemporáneo.

I. El fin de la Modernidad y el surgimiento de la Posmodernidad

Para entender mejor la Posmodernidad, quizá sea más fácil remontarnos primero hasta el surgimiento de la Modernidad. Este se desarrolla progresivamente en varios ámbitos. A nivel intelectual, es indisociable de los filósofos de la Luces y de la Ilustración. Son ellos quienes, a la luz de la nueva consideración que adquirió el estudio de la Antigüedad clásica (ya desde el siglo XIV con Petrarca), establecen una división de los tiempos históricos en tres grandes etapas: una edad pasada, acabada, dotada de un cierto prestigio político, social y cultural, que llaman “Antigüedad”; un largo período oscuro de mil años, de decadencia respecto al período anterior, que denominan “Edad Media”; y sus propios tiempos, el momento del redescubrimiento de los valores de la Antigüedad, la Época “Moderna”. A nivel conceptual, los filósofos de la Ilustración acuñan la *idea de Progreso*, que es la clave de la Modernidad. Si los antiguos concebían el Tiempo como un círculo sin principio ni final (Cronos devorando a sus hijos), y si los pensadores medievales percibían a través de cada acontecimiento la voluntad de Dios (el principio lineal de la Providencia divina, desde la Génesis hasta el Apocalipsis), los modernos entienden que el Progreso es el motor de la Historia (el tiempo discurriendo según un movimiento ascendente).

El Progreso se materializa en todos los ámbitos. A nivel intelectual se traduce por la Razón, que representa el avance del pensamiento, y por la Ilustración. En el marco político, el avatar del Progreso corresponde al establecimiento de la Democracia¹ mediante el avance que representa la

¹ Quizá sea preciso recordar que la democracia no nace con la Modernidad, sino que, como sistema político, aparece ya en el mundo clásico antiguo, en Grecia primero, y más tarde en Roma. La Democracia, en su sentido moderno, designa sobre todo el régimen político que se enfrenta a la monarquía absoluta del llamado Antiguo Régimen.

Revolución, proceso de emancipación de las clases sociales no tradicionales que pone fin al Antiguo Régimen (y que, por supuesto, no se limita a la Revolución francesa de 1789). Así mismo, el avance tecnológico que permitió la ampliación del mundo conocido (brújula, carabela, timón de codaste) y que facilitó la dominación de los europeos sobre las poblaciones indígenas (como la pólvora), permitió la puesta en marcha de un nuevo modelo económico, el capitalismo, que pronto evolucionó en el imperialismo, con la apertura del comercio a escala mundial. En definitiva, el Progreso permite el desarrollo de las sociedades, fundamentalmente occidentales, a medida que transcurre el Tiempo.

Por tanto, si queremos demostrar que la Modernidad es un modelo obsoleto y hablar de Post-Modernidad, basta con demostrar que la esencia de la misma, es decir, la idea de Progreso, ya no es vigente. Cuando los avances tecnológicos, intelectuales, económicos, políticos y sociales dejaron de llevar al Hombre hacia una situación cada vez mejor que la anterior, es decir, cuando la idea de Progreso dejó de ser eficiente, es cuándo la Modernidad se acabó, es cuando la Post-Modernidad se inició. Insistimos, sin embargo, en que el fin de la idea de Progreso no es el fin de los avances: repetimos que el fin de la idea de Progreso tiene lugar cuando estos avances *ya no benefician al Hombre*. La cuestión no es tanto saber si tal fenómeno sucedió, sucede o puede suceder, como fechar este paso de una era moderna a otra posmoderna, puesto que ya damos por supuesto la existencia de una Post-Modernidad. Varios autores han propuesto diversas fechas a raíz de argumentos, más o menos aceptables. Destacamos tres de estas propuestas.

1945. El último beligerante de la contienda que sacude el mundo, Japón, se rinde el 2 de septiembre de 1945 tras los bombardeos atómicos de las ciudades niponas de Hiroshima y Nagasaki, los días 6 y 9 de agosto de 1945, respectivamente. Según Antonio Campillo, estos bombardeos significan el fin del “progreso benefactor”². De repente, el Progreso, que hasta estas fechas seguía el modelo de una curva ascendente de acuerdo con la Modernidad, deja de hacerlo, y precipita la Historia en un movimiento descendente. El avance científico impresionante realizado por Albert Einstein no sirvió para mejorar lo cotidiano de los ciudadanos, sino que sus frutos acabaron en la realización de un arma nunca visto antes, capaz de acabar en unos segundos con la vida de decenas de miles de personas y de decidir del final de una guerra. A partir de 1945, pues, es cuando el Progreso se alterna con fases de Decadencia, de duración más o menos larga.

1968. En el mes de mayo, Francia conoce un movimiento social sin precedente, protagonizado por estudiantes y obreros, que obliga al primer presidente de la V República, Charles De Gaulle, a disolver la Asamblea y marcharse del poder tras diez años de mandato. Si el “mayo del 68” francés es muy conocido, en realidad es un hecho que se inserta de lleno en una ola de protesta de amplitud mundial: China había iniciado su “Revolución Cultural” en 1966; en abril de 1968, en Checoslovaquia, tras la propuesta de un “socialismo de rostro humano” por parte de Alexander Dubček, el ejército del Pacto de Varsovia se enfrenta a la población de la capital durante la “Primavera de Praga”; al mismo tiempo, en España y en Méjico, estudiantes e intelectuales se manifiestan en contra de sus respectivos regímenes políticos, los cuales reprimen estos focos de agitación, a veces de manera violenta, como durante la lamentable “matanza de la plaza Tlatelolco”; en Estados Unidos, el desacuerdo de la opinión pública respecto a la Guerra de Vietnam se manifiesta a través de grandes concentraciones, como el festival de Woodstock de 1969; el mismo año, Italia se ve sacudida por el “Otoño Caliente”. Todos estos movimientos de protesta son de índole social, y sus protagonistas piden el reconocimiento de los derechos civiles. Sin embargo, según Gilles Lipovetsky, si bien es verdad que se trata de revoluciones, tampoco forman parte de la Revolución, con mayúscula. Este autor señala que los manifestantes no quieren levantarse contra las autoridades para tomar el poder, no se trata de una acción ilegal y violenta para sustituir a los dirigentes. De

2 Campillo, A., *Adiós al Progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.

esta forma, las revoluciones de 1968 marcan el fin de la Modernidad, pero también el principio de la etapa siguiente, caracterizada por la comunicación: en París, por ejemplo, se levantaron barricadas desde las cuales se insultaba a los policías, pero también se abrieron los anfiteatros de las universidades, tanto a los sindicalistas como a las amas de casa que querían expresarse, y se improvisaron clases en las calles sobre temas como la felicidad y la liberación sexual. Para acercarnos a temas más recientes y próximos a nosotros, podemos afirmar que los mal-llamados procesos “revolucionarios” actuales, “Primavera(s) árabe(s)”, “Indignados”, forman plenamente parte de los nuevos movimientos revolucionarios iniciados a finales de los años 1960 (pero que no constituyen una Revolución, con mayúscula)³.

1989. Detrás de esta fecha simbólica, la de la Caída del Muro de Berlín, hay que vislumbrar el hundimiento del bloque del Este y el final de la Guerra Fría. Jean Baudrillard propone un análisis muy interesante de este acontecimiento. La “Caída del Muro de la Vergüenza”⁴ correspondería a una estrategia soviética para dañar al bloque occidental: provocando su autodestrucción, el Este dejaría que se expanda el capitalismo en su territorio, para darle una dimensión planetaria, lo que conocemos como la globalización. Los efectos de esta estrategia, diseñada por el bloque soviético, según Jean Baudrillard, provocan en poco tiempo el derrumbamiento del capitalismo: una sociedad de consumo de masas cada más insaciable, una sociedad ultra-liberal tremendamente “desigualitaria”. El punto de ruptura en la presente hipótesis, pues, reside en la fecha simbólica de la Caída del Muro de Berlín.

1945, 1968, 1989: entre esas tres fechas está claro que se da un paso adelante, más allá de la Modernidad, puesto que es cuando cesa de ser eficiente la idea de Progreso. Si la era moderna acaba en la segunda mitad del siglo XX, es a partir de los años 1975 cuando los autores empiezan a diagnosticar la Post-Modernidad. En concreto, el término “Posmodernidad” es acuñado por Jean-François Lyotard en su obra *La condición posmoderna*⁵. Este autor se pregunta cómo legitimar el lazo social de la nueva era, esto es, los vínculos establecidos entre los individuos de una sociedad, partiendo de los ámbitos científico, filosófico y lingüístico. Con ese libro, Jean-François Lyotard abre el camino al pensamiento posmoderno, definiendo las bases del mismo. En efecto, llega a la conclusión de que esa nueva era, que empezamos a atisbar, adquiere en el plan social un carácter postindustrial: durante la etapa moderna, la sociedad se veía *regulada* por el sistema político democrático, mientras que en ese nuevo momento, la misma sociedad ya está *liberalizada*. En consecuencia, los nuevos dirigentes ya no son miembros de la clase política, sino expertos, los llamados “decididores”⁶: personalidades famosas, artistas, sindicales, jefes de empresas, y algunos políticos.

A partir de *La condición posmoderna*, varios autores han coincidido en afirmar que nos encontramos ahora en una fase de transición entre la Modernidad y un paradigma nuevo. Esto genera una sensación de incertidumbre hacia lo que se esboza en el horizonte histórico, tanto como para que algunos autores profeticen o constaten el *fin de la Historia*.

3 El análisis de dichos movimientos como ilustración del paradigma posmoderno nos parece un tema interesantísimo, que desgraciadamente no podemos desarrollar aquí; pero sí podemos dar unas pistas suplementarias para explicar esta hipótesis. Todos estos movimientos actuales, tanto en el mundo árabe como en el occidental, parten de una iniciativa popular. Los que se manifiestan inicialmente no son políticos, aunque estos aprovechan estos movimientos a medida que se van desarrollando. Lo que se pide no es la expulsión del gobierno en función y su sustitución por la fuerza, como ocurrió en la Francia del verano de 1789: lo que se pide es la transparencia de las acciones de los políticos, más libertad para la sociedad, y el reconocimiento de los derechos civiles.

4 Baudrillard, J., *La ilusión del fin, la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1997 [1992].

5 Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna, informe sobre el Saber*, Madrid, Cátedra, 2000 [1979].

6 Lyotard, J.-F., *ibid.*

II. Los retos y las contradicciones de la Posmodernidad

La Posmodernidad, como hemos visto, corresponde a una liberalización de la sociedad, una emancipación que implicó la formulación de nuevas inquietudes. En un intento de permanecer claro y conciso, destacamos a continuación algunas de las problemáticas que surgen con la Posmodernidad.

En primer lugar, la cuestión del “fin de la Historia”⁷. Tenemos que decir que la interpretación de Francis Fukuyama, que retoma la idea hegeliana del final de la Historia, no responde estrictamente a unos criterios históricos rigurosos: lo que pretende este economista y pensador estadounidense es demostrar que el final de la Guerra Fría corresponde al final de la lucha entre las ideologías, y que a partir de este momento fatídico la Historia deja de existir, puesto que las sociedades humanas han llegado a un consenso universal. Sin embargo, de esta forma Francis Fukuyama concibe la Historia como el transcurso del tiempo, tanto en el pasado como hacia el futuro, cuando en realidad la Historia es en su esencia un conjunto de acontecimientos acabados, a un tiempo pretérito. A pesar de todo ello, otro autor habla del fin de la Historia, con un mayor rigor analítico. Para Jean Baudrillard, la “exageración de la comunicación” y de la información ha generado el final de la Historia, y la sustitución de esta por una serie de “no-acontecimientos”⁸, algo que se entiende mejor con un ejemplo. Cuando vemos, en el telediario, un acontecimiento particularmente impactante, como puede ser los atentados del 11-S, pensamos ver la Historia *en directo*. Pero en realidad, es una equivocación: lo que se está viendo es un acontecimiento, sin ningún comentario crítico, retransmitido en la televisión en medio de otras noticias sobre política, deporte, divertimento, vida de los famosos, etc. El conjunto de todos estos acontecimientos, instantáneos, no es la Historia. Jean Baudrillard va aún más lejos: “el final de la Historia es una ilusión, no un truco de prestidigitador para confundirnos, sino un auto-engaño mediante el cual rellenamos algo que nos falta”⁹, esto es, la Historia, porque lo necesitamos. Por tanto, el fin de la Historia no puede ser una especie de Apocalipsis para el género humano, sino que, por ser constituido por no-acontecimientos, es algo que no puede ocurrir nunca. Y esa es precisamente la razón por la cual hablamos de ella: es la “ilusión del fin”¹⁰, una forma de rellenar el vacío que nos deja esa sucesión de no-acontecimientos que están ocurriendo.

En un segundo lugar, la Posmodernidad nos sitúa ante el problema de la nueva sociedad. Bien ha analizado Gilles Lipovetsky el doble proceso que influye de manera directa en la sociedad posmoderna: lo que él llama el “proceso de personalización”¹¹, que se caracteriza, de nuevo, por una contradicción que se plasma en una universalización y una individualización simultáneas. La universalización se relaciona con la emancipación de la sociedad, por la liberalización de la economía, por la llegada progresiva de la globalización. Todos estos procesos contribuyen a la conformación de una sociedad homogénea, universal: algunas de sus consecuencias son la tendencia muy actual a más tolerancia (sobre todo hacia las minorías religiosas, sexuales, políticas o étnicas), el desarrollo del asociacionismo (que corresponde a una voluntad de juntarse con otras personas similares: asociaciones de antiguos combatientes, asociaciones de padres de alumnos, asociaciones de consumidores, asociaciones para la protección de los animales, etc.), o también la “uniformización” de la sociedad mediante la moda (no solo la indumentaria, sino también la gastronómica, la cultural, etc.). Pero de manera paralela a esa universalización, la sociedad experimenta una individualización, que traduce una voluntad no de asimilarse a los demás, sino

7 Fukuyama, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

8 Baudrillard, J., *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991.

9 Baudrillard, J., *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI de España, 2002.

10 Baudrillard, J., *op. cit.*, 1992.

11 Lipovetsky, G., *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

de diferenciarse de la masa que nos rodea. Ahora bien, el “proceso de personalización” es una conciliación de estos dos elementos opuestos, y caracteriza la sociedad posmoderna. Uno de sus avatares lo constituyen los llamados “nuevos movimientos sociales”: desde la perspectiva individualizadora, son grupos que se declaran en contra del sistema vigente, es decir, en contra de la sociedad de consumo de masas, del capitalismo y de la estandarización; pero desde el punto de vista opuesto, el de la universalización, estos grupos se integran dentro de la sociedad, forman parte de lo que rechazan: hippies, ecologistas, feministas, etc., todos se expresan a través de los medios que les proporcionan la globalización, todos siguen una moda (aunque propia), todos consumen los productos destinados a la sociedad de consumo de masas.

La cuestión del consumo es el objeto de esta tercera parte, puesto que su devenir constituye un reto propiamente posmoderno. La idea misma de “consumo” es bastante reciente, y la “sociedad de consumo de masas” responde a una estrategia económica norteamericana imaginada durante el período de entreguerras. No fue hasta finalizada la Segunda Guerra Mundial cuando el modelo de la sociedad de consumo de masas se extendió a Europa primero, al bloque occidental luego, y por último a otros territorios, ya después del hundimiento del bloque soviético. Tal modelo se basa en un círculo sin principio ni final entre producción y consumo. Ahora bien, el significativo cambio de escala de este modelo lo ha ampliado de manera desproporcionada: ya no basta con producir lo indispensable y necesario, sino que hay que favorecer la producción y el consumo para generar una saturación de lo superfluo e innecesario. En efecto, en nuestra sociedad actual ¿qué es o puede ser objeto de consumo? Absolutamente *todo*: la comida, los vestidos, la música, pero también el arte, la espiritualidad, el deporte, la política, el cuerpo, la educación, etc. En la fase de transición entre Modernidad y Posmodernidad, estos mecanismos se han acelerado, hasta tal punto que pasamos de la sociedad de consumo de masas a la sociedad de hiperconsumo, insaciable pero también indisoluble del consumo. De nuevo encontramos una contradicción: la sociedad posmoderna nunca puede satisfacer sus apetitos, pero tampoco puede llegar a un estado de saturación. Cabe preguntarse entonces si existen resistencias a esta “éxtasis del consumo”¹². Los autores posmodernos han evidenciado varios, de los cuales destacamos los tres siguientes: el capitalismo, los nuevos movimientos sociales y el radicalismo religioso. El capitalismo, por su lógica del Producir-más y su relación con el mundo laboral, no parece adecuarse con la idea del Consumir, más acorde al tiempo libre y al ocio; pero en realidad, ambos elementos no son incompatibles, puesto que se consume lo producido, y por tanto no hace falta resolver esa aparente contradicción eliminando uno de ellos (en realidad tal contradicción se resuelve en el espacio: las zonas productoras no son las zonas consumidoras). En cuanto a los nuevos movimientos sociales, ya hemos visto más arriba que se integran de hecho en el sistema que ellos critican, el cual los incluye en su *folklore*; pertenecer a uno de estos grupos significa cumplir con una serie de reglas indumentarias o dietéticas particulares, lo que precisamente solo puede ofrecer el modelo de la sociedad de hiperconsumo. Por último, los pensadores posmodernos han mostrado que el radicalismo religioso surge en zonas marginales o marginadas, fuera de la sociedad de hiperconsumo; por consiguiente, se interpretan los actores del radicalismo religioso como “consumidores frustrados”, que no tienen ni para satisfacer sus necesidades básicas. La pregunta que surge entonces es la siguiente: ¿por qué estos grupos desfavorecidos utilizan el argumento religioso? ¿Acaso el fin de la Modernidad, con su horizonte incierto, es un entorno propicio para una vuelta a la esencia de lo sagrado, a un contacto mayor con lo divino? Según Gilles Kepel, “como los movimientos obreros de antaño, los movimientos religiosos de hoy en día tienen una singular capacidad para revelar los males de la sociedad, para los que disponen de su propio diagnóstico”¹³. ¿Podríamos

12 Baudrillard, J., *op. cit.*, 2002.

13 Kepel, G., *The Revenge of God: the Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 1991.

entonces deducir que los movimientos radicales religiosos constituyen un freno a esta sociedad del exceso? No del todo, si consideramos, como por ejemplo Gilles Kepel o Zygmunt Bauman¹⁴, que los radicalismos religiosos son los hijos “no deseados”, pero legítimos, de la sociedad de hiperconsumo: sí se enfrentan a ella, pero también forman parte de ella, porque surgen de ella. Otro modelo antinómico que sirve a definir la Posmodernidad.

Por último, nos interesaría desarrollar un cuarto aspecto de este nuevo paradigma posmoderno, que tiene que ver con la educación. Ya en *La condición posmoderna* Jean-François Lyotard ponía las bases de la educación en términos posmodernos: el Saber es absoluto e inalcanzable, mientras el Conocimiento, procedente de la Ciencia, puede ser profundizado (investigación científica) y transmitido (enseñanza). Sin embargo, con el advenimiento de la sociedad de consumo de masas, y luego de la sociedad de hiperconsumo, el Conocimiento a pasado a ser un objeto más de consumo, generando un empobrecimiento de todas estas nociones: la investigación se ha convertido en especulación (la investigación por la investigación, sin otro objetivo); la enseñanza en profesionalización (es decir, la formación de los que se destinan a formar); el Conocimiento en Información (a través de la vulgarización, mediante la cual se alcanza a un amplio público a cambio de una simplificación a ultranza). Como consecuencia, el Conocimiento se ha vuelto cada vez menos accesible, algo contradictorio en “una época tan rica en conocimientos científicos y hallazgos tecnológicos”¹⁵. Al contrario, la Información ha inundado y saturado la sociedad actual, la cual es una sociedad de la información en que cada uno puede expresarse, hablar, criticar, denunciar, gracias a la sacrosanta libertad de expresión —y sin embargo, *¿quién escucha?*—. Esa misma sociedad de la información es también una sociedad de la imagen, constantemente sometida a un flujo de imágenes que impactan en ella, puesto que la imagen es el mejor soporte para transmitir informaciones. De esta forma, un hecho que no tenga una representación visual no se concibe como real, mientras que por otro lado las imágenes convierten datos virtuales en acontecimientos reales, demostrables porque visualizables.

Ante esa saturación de informaciones e imágenes, la sociedad se ha vuelto pasiva, desinteresada, más preocupada en consumir que en generar Conocimiento. Es, en nuestra opinión, el principal peligro de la Posmodernidad: la indiferencia. Como bien analiza Gilles Lipovetsky, “nadie va a votar, pero todo el mundo defiende el derecho a votar; a nadie le interesa el programa de los partidos políticos, pero todo el mundo defiende la pluralidad de los partidos políticos; nadie lee, ni libro ni periódico, pero todo el mundo defiende la libertad de expresión”¹⁶.

En definitiva, por un lado vemos cómo la Posmodernidad es un modelo ante todo antinómico, puesto que se fundamenta en la coexistencia de nociones *a priori* contradictorias: fin de la Historia e ilusión del final, universalización e individualización, apetito y saturación, producción y consumo, resistencia e integración, rechazo y participación, empobrecimiento del Conocimiento y avances científicos, acontecimientos virtuales y datos reales. Todas estas paradojas no se perjudican entre sí, sino que se complementan, logrando un equilibrio frágil. Por otra parte, podemos señalar que los pensadores posmodernos realizan un diagnóstico asombroso de la Contemporaneidad, pero nunca se hace referencia a un remedio para poner fin a los males de la sociedad actual. ¿Será porque el pensamiento posmoderno tiene límites?

14 Bauman, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

15 Vargas Llosa, M., “La civilización del espectáculo”, *El País*, n.º 1.000, 22 de enero de 2011 (portada).

16 Lipovetsky, G., *op.cit.*

III. Límites y alternativas a la Posmodernidad

El pensamiento posmoderno, como cualquier otra teoría que se está elaborando o que se ha elaborado recientemente, presenta algunos escollos inherentes a su corta duración; pues una teoría, si acierta, se refuerza a medida que es capaz de resolver sus propios límites. En el caso del pensamiento posmoderno, destacamos dos elementos que podrían efectivamente constituir unos límites: por un lado lo que llamamos el “caos de las teorías”, y por otro las alternativas al mismo.

Con la expresión “caos de las teorías” nos referimos a la profusión de los argumentos defendidos por los autores posmodernos. El pensamiento posmoderno no es ajeno a la Posmodernidad, y eso podría explicar quizá una nueva contradicción, que es que muchos autores posmodernos presentan y defienden, a título personal, sus argumentos propios, en muchos casos frente a otros pensadores que también colocamos bajo la etiqueta “posmodernos”. Sería algo parecido a una nueva criatura de Frankenstein, formada por varios discursos, a veces claramente opuestos, que tienen que adecuarse de una manera u otra para dar lugar a un solo pensamiento dotado de todo el rigor que ello supone, sin caer en una mera lógica de “hablar por hablar”. No obstante, podemos distinguir entre tres corrientes principales: en un primer lugar, los herederos de la Escuela de Frankfurt (como Jürgen Habermas o Jean Baudrillard), que se caracterizan por su componente neomarxista y materialista, y que conciben la Modernidad como una fase de la Historia inacabada, la cual genera por tanto una serie de conflictos irresueltos responsables de la incertidumbre actual; en un segundo lugar, un grupo de autores (entre los cuales encontramos a Jean-François Lyotard, Gilles Lipovetsky y Antonio Campillo) que defienden que la Modernidad es acabada, y que la etapa siguiente, la Posmodernidad, se caracteriza por una indiferencia, una resignación generalizada, un “pensamiento débil”; y por último, una tercera escuela posmoderna que aboga por un enfrentamiento directo entre Modernidad y Posmodernidad, pudiendo la segunda ofrecer propuestas para superar la primera. Además de estas tres corrientes, hemos de señalar que algunos autores posmodernos niegan su pertenencia al pensamiento posmoderno o constituyen otras tantas “escuelas” propias, como es el caso, por ejemplo, de Michel Foucault, un monumento de la Filosofía¹⁷.

En lo que a las alternativas al pensamiento posmoderno se refiere, bien es cierto que en la actualidad se llega a hablar de otras propuestas más o menos renovadas, como pueden ser las tesis de la “sociedad de riesgo”, del “capitalismo tardío”, de la “Modernidad tardía” o de la “transmodernidad”. Un autor de origen polaco, Zygmunt Bauman, que ya hemos mencionado más arriba, por su parte propone el modelo de la “modernidad líquida” como alternativa a la Posmodernidad. Zygmunt Bauman concibe la modernidad como un sistema ambivalente, que presenta ya en su esencia unas contradicciones que la hacían oscilar entre Progreso y Decadencia. La modernidad, inicialmente, trató de ocultar esas contradicciones, pero con el paso del tiempo acabó asumiéndolas, mediante el proceso de liberalización, por lo que el paradigma actual no sería una postmodernidad, sino una evolución de la misma. Frente al discurso a menudo pesimista de la mayoría de los autores posmodernos, Zygmunt Bauman se centra en la idea de que la modernidad pervive en la actualidad a través “del más característico de entre todos sus rasgos característicos: el de la esperanza, la esperanza de hacer las cosas mejores de lo que son, dado que, por el momento, no son lo suficientemente buenas”¹⁸. A esta modernidad, el pensador polaco añade el adjetivo “líquida”: “los sólidos conservan su forma y persisten en el tiempo; duran, mientras los líquidos son informes y se transforman constantemente, fluyen. Como la desregulación, la flexibilización o la

17 Michel Foucault no se limitaría a “cabere dentro” del solo pensamiento posmoderno. Algunos autores también lo incluyen en otras corrientes filosóficas del siglo XX, como el estructuralismo y el postestructuralismo. Él mismo no se reclamaba de ninguno de estos tres movimientos.

18 Bauman, Z., *op. cit.*

liberalización de los mercados”¹⁹. La contemporaneidad se caracteriza pues por su licuefacción, su desestructuración. Con la libertad asumida, los hombres han roto todos sus vínculos, y mantienen sus relaciones de forma aleatoria, discontinua, irregular, pero siempre en movimiento: nos conectamos y nos desconectamos los unos de los otros permanentemente. Ello conlleva el riesgo de perderse, de verse abandonado en esa trama social compleja y fluctuante. Además, vivimos en una dinámica en la cual no nos podemos parar: tiempo acelerado, compromisos momentáneos, relaciones temporales, vida en movimiento, búsqueda de la forma física y mental, comercio de la violencia, explosión del turismo, vigilancia de la vida, multiplicidad de las creencias, necesidad de elegir. Lo inmovilizado, lo estable, lo sólido, no encuentra sitio en la modernidad líquida. Por último, señalemos que Zygmunt Bauman propone también, si no un remedio, por lo menos una visión probable de la situación actual en un futuro muy próximo. La sociedad de la modernidad líquida es una sociedad de crisis, a la cual existen dos resoluciones posibles: la vuelta al orden (moderno) por la regulación, es decir, la opción conservadora; o la “propuesta progresista de la Revolución Verde [es decir, los movimientos ecologistas], que nos pone a todos bajo la Ley del calentamiento global”²⁰.

A modo de conclusión: ¿la post-Posmodernidad?

A lo largo de este trabajo, hemos visto cómo la Modernidad finalizó al mismo tiempo que la idea de Progreso, dando lugar a un nuevo paradigma, llamado Posmodernidad. Este se define a partir de la coexistencia de aspectos en apariencia contradictorios, lo que genera una incertidumbre y, en algunos autores, un cierto pesimismo. Pero la Posmodernidad también es el enfrentamiento, a nivel intelectual, a unos retos que se nos plantea conforme va evolucionando, y que debemos superar.

El camino del pensamiento posmoderno ya transcurre desde por lo menos tres décadas, durante las cuales ha ido evolucionando. Así, por ejemplo, para Gilles Lipovetsky la Posmodernidad solo era una fase de transición entre la Modernidad y otra etapa, que él llama “hipermodernidad”. Además, también encontramos otras vías alternativas al modelo posmoderno, que proponen unos argumentos que podrían ayudar a llegar a una superación de la Posmodernidad. En efecto, las bases del pensamiento posmoderno fueron formuladas en las últimas décadas del siglo XX, una etapa muy diferente de la actual: Jean Baudrillard desarrolla la hipótesis de lo que llama la “era telemática primitiva”, en un momento en que la televisión empieza a ser un medio de difusión de la información generalizado; pero ¿qué decir, hoy en día, del nuevo papel de la Red y del las tecnologías informáticas, que casi llegan a relegar la televisión y la radio a ser meros muebles? En 1975, Jean-François Lyotard definió los nuevos lazos sociales *de entonces*, pero ¿qué decir de los lazos sociales actuales, ampliados por las llamadas redes sociales? Estas preguntas, y otras más, hacen sentir la necesidad de una renovación, o una superación, del pensamiento posmoderno, lo que está sucediendo desde hace muy poco. Parece, pues, que estamos en el umbral de una nueva era, post-posmoderna, en cuyo caso nos encontraríamos, de nuevo, ante un abismo de incertidumbre, que solo el estudio y el análisis podrán tapar progresivamente. Lo cierto es que, con el paso del tiempo, el distanciamiento cronológico, se identificará con una eficacia cada vez mayor lo que realmente ocurrió entre los siglos XX y XXI.

19 Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.

20 Bauman, Z., *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?*, Paris, Climats/Flammarion, 2009.

Bibliografía

Obras de carácter filosófico:

- Baudrillard, J., *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991.
—, *La ilusión del fin, la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama 1997 [1992].
—, *La société de consommation*, París, Folio-essais, 1993.
—, *Le système des objets*, París, tel-Gallimard, 1993.
—, *La ilusión vital*, Madrid, Siglo XXI de España, 2002.
Bauman, Z., *La Posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
—, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.
Campillo, A., *Adiós al Progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama, 1985.
Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J., ..., *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
Lipovetsky, G., *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983.
Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna, informe sobre el Saber*, Madrid, Cátedra, 2000 [1979].
—, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa editorial, 1996 [1988].

Artículos:

- Molina, C.A., “La cultura sin cultura”, *El País*, 25/11/2010.
Vargas Llosa, M., “La civilización del espectáculo”, *El País* nº1.000, 22/01/2011.

Novelas:

- Bradbury, R., *Fahrenheit 451*, París, Folio, 1953.
Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Delbolsillo, 2009 [1969].
Orwell, G., *1984*, París, Folio, 1949.

Teatro:

- Ionesco, E., *Rhinocéros*, París, Folio, 1959.

La relocalización del espíritu. Meditación estética en un mundo tecnológico

The Relocation of the Spirit. Meditation on Aesthetics in a Technological World

Ricardo PINILLA BURGOS

pinilla@upcomillas.es

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La sociedad actual de la comunicación parecería haber conseguido plasmar en los medios informáticos atributos que tradicionalmente se vinculaban al espíritu, como la superación del espacio y el tiempo, la simultaneidad y una velocidad sutil de asociación y presencia en donde lo material siempre fracasaba. Se analiza críticamente esta hipótesis, y se plantea desde la reflexión estética, una paradójica e inédita necesidad del espíritu de relocalizarse, frente a esa pretendida deslocalización o multilocación que permite, o casi impone, la sociedad en red. Algunos síntomas del pensamiento y el arte contemporáneos dan muestras y calves para asumir esa relocalización, que acompañaría una retemporización y en definitiva una reencarnación; y que lejos, de vivirse como fracaso, ofrecería nuevas vías de sentido y claves inesperadas de crítica. En el presente escrito se ensaya este planteamiento y se ofrece a consideración y debate.

Palabras clave: Crítica de la tecnología, sociedad informática, comunicación, pensamiento estético, arte, acontecimiento, espíritu, relocalización

Abstract

It would seem that the current communication society has managed to capture in computing media attributes which have traditionally been associated with the spirit, such as the overcoming of space and time, simultaneity, and a subtle speed of association and presence where the material always fails. I critically analyze this hypothesis and pose, in the light of aesthetic reflection, a paradox and new necessity for the spirit to relocate itself against that pretended dislocation or multilocation which is allowed by, or almost imposed by, the online society. Some symptoms of contemporary thought and art provide evidence and clues for assuming that relocation, which would accompany a retemporization and in short a reincarnation; and which far from being experienced as a failure, will offer new paths of meaning and unexpected critical clues. In the present paper I will attempt to expose this approach and submit it for consideration and debate.

Keywords: Critique of technology, computing society, communication, aesthetic thought, art, event, spirit, relocation.

“¿Existen límites para el espíritu?”

Eduardo Chillida

En primer lugar quiero agradecer a los organizadores de este congreso su cordial invitación, especialmente a Delia Manzanero y a David Díaz Soto, quienes, por otro lado, en todo momento me orientaron en la sugerencia del tema de mi intervención, dándome, de otro, plena libertad para acometerla. Tomando esa libertad, y asumiendo el lema general de este encuentro, comenzaré aclarando y desarrollando primero el subtítulo: “Meditación estética en un mundo tecnológico”, para de ahí aclarar y exponer lo que significaría el título como tal; a saber, en qué medida entiendo y cómo valoro para nuestros días eso que llamo “relocalización del espíritu”. Les advierto que esta conferencia es un *ensayo*, y por lo tanto no solo está abierta a la refutación, sino que más bien la solicitará desde el principio, por entender que el ensayo no es un modo provisional del pensar, sino un modo de preguntar afirmando y argumentando, único modo de poner a prueba las preguntas en las que debe consistir, a mi entender, el ejercicio básico del filosofar.

§ 1.— ¿Estamos ya en el “futuro”?

El mundo en la red y la realidad mediada por interfaz

Si echamos una mirada a nuestro convulso presente, toparemos en primer lugar con el actual paisaje de una pesada crisis que desestabiliza constantemente las presuntas seguridades de las denominadas sociedades avanzadas y nos fuerza a una mirada global de urgencia, que de otro lado ayuda a relativizar toda crisis a la vista de la situación de injusticia y catástrofe que aqueja muchas zonas del llamado tercer mundo. Una mirada de conjunto delata un mundo en red, global y globalizante, y con gran conciencia de su diversidad a pesar del acercamiento, al menos virtual, de las distancias, o del innegable incremento consiguiente de la homogeneización de muchos aspectos. Ahora bien, esa mirada posible nos *desvela*, también en el sentido de quitarnos el sueño, pues nos muestra no tanto una fiesta de la diversidad como riqueza, sino una constatación creciente y sangrante de la desigualdad y la diferencia de potencial abismal entre unas economías y otras, entre unas sociedades y otras. Aunque han de ser los economistas y los politólogos los que nos permitan dirimir y actuar sobre estas percepciones, no es difícil adivinar que no estamos meramente ante un

problema de un incremento del conocimiento de esas injusticias y que estas realmente caracterizan el mundo actual y, seguramente, también los tiempos pasados. Nuestro presente se nos muestra complejo e inabarcable, con una complejidad en la que toda acción individual queda diluida y casi inoperante y aun con todo, como si de un cierto simulacro de la omnisciencia se tratara, en el marco de una pantalla podemos hoy acceder a toda esta visión... sencillamente conectando nuestro ordenador.

En efecto si hay un elemento que lejos de cuestionarse por la crisis, perfila y caracteriza de modo creciente nuestro mundo, es el de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. La cultura informática y virtual se ha introducido en los usos más cotidianos de nuestra vida y configura de modo esencial muchos acontecimientos sociales (pensemos en las convocatorias del 15-M y otras iniciativas análogas a través de las redes sociales). Como alguien nacido en los años sesenta, he de reconocer que hay muchas situaciones y posibilidades que permiten los continuos avances y novedades comerciales de las nuevas tecnologías que parecen ubicarme en una hipotética película de ciencia ficción de aquella época, y me hacen sentir inmerso ya en ese “futuro” que todas esas películas se esforzaban en imaginar. Las llamadas autopistas de la información y los universos de las redes sociales comienzan a sustantivar buena parte de nuestras vidas, desde las situaciones de comunicación y búsqueda de información más básicas hasta las más complejas, desde las más funcionales, como por ejemplo las comerciales. hasta muchos momentos afectivos y de intimidad. Ese “futuro” renueva a la vez aspectos que en la vida moderna tendían a desaparecer; así tiene lugar en este comienzo de siglo XXI una asombrosa recuperación de la cultura epistolar en los múltiples e-mails y mensajes que diariamente recibimos y escribimos, bien es verdad que condensada, atomizada y despojada en buena parte de la tradicional retórica y forma epistolar. El mensaje de e-mail aun se reduce más y se incorpora en conversaciones virtuales en los chats, y mensajes de los ordenadores-teléfono (*smart-phones*) personales y en los formatos de las redes sociales, de modo que casi forma un continuo, un discurso acompañante de cualquier vivencia o acontecimiento, con una producción constante de imágenes y flujos de información. Este proceso de continua información llega casi al vértigo, si se analiza en términos objetivos en comparación con la comunicación escrita y gráfica que los individuos compartían hace solo algo más de una década. Esta situación por otro lado tiene un componente de privacidad muy característico que fractura el modelo clásico de la sociedad mediática: lo privado interconectado a través de los foros y las redes sociales parece que ha tomado la palabra protagonista y son los mismos programas de televisión y de radio los que se hacen eco de ese flujo a través de las mismas redes sociales. A todo ello se añade la realidad mediada que nos informa y orienta en nuestros pasos más cotidianos como si fuéramos viajeros espaciales de una civilización intergaláctica, y todo ello, desde la situación doméstica de estar frente a la pantalla del ordenador en nuestra casa, en el coche, casi ya convertido en nave, o incluso en cualquier lado desde nuestro ordenador-teléfono, que en estos momentos adquiere un protagonismo cada vez más creciente en la comunicación y la misma difusión de contenidos en todos los niveles, convirtiendo a cada individuo en una terminal; en un polo receptor y emisor de los infinitos nudos de una red global de intercomunicación.

Ahora bien, por muy futurista que pueda parecer esta situación, el “futuro” que es nuestro presente tampoco es como se imaginaba; nunca lo es. Hay que constatar que buena parte de la ciencia ficción de mi infancia ha quedado desfasada, y no por falta de imaginación de los autores de esas películas y novelas, sino porque ese futuro *imaginado* hasta los años sesenta y setenta se concebía como una *conquista del espacio*, en sentido físico y real. Hoy día el hecho de ir a la luna o de viajar por el espacio es algo que aun nos causa, o nos debería causar una enorme admiración, pero desde el punto de vista del imaginario social acerca del progreso ha quedado como un *futuro-pasado*. En los años sesenta se pensaba que en el 2000 la gente viajaría por el espacio como hoy lo hacemos por una autopista o al menos por el espacio aéreo, pero parece que esto hoy, además

de no haberse hecho posible de modo técnico, tampoco es un deseo o una fascinación insertada en nuestra idea de avance tecnológico. Hoy la carrera espacial ha dejado de existir, al menos en el sentido político y social que tuvo en los años sesenta, y aunque hay una importante tecnología espacial, esta se centra sobre todo en el campo de los satélites que sirven para informar y transmitir las diferentes señales de los sistemas más variados de comunicación e información. Jugando con una célebre expresión de Marx, es como si la conquista del *cielo* se aplicase a una más refinada conquista de la *tierra*, en su aspecto comunicacional e informativo. Recordemos que Marx indicaba, en un plano muy distinto, que “la crítica del cielo se ha transformado en crítica de la tierra”, indicando cómo la filosofía debía aplicarse a las cosas mundanas y a los problemas reales que determinaban la vida de los hombres y la historia¹. Nuestra constatación no apela a ningún sentido crítico, sino más bien a uno meramente pragmático; si bien esa bajada del cielo a la tierra no deja de dar que pensar sobre las irónicas similitudes, disparatadas por lo tanto, entre la vieja crítica urgente de la izquierda europea y la nueva globalización privada y doméstica que nos invade. Aunque por motivos bien distintos, hay que constatar que en ambos casos se ha dejado de mirar a las estrellas; si bien el “cielo” simbólico de Marx se quería superar para evitar la alienación, y el “cielo” real que necesitan las nuevas tecnologías, aparece ausente en nuestras vidas, aunque latente y determinante, como si de una infraestructura aérea se tratara.

De otro lado, volviendo a esa red múltiple de terminales interconexiónadas, que seríamos cada uno de nosotros, hay que admitir que nuestro mundo en red sí fue imaginado básicamente por muchos escritores de ciencia ficción. De hecho, no un escritor, sino el inventor de la radio y el telégrafo, Guillermo Marconi, lanzaba ya como ideal que todos algún día estuviéramos comunicados con el resto de los seres humanos allá donde nos hallásemos. Parece que vamos camino de conseguir ese ideal. Ahora bien, lo que los escritores de ciencia ficción no alcanzaban a tasar, a mi juicio, es cómo la realización de esa utopía de Marconi, que en su articulación actual no solo pone ya en comunicación personas, sino documentos, imágenes, músicas, dinero, acciones, compromisos y mucho más, iba a reconfigurar tanto nuestras vidas. Mi meditación parte precisamente de aquí.

En primer lugar, parece que hemos perdido miedo a la máquina, a ese perverso ordenador con criterio propio como HAL en *2001. Una odisea en el espacio*, y asumimos con entusiasmo esas macroprótesis de nuestros vínculos con el mundo que pueden abarcar desde lo más excelso hasta lo más cotidiano; desde lo más prosaico hasta lo más íntimo en nuestras relaciones con los demás. Más que la desconexión imposible, parece que lo que nos daría pánico es una caída absoluta de la red. Esa reconfiguración de la vida tiene algo de decepcionante y aburrido: ya no miramos las estrellas ni ansiamos viajar a ellas; y tiene algo de sabio tal vez, pues nos invita a la odisea en el interior de la pantalla abriendo un nuevo abanico de relaciones humanas y de lo humano con el mundo. No tememos ya que el ordenador, como hacía HAL, un día nos lea los labios, aunque como individuos de la calle, no técnicos, tampoco supiéramos muy bien cómo lo podría hacer. La llamada tercera revolución industrial o revolución informática, nos sitúa en un ámbito de presencia con la máquina, con el ordenador, tan natural que parece desplantearnos su desconexión. Como mucho, nos planteamos el *reset* cuando falla, nunca la desconexión absoluta, y con los fallos y pérdidas de archivos y memoria parece que nos vamos resignando a reiniciar nuestras propias acciones y conocimientos cuando la incompatibilidad de formatos, la caída de la red o el virus informático así lo imponen.

O quizá no... ¿hasta qué punto estamos inmersos y somos ya dependientes de esa revolución informática? Igual que el fuego, y así todos los grandes inventos y avances, la informática ha venido para quedarse y transformar nuestras vidas, para reconfigurarlas; ni el fuego se apagó, ni la red parece ya dispuesta a desconectarse. Nuestro mundo es ya el mundo de la tecnología informática.

¹ Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* en, Marx, K., Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Vol. 1. Berlin/DDR. 1976, pp. 378-391, p. 379.

No obstante, los interrogantes en torno a las sombras de esta nueva fase de la liberación técnica del ser humano respecto a las cadenas de la naturaleza y la finitud, han de seguir abiertas, si no queremos olvidar la esencia crítica del espíritu humano, verdadero motor de todo avance técnico, cultural y espiritual.

§ 2.— A partir de la meditación y crítica de Ortega al tecnicismo moderno

Nos preguntamos qué queremos decir cuando afirmamos que en Occidente y gran parte del planeta vivimos en *mundo tecnológico*. Parece que implica afirmar que lo tecnológico constituye un elemento de definición esencial de nuestra vida. Esto es, que el *logos* de nuestras vidas cotidianas está mediado por técnicas, tecnologías y artefactos de todo tipo, especialmente ya los aparatos electrónicos e informáticos. A este paisaje hay que añadir las viejas tecnologías que hicieron posible la revolución industrial, sobre todo la segunda, aun muy presentes (mecánica, electricidad, etc.) y las que irrumpen y van anunciando ya muchos cambios en el futuro, como la biotecnología y las neurociencias.

En su espléndida “Meditación de la técnica”, de 1933, Ortega hablaba de unos estadios de la técnica que abarcaban algo mucho más amplio que lo que usualmente entendemos por revoluciones industriales. El tercer y último estadio, que llamaba la “técnica del técnico” o el “tecnicismo moderno” viene a coincidir con el comienzo de la revolución industrial, de la mano del dominio y expansión de las ciencias experimentales, especialmente la física, ya desde finales del siglo XV, esto es, con la era moderna. Ese tercer estadio entiende la técnica no como un modo de solucionar los problemas de la existencia, sino como “un hontanar de actividades en principio ilimitadas”². El sentido ancestral de lo técnico para Ortega nos habla del modo de solucionar la supervivencia; de esa capacidad de artificio para postergar la realización de las necesidades, para afrontarlas luego con mayor eficacia, así como la construcción de un entorno y una serie de modos de hacer que permiten al hombre ir liberándose de las imposiciones naturales. La técnica, fuera al principio más azarosa y mágica o luego más artesanal y de oficio, según la periodización orteguiana, siempre era una conjugación de la limitación humana ante el medio y su supervivencia e instalación, incluso su aislamiento o transformación del entorno para de ahí abrirse a la invención de su vida, de la vida propiamente humana, más allá de las necesidades básicas –animales– de su existir, como son el alimento, el cobijo o la defensa frente al enemigo.

Habiéndose superado la etapa de la técnica artesanal del pasado, y antes aun de lo que llama la “técnica del azar”, concebida en parte como magia, el tecnicismo moderno surge con la separación del proyecto respecto al obrero y ejecutor, y con una fuerte alianza de la técnica con la ciencia moderna, especialmente con la ciencia física. Esa alianza, en realidad ya fraguada desde antiguo, entre ciencia y técnica fue llevando al hombre moderno a un ideal de omnipotencia progresiva, un ideal acaso ingenuo pero muy efectivo. Así vamos pensando que la técnica irá resolviendo nuestros problemas, que es solo cuestión de tiempo. Ortega pone curiosamente el ejemplo hipotético de un viaje espacial, y dice que nos hallamos en la “situación tragicómica” de no poder imaginar nada que la técnica no pudiera alcanzar. Aquí plantea una aguda crítica sobre esa situación de poder ilimitado: “el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuya a que no sepa ya quién es”. Si agota su proyecto humano, sus esperanzas y deseos en la técnica, en realidad para Ortega está limitando su capacidad de ser humano. La técnica para Ortega era esa capacidad de ahorro de esfuerzo para abrir el espacio a ser e inventarse la vida humana, no su programa completo de acción. De este modo

² Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Buenos Aires-México, Espasa Calpe, 1939, p. 140.

la exclusiva “fe en la técnica” vacía la vida humana, la deja sin proyecto, “porque ser técnico y solo técnico es poder serlo todo y no ser nada determinado”, y concluirá lapidario: “Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos”³. Ortega practica aquí ya en toda regla una crítica de la razón instrumental, desde coordinadas distintas pero no tan diferentes de la que harían en esa y las siguientes décadas los pensadores de la Teoría Crítica.

Planteemos esa crítica hoy, inmersos en la revolución informática y también en una relación de conciencia con lo técnico que ha atravesado numerosas etapas y crisis a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De un lado, la sensación de omnipotencia se ha incrementado, también se ha individualizado y hecho más virtual; en este sentido ha sido un incremento aparentemente más democrático y a la vez más relativo. Junto a los recelos humanistas clásicos respecto al avance técnico, propiciados a la vista de la alienación del trabajo industrial, la cuestión obrera y las cruentas guerras mundiales, en la segunda mitad del siglo XX, el agotamiento de la naturaleza y los problemas ecológicos han puesto en cuestión esa omnipotencia técnica en su raíz, como un crecimiento patológico y devastador que pone en juego la posibilidad de la aniquilación del planeta; ese viejo fantasma de la autoaniquilación, tan concreto en los años cincuenta por la amenaza nuclear, es hoy un horizonte común que más que depender de una gran bomba, parece que se destila en cada una de nuestras acciones como potenciales agresoras de un medio ambiente enfermo y trastocado. Ahora bien, de este cuestionamiento de la técnica más reciente y radical, el ecológico, curiosamente, parece salvarse, al menos para la percepción social, como si de energía limpia o no material se tratara, todo el desarrollo informático. De las otras críticas más clásicas (alienación técnico-industrial, dominio político-militar de una gran potencia), la informática no quedaría tan exenta, pero siempre guarda esa carta del carácter democrático e individual que parece que reviste todo uso informático, que situaría la red en un instrumento incluso apto para acometer un movimiento antisistema y alternativo, como de hecho se puede ver en algunos fenómenos recientes.

Con independencia ahora de otras posibles críticas, nos preguntamos así más directamente si la revolución informática y el modo como ella ha ido reconfigurando nuestra convivencia hacen aun plausible esa crítica de la razón instrumental y, desde el planteamiento orteguiano, la constatación de ese estrechamiento o vaciamiento de la misma posibilidad humana en toda su riqueza.

§ 3.— La revolución informática entre la simultaneidad y la ubicuidad: el espíritu cumplido y deslocalizado

La técnica moderna apostó por un acortamiento y un dominio del espacio y el tiempo, de un modo directamente físico en los medios de transporte y de un modo informacional en las tecnologías de la comunicación. El teléfono, el telégrafo, la televisión y hoy ya la red informática, realizan transportes de información en diferentes códigos que nos permiten saltar las barreras cotidianas de tiempo y espacio. En realidad en todo ello late la lucha ancestral del ser humano con la finitud, y espacio y tiempo le indican que hay continuamente “aquís” y “ahoras” que se le escapan. La lucha contra la finitud que descubre la misma lucha contra la muerte. La carrera tecnológica ha enfatizado esa lucha hasta el vértigo. En su vértigo nos planteamos si es lucha o huida, como nos dan a entender esas imágenes vertiginosas (aceleradas) de la vida urbana y de las fábricas en la película *Baraka* (1992) de Ron Fricke, en contraste con la mirada de paz y la quietud del monje budista.

³ *Ibid.*, p. 141.

Pero no olvidemos la diferencia obvia entre la tecnología de los medios de transporte y las tecnologías de la comunicación y la información. En estos el salto espacio-temporal no es real o físico; es virtual, como ya lo consigue el lenguaje y de modo aun más sutil, simultáneo y rápido nuestro pensamiento y eso que llamamos *espíritu*; esa palabra “bajo la cual pocos piensan algo preciso”⁴, en expresión de Max Scheler, pero tan necesaria en su mismo pensamiento, y lo que es más importante en toda la historia de la filosofía y de las religiones.

En efecto, de modo físico y compartido, esto es como una “técnica de comunicación”, el salto en el tiempo y el espacio lo consigue de modo virtual en primer lugar y de modo esencial el lenguaje, al poder referir y recordar el pasado, evocar lo distante, e incluso imaginar o proyectar el futuro. Sin el lenguaje no tendría sentido toda la historia de las tecnologías de la comunicación, desde la escritura y la imprenta hasta *internet*. Ahora bien, esa capacidad de salto y simultaneidad espacio-tiemporal de la revolución informática nos ofrece una virtualidad tan sofisticada, omnipresente y mediadora, que parece sugerir en muchos casos una sustitución de la vida real, al menos de la vida desconectada de la red, en la que uno comienza a sentir un nuevo modo de aislamiento e incomunicación. Es curiosa la expresión de “estar sin red” o “sin cobertura” y la connotación de desamparo más allá del aislamiento que parece implicar. Las nuevas tecnologías nos regalan un tiempo y un espacio ampliado. Aun no nos proyectan el futuro, es verdad, pero sí nos ayudan a predecirlo al detalle estadístico; y ya nos muestran las imágenes de lo que veremos cuando nos desplazamos (pensemos en *streetview* de *google maps* que usamos en el acto sencillo de dirigirnos a una calle o a un hotel en una ciudad a la que viajamos).

Sin mucha ingenuidad, tampoco con cinismo, a modo de hipótesis proponemos pensar si el *espíritu* en su vieja acepción parece haber sido cumplido y realizado por las nuevas tecnologías de la velocidad, la virtualidad y la comunicación. Acaso rematando la obra fascinante y aun crucial del lenguaje; ya no serán simplemente *los límites de mi lenguaje* los límites de mi mundo, sino *los límites del mundo y la red virtuales*, en la medida que lo manejo y navego en él, un mundo que, de otro lado no parece tener límites, o al menos si los tiene, se nos hacen más inaccesibles casi que los límites físicos de nuestro planeta⁵.

Siguiendo esa hipótesis cabría pensar si no parecería que ciertas ideas con las que siempre se vinculaba lo espiritual: eso sutil, omnipresente, inteligente y universal, esa capacidad de simultaneidad y de sobreponerse a los obstáculos materiales se hubiesen encarnado en el mundo de la red; o al menos funcionarían esas ideas o ideales como modelos de avance del progreso tecnológico. En principio, de modo inmaterial, siempre fueron los conceptos los que nos permitieron concebir lo universal y hacerlo valer en los individuos, más allá de sus accidentes y circunstancias. Aunque parezca un salto tosco, la producción industrial en serie propició de algún modo la materialización de lo indiscernible e intercambiable entre los productos; esto es la generación posible de individuos intercambiables y solo determinables por su concepto o proyecto, salvo en los casos de los individuos averiados o defectuosos. Visto así, aquí hay ya una primera y abrupta encarnación de ese ideal de lo inteligible y espiritual, cuya indagación pionera en Benjamin, ya en los años treinta, planteó la necesidad de asumir a la par un cambio en los modos y estructuras de la experiencia estética y de la misma idea de obra⁶. Sin embargo, ese proceso abierto por la producción en serie parece cumplido de un modo mucho más increíble desde las múltiples dimensiones de la realidad virtual de la información y poco a poco también de todas nuestras acciones y nuestros órdenes de

4 Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. José Gaos), Buenos Aires, Losada, 1982, p. 55.

5 Glosamos aquí libremente la conocida tesis de Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (cf. edición bilingüe de E. Tierno Galván en Madrid, Alianza. Ed., 1985, pp. 162 s.). Ciertamente deberíamos precisar acorde con esta tesis que serían los límites de *mi lenguaje* en la red son los que significan los límites de *mi mundo*.

6 En su célebre ensayo sobre “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* I.2, Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991..

referencia. En referencia al viejo problema de la reproducción, entre otros muchos aspectos que no pueden abordarse aquí en su totalidad, la revolución informática parece desplantar el mismo hecho de la necesidad de la copia; siendo hoy una información en la red accesible casi tan universalmente como una idea es para cualquier mente o espíritu que pueda comprenderla.

De otro lado, ese “espíritu” realizado y cumplido que aporta lo virtual, ese espíritu rápido, simultáneo e intercambiable, parece que ha venido no solo para quedarse, sino para acabar fagocitando la misma realidad. No solo hay que ir admitiendo que lo que no está en la red comienza a *no estar*, sino que cada vez más todo lo vamos haciendo y averiguando a través de procedimientos telemáticos; y no está ya en ese espacio virtual *lo que hay* como está un libro o una chaqueta en un armario, sino que aparece y está al mismo tiempo, cuando lo llamamos, como la idea; y su aparición es fenómeno físico y tecnológico, pero nuestra relación con ella se podría asemejar o empezar a comparar con esa vinculación instantánea que tenemos con las ideas y las imágenes; como esa máquina fotográfica ideal de la que hace poco hablaba el gran fotógrafo Jordi Socias⁷. Cierro los ojos, o hago un *click*, y ahí, en la misma *tabula rasa* de mi mente o mejor en mi pantalla; en esa tabla infinitamente rayable y borrable, aparece esa imagen, esa escritura o esa información que quería encontrar. Esa y otras que no imaginaba y que se me abren como un bosque por descubrir. El espacio físico cotidiano empieza a dar señales de agotamiento; su orden ya no es comparable al del espacio virtual de mi ordenador. El tiempo no conectado parece de pronto más lento. Lo que busco en un minuto a golpe de *click*, ya no desde un soporte concreto, sino desde la nube o la red, en mi despacho me costaría, al menos, levantarme de la silla, si no ir a otro cuarto o a la biblioteca, etc. Frente al espacio virtual, siempre más rápido de recorrer, más inmediato, más polimorfo, más controlable, los espacios van quedando como ese fondo mal enfocado y anodino que vemos tras los rostros de las *webcams* en una comunicación por ordenador. El espacio vital parece estar ya también más dentro de la pantalla. El tiempo propio, de otro lado, queda como voz monocorde y discontinua, frente al flujo imparable de temporalidades simultáneas, con las que cuento incluso al apagar. No es la eternidad que describía San Agustín⁸, pero en parte, de modo cotidiano comienzo a contar con ellas como trasfondo de mi tiempo individual.

La red encuentra una alianza aun más poderosa en un viejo invento humano que permite un cambio abstracto y cuantitativo indefinido: el dinero. Con las tecnologías actuales, basta la moción de una decisión interna que se refleje en un mecanismo informático para poder cambiar el destino de muchas personas. Pensemos en los grandes inversores o las agencias de evaluación que cambian, con velocidad de red, un valor económico, a la luz de expectativas, de mercados de futuros, o de situaciones políticas concretas. El dinero en la red, si quieren quienes lo manejan, puede ser más rápido y sutil ya que cualquier espíritu avezado. Más que deslocalizado, el dinero ya es ubicuo, casi invisible en su fuerza, pero arrollador y determinante. Aquí la comparación, como se ha ido sugiriendo, habría que establecerla ya con la idea de espíritu en el sentido ancestral de algo superior y omnipotente, en un sentido plenamente teológico-metafísico y no solo antropológico.

Con la crisis actual, la tecnología ya no es un nuevo avance, sino el estado de cosas único del que se ha de gestionar la riqueza o la miseria. Ya no hay posibilidad de una vuelta atrás, la prótesis ha eliminado la posibilidad de andar sin andadores, de pensar sin esos potentes operadores de relaciones a información que son los buscadores; y casi ya acompañan a nuestros procesos mentales. Pero recordemos, no sin ironía posible: la máquina ya no nos da miedo, la controlamos aunque parezca que nos controle.

⁷ Declaraciones para Televisión Española emitidas el 19 de noviembre de 2011, en un reportaje de Lorenzo Milá, con ocasión de una exposición de este fotógrafo en Estados Unidos en otoño de ese año.

⁸ *Confesiones*, XI, 11 ss.

¿Cabe acabar cerrando esa comparación entre la *telépolis*, en la acertada expresión de Javier Echevarría⁹, y el espíritu cumplido, hasta ahora planteada de modo hipotético? La revolución informática sin duda cumple muchas aspiraciones del progreso humano, y no son casuales todas esas implicaciones en términos de espacio y tiempo que hemos ido apuntando. Con todo, y volviendo a la crítica orteguiana y la crítica de la razón instrumental, nos seguimos planteando una relación de suspicacia ante ese simulacro de espíritu cumplido; tal vez en lo que haya que pensar, como hizo Benjamin en los mismos años que Ortega realizaba su *Meditación de la técnica*, sea en asumir con radicalidad esas transformaciones y detectar los nuevos modos de percepción, reproducción y creación. Este ensayo ha sido hecho con frecuencia, pero no queremos plantear aquí una mera dilucidación sobre lo angelical o demoníaco de las tecnologías de la información, sino primeramente una meditación sobre el modelo de relación con lo real que delata, según el cual se tendería a una *deslocalización* cada vez mayor de nuestras vidas, en aparente realización de esa condición espiritual, articulándose la ubicuidad y la simultaneidad, si no en nuestros ritmos biológicos, sí ya en nuestras acciones, relaciones, informaciones y proyectos. Estamos en red, en una red tan indeterminada que puede ser cualquier cosa, o más bien cabría decir que a base de ser cualquier cosa, nos deja en la indeterminación, en la deslocalización, al menos virtual.

La pregunta que vendría aquí al paso, me viene sugerida por esa anécdota atribuida a García Márquez, quien, al volar de un continente a otro, decía que su cuerpo llegaba antes que su alma. ¿Puede y quiere nuestra alma volar tan rápido?

§ 4.— De nuevo Ortega: el espíritu y la técnica. Giner de los Ríos y el arte del espíritu

Al final de su ensayo, Ortega tantea algunas reflexiones que parecerían aliviar al tecnicismo de ese vacío existencial al que podría parecernos abocar. De un lado, la alianza entre técnica y ciencia natural, la interpreta Ortega como una conducción y afianzamiento seguro de nuestro *espíritu*. Recordando la célebre imagen kantiana de la paloma, que pretendía volar sin aire para mayor facilidad¹⁰, hace coincidir Ortega la importancia de la experiencia en el avance de la ciencia, con nuestra relación con la materia y el cuerpo, donde la técnica moderna ha realizado un camino seguro de la mano de la ciencia. Atendamos a este interesante pasaje:

“El llamado ‘espíritu’ es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí mismo, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso ‘espíritu’ no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu”¹¹.

La técnica, aliada con la experiencia y la ciencia natural aparecería aquí redimida como esos puntos de apoyo y de orientación de un espíritu que sin ellos tendería a perderse en su especulación. Los apoyos en la actualidad además no son solo para nuestra relación con la materia, sino para nuestra relación con los otros. Esto parecería atender a la última demanda con la que Ortega cierra su meditación:

9 Echeverría, J., *Telépolis*, Barcelona, Ediciones Destino, 1994.

10 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B32

11 Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 153.

“Pero la vida humana no es solo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euroamérica oponer a ese como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido en este orden, muy superior el Asia profunda?”¹².

Aquí Ortega invoca ese arte y técnica para el espíritu, que admira en la tradición oriental, y que, entre nosotros vemos ya concebido y articulado con precisión en el pensamiento de Francisco Giner de los Ríos, desde su amplia noción de arte de inspiración krausiana. Giner considera la idea de arte para el espectro amplio de las actividades humanas, no solo en el ámbito estético, y, de otro lado, no solo en el ámbito técnico-material. De este modo, dentro de una rica clasificación, contempla la necesidad, ya no de una ciencia, sino de un *arte del espíritu*; que abarcaría el arte de nuestro pensamiento (lógica), nuestro sentimiento (estética) y nuestra voluntad (moral)¹³. Aunando la reflexión orteguiana citada, muy acorde con la idea gineriana de arte, diremos que el espíritu necesita de esos apoyos y ese arte, no solo en su encuentro con lo material, sino como disciplina para sí mismo. En este punto parecería que abandonamos los límites de la técnica instrumental en su sentido más común y también la concepción del arte más usual, y nos abrimos al trabajo de la dimensión espiritual como tal. En este punto, preguntamos de nuevo: ¿aportan las nuevas tecnologías vías para el desarrollo y cuidado de ese arte del espíritu?

El mismo Giner, ya antes que Ortega y la escuela de Frankfurt, se planteaba con urgencia la reflexión sobre fines y medios en su filosofía social, y dudo mucho que ni él, ni los otros pensadores mencionados, hubieran admitido acriticamente la revolución informática ni siquiera como una consecución parcial instantánea de ese arte del espíritu; si bien la habrían saludado seguramente con entusiasmo en lo que a su gran potencial en todos los sentidos se refiere. Las técnicas, incluso las que apelan a la información, la comunicación y el manejo de nuestro conocimiento e intimidad, siempre ofrecen un potencial que debe ser meditado, y que, esencialmente será polimorfo, como la primera piedra convertida en utensilio de la historia de la humanidad. El uso y el sentido, el fin siempre ha de quedar en las manos de quien la renombra como instrumento. La técnica es manejo pero también redefinición de los elementos que las componen; y una vez establecida en su materialidad, digamos, en su *hardware*, la versatilidad de sus usos, aplicaciones y modelos de relación con ella son innumerables, y pueden evolucionar y cambiar acorde con los cambios sociales y culturales.

Volviendo al estado actual, creemos que la revolución informática trae indudables ventajas, no enumerables aquí, pero también nuevos extravíos. No solo los malos usos, sino en sí misma, esta revolución parece que ha sometido al espíritu a una velocidad y una simultaneidad y ubicuidad que, más allá de asuntos generacionales (nativos digitales) e importantes aspectos sociales (brecha digital), deberíamos plantearnos si le es idónea. Y hay una cierta situación inédita en todo esto: nuestro espíritu necesita *relocalizarse*, necesita parar y es él quien pide apoyos, ya no para sí y sus excesos, sino para su articulación plural y global a velocidad de red.

De otro, debemos asumir una y otra vez la diferencia entre acto técnico/tecnológico (Ortega) y vida tecnificada. La técnica proporciona, en el planteamiento orteguiano, una liberación y un ahorro del esfuerzo, y en este sentido nos lleva paradójicamente a una vida *atécnica*; algo que en la Ilustración ya se detectó con perplejidad¹⁴. Esto se comprueba en nuestra sociedad actual, que

12 *Ibid.*, p. 157.

13 Cf. F. Giner de los Ríos, “El arte y las artes” (1871), en: *Obras Completas III*, concretamente pp. 9 ss.; también: *Lecciones sumarias de Psicología [Obras completas IV]*, parte segunda, pp. 115-235; sobre el concepto gineriano de arte: R. Pinilla, “Arte y sociedad en Francisco Giner de los Ríos” en: J.M. Vázquez-Romero (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial-Pons, Madrid 2009, pp. 137-197, concretamente, pp. 187 ss.

14 Pensamos en J.-J. Rousseau y sus reflexiones en torno a la naturaleza y la sociedad; o en la figura de Robinson Crusoe (la obra de Daniel Defoe se publica en 1719); mito para la modernidad que debe continuamente ser revisado, tal como me ha enseñado el gran artista Norberto Fuentes.

vive el espejismo de la inmediatez a través del interfaz¹⁵. Una reflexión ética y estética (desde el punto de vista de la creatividad del ser humano) sobre la técnica quizá nos abriría a otros modelos; acaso nos permitiría pensar la técnica no solo como un bien social colectivo, sino como una responsabilidad personal, igual que la ciencia y la cultura. Esta vía, con todo lo utópica que pudiera parecer, replantearía la técnica en su hacerse y en las decisiones que implica, no como mero hecho social o producto de consumo. De esta reflexión, encuentro más radical, curiosamente no la reflexión ética, sin duda más que necesaria, sino la estética, dado el hermanamiento que hay en realidad entre el acto técnico y el creativo. No en vano el término *techné* denominaba también en Grecia a lo que llamamos hoy las bellas artes, si bien a estas habría que incorporar ese don sagrado de los poetas, la *poiesis* o creación.

§ 5.— El arte y la *relocalización* del espíritu: concreción, indeterminación y pluralidad como vectores de un pensamiento estético

Para presentar su apuesta por la categoría kantiana de lo sublime, Jean François Lyotard, en una conferencia impartida en Madrid en 1989, comenzaba aludiendo a algunas obras de Barnett Baruch Newman, concretamente una serie de esculturas que se llaman “Here” (I, II y III); y otros cuadros titulados “Not over there, Here”, “Now” o “Be”. Lyotard nos cuenta que este artista buscaba un aquí y un ahora casi sacral, como ese tiempo extático de San Agustín o Husserl, pero más acá de la conciencia:

“Lo **now** de Newman [...] es desconocido para la conciencia, no es constituido por ella. Es, más bien, lo que la desampara, lo que la destituye, lo que ella no consigue pensar e incluso lo que necesita olvidar para constituirse a sí misma. Lo que nosotros no llegamos a pensar es que algo sucede. O más bien y simplemente: que sucede. No un gran acontecimiento desde la perspectiva de los media. Ni siquiera algo pequeño. Sino una ocurrencia”¹⁶.

Cuando hablo de *relocalización* no me refiero a una ubicación sin más, sino que pienso más en la fuerza de ese instante antepredicativo que, o bien deja en ayunas al concepto o lo desborda, y que el mismo Kant supo bien destacar de la mano del juicio estético como un centro asombroso e imprescindible para asumir nuestra existencia. Pienso en la presencia no susceptible de sustitución o intercambio. Lyotard detectará este fenómeno en el pensamiento en Heidegger y su noción de *Ereignis*, que está llamada a desmontar el mismo pensamiento como institución.

Los síntomas de ese redescubrimiento del acontecimiento y de la presencia pueden detectarse ya en el mundo del arte en efecto desde los años 50 y 60, y no solo en los pintores y místicos del expresionismo abstracto, con el que se relaciona a Newman, sino también en la vanguardia musical (John Cage) y en movimientos como el Pop art o el happening. El arte desde 1945, ante una Europa desamparada de todos sus fundamentos, clama por una reivindicación de la presencia y el acontecimiento (*happening*); lo que ocurre aquí y ahora, con las coordinadas irrepetibles, o inaprehensibles, de espacio, tiempo y de presencias y relaciones concretas. Es verdad que concretamente las propuestas teóricas y las acciones de artistas como Allan Kaprow o de Yves Klein¹⁷,

15 Cf. el espléndido estudio: Josep M. Catalá Doménech, *La imagen interfaz. Representación audiovisual y conocimiento en la era de la complejidad*, Universidad del País Vasco, Bilbao 2010.

16 Lyotard, J.-F., “Lo sublime y la vanguardia” en, Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al. *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993, pp. 17-31, p. 18.

17 Cf. Kaprow, A., *Essays on the Burring of Art and Life*, ed. por Kelley, J., Berkeley, Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993; Klein, Y., *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, École National Supérieure de Beaux-Arts, Paris, 2003. Agradezco a la Dra. Ana María Rabe sus valiosas indicaciones y referencias sobre los escritos teóricos y la obra de estos artistas.

figuras clave en la reconversión del arte en *happening* y *performance*, poseen una multitud de aspectos y pueden interpretarse desde muchos ángulos. Hay que señalar en este sentido que con ellos la pintura y las artes en general pretenden una ruptura de sus fronteras y una inserción en la vida y en los entornos, así como una apelación a lo efímero y lo no perdurable¹⁸; pero precisamente ahí encontramos la necesidad de una relocalización y de una apelación a lo presencial y lo intranferible de modo radical e inaccesible ya para la obra de arte en su concepción tradicional, siempre convertible en objeto de cambio o de lujo y representación. Lo que acontece en ese sentido, no es ni trasladable, ni mediatizable; no puede ser ni objeto ni medio de una información vehiculable. Es acontecer y lugar en un modo casi salvaje, sin ningún paliativo.

Frente a la movilidad abstracta, intercambiable, casi divina, del capital, el arte parece que podría reivindicar una tozuda limitación y localización que, en todo caso, parecería necesitar el espíritu, este espíritu disipado, perplejo y adelantado por la velocidad de red. No estamos refutando a Benjamin o al menos su espíritu progresivo a la hora de meditar los nuevos modos de reproducción, información y representación; las nuevas tecnologías son las que transformarán nuestros modos de percepción, de experiencia estética y también nuestra propia idea de espíritu, eso sí, siempre y cuando sean asumidas artísticamente; que no es hacer arte de ellas sin más; algo de nuevo contrario a Benjamin, sino asumir como todo el mundo del arte y el mundo humano quedan inevitablemente redefinidos desde la nueva era digital. Siguiendo el lema benjaminiano para la fotografía¹⁹, diremos que no se trata de ver la tecnología como arte, sino el arte en toda su diversidad como tecnología, esto es, inmerso en un mundo ya tecnológico, aprendiendo de los nuevos modos de espacio, tiempo y materia que esta situación nos va presentando; y en eso las técnicas desechadas por la técnica como tal (la misma pintura o la escultura), y siempre redescubiertas por los artistas, también se transforman día a día desde el paradigma tecnológico. Ahora bien, ¿cualquier modo de entender la tecnología y la información es viable como base para la creación actual, sea esta o no una creación a partir de los nuevos medios? Creemos que no, que en el momento en que vemos el arte desde el prisma ya presente de la nueva era de la informática, nos abrimos a un abanico amplio y no predeterminado de opciones; y en ese abanico es donde la cultura en todo momento se juega su destino, y no puede evitar trazar uno u otro camino dentro de los posibles.

En este sentido creemos, con Th. W. Adorno, que el arte, y también el pensamiento debe efectuar una crucial *refracción* o ruptura (*Brechung*)²⁰ respecto a su sociedad, abrir un espacio de *negatividad* sobre la realidad empírica y los hechos. Y en este sentido, diremos que no solo el arte actual en sus más diversas manifestaciones, sino nuestra misma inquietud espiritual, sea cotidiana, religiosa o interpersonal, parece sentirse algo embaucada o engañada con ese simulacro de omnipotencia y rapidez *cuasi* sobrenatural que ofrecen las nuevas tecnologías. Cada vez más, se requiere y se hace urgente esa *presencia*, y sobre todo un *ritmo* y un *límite* para el espíritu, que, jugando a esa omnipotencia desde la indigencia y el esfuerzo no ahorrado, desde un momento que en realidad ya no es técnico, parece de pronto que se retrae y recela ante esa metafísica lograda que parece ofrecer la tecnología como ingrediente determinante de nuestras relaciones y nuestra vida; y esto lo puede conseguir por supuesto, acaso en máximo grado, también el artista digital y el más cibernético de los creadores.

A la deslocalización de la red y los mercados, el arte y el pensamiento propondrían una *relocalización* del espíritu, un *reencuentro* de este con lo no intercambiable, con el acontecimiento, con lo irreplicable en su transcurrir, y no por su valor aurático o por una autenticidad construida,

18 Sobre este tema, resulta de gran interés: Rabe, A. M., *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas*, Munich, Wilhelm Fink, 2008, pp. 54-56; 59-65.

19 “Los acentos cambian por completo si de la fotografía como arte nos volvemos al arte como fotografía”, Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, (trad. Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1973, p. 78; cf. también pp. 32 ss.

20 Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften 7, Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1996, p. 14.

sino por esa antesala de toda conciencia o por esa sombra que la cuestiona constantemente, y se sabe ocurriendo con las cosas y la catástrofe deseable del instante. El espíritu necesita del pasaje y la frontera, porque sin estos no hay danza ni vuelo posible, hay simplemente tiempo medio, tiempo vacío²¹... como ese tedioso tiempo de espera de la red y el terminal cuando no cumple la instantaneidad prometida, o, ya de modo más trágico, como ese vacío ante el archivo dañado y perdido para siempre en un espacio que nunca existe. Son tragicomedias de lo cotidiano, siguiendo a Ortega en su calificación, pero tremendamente humanas y por eso necesariamente criticables y revisables. Cuando el espíritu, en cambio, encuentra ese apoyo en el arte y en el camino creador, se olvida de sí, recorre el trayecto aparentemente inverso de toda lucidez, como bien nos develó Schelling²², y se hace creador; genial y sobre todo tremendamente humano.

La filosofía de la técnica debería revisar esas plusvalías constantemente, esos ahorros que propicia la tecnología y nos colocan en una nueva y perversa pasividad activa. Se deberían revisar esas omnipotencias no ganadas para que no se abonen nuevas formas de barbarie, y no se pasen de la tragicomedia a la ignominia, siempre más asequible a través de una pantalla interfaz “inocente”, más rápida, más brutal, como la emisión en móviles incontables de los asesinatos de Gadafi y su hijo, por citar un ejemplo reciente (20-12-2011) ¿Qué mejora eso, en este caso, de los escarnios públicos medievales?, ¿qué credo hemos reinventado que nos permite ver con cierto gusto esas muertes brutales? No queremos expresar un recelo a la tecnología, sino a ese simulacro de autenticidad instantánea y por lo tanto nunca ganada y falsa; a ese inmediatismo casi prenatal y no consciente en el que nos invitan a morar las nuevas tecnologías desde un modelo de producción y progreso muy determinado. Hay otros modos, y hay otras necesidades del espíritu que se han ido reprimiendo y descuidando desde cierta Ilustración, pues todo esclarecimiento siempre implica paralelamente nuevas e imprevistas cegueras; y no se trata ni de cerrar los ojos, ni de querer verlo todo, pero sí de no olvidar la conciencia de esas nuevas cegueras, como, en este caso, este nuevo desamparo de un espíritu deslocalizado y ubicuo; quién lo iba a decir.

Esos apoyos y límites requeridos se desplazaron y liquidaron en la Ilustración en forma de experiencia general científica, y con ello parece que la paloma kantiana emprendió el vuelo y el *camino seguro* de la *ciencia*²³. Ortega vinculaba agudamente ese apoyo con la técnica moderna, abriendo ahí un importante replanteamiento filosófico de la relación del hombre con la naturaleza. Pero no bastaba con ese paso; la ciencia y la técnica pueden caminar seguras, y sin embargo el hombre seguir desorientado, vacío, o invadido de nuevos mayores temores y hostilidades. El espíritu no solo puede desbarbar como esa paloma petulante, también puede sentirse perdido y sin apoyo, simplemente desolado o inútil.

La conclusión o tesis fundamental de esta exposición reside en afirmar que el límite y la localización que propician el arte y la dimensión estética, sin descartar otras esferas de la experiencia, facilitan ese vuelo y ese movimiento al espíritu. Le puede así proporcionar una orientación más vital que lo que hasta ahora ha ofrecido la ciencia aliada con la técnica, o tecnociencia, a pesar de toda su presencia, éxito y necesidad en nuestra sociedad. Eugenio Trías, a nuestro juicio, da una muestra ejemplar de este modo de pensar cuando comenzaba con una *Estética del límite* y todo un nuevo sistema de las artes su reveladora filosofía del límite²⁴.

En lo referente a la reaparición del concepto de “espíritu” (*Geist*) en la teoría estética contemporánea, es muy destacable el caso de Th. W. Adorno. No podemos desarrollar aquí el rico pensamiento adorniano también en este respecto como tantos otros. Baste, para lo aquí expuesto,

21 Recogemos aquí la iluminadora reflexión de Gadamer sobre el tiempo lleno y el tiempo vacío y la temporalidad en el arte: Gadamer, H-G, *Actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 103 ss.

22 Cf. el imprescindible cap. VI de su *Sistema del idealismo trascendental*.

23 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Wiss Buschgesellschaft, Darmstadt 1983, Vol 3, p.7 y ss.

24 Trías, E., *Lógica del límite*, Madrid, Destino, 1991.

señalar que Adorno no duda en recuperar ese concepto para detectar aquello que libera a las obras de ser meras cosas: “El espíritu de las obras de artes es lo que las convierte, en cuanto manifestaciones, en más de lo que son”. Y a la vez, desde su genial percepción y comprensión de lo quebrado y frustrado de toda obra de arte que sea digna de tal nombre, antes que convertirse en un nuevo fetiche e instrumento de otro credo, advierte Adorno aspectos muy interesantes sobre la necesidad de esa localización y limitación de lo espiritual en las obras. Advierte acaso el misterio siempre asimétrico del encuentro de lo sensible y lo más espiritual en la obra: “El espíritu que se manifiesta estéticamente queda condenado a estar en su lugar dentro del fenómeno como en otro tiempo los espíritus tenían que quedarse donde habían solido vivir”²⁵. Creo que Adorno hace vibrar aquí uno de los motivos, si no el fundamental, de toda esta exposición y lo que quiero barruntar detrás de esa idea de “relocalización del espíritu”.

El mismo Kant, que simboliza con su *Crítica de la razón pura* (1781, 1787) la defensa constructiva de la experiencia como comienzo de toda ciencia²⁶, reparó luego (1790) en el juicio estético, y esa cantidad singular inaplazable del momento del gusto; ese *espíritu estético* en la obra que ningún concepto ni lenguaje puede abarcar²⁷, y que, sin embargo, se localiza en cada obra que merece tal calificativo. No se trata de localizar el espíritu en unas nuevas coordenadas. Un nuevo mapa estético del territorio no es posible. Ahora podemos ya responder afirmativamente, aunque con toda la incertidumbre, al interrogante planteado por Chillida cuando se preguntaba si “existen límites para el espíritu”. Sí, los hay, pero no como barreras, sino como ese suelo desde el que se salta en la danza, y de hecho la hace posible, aunque el salto sea increíble y parezca cuestionar toda ley de gravedad. El gran escultor vasco seguía preguntando “¿qué clase de espacio hace posible los límites del mundo del espíritu?”²⁸. Creo que esa pregunta por el tipo de espacio, y en general para todo arte, por el tipo de ámbito, lugar y tiempo, es una de las claves. Las artes reconsideran todos los conceptos de forma distinta a aquella en que lo hace la ciencia natural: el lugar, el instante, esta piedra que ahora toco, antes siquiera de nombrarla y adscribirla en un género; esta piedra que es piedra antes de su nombre y en cambio puede convertirse en plenitud, en foco y hogar de todas las miradas. Solo es posible el acontecimiento del *centro*, que como ya sabemos por Nietzsche²⁹, *está en todas partes*. Más parecido es ese acontecimiento que reivindica y regala todo arte a la germinación natural de los individuos, siempre iguales en su serie y siempre diferentes, como las hojas y las olas, tal como nos enseñó también Eduardo Chillida³⁰. Sin que por ello se haya de retornar a la artesanía ni tampoco haya que acudir a un esquema de personalización o *customización*, una de las estrategias últimas del comercio, reafirmaríamos una relación no alienante y nueva con la producción, con el tiempo, con el gasto y el esfuerzo y con nuestras vidas, acaso muy afin en definitiva al *habitar* heideggeriano, a ese sereno *residir con las cosas*³¹, que con harta frecuencia atropellamos, con nuestras acciones y nuestro pensamiento. Debemos recuperar

25 Adorno, Th. W., *op.cit.*, pp 134 ss. El segundo pasaje concretamente: p. 136. Cf. la traducción castellana: Adorno, Th. W., *Teoría estética*, (Trad. Fernando Riaza, revisada por Fco. Pérez Gutiérrez), Madrid, Taurus, 1980, pp. 120 ss. Dejo para un estudio posterior abordar con más detalle este interesante aspecto de la estética adorniana.

26 Cf. Kant, KrV B27 ss.

27 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, [ed. Wiss Buschgesellschaft, Darmstadt 1983, Vol 3], §§ 8 y 49, con el término de espíritu en sentido estético, define Kant su importante noción de “idea estética” y revitaliza su estética del juicio estético como una propuesta receptivo-creativa que apela a una asombrosa antropología trascendental de la expresividad humana.

28 Eduardo Chillida *Preguntas*, Discurso del académico Honorario Electo Excmo. Sr. D. Eduardo Chillida. Real Academia de Bellas Artes de san Fernando, Madrid 1994, p. 38

29 En “El convaleciente”, dicen los animales a Zarathustra al exponer la doctrina del eterno retorno: “En cada ahora comienza el Ser. En torno a cada aquí gira la esfera allí. El centro está en todas partes. Curvo es el camino de la eternidad”. Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Vol. 2. [*Also sprach Zarathustra*], München 1954, p. 463.

30 E. Chillida, *op.cit.*, p. 42.

31 Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze, [Bauen Wohnen Denken]*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997, p. 145.

para ambos, nuestro hacer y nuestro pensar, una sensibilidad y un discernimiento que les permitan asumir lo concreto y cada situación sin absorberlo abstractamente en otro caso u otro concepto de una realidad ya preprogramada.

Aparecen al hilo de estas reflexiones, que inciden en la misma esencia de lo estético, la necesidad de unos nuevos conceptos de *pluralidad* y de *individuo*; bien diferentes a los habituales. Lo singular de cada obra cuenta con otras tantas obras como respuestas a cada uno de los instantes, carencias y retos de la existencia. Lo que aparecía para la primera Ilustración como debilidad en el gusto, frente al concepto y al precepto: su aspiración a *universalidad*, se redescubre desde esa pluralidad de centros que no hay que confundir con el relativismo ni con la jerarquización o la desigualdad. La pluralidad y la multiplicidad, como enseñó Krause con énfasis, no son accidentes ni mera antítesis de la unidad, sino su verdadero contenido³².

Pero todas las nociones que pueden surgir de un pensamiento de lo estético se malograrán si las reconvertimos en conceptos cerrados o preceptos. El método será otro, y en nuestra sociedad tecnificada, ese método comenzará por un parar, por un pausar y tomarse el tiempo para abrir y liberar el espacio. Debemos meditar, tomar tiempo y distancia de todo lo inmediato atécnico, debemos asumir el esfuerzo imposible de ahorrarnos el esfuerzo de vivir con dignidad y con fascinación, eso, creo puede conseguirlo el *camino creador*; que, harto de simulacros, prefiere *relocalizar* el espíritu en presencias efímeras, en materiales apenas penetrables, en residuos inmemoriales, y no en los cenáculos de ese espíritu enredado que juega a la omnipotencia con la materia convertida en pieza, con ese concepto materialista e intelectualista a un tiempo de la materia y lo sensible que tanto nos ha desterrado y alejado de la fascinación y el impulso vital, tanto, que hubo que “inventar” la Estética para recuperar esa capacidad de ver sin saber qué y mucho menos por qué y para qué, sino saboreando antes que nada el misterio de la visión, y antes de ella nuestra entrega a lo que no somos, nuestro viaje consciente allá donde se nos escapa la conciencia, para jugar, ya callada, con lo opaco y tremendo del instante y la estancia, allá donde todos parecemos estar solos y a la vez fundidos en indescriptible abrazo.

Nota para un epílogo práctico: En ese estado, sería felizmente absurdo plantear el decrecimiento ni siquiera como una ascética material, porque ya no nos plantearíamos seguir creciendo continuamente. Serán los economistas los que tendrán que imaginar ese futuro, si lo queremos articular en clave social y política. Los artistas y los filósofos que lo deseen, tendrán bastante con idearlo, con abrir un espacio vital y un tiempo no aplazable, no instrumental, que consiga replantar poco a poco nuestro existir, los unos con los otros y con ello nuestro habitar con las cosas, los lugares y los instantes. Hemos creído demasiado fácilmente que nuestros sueños eran siempre los mismos, y afanados por la realización, hemos olvidado cómo se sueña, y, lo que es más grave, olvidamos un día, ya no sabemos cuál, que se requiere un lugar y un tiempo de vida para, partiendo de ahí, emprender todo vuelo, hasta ese que parece en su altura y fascinación aspirar a borrar todos los límites y todas las barreras.

32 Krause, K.Ch.F., *Abriss der Aesthetik*, hrsg. J. Leutbecher, Göttingen 1837, §§ 15 ss.

Bibliografía citada

- Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften 7, Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.m., Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I.2*, Herausgegeben von Rolf Tiedeman und Hermann Schwepenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991.
- , *Discursos interrumpidos I*, (trad. Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1973.
- Catalá Doménech, Josep M., *La imagen interfaz. Representación audiovisual y conocimiento en la era de la complejidad*, Universidad del País Vasco, Bilbao 2010.
- Chillida, Eduardo, *Preguntas*, Discurso del académico Honorario Electo Excmo. Sr. D. Eduardo Chillida. Real Academia de Bellas Artes de san Fernando, Madrid 1994.
- Echeverría, J., *Telépolis*, Barcelona, Ediciones Destino, 1994.
- Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Introducción de Rafael Arguillol, Barcelona, Pados, 1991
- Giner de los Ríos, F. “El arte y las artes” (1871), en: *Obras Completas III*, La Lectura, Madrid 1919.
- *Lecciones sumarias de Psicología [Obras completas IV]*, La Lectura, Madrid 1920
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze, [Bauen Wohnen Denken]*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997.
- Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al., *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993.
- Kaprow, A., *Essays on the Burring of Art and Life*, ed. por Kelley, J., Berkeley, Los Angeles-Londres, University of California Press, 1993.
- Klein, Y., *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, École National Supérieure de Beaux-Arts, Paris, 2003.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Edición de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1983, Vols. 3 y 4).
- , *Kritik der Urteilskraft*, (Edición de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1983, en Vol. 8).
- Krause, K. Ch. F., *Abriss der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst*, hrsg. von J. Letubecher Göttingen, 1837.
- Lyotard, J.-F., “Lo sublime y la vanguardia” en: Jarauta, F., Lyotard, J.-F., et al. *Pensar el presente*, Cuadernos del Círculo 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes de Madrid, Visor Dis., 1993.
- Marx, K., Engels, F., *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Vol. 2. [*Also sprach Zarathustra*], München 1954.
- Ortega y Gasset, J., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Buenos Aires-México 1939.
- Pinilla, R., “Arte y sociedad en Francisco Giner de los Ríos” en: J.M. Vázquez-Romero (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Marcial-Pons, Madrid 2009, pp. 137-197, concretamente, pp. 187 ss.
- Rabe, A. M., *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas*, Munich, Wilhelm Fink, 2008.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. José Gaos), Buenos Aires, Losada, 1982.
- Schelling, F.W.J., *System des transcendentalen Idealismus* en: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1985, Vol. 1.
- Trías, E., *Lógica del límite*, Madrid, Destino, 1991
- Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

El pragmatismo trascendental y dialógico de Jürgen Habermas

The transcendental and dialogical pragmatism of Jürgen Habermas

César RODRÍGUEZ ORGAZ

hayuntiempoparatodo@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La discusión propuesta se divide en dos mitades. En la primera parte, defendemos una interpretación de la teoría de la pragmática universal en términos de pragmatismo trascendental, muy en la línea de las propuestas firmadas por Karl-Otto Apel. En la segunda parte, nos solidarizamos con la idea de Pere Fabra según la cual el uso comunicativo del lenguaje difícilmente puede sentar las bases de todos los fines ilocutivos en que consisten los actos de habla.

Palabras clave: Filosofía del lenguaje, pragmática universal, pragmatismo trascendental, actos de habla, racionalidad comunicativa, Jürgen Habermas

Abstract

The proposed discussion consists of two sections. In the first part, we defend an interpretation of the theory of the universal pragmatics in terms of transcendental pragmatism, very much in the line of the offers signed by Karl-Otto Apel. In the second part, we sympathize with Pere Fabra's idea according to which the communicative use of the language hardly can lay down all the acts of speech's illocutive ends.

Keywords: Philosophy of language, universal pragmatic, transcendental pragmatism, acts of speech, communicative rationality, Jürgen Habermas

En lo que se refiere a la discusión relativa al pragmatismo formal, empezaré por presentar la postura de Jürgen Habermas, seguiré exponiendo la respuesta de Karl Otto Apel y terminaré integrando ambas perspectivas desde mi propio punto de vista.

Fascinados a partes iguales por las investigaciones de Austin y Searle, Apel y Habermas coinciden en defender la doble estructura performativo-proposicional de las oraciones. Por una parte, está la semántica de las oraciones lingüísticas y, por otra, la pragmática de los actos de habla; está, respectivamente, la función representativa proposicional y, por otra, la función comunicativa performativa¹. Tanto la perspectiva de Wittgenstein como la de Searle pecan de unidimensionales. Ante ello, Apel y Habermas reaccionan inspirándose en el viejo intento de la Escuela de Frankfurt por integrar la praxis y la teoría.

Vamos a ver que la teoría habermasiana de los actos de habla apenas difiere de la desarrollada por Apel. Mientras que Habermas habla de una pragmática universal del lenguaje, Apel se toma la licencia, con todas las de la ley a nuestros ojos, de renombrar la teoría como una pragmática trascendental del lenguaje. En lo esencial, Habermas y Apel no proponen ideas muy distintas².

A la pragmática universal le corresponde especificar las condiciones o presupuestos universales de la acción comunicativa, que a su vez sienta las bases de las formas restantes de acción social.

Si por algo se caracteriza la acción comunicativa, los actos de habla explícitos, es por estar orientada al entendimiento que tiene por protagonistas a los actores sociales. Al consistir en una cooperación de voluntades individuales, es lógico pensar que el funcionamiento de la acción social exija, a fin de cuentas, el éxito de los actos comunicativos.

Con las filosofías pragmática y hermenéutica “no solamente aparece la idea de un conocimiento mediado lingüísticamente y referido a la acción, sino también el nexo entre la praxis y la comunicación cotidianas, en las que se inscriben las realizaciones cognitivas que en su origen son intersubjetivas al tiempo que cooperativas”³.

Hay que decir que el argumento pragmático trascendental se encamina a sentar las bases de la validez de las normas que rigen la acción comunicativa, por lo que debemos ponerlo en el contexto de aquellos aspectos de la teoría habermasiana que conectan con la normatividad lingüística. Solamente en relación con los aspectos normativos tiene sentido calificar de pragmático trascendental la propuesta de Habermas. Mi idea es que la intención de Habermas es la de asociar las formas generales (las condiciones de posibilidad) del discurso con las reglas de validez que se van generando en la misma práctica del discurso.

Con la ayuda del argumento pragmático trascendental podemos demostrar “cómo el principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación”⁴. Algo parecido ocurría, si recordamos, en la *Crítica del Juicio*, donde Kant atribuía a todo juicio estético una pretensión de validez universal.

Habermas renuncia a hablar de condiciones trascendentales cuando se refiere a su teoría de la acción comunicativa por dos razones básicas: a) el modelo de investigación de los procesos de comunicación apela a la experiencia intersubjetiva, nunca a la perspectiva objetivante de una hermenéutica trascendental, y b) la lingüística no opera a la manera de un análisis *a priori*, sino como una reconstrucción *a posteriori*. Por lo tanto, “la expresión “trascendental”, con la cual asociamos una contraposición a la ciencia empírica, no resulta [...] apta para caracterizar, sin dar lugar a malentendidos, una dirección de investigación como es la pragmática universal”⁵.

1 Véase K. O. Apel, “¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 98.

2 Véase K. O. Apel, *op. cit.*, p. 127.

3 J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996, p. 19.

4 J. Habermas, *op. cit.*, 1996, p. 110.

5 J. Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 324.

Habermas carga las tintas contra el pragmatismo trascendental de Apel atendiendo a la idea de que semejante estrategia, si bien prueba la falta de alternativa a las reglas que prescribe, deja sin fundamentar el carácter necesario de dichas reglas.

A juicio de Habermas, la validez de las reglas del discurso exige una fundamentación hipotética y no subjetiva. La fundamentación debe ser hipotética porque el paso de saber cómo se regula el discurso a saber qué reglas lo administran es una cuestión de hecho, no de razón; y debe ser no subjetiva, porque se persigue un principio generalizador, intersubjetivo, esto es, público. Por lo tanto, no hay modo de conectar por vía pragmática la verdad con la certidumbre.

Habermas concluye que el argumento pragmático trascendental carece de credibilidad para fundamentar la ética discursiva y, por extensión, la acción comunicativa.

La idea de Apel, en un movimiento intelectual que nos recuerda a Habermas, es describir el significado de los actos de habla en términos de las condiciones de validez y no, como piensa Searle, en términos de las condiciones de cumplimiento de estados intencionales de la conciencia.

Las condiciones de validez de Apel se instancian en forma de normas válidas social y universalmente, esto es, en forma de condiciones pragmático-trascendentales de la posibilidad de los actos de habla. Se habla, así las cosas, de una validez normativa asentada en la intersubjetividad de una comunidad ideal de hablantes⁶.

Apel se propone fundamentar las normas éticas y, por extensión, todo discurso argumentativo sobre la base de un enfoque pragmático trascendental⁷. Al efecto, diseña la estrategia negativa de la realización contradictoria (*performative Widerspruch*), que se dirige a desenmascarar los presupuestos que desdican y a la vez sustentan ciertos enunciados. Se trata, así las cosas, de poner al descubierto la falacia interna que se esconde tras la relación de ciertas tesis con sus premisas implícitas. Hablamos de incongruencias pragmáticas más sutiles pero no muy diferentes de “él ya ha estado aquí, pero no lo creo”.

Apel considera que la fundamentación de la validez de las normas sociales por recurso al mundo de la vida es una petición de principio. A fin de evitar semejante falacia, afirma que dicha fundamentación debe dar por supuesto el “reconocimiento necesario de determinadas normas válidas universalmente”⁸, algo que no sucede en el caso de la racionalidad estratégica, una racionalidad parasitaria que hace caso omiso de las normas orientadas al entendimiento.

El “reconocimiento necesario” del que habla Apel hace referencia a las pretensiones de verdad, veracidad y rectitud normativa que componen la reflexión sobre las funciones del lenguaje. En la voluntad de Habermas está igualmente establecer el reconocimiento de la validez sobre la base de estas tres pretensiones de verdad, veracidad y rectitud o corrección.

Parece, pues, que hay razones suficientes para seguir calificando de trascendentales las condiciones del habla argumentativa propuestas por Habermas. Nos referimos, claro está, a las formas generales de inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección. De estas condiciones podemos predicar que son universales, necesarias, y, si no *a priori*, es cierto que establecen los límites de la comunicación posible. En esa medida, afirmamos que en modo alguno se violenta el planteamiento de Habermas si le colgamos a su pragmática universal la etiqueta de “trascendental”; aunque para ello debamos renunciar a concebir las condiciones trascendentales en términos kantianos. Sin embargo, una vez hecho este sacrificio, nada nos desautoriza a hablar de pragmatismo trascendental cuando nos referimos a la teoría habermasiana de la acción comunicativa.

En esta segunda parte del presente ensayo quiero defender una caracterización de la teoría de Habermas como pragmatismo dialógico. Esto es, quiero ponerme del lado de Pere Fabra en su crítica a Habermas y así describir la postura del filósofo alemán como una postura que reserva el enfoque pragmatista para los usos comunicativos del lenguaje.

6 K. O. Apel, *op. cit.*, p. 124.

7 Véase J. Habermas, 1996, pp. 102 y ss.

8 K. O. Apel, *op. cit.*, p. 129.

En primer lugar, resumiré la propuesta de Habermas recogida en el libro *Verdad y Justificación*. Seguidamente comentaré las distintas fallas que Fabra detecta en el edificio teórico de Habermas. Para acabar, expondré mi propia opinión al respecto, una opinión que apenas se desvía de la argumentación desarrollada por Fabra.

Antes de Habermas, los teóricos del pragmatismo se habían centrado en reflexionar sobre el uso que un hablante hace del lenguaje normalizado o normativizado. Es decir, se habían volcado sobre un análisis del significado basado en la intención del hablante al realizar un acto de habla. Pero quedarse ahí equivale a asumir que un hablante puede instrumentalizar un lenguaje a su voluntad. Y, aunque aceptemos que el significado de nuestras expresiones venga determinado por el uso, hay que tener presente que se trata de un uso normalizado. Así pues, el hablante puede hacer un uso correcto del lenguaje solamente en función de los modos aceptados por la comunidad lingüística. Condiciones de posibilidad del acto comunicativo son la inteligibilidad y la aceptabilidad, que se encapsulan en la fórmula “aceptabilidad racional”.

En lo que sigue vamos a ver qué grado de consistencia puede alcanzar una teoría lingüística y social basada en el pragmatismo trascendental.

No hay concepto más originario en el planteamiento de Habermas que el de racionalidad discursiva, un concepto que se caracteriza por el ejercicio consistente en dar razones de lo que se dice. La racionalidad discursiva, idea matriz, se desdobra en un uso comunicativo orientado al entendimiento (*Verstehen*) y en un uso comunicativo orientado al acuerdo (*Verständigung*). El uso comunicativo orientado al entendimiento, que es en realidad un uso cognitivo del lenguaje, expresa la acción de entender o comprender; mientras que el uso comunicativo orientado al acuerdo representa la acción de entenderse con alguien. En el primer caso, impera la epistemología; en el segundo, la hermenéutica.

Habermas distingue tres raíces de la racionalidad discursiva, a saber: a) la racionalidad epistémica: el hablante dice algo acerca del mundo; b) la racionalidad teleológica: el hablante expresa algo concerniente a sus deseos, intenciones, emociones, etc; y c) la racionalidad comunicativa: el hablante comunica algo a alguien. De estos tres tipos de racionalidad, Habermas se interesa sobretudo por la racionalidad comunicativa. Hay que decir que el uso cognitivo del lenguaje se reserva a la racionalidad epistémica, mientras que el uso propiamente comunicativo del lenguaje se ocupa de esclarecer las relaciones entre los tres tipos de racionalidad. En esa medida, podemos decir que la hermenéutica trata con relaciones ternarias (hablante, oyente y mundo), mientras que la epistemología se las ve exclusivamente con relaciones binarias (hablante, mundo), lo que significa que los actos elocutivos se reservan a la racionalidad comunicativa, solamente en ella hay una dimensión pragmática, dialógica.

“Hay una racionalidad peculiar, inherente [...] al uso comunicativo de expresiones lingüísticas, que no puede reconducirse [...] a la racionalidad teleológica de la acción (como supuso la semántica intencionalista)”⁹. El pragmatismo lingüístico predicado por Habermas huye de las posiciones reduccionistas del intencionalismo. A su juicio, el significado de las locuciones va más allá de la intención del hablante, del *to mean* interpretado a la vez como *significar* y *querer decir*. Al hablar no solo reivindicamos nuestra perspectiva del mundo, sino que también damos forma a diferentes relaciones interpersonales.

Tras la distinción entre entendimiento y acuerdo, la idea del entendimiento débil determina que la comprensión del acto de habla deje de exigir la aceptación de las mismas razones por parte del oyente.

9 J. Habermas, “Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla”, en *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, 2002, p. 107.

La crítica de Pere Fabra al programa habermasiano viene a decir que la teoría lingüística defendida por el filósofo alemán difícilmente merece el calificativo de pragmatista. En una teoría lingüística así subsisten residuos semanticistas que hacen imposible la justificación de una apuesta por la comunicación basada en la praxis (uso) del lenguaje. Fabra considera que es necesario definirse entre la vía pragmática y la vía semántica, y que el *tertium quid* arriesgado por Habermas rebose inconsecuencias si lo que pretendemos es sentar una hipótesis de la acción comunicativa. “Postular un uso no comunicativo del lenguaje analizable completamente con los instrumentos de la semántica comporta aceptar un planteamiento de carácter fonológico que el propio HABERMAS [sic] había criticado ampliamente con argumentos muy convincentes”¹⁰.

Fabra subraya los aspectos semanticistas en la teoría habermasiana llamando la atención sobre el uso epistémico y el uso teleológico del lenguaje, donde los actos elocutivos están fuera de juego. En efecto, según Habermas, los actos de habla asertivos y expresivos no forman parte de la comunicación y, en esa medida, pueden explicarse en función de un análisis puramente semántico. Habermas no llega a perder de vista el alcance semántico referencial de las expresiones lingüísticas, y así insiste en que la comprensión del acto de habla implica entenderse con alguien *sobre algo*. “Entender una expresión lingüística significa saber cómo podría ser utilizada para entenderse con alguien sobre algo en el mundo”¹¹.

Habermas trata de extender su explicación pragmatista a la racionalidad epistémica. Al efecto, distingue entre la exposición (comprensión) y la afirmación (entendimiento mutuo) de un enunciado. Pere Fabra ve en esta maniobra un apaño con el que el filósofo alemán aspira a salvar las críticas relativas a las deudas de su teoría con la semántica formal. Según Fabra, no podemos disociar los criterios veritativos de la simple exposición del enunciado. La pretensión de verdad ya va ligada a la comprensión del significado lingüístico del enunciado. “Tanto si pretendo simplemente que [el oyente] conozca que yo sostengo la verdad de “p”, como si pretendo que reconozca conmigo la verdad de “p”, tendrá que conocer previamente cuáles son las *condiciones de verdad* de “p”¹². Sucede que el semanticismo sale por la puerta de la propuesta habermasiana para acabar colándose nuevamente por la ventana.

Fabra advierte que el curso de la argumentación habermasiana sigue estrangulando el alcance pragmatista de la misma. Así sucede en el punto en que Habermas asegura que las aserciones y las manifestaciones de intención pueden prescindir del sentido elocutivo sin perder por ello su significado¹³. Esto le vale a Fabra para señalar un compromiso residual más de la teoría de Habermas con la semántica formal.

La idea de Fabra es que la teoría habermasiana, en vez de responder a su presentación como teoría pragmática del significado; representa, más bien, una teoría del significado pragmático.

El pragmatismo defendido por Habermas se limita a ciertos usos del lenguaje, los referidos a la comunicación entre un hablante y un oyente. Y si bien es verdad que Habermas habla de un uso epistémico y de un uso teleológico del lenguaje, bien podemos considerar que en tales ocurrencias el término “uso” tiene una función decorativa. En los usos fonológicos del lenguaje encuentra la semántica formal su área de interés. Por lo tanto, hablar de pragmatismo en la teoría habermasiana del lenguaje es hablar de un pragmatismo dialógico.

Mi idea es que Habermas apela a la pragmática como un recurso más eficaz que la semántica para analizar el lenguaje desde el punto de vista social. Habermas acepta que el significado de las expresiones lingüísticas depende del reconocimiento de validez por parte de la comunidad lingüís-

10 P. Fabra, La respuesta a las críticas: la reformulación de la teoría pragmático-formal del significado en la obra reciente de Habermas, en Habermas: Lenguaje, razón y verdad, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 223.

11 J. Habermas, 2002, p. 129.

12 P. Fabra, op. cit. P. 220.

13 Véase J. Habermas, 2002, p. 111.

tica, con lo que estamos autorizados a decir que el enfoque esencial del filósofo alemán es el pragmatista. Por más que encontremos concesiones a la perspectiva de la semántica formal; en lo que respecta a la comunicación entre hablantes, el entendimiento del lenguaje está sujeto a la actitud de los agentes lingüísticos. Por lo tanto, hay buenas razones para calificar de pragmatista la teoría habermasiana; pero para caracterizarla, eso sí, como pragmatismo dialógico, y en modo alguno como pragmatismo monológico. A juicio de Habermas, la comprensión pragmática del lenguaje exige el hecho de la comunicación, que a su vez requiere el marco de una comunidad de hablantes.

Bibliografía

Apel, K. O., “¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos pragmático-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002.

Fabra, P., “La respuesta a las críticas: la reformulación de la teoría pragmático-formal del significado en la obra reciente de Habermas”, en Habermas, J.: *Lenguaje, razón y verdad*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

Habermas, Jürgen; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996.

— *¿Qué significa pragmática universal?*, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997

— *Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla*, en *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, 2002.

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

VICTOR DE L'AVEYRON, aprendiz del deseo

VICTOR DE L'AVEYRON, desire's apprentice

José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO

Universidad P. Comillas, Madrid

vazquez@upcomillas.es

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

La jouissance absolue, si elle était, ce serait un enfant qui n'aurait jamais appris à parler
MEHDI BELHAC KACEM, Événement et répétition

Resumen

La crónica de la ardua empresa de educación de un niño *salvaje* a comienzos del siglo XIX, redactada brillantemente por su tutor, constituye una ilustración inaugural de la virtualidad antropológica que cobra la pedagogía cuando la acción educativa es concebida como la institucionalización de la subjetividad desde los umbrales de lo humano: el diseño del proceso educativo que abraza las figuras del *salvaje* y el *idiota*, la estimulación como una administración de las pulsiones que da el contrapunto al rousseauianismo educativo, el aprendizaje del lenguaje como acceso a la simbolización del deseo o el desafío de la sexualidad infantil a los dispositivos educativos son algunos de los temas que aquí, en el hito *Victor de l'Aveyron*, comparecen, pero que distan en absoluto de agotar su infinitud.

Palabras clave: educación, salvaje, idiota, libido, Jean Itard, Victor de l'Aveyron

Abstract

The chronicle of the arduous task of raising a *savage* child in the early nineteenth century, brilliantly written by his guardian, is an inaugural illustration of the anthropological virtuality that takes action in pedagogy when education is seen as the institutionalization of subjectivity from the thresholds of the human being: the design of the educational process that embraces the figures of the *savage* and the *idiot*, stimulation as an administration of the drives that is a counterpoint to educational Rousseauism, the learning of language as an access to the symbolization of desire or the challenge of child sexuality to educational devices, are some of the issues that appear here, in the landmark of Victor de l'Aveyron, but they are far from exhausting its infinity.

Keywords: education, savage, idiot, libido, Jean Itard, Victor de l'Aveyron.

1. *El salvaje*

Cuando en *Les structures élémentaires de la parenté* se persigue la respuesta a la pregunta doble –o, mejor, a la pregunta por el doblez que hace posible su duplicidad–: ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura?, respondiéndose que en la interdicción del incesto, se desechan previamente algunas respuestas consideradas frustrantes, y, entre ellas, se despacha que la investigación de los casos documentados de ‘niños salvajes’ pudiera enseñarnos algo de valor para el asunto antropológico, dictaminándose que “de las antiguas relaciones surge claramente que la mayoría de estos niños fueron anormales congénitos y que es necesario buscar en la imbecilidad, mostrada en grado diferente por cada uno de ellos, la causa inicial de su abandono y no, como se quiere a veces, su resultado”¹. Y, como documentando ese dictamen, en una nota de ese pasaje de la introducción se nos remite a dos referencias bibliográficas: “J. M. G. Itard, *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron*, etc. París, 1894. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, traducción al inglés, Londres, 1833, 2 vols.”. Dos casos muy distintos. El segundo personaje, célebre y que ha merecido un enfoque policiaco y folletinesco, no nos ocupará aquí; sí el primero, ese *salvaje de l'Aveyron*:

Un niño de unos once o doce años, que tiempo atrás había sido avistado totalmente desnudo por los bosques de La Caune a la busca de bellotas o raíces, de que se alimentaba, fue en los mismos parajes descubierto hacia el final del año VII, por unos cazadores, que consiguieron darle alcance y apoderarse de él, cuando intentaba, en las ansias de la fuga, ampararse entre las ramas de un árbol. [...]

[...]

Comenzando su descripción por el aspecto que ofrecían las funciones sensoriales de nuestro pequeño hombre bravío, el ciudadano Pinel nos informó haber encontrado sus sentidos en un estado tal de inhibición, que el infeliz se hallaba, según él, a este respecto, bastante por debajo de algunas de nuestras especies zoológicas domésticas: los ojos, sin fijeza ni expresión, sin cesar divagan de un objeto a otro, sin detenerse jamás en uno de ellos, hallándose tan poco ejercitados, tan poco coordinados con el tacto, que en modo alguno sabían distinguir entre un objeto de bulto o una simple pintura; el oído tan insensible a los ruidos más fuertes como a la más emotiva de las melodías; el órgano de la voz, en el estado de mudez más absoluto, no emitía sino un sonido uniforme y gutural; el del olfato parecía igualmente indiferente a la exhalación de los perfumes como al hedor de las basuras de que estaba impregnado su cubil; el tacto en fin se limitaba a la función mecánica y no perceptiva, de la pura prensión de los objetos. Pasando, pues, de las funciones sensoriales a las intelectuales, el autor del informe nos mostró a su paciente incapaz de atención, salvo en lo que atañía a los objetos de sus necesidades, y sustraído por lo tanto a las operaciones del espíritu que reclaman el concurso de aque-

1 C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona–Buenos Aires, 1969, p. 37.

lla facultad; privado de discernimiento, negado a la memoria, desprovisto de toda actitud imitativa y hasta tal punto obstruido a los recursos de la mente, incluso relativos a sus propios intereses, que aún no había aprendido siquiera a abrir las puertas ni acertaba a valerse de una silla para atrapar algún manjar que se hurtase a sus alcances. Se hallaba, finalmente, desprovisto de todo recurso comunicativo y en ningún ademán o movimiento de su cuerpo podía adivinarse modo alguno de intencionalidad ni de expresión; sin apariencia de motivo alguno, pasaba de repente de la más melancólica apatía a una risa explosiva y desbordante. Insensible su alma a cualquier afección moral, toda su inclinación y su placer quedaban circunscritos al agrado del órgano del gusto, todo su discernimiento a las operaciones de la gula, toda su inteligencia a la capacidad para unas cuantas ocurrencias aisladas y siempre relativas a la satisfacción de sus necesidades; en una palabra, su existencia toda quedaba reducida a una vida puramente animal².

El salvaje frustró las expectativas del público parisino y perdió rápidamente el aura de primitivismo y autenticidad³. La viva curiosidad inicial ante tal curiosidad viviente⁴, en la que, bien, o mal mirado, se esperaba confirmar la división, el límite, el umbral en el que se separan naturaleza y cultura, animal y hombre —ya fuera para ver cómo las luces del progreso lo deslumbraban, ya fuera para oírle declarar el secreto originario⁵— se extinguió; a continuación, bien, o mal mirado, la observación psiquiátrica procede a describirlo, después a compararlo, y así, a identificarlo, a encontrar su identidad entre la de otros: el salvaje era, bien mirado, un imbécil. El diagnóstico de la lumbrera de la psiquiatría de la época —el mentado *ciudadano Pinel*⁶— lo ciñó al cuadro clínico de los idiotas congénitos, recomendando su ingreso en un manicomio.

Sin embargo, el médico que se encargará de su tratamiento *moral* —Jean Itard (1774-1838)— sugirió causas distintas para su retraso que justificarían una confianza en su curación: no una imbecilidad irredimible, sino el aislamiento prolongado de aquella criatura sería la causa que habría conducido a aquel estado lastimoso caracterizado por la misantropía, la indolencia y el embotamiento en que sobrenadarían sus pocas necesidades. El empeño de su futuro tutor será desplazar el caso del ámbito al que parecía predestinado, el clínico, y asignarlo al proceso educativo, porque

lejos de ser un adolescente aquejado de imbecilidad congénita que de ser un niño de unos diez o doce meses, si bien ciertamente un niño al que un largo período excepcional y supernumerario de existencia prehumana, con todos los gajes obligados de la supervivencia, había venido a acarrear en disfavor de su eventual humanidad señaladas costumbres asociadas, un arraigado desvío de la atención, una marcada rigidez de los órganos sensorios y una sensibilidad accidentalmente embotada⁷.

2 J. Itard, *Memoria e Informe sobre Victor de l'Aveyron*, traducción y comentarios de R. Sánchez Ferlosio, *Comentarios*, Madrid, 1982, pp. 11, 13 s. (comprende: *Memoria acerca de los primeros progresos de Victor de l'Aveyron*, 1801, y *Informe acerca de los nuevos progresos de Victor de l'Aveyron*, 1806; en este artículo nos referiremos indistintamente a ambos, indicando, sin más, la página). No podemos aquí hacer justicia a las sazonadas y sabias notas del editor español, que componen todo un ensayo filosófico-lingüístico.

3 “Entretanto en París se había anticipado las más irrazonables y halagüeñas esperanzas sobre el niño bravío de l'Aveyron. Multitud de curiosos se las prometían de lo más felices en la impaciencia de ver cuál no sería el asombro del muchacho ante las maravillas de la Ville Lumière; otros muchos —personas, por lo demás, muy respetables por su reconocida ilustración— olvidando, por su parte, que la ductilidad de los órganos del hombre, como la consiguiente capacidad de imitación que lo distingue, han de venirle a menos cuando el trato social llegue a faltarle y cuanto más se aparte de su edad primera, juzgaban que sería cuestión de pocos meses la educación de nuestro niño y se auguraban que pronto escucharían de sus propios labios los secretos más hondos y excitantes de su condición pasada. ¿Y qué se vio en lugar de todo esto? Una pobre criatura” (p. 12).

4 “Pues bien, «curiosidad» es la palabra que yo buscaba para formalizar todo el campo de analogía que reúne a la bestia y al loco cuando, en los parques zoológicos y en los manicomios post-revolucionarios, estos se convierten, en todos los sentidos de la palabra, en *curiosidades* para la *curiosidad* solícita, compulsiva de —digamos— aquellos que están fuera y se acercan a ellos a cierta distancia para observarlos o inspeccionarlos soberanamente desde fuera, tras haberlos encerrado” (J. Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, 2010, p. 348).

5 El traductor vierte por *los secretos más hondos y excitantes* (p. 12) el francés *les reinsegnements les plus piquants*, aquellos que no se le revelarán jamás a el salvaje, manteniéndolo, a sabiendas, en la ignorancia (vid. infra).

6 *Philippe Pinel* (1745-1826), tenido por el fundador de la psiquiatría moderna.

7 pp. 17 s. (vid. infra, sin más indicación que la página).

Por medio de esa finta pedagógica, el tratamiento del niño ferino constituirá el acontecimiento determinante de las condiciones de una concepción de la educación que reconoce la legalidad del desarrollo de la personalidad infantil y, con ello, asume la jurisdicción de sus anomalías (educación especial). La indecidibilidad entre salvajismo e idiotez, que el caso puso de manifiesto, y la intervención itardiana, que fuerza el enfoque educativo, subvertirán la inclusión del salvaje en el idiota y la invertirán⁸. La situación se suplementa, entonces, con una reversibilidad que permite un trasiego entre ambas figuras de consecuencias fecundas. La decisión de preservar la excepcionalidad del niño ferino como un caso de la recursividad de lo humano, que bordearía al animal por la monotonía de sus necesidades y el déficit de simbolización⁹, permitirán reconocer como tal

8 La decisión educativa desafiaba la interpretación más fiable según las evidencias disponibles, y iba más allá de las reservas metódicas al uso: “acto seguido, remitiéndose a numerosos historiales del archivo de Bicêtre, sobre casos de idiotas incurables, el ciudadano Pinel estableció un paralelo riguroso entre el estado del niño bravío del Aveyron y el cuadro clínico de aquellos infelices, de lo cual se infería necesariamente la identidad más absoluta entre ambos términos y en consecuencia era obligado concluir que, aquejado de una enfermedad considerada hasta hoy como incurable, nuestro niño no habría de ser jamás capaz de sociabilidad ni aprendizaje alguno. No otra, en efecto, fue la conclusión definitiva que el ciudadano Pinel vino explícitamente a sacar como congruente resultado de sus investigaciones, sin menoscabo de expresar, no obstante, aquella última reserva de duda filosófica, tan recurrente en sus escritos, a la que quien como él quiera preciarise de conocer la ciencia del pronóstico –todo el juego azaroso de sus cálculos, la incertidumbre de sus conjeturas– dejará siempre la última palabra. Por mi parte, a pesar de la total veracidad del cuadro y de la irreprochable exactitud del paralelo establecido, me resistí a compartir semejante conclusión y me atreví a dar aliento a la esperanza” (pp. 14 s.). Si bien, esa pericial de la verdad (de la descripción) y de la exactitud (de la comparación) de una ciencia que pronostica (calcula probabilidades y conjeturas) ha de carearse en el tribunal con esos otros testimonios mudos, pero inscritos en el cuerpo mismo del sujeto, también mudo; habrá de observarse el propio cuerpo, cuyas marcas declaran (*déposent*) filosóficamente, metafísicamente, contra la invalidez, la insuficiencia, la inviabilidad de *los medios naturales del hombre abandonado a los solos recursos de su fisiología (de l’homme livré seul à ses propres moyens)*, testimonios que reconocen la contradicción entre vida y muerte que sufragaría una naturaleza cuya ley es la oposición: “todas ellas, en fin, atestiguaban de un prolongado desamparo, y daban, al mismo tiempo, no poco que pensar, ya en un plano más general y filosófico, por cuanto argüían en detrimento de la presunta debilidad e insuficiencia del animal humano abandonado a los solos recursos de su fisiología, y a favor de las reservas que esta misma es capaz de desplegar, llegado el trance, en beneficio de la supervivencia, como si la naturaleza, obediente a una ley contradictoria, se obstinase abiertamente en defender y conservar con una mano aquello mismo que, de modo solapado, menoscaba y destruye con la otra” (16 s.) (*témoignages nombreux et ineffaçables du long et total abandon de cet infortuné, et qui, considérés sous un point de vue plus général et plus philosophique, déposent autant contre la faiblesse et l’insuffisance de l’homme livré seul à ses propres moyens, qu’en faveur des ressources de la nature qui, selon des lois en apparence contradictoires, travaille ouvertement à réparer et à conserver ce qu’elle tend sourdement à détériorer et à détruire*).

9 “Sea el problema metafísico siguiente: *establecer cuál sería el grado de inteligencia y cuál la naturaleza de las ideas de un adolescente que, excluido desde su infancia de toda educación, hubiese vivido totalmente aislado respecto de los otros individuos de su especie; o yo no sé lo que me digo, o la única solución de este problema es la de no conceder a ese individuo más que una inteligencia circunscrita al reducido acervo de sus necesidades y despojada de todas las ideas simples y complejas que recibimos por la educación y que solo por obra y gracia del lenguaje podemos combinar de mil maneras en nuestro entendimiento*. Pues bien, a mi entender, no es sino este el cuadro moral del niño bravío del Aveyron y la solución del problema nos ofrece la causa y el alcance de su estado intelectual” (p. 15). Esa pobreza de mundo que coincide con la apatía que se comprobaba en el muchacho es declarada obstáculo para su humanización, pero más parece un cuadro melancólico, hasta hipocondríaco, consecuencia de su secuestro: “Cuando permanecía en su habitación, se le veía invariablemente entregado a su monótono, agobiante balanceo, los ojos vueltos siempre a la ventana, la mirada vagando tristemente en el vacío de la tarde apacible y mortecina; pero si por ventura entonces daba en soplar de súbito un viento tormentoso, o bien el sol, oculto tras las nubes, las rajaba de pronto, descubriendo su rostro relumbrante e inundando los aires con su luz dorada, allí eran estrepitosas explosiones de una risa exultante, de un júbilo espasmódico, en cuya agitación, dirigida hacia delante, parecía adivinarse la expresión de cierto impulso que le habría llevado a franquear de un salto la ventana y lanzarse hacia el jardín. Alguna vez, en cambio, en lugar de estos movimientos de alegría, eran accesos frenéticos de rabia: se retorció los brazos, se ponía los puños en los ojos y llegaba a volverse peligroso para cuantos se hallasen junto a él” (p. 20). El traumatismo de la cautividad que padece y trastorna al animal recién capturado y enjaulado en el zoo, ese duelo por la selva perdida que lo crispa y, también, lo abotarga, expone el problema de la esencia de la política cuando esta se cifra en el símbolo del autós como unidad para la reconciliación de la libertad y de la soberanía (autonomía, autodeterminación). El pliegue entre ambas –libertad y soberanía– se despliega en la reversibilidad que se juega entre el original y la traducción, pareciendo que solo la maniobra de la traducción, al plegarse sobre la originariedad del original, abre la equívocidad que existiría en la mismidad (libre y soberana), y allí donde el francés dice una *vie libre et innocent*, el español traduce una *existencia ingenua y soberana*. La soberanía, ¿o la ingenuidad?, recubre la inocencia, ¿o la libertad?, en el gesto de la traducción, al modo

al salvaje y expresar el estado de salvajismo con parámetros ontogenéticos (*un niño de unos diez o doce meses*), reagrupándolo así en el desarrollo común a la infancia, y, de resultas de ello, permitirán reagrupar educativamente al idiota por medio de su inscripción en relación con el salvaje, de tal modo que el tratamiento de este último prefigurará el tratamiento de los idiotas como un tratamiento educativo basado en la estimulación (sensorial).

[...] cualquiera que sea el punto de vista bajo el que se mire tan larga experiencia –sea que se la considere como la educación sistemática de un niño bravo, sea que nos limitemos a mirarla como el tratamiento físico y moral de una de esas criaturas malheridas por la naturaleza, rechazadas por la sociedad y abandonadas por la medicina–, los cuidados que se le han prodigado, los que se le han de prodigar, los cambios ocurridos, los que todavía pueden ocurrir, la llamada de la humanidad, el interés que puede inspirar tan absoluto abandono y tan extraño sino, todo, en fin, recomienda este joven extraordinario a la atención de los sabios, a las solicitudes de la administración y a la protección del gobierno¹⁰.

El caso del niño salvaje y su tratamiento, *trabajoso y paulatino*, desbroza y dispone, precisamente por mor de su dificultad, la potencia de la virtualidad del nuevo esquema educativo:

a consecuencia de una larga inactividad sus facultades intelectuales están sujetas a un desarrollo lento y penoso y que ese mismo desarrollo, que en los niños criados en la civilización es fruto natural del tiempo y de las circunstancias, es aquí el resultado trabajoso y paulatino de una educación enteramente activa, en la que para lograr el efecto más pequeño hay que poner en juego los medios más poderosos...¹¹.

La fidelidad itardiana a ese diagnóstico, que desborda el enfoque clínico, se despliega en su propuesta de un *programa educativo* de normalización, basado en la familiaridad afectiva, la estimulación sensorial y la amplificación motivacional. Un ambiente propicio para la estimulación sensorial que precipite su habilitación como criatura parlante capaz de suplementar sus necesidades:

como el original, ¿natural?, es investido en el término de la otra lengua, poniendo fin a su desnudez al arroparlo (sobre “le traumatismo de la captivité, vid. H. F. Ellenberg, “Jardin zoologique et hôpital psychiatrique”, en *Médecine de l’âme. Essais d’histoire de la folie et des guérisons psychiques. Textes réunis et présentés par Elisabeth Roudinesco*, 1995, pp. 471-502, esp. 491-493. Allí se apunta: “Rappelons que plusieurs jardins zoologiques ont exposé des représentants de l’espèce humaine. [...] Le fameux «sauvage de l’Aveyron» fut logé au Jardin des Plantes avant d’être recueilli par Itard” (p. 481). Sobre el *Jardin d’acclimatation*, donde se organizaron 33 exposiciones de seres humanos entre 1877 y 1931, vid. É. Lépine, “La mystification de la race”: *Le Point. Références*, mayo-junio de 2011, pp. 66-69).

10 p. 97. La pedagogía rousseauiana expelía al idiota, cuya educación resultaría un despilfarro que duplicaría el consumo, *dos por uno*: “yo no me encargaría de un niño enfermizo o cacoquímico, aunque él hubiera de vivir ochenta años. No quiero un alumno siempre inútil para sí mismo y para los demás, que únicamente se ocupa de conservarse, y cuyo cuerpo perjudica la educación del alma. ¿Qué haría yo prodigándole en vano mis cuidados, sino duplicar la pérdida de la sociedad y privarle de dos hombres por uno? Que otro en mi lugar se encargue de ese lisiado, consiento en ello, y apruebo su caridad; pero mi talento no es ese en mí: no puedo enseñar a vivir a quien solo piensa en no morirse” (J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación*, prólogo y notas de Mauro Armiño, Madrid, 1990, p. 58). Pero, hacia mediados la década de los 40 del siglo diecinueve, la idiotéz habría dejado de ser investigada nosológicamente (enfermedad, lesión), para pasar a serlo pedagógicamente (evolución, estado), de acuerdo con una concepción dinámica de la infancia que se plasmará en el nuevo concepto de desarrollo, y que perseguirá que el uno del idiota llegue a doblarse incoactivamente por la vía educativa como sujeto autónomo. El idiota sería estimado de acuerdo con su grado de desarrollo ideal en dirección a la adultez, que estaría detenido o retrasado respecto al de los otros niños de su edad. “En Seguin [discípulo de Itard], el idiota y el retrasado mental no son enfermos: no se puede decir que les falten estadios; no han llegado a ellos o han llegado con demasiada lentitud. [...] se desprende de ello que la atención que debe prestársele no diferirá en su naturaleza de la atención brindada a cualquier niño; es decir, que la única manera de curar a un idiota o un retrasado es imponerle sin más la educación misma, eventualmente, por supuesto, con unas cuantas variaciones, especificaciones de método; no debe hacerse otra cosa, empero, que imponerle el esquema educativo” (M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Madrid, 2005, pp. 210 s.).

11 p. 96.

Primer punto.—Que paulatinamente se fuese aficionando a la vida entre los hombres, haciéndosela más dulce y llevadera de lo que lo había sido hasta el momento y sobre todo más afin a la silvestre existencia que tan contra su gusto y condición se había visto obligado a abandonar.

Segundo punto.—Que por medio de estimulantes tan enérgicos como fuese menester, y aún a través de vivas conmociones de su alma, se fuera restaurando su embotada sensibilidad nerviosa.

Tercer punto.—Que se fuese ampliando el radio de sus ideas, extendiéndolo a un campo de necesidades nuevas y aumentando sus relaciones con el prójimo.

Cuarto punto.—Que bajo la imperiosa urgencia de la necesidad se viese obligado al ejercicio de la imitación, a fin de conducirlo al don de la palabra.

Quinto punto.—Que se emplease durante un cierto tiempo en proyectar las más simples operaciones anímicas sobre los objetos inmediatos de sus necesidades, para sustituirselos más adelante por objetos de enseñanza¹².

Con la primera directriz (*primer punto*) se pretenderá una paulatina familiarización e intimación del salvaje, siendo acogido en un hogar dirigido por una diligente institutriz (*madame Guérin*) y creando así un ambiente favorable para su educación que promoviera una sociabilidad que pusiera término al duelo por el paraíso perdido del animal enjaulado.

La estimulación sensorial o habilitación de los sentidos (*segundo punto*) tenía como finalidad la preparación para el desarrollo de las facultades intelectuales (*tercer punto*), de acuerdo con un condillacismo que reconocería “la conexión profunda que liga al hombre físico con el hombre intelectual, que, si bien sus dominios respectivos aparece y son de hecho muy distintos, todo viene a confundirse en la zona de contacto entre estas dos clases de funciones”¹³. Conforme con tal directriz, el educador diseñará ejercicios y confeccionará materiales didácticos como recursos para ese penoso y moroso proceso de análisis del infinitesimal educativo que solo su caso podía deparar.¹⁴

El agenciamiento de las necesidad que caracteriza a este tratamiento educativo (*cuarto y quinto punto*) revela la intención profunda del proceso educativo, que, más allá de la educación de los sentidos, se dirige a la economía de las pulsiones —*las fuentes internas de las necesidades*¹⁵—, y ello de un modo que podemos calificar de inversión del rousseauianismo antropológico: sí, por

12 p. 18.

13 p. 67.

14 Esos recursos materiales serán modélicos para las futuras escuelas nuevas de finales del siglo diecinueve, hasta el extremo de estimarse su legado como fundacional para la escuela nueva y la pedagogía activa: “About a century had passed from Itard to Montessori, from Victor’s «classroom» in his teacher’s lodgings to children’s houses [las *case dei bambini* montessorianas] throughout the world. The tributaries of this mainstream in modern education were Condillac, Pinel Epée, and Sicard: philosophy, medicine, and linguistics converging on two young men in Paris one summer in 1800. Itard had set out to train an *enfant sauvage*; by his journey’s end he had become the originator of instructional devices, the inventor of behavior modification, the first speech and hearing specialist, founder of otolaryngology, creator of oral education of the deaf, and father of special education for the mentally and physically handicapped. Sensory education was gaining breadth and momentum as his student Séguin took the helm. Séguin went on to establish the education of the retarded worldwide and to discern the vast panorama beyond, where the training of the handicapped opened the training of all mankind. Montessori, coming later, saw the course she must follow more clearly: extending Itard’s program first to the early stages of child development, before formal education, to revising our conception of education itself, whatever the age of the learner. Montessori died just two decades ago. But our society has so thoroughly absorbed what this evolving systems offered that we barely recognize its features, understand why they were sensational discoveries at the time, or appreciate the struggle and the vision of those who rode the stream of history and also changed its course, from Itard to Montessori” (H. Lane, *The Wild Boy of Aveyron*, Cambridge, Mass., 1976, pp. 285 s.).

15 En el contexto del relato de los distintos procedimientos por los que el principio del placer gobierna la vida humana: “interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento. Este modo de defensa frente al padecer ya no injiere en el aparato de la sensación; busca enseñorearse de las fuentes internas de las necesidades” (S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *OO.CC.*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Volumen 21 (1927-1931), p. 78).

un lado, se pretende frenar en el rousseauiano *Émile* cualquier emergencia de nuevas pasiones que provocarían un crecimiento desajustado, con *Victor* se busca dilatar sus necesidades extensiva e intensivamente.

2. Las necesidades

Una nota del *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inegalité parmi les hommes* (1754), alude, entre otros casos, a “el de aquel niño que fue hallado en 1344 cerca de Hesse, donde había sido alimentado por lobos, y que luego, en la corte del príncipe Enrique, decía que si solo hubiera dependido de él, habría preferido volver con ellos a vivir entre los hombres”¹⁶. Es una pieza más de esa crítica de la sociedad que vitupera a la cultura como pátina de la desigualdad creada por la tumefacción de las necesidades; estas habrían sido hinchadas y fetichizadas, alterando así el punto de equilibrio o *justo medio* entre pasión y empresa que caracteriza al salvaje. Se trata del círculo vicioso del progreso:

A pesar de lo que digan los moralistas, el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, a la recíproca, le deben mucho también; es gracias a su actividad por lo que nuestra razón se perfecciona; solo tratamos de conocer porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué quien no tenga ni deseos ni temores ha de darse la molestia de razonar. Las pasiones, a su vez, extraen su origen de nuestras necesidades, y su progreso de nuestros conocimientos; porque solo se pueden desear o temer las cosas por las ideas que de ellas se puedan tener o por el simple impulso de la naturaleza; y el hombre salvaje, privado de toda suerte de luces, solo experimenta las pasiones de esta última especie; sus deseos no van más allá de sus necesidades físicas¹⁷.

La constatación de la proporcionalidad directa entre necesidades y progreso la comparten el tutor de *Émile* con el de *Victor*; quien asegura la

relación constante entre ideas y necesidades; que la multiplicidad creciente de estas en los pueblos cultivados tiene que ser considerada como un gran instrumento de desarrollo del espíritu: de manera que puede asentarse la proposición general de que todas las causas accidentales, locales o políticas, tendentes a aumentar o disminuir el acervo de nuestras necesidades contribuyen necesariamente a dilatar o a contraer la esfera de nuestros conocimientos y el dominio de las ciencias, las bellas artes y la industria social¹⁸.

Sin embargo, para este último, el agenciamiento educativo habría de consistir en el cultivo de las necesidades: un proceso de maduración, diversificación y recreación de las necesidades, concebido como dilatación, desviación y suplementación del placer, de tal modo que el deseo

16 J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, prólogo y notas de Mauro Armiño, Madrid, 31985, pp. 302 s. Si bien esa referencia se encuentra en una nota que se ocupa de un asunto que podríamos despachar como peregrino (si el hombre originario era bípedo o cuadrúpedo), el personaje del niño ferino nutre el imaginario antropológico en ese estado naciente. Todo el des-centramiento que exige la perspectiva antropológica que se configura en ese discurso conduce a replantear la figura de lo humano desde esos casos límites, y si “quizá después de investigaciones más exactas se encuentre que [pongos, mandriles y orangutanes] no son ni bestias ni dioses, sino hombres”, a la inversa, podemos preguntarnos “¿qué juicio se cree habrán formado semejantes observadores sobre el niño encontrado en 1694 [...], que no daba señal alguna de razón, caminaba sobre sus pies y sus manos, no tenía ningún lenguaje y formaba sonidos que no se parecían en nada a los de un hombre? Si por desgracia para él este niño hubiera caído en manos de nuestros viajeros, no se puede dudar de que tras haber observado su silencio y su estupidez, habrían adoptado la decisión de volverlo a mandar a los bosques, o encerrarlo en una casa de fieras; tras lo cual habrían hablado doctamente de él en sus bellas relaciones como de una bestia muy curiosa que se parecía bastante al hombre” (*Sobre el origen de la desigualdad*, ed. cit., pp. 320 s.).

17 Íd., pp. 221 s.

18 *Memoria e Informe*, pp. 53 s.

(del instante) –o el instinto– se explayase en el goce (de la repetición) –o la pulsión–, haciéndolo así consciente del límite y dependiente de la repetición: el placer estriba ya en la representación del placer. El instinto resulta así uncido en ese goce que depara el manejo de las necesidades, convertidas ya en pasiones con compulsión a la repetición; flujo de afectos a merced del operador educativo, que puede, entonces, calcular y prever, y así regular y tutelar esa economía pulsional:

hice todo lo posible por despertar estas disposiciones [relativas a los juegos infantiles que favorecen el desarrollo de la inteligencia] mediante las golosinas más codiciadas por los niños, y de las cuales espero poderme servir como instrumento de premios y castigos, como estímulo y medio de instrucción, pero la aversión que demostraba por todo manjar azucarado, así como por los más refinados guisos fue algo insuperable. Intenté entonces el empleo de platos fuertes, como más propios para estimular un paladar embotado [...] y fracasé igualmente [...]. Desesperado, en fin, de poder dilatar el acervo de sus gustos, me limité a servirme del estrecho repertorio disponible, rodeándolo, no obstante, de todas las circunstancias secundarias capaces de acrecerle el placer que pudiese encontrar en su satisfacción, y con esta intención me lo llevaba a menudo a comer a la ciudad. [...]. Yo me congratulé del resultado de esta primera salida, porque, habiéndolo procurado una satisfacción, no tenía más que repetirla unas cuantas veces para crearle una necesidad (*Je venais de lui procurer un plaisir ; je n'avais qu'à le répéter plusieurs fois pour lui donner un besoin ; c'est ce que j'effectuai*) [...]. Como cuando íbamos a estas fiestas era imposible ir a pie por la calle [...], hube de verme constreñido a llevarlo siempre en coche; y este fue otro placer que él fue asociando más y más a sus frecuentes salidas, de suerte que bien pronto estas no fueron para él ya simplemente días de fiesta a los que se entregaba con la más viva alegría, sino que se le convirtieron en una auténtica necesidad, que cuando tardaba demasiado en verla satisfecha lo ponía inquieto, triste y caprichoso¹⁹.

La comparación entre *Émile* y *Victor* es reveladora de estrategias de economía pulsional inveras. *Para el primero*, y debido a su normalidad –que lo haría susceptible de ligar libidinalmente nuevos objetos–, se propone una receta que oriente a la baja la tasa de inflación resultante de la desproporción entre necesidades y facultades por medio de la homeostasis de sus apetitos, preservando el educador cuánto puede la espontaneidad de su voluntad nativa (frente a las necesidades imaginarias) y la integridad del medio natural (frente a la mascarada social) hasta la edad de su autorregulación, evitándose así el riesgo de la pérdida de equilibrio pulsional, pues “cuanto más ganamos en goce, más se aleja de nosotros la felicidad”²⁰; por el contrario, *para el segundo*, y debido a su estancamiento –que lo haría incapaz de flexibilizar o desplazar el objeto de sus necesidades–, la intervención de su educador habría de estimularlo constantemente para aumentar sus

19 *Ibid.*, p. 30. El esquema educativo de la creación de necesidades pretendería que el alumno se hiciera cargo de sí en la reposición de la repetición: “Hegel parte de la constatación de que lo finito, tomado en su realidad concreta, siempre es, como toda categoría concreta, un devenir, un movimiento. Y el hecho de ser repetitivo asigna ese movimiento a la finitud. [...] Me parece muy profunda la idea de que la esencia de lo finito no es el confin, el límite, que son intuiciones espaciales vagas, sino la repetición. Freud y luego Lacan asignarán a la «compulsión a la repetición» la finitud del deseo humano, cuyo objeto vuelve siempre al mismo lugar. [...] Hasta ahora hemos considerado el salir de sí, que es el ser concreto de lo finito, únicamente *en su resultado*: la esterilidad repetitiva, la iteración, la insistencia de lo Mismo. Sin embargo, constata Hegel anticipándose a los artistas de nuestros días, podemos intentar aprehender y pensar ese salir de sí, ya no en su resultado, sino *en su acto*. [...] Contra la tiranía del resultado objetivo, la «recuperación en sí mismo» del acto de salir de sí permite pensar el fondo «subjetivo» de lo finito, esto es, lo infinito real inmanente a su movimiento. Se alcanza a la sazón lo infinito como creación pura por la reconquista de lo que hace valer «en sí», y no en la repetición subsiguiente, la obstinación del salir de sí. Lo infinito como *cualidad* de lo finito es esa capacidad creadora inmanente, ese poder indestructible de «franqueamiento» de los límites” (A. Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, 2005, pp. 197-199). Aprovecho esta referencia para reconocer las sugerencias del concepto de *acontecimiento* de este filósofo: cfr. *L'être et l'événement* (1988) y *Logiques du monde. L'être et l'événement 2* (2006) (hay trad. española de ambos: Buenos Aires 1999 y 2008, respectiv.).

20 *Emilio, o De la educación*, ed. cit., p. 95. “La *jouissance*, con su naturaleza siempre excesiva, «excedente», así como el deseo en su negatividad radical, complican necesariamente el relato de la aceptación de la finitud personal, pues introducen (o indican) una fundamental *contradicción en esta finitud misma*” (A. Župančič, “Lo «universal concreto» y lo que la comedia puede decirnos al respecto”, en S. Žižek (ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid, 2010, p. 255).

demandas y así lograr el desarrollo y reconversión de estas. La anormalidad del segundo (*Victor*) se basa en la anomia del instinto²¹; sin embargo, lejos de consistir en una alteración y efervescencia de los impulsos, se insiste en caracterizarla como un estado abúlico.

La puesta en obra pedagógica consistiría en provocar a las inclinaciones, en despertar el excedente libidinoso del niño como condición para su sujeción (subjektivización); por ello “desde que la multiplicidad creciente de sus necesidades fue haciendo cada vez más numerosas sus relaciones con nosotros y nuestras atenciones hacia él, aquel empedernido corazón se franqueó por fin a sentimientos inequívocos de reconocimiento y de necesidad”²². La clave de la mutación del idiota-clínico en idiota-pedagógico está en reconfigurar (desplazar) el embotamiento de las pasiones en las necesidades inmediatas que determinan cada uno de esos micro-noes instintivos –el minimalismo de cada uno de los sucesivos rechazos del aprendizaje que configurarían el estado de idiocia–, para conseguir que el sujeto emprenda el vía crucis del goce que se despidе del placer del presente y se hipoteca para siempre en el porvenir²³. El dispositivo educativo consiste en esa preliminar interposición de demoras y aplazamientos (vacío) en el placer que despliega el procedimiento educativo como itinerario infinitesimal que se despidе del presente y representa así el éxtasis: el placer desenganchado del instante se excede extáticamente, dilatándose en goce que (se) difiere (plus de goce). El niño ferino sería capaz de representar(se), entonces, la virtualidad de su satisfacción o desdicha indefinidamente²⁴. Es la metonimia del deseo:

Mirando al hombre en su más tierna infancia no parece elevarse, en lo que al entendimiento se refiere, por encima de los restantes animales: todas sus facultades intelectuales se ven delimitadas de modo riguroso al estrecho circuito de sus necesidades físicas; por mor de estas, solamente, se ejercitan las operaciones del alma. Es preciso, por tanto, que la educación las tome de su cuenta para dirigir las a la instrucción, esto es, a un orden de cosas del todo ajeno a las necesidades primordiales; de tal

21 “Es una forma anárquica de voluntad, consistente en no querer jamás plegarse a la voluntad de los otros; es una voluntad que se niega a organizarse a la manera de la voluntad monárquica del individuo y que rechaza, por consiguiente, cualquier orden y cualquier integración a un sistema. El instinto es una voluntad que «*quiere no querer*» y se obstina en no constituirse como voluntad adulta; para Seguin, esta [la voluntad adulta] se caracteriza por su capacidad de obedecer. El instinto es una serie indefinida de pequeños rechazos que se oponen a toda voluntad del otro.[/] Y aquí volvemos a encontrar una oposición con la locura. El idiota es alguien que dice obstinadamente «no»; el loco es quien dice «sí», un «sí» presuntuoso a todas sus ideas locas [...]. [...] y, por lo tanto, el papel del maestro es muy similar al papel del psiquiatra frente al loco: el psiquiatra debe dominar ese «sí» y transformarlo en «no», y el papel del maestro frente al idiota consiste en dominar ese «no» y hacer de él un «sí» de aceptación” (M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, ed. cit., pp. 218 s.).

22 pp. 86 s.

23 “D’abord, j’affirmerai que l’enfant adore la répétition parce qu’il l’ignore. [...] La vérité de la jouissance s’éclaire comme savoir de la répétition, et la vérité de la répétition –qu’elle n’est pas un réel– se dégage à savoir que je suis [...] et pourquoi [...]. Nous avons expertisé [...] que c’était le langage qui assurait de la répétition. [...] L’enfant n’éprouve pas de clivage entre plaisir et jouissance. Nous dirons alors, mais c’est seulement affaire de terminologie, qu’il n’éprouve que des plaisirs, des ravissements, des ivresses. Plaisir : s’il est bien le principe du moindre effort, qui ne voit que l’enfant ne compte pas les siens? Il se dépense sans compter, sumptuairement. La notion d’« effort » n’a pas de sens pour lui, sauf sous le coup de la corvée imposée par l’adulte. L’effort vient de l’adulte, puisqu’il prend son sens en regard de la jouissance, como distincte du plaisir. Le plaisir ignore la limite. Il est un affect des zones mitoyennes, l’intensité du mi-chemin. Le Désir de l’enfant ignore les limites autres que réelles [...]. L’enfant battu comme l’enfant extasié ne vivent que des événements, avec quoi ils coïncident aussi pleinement que possible, parce qu’ils n’ont pas encontre de sensation de la limite, c’est-à-dire de limite aux possibilités de leurs sensations. En un sens donc, la jouissance de l’être parlant ne diffère de celle de l’animal, qui ressemble terriblement à l’enfant, qu’à être, en plus de ce qu’elle est, représentation, et donc déjà répétition possible” (M. B. Kacem, *Événement et répétition*, 2004, p. 84).

24 “Nos affects ne sont jamais que les jouissances transférentielles de ces trous que la représentation poinçonne dans un réel qui les ignore. L’animal ne connaît que la jouissance au premier degré, tandis que la représentation jouit au second, elle jouit de ø comme tel, de l’imprésenté, de la forme dont elle enveloppe les matières; seul l’être de représentation connaît le Désir, parce qu’il ne connaît que des affects liés non à la chose même, sa matière, mais à la forme qui l’isole puis l’innerve de ses failles, en sorte qu’il n’est pas jusqu’à ses jouissances matérielles, dites en tout cas telles, culinaires ou sexuelles, qui ne soient, pour l’essentiel, liées à la forme qui enveloppe ces étants présentés, et pas à leur matérialité. Avec ce point aveugle : qu’à la fin la jouissance devient épuisement, exténuation de la forme, c’est-à-dire: forclusion du vide que la représentation a immiscé de toutes parts dans le réel. C’est la jouissance au second degré” (id., p. 130).

aplicación habrán de derivarse todos los conocimientos, todos los ulteriores progresos del alma, hasta las concepciones del genio más sublime. Sea lo que fuere del grado de certeza de idea semejante, yo no la anuncio aquí sino por haber sido de hecho el punto de partida del camino seguido para cubrir este quinto y último punto.

No he de ponerme a contar los pormenores de los medios empleados para ejercitar las facultades del niño bravío del Aveyrón sobre los objetos de sus apetitos, dado que no se trata más que de meros obstáculos de dificultad creciente, interpuestos en el camino de la satisfacción de sus necesidades [...]. Así es como se han ido desarrollando todas las facultades que han de servir a su instrucción y no queda sino hallar los medios más viables de ponerlas en juego²⁵.

3. El lenguaje

El niño cuenta con algo más que un lenguaje de gestos, con el que marcaría sus reacciones; dispondría de un lenguaje de señales, con el que manifestaría sus deseos:

Para manifestar cada deseo dispone de las señas más expresivas, y que, a semejanza de las nuestras, tienen, a su manera, gradaciones y sinonimias. [...]. Muchas personas no quieren ver en procesos semejantes nada distinto del comportamiento de un animal cualquiera; he de decir que, por mi parte, creo reconocer en ello el lenguaje de acción en toda su elementalidad; ese lenguaje primitivo de la especie humana, originariamente usado en los albores de las primeras sociedades antes de que el esfuerzo de multitud de siglos hubiese organizado el sistema de la palabra²⁶.

Se podría suponer que están ahí dados los rudimentos de una comunicación simbólica, pero esos recursos expresivos, lejos de facilitar la adquisición del lenguaje oral articulado, a juicio de su tutor lo dificultarían, diagnosticando esa “facilidad con que nuestro niño bravío puede dar a entender sus escasas necesidades por otros medios ajenos al de la palabra”²⁷ como una de las causas principales que obstaculizan el aprendizaje lingüístico. Coincidirían la economía de subsistencia libidinal y el primitivismo del lenguaje de acción. La fijación del niño salvaje radicaría en la pertinaz suficiencia de sus necesidades, capaces de expresarse uniformemente sin rodeos por medio del elenco de señas, renuentes a cualquier circunvolución simbólica y extrañas a cualquier circunloquio discursivo, sin los cuales la arbitrariedad del código, el hiato entre presentación y representación, entre objeto y signo se harían imposibles:

Y, en fin, para dejar completo el historial de este lenguaje pantomímico, he de decir aún que lo entiende tan bien como por medio de él se hace entender. Para mandarlo a por agua, le basta a madame Guérin con enseñarle el cántaro invertido, de manera que entienda que está vacío, y por un expediente semejante consigo yo que me eche agua en el vaso cuando comemos juntos, etc. Pero lo más sorprendente es la manera en que se muestra propicio a semejantes medios de comunicación es el hecho de que no haya necesidad de ningún aprendizaje previo ni de ninguna convención recíproca²⁸.

La distensión de la necesidad más allá de su mundo originario (*físico*) requeriría del lenguaje simbólico como estructura de la representación del goce, que permite anticiparlo, o diferirlo; en definitiva, objetivarlo hasta el extrañamiento o simbolizarlo:

La institución subjetiva del niño salvaje exigiría la expropiación de sus necesidades, que, más que consistir en un descentramiento de un sujeto preexistente, que se alcanzaría por medio de la renuencia de la respuesta ante el estímulo, consiste en la invaginación de la diferencia por

25 pp. 42 s. “No estará aquí de más hacer notar que no he encontrado dificultad alguna para cubrir este primer fin. Siempre que se trate de sus necesidades” (id.).

26 pp. 39-41.

27 p. 39.

28 p. 41.

el significante, que desfonda la necesidad por el goce, que articula el deseo como goce de sujeto separado de objeto, goce dilatado, goce diferido²⁹. No obstante, el discípulo consiguió hurtar el bulto y engranar la palabra en la maquinaria narcisista de su placer:

Me di cuenta de que Víctor no reproducía aquellas palabras que yo le había enseñado para pedir los objetos que mentaban o expresar el deseo y la necesidad que de ellos sentía, sino que no lo hacía más que en determinados momentos y siempre a la vista del objeto deseado. Así, por ejemplo, por grande que fuera su gusto por la leche, no era sino a la hora en que tenía costumbre de tomarla y en el instante mismo en que veía que le iba a ser ofrecida, cuando emitía, o más bien formaba de manera adecuada, el nombre de aquel su alimento favorito. Para aclarar las sospechas que esta especie de reserva me inspiraba hice la prueba de retrasar la hora de su desayuno: en vano fue esperar la manifestación escrita de sus necesidades, con todo y que se le hubiesen llegado a hacer más apremiantes, y no fue sino al aparecer el propio tazón de leche ante sus ojos cuando formó la palabra convenida. Aun quise recurrir a una segunda prueba: en mitad del desayuno y evitando prestar a mi actuación toda apariencia de castigo, quité de la mesa el tazón de leche y lo metí en un armario, si la palabra *lait* hubiese sido para Víctor el nombre de la cosa o la expresión de su necesidad, es indudable que ante aquella repentina privación y continuando insatisfecho su deseo la palabra tendría que haber llegado a ser escrita; mas, como no lo fuese, tuve que concluir en base a ello, que la composición de aquel signo, lejos de ser para mi discípulo la expresión de su necesidad, no era sino una especie de ejercicio preliminar que hacía maquinalmente preceder a la satisfacción de sus apetitos. Me resigné, pues, animosamente a la necesidad de volver sobre los mismos pasos y de hacer nuevamente el mismo gasto de energías³⁰.

El tutor no puede contentarse con confirmar la constancia del significado (reacción), tiene que confirmar la constancia de la identidad del significado (respuesta). La constitución del sujeto tiene que depender de la comunicación lingüística de su deseo, para así inscribirlo en la trama de la asociación que sirve de bastidor para el orden simbólico, haciéndose posible el negocio intersubjetivo posibilitado por reglas que suponen una referencia normativa y una identificación imaginaria:

... la palabra emitida no era, a juzgar por el momento de su aparición, más que una vana exclamación de júbilo, en vez de ser la señal de la necesidad. Si hubiese salido de su boca antes de la concesión del objeto deseado habríamos llegado a puerto: Víctor habría captado el verdadero empleo de la palabra, se habría establecido entre nosotros un comienzo de comunicación y se habrían ido sucediendo los más rápidos progresos; pero en vez de esto no había conseguido sino una expresión, tan insignificante para él como inútil para ambos, del placer experimentado. Es cierto que en rigor se trataba de un signo vocal, señal de la posesión de la cosa; pero esto, vuelvo a decirlo, no establecía ninguna relación entre nosotros; estaba destinado a ser rápidamente abandonado en razón de su misma inutilidad para las necesidades individuales y sometido a un sinnfin de anomalías como el propio sentimiento efímero y cambiante de que se había hecho señal. [...].

No era sino en el propio disfrute de la cosa cuando la palabra "lait" se dejaba oír más a menudo³¹.

Lenguaje privado inútil, en el que el signo es engullido a la vez que el objeto, *leche* a la vez que leche, leche a la vez que *leche*, revelando esa única vez del *a la vez* la inutilidad, la inviabilidad de la ostensión para la significación: ¿de qué 'leche' se trata? Falta, o sobra, la representación, el significante de la necesidad alentando en el hiato entre necesidad y satisfacción y cuya latencia urgiría la comunicación de la carencia constitutiva de ese sujeto, desde entonces interceptado por esa representación del deseo que se vuelve hacia el otro. Ese lenguaje privado impediría la comu-

29 "Por una parte, el significado nos desarraiga, nos saca de una inmersión inmediata en nuestra sustancia natural, y nos expone al curso fluido de la cadena significante. Por otra parte, induce a nuestra apasionada, obstinada sujeción a un vínculo específico del significante y el goce (o deseo), nos deja «pegados» a él" (A. Zupančič, "Lo «universal concreto» y lo que la comedia puede decirnos al respecto", en op. cit., p. 256).

30 pp. 68 s. La palabra emplazaría al placer, no lo reemplazaría (para significarlo).

31 pp. 37 s.

nicación lingüística: impidiendo que se prepare la relación interpersonal (alter ego) que supone el desdoblamiento del sujeto (ego/alter) para la reciprocidad simbólica y para el regateo simbólico que permitirían la estructuración paulatina de la subjetividad. La palabra no adquirirá el valor de cambio que garantiza la continuidad de la comunicación al metabolizar la necesidad en el intercambio (simbólico).

La anticipación simbólica sería crucial, por cuanto estructuraría el deseo como repetición, esa repetición que transfigura la sucesión de la necesidad en intencionalidad y que refigura la interrupción de la satisfacción en solicitud: el símbolo es el representante de la repetición de la necesidad y el operador de su regulación social para el sujeto parlante. La esperanza tardiana en el triunfo de su empresa educativa descansa en ello, en esa simbolización que presidiría la subjetividad y gobernaría el goce (*papá*):

Sin duda alguna ha de llegar el día en que el multiplicarse de sus necesidades haga sentir al joven Víctor la urgencia de poner en juego nuevos signos [...]. Ese progreso no hay de ser distinto del que se opera en los niños, que empiezan por balbucir simplemente la palabra *papá*, sin darle ningún sentido, emitiéndola en todo lugar y circunstancia, para aplicarla después a todo hombre que ven, sin llegar a emplearla de manera unívoca y adecuada más que después de múltiples razonamientos e incluso de abstracciones³².

4. El deseo

Sin embargo, la interposición de obstáculos de creciente dificultad para la satisfacción de las necesidades, que cumplen la función de abrelatas del deseo, resultaba, a menudo, estéril, requiriéndose entonces de una conmoción de la que no precisaría la normalización del normal, por cuanto su desarrollo sería un proceso gradual que no requeriría de la invocación de un exceso. Con el joven salvaje, el educador habría de presentar ese hiato, el vacío que hace posible la separación entre la presentación de la necesidad y su representación como goce sujeto a un orden simbólico, aún a riesgo de que el niño quedara devorado en él. Algo así como el decreto de un estado de excepción pedagógico, decisión que suspende la legalidad del tratamiento vigente y recurre a una resolución por ordalía³³, cuyo carácter irrecusable desvela el propio fondo abismático del poder educativo, al cual la anomalía provoca con su tozudez, con su resistencia (histórica) a dejarse recubrir y representar (el discurso pedagógico es entonces manifiestamente sobredeterminado por aquello que había dejado fuera, la escena clínica clásica que había rechazado y donde la relación de poder se establece en la confrontación entre médico y paciente³⁴):

Mi descontento, mi desazón y mi zozobra habían llegado al sumo; sentía cercano el punto en que todos mis cuidados no habrían servido más que para añadirle a aquella mísera criatura la desdicha de ser un epiléptico: con pocos accesos más, la fuerza de la inclinación habría acabado por afianzar una de las enfermedades más repulsivas e incurables. Era preciso, pues, acudir lo más pronto a los remedios, pero ya no por la medicación, tan a menudo inútil, ni aun por la dulzura, de la que ya nada cabía esperar, sino por algún procedimiento perturbador, no muy distinto del arbitrado por Boerhaave

32 pp. 41 s.

33 “est-ce qu’un corps humain –la fiction du corps-à-l’âme– peut mentir? La réponse est *non*. [...] L’ordalie est comme le symptôme, ça ne ment jamais. Si nous réfléchissons à l’ordalie du point de vue des dénouements et de l’éloquence du sujet –du sujet au sens repéré par la psychanalyse–, il apparaîtrait bientôt ceci : la vérité en question dans le corps est la question du rapport de sujétion dans ce montage où trône l’Autre absolu supposé, cet autre de l’espèce imaginaire qui nous tient absolument, nous les inconscients. Question de sujétion, ai-je dit. [...] la sujétion la meilleure, politiquement la plus efficace parce qu’elle prend à la manière d’une greffe sur le sujet de l’inconscient, soit une manifestation du même type que l’ordalie” (P. Legendre, *Leçons II. L’Empire de la Vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels. Nouvelle édition*, 2001, p. 209).

34 “la médecine, aussi scientifique qu’elle soit, n’échappera jamais à la dimension de l’ordalie” (id., p. 192).

en el hospital de Harlem³⁵. Tuve la convicción de que si el primer medio que emplease me fallaba, no lograría más que exasperar el mal y hacer ya impracticable cualquier otro tratamiento semejante; firmemente persuadido por ello, elegí el que me pareció más terrorífico para una criatura que aún no conocía, en su nueva existencia, ninguna clase de peligro.

Habiendo ido un día, algún tiempo antes, al Observatorio, en compañía de madame Guérin, esta lo había conducido hasta la plataforma, la cual, como es sabido, se halla a notable altura: no bien se vio el muchacho a poca distancia de la barandilla, he aquí que, poseído de terror y temblando de los pies a la cabeza, retrocede hacia su acompañante con el rostro bañado de sudor, la arrastra por el brazo hasta la puerta y solamente recobra un poco la tranquilidad cuando se ve por fin al pie de la escalera ¿Cuál podía ser la causa de un terror semejante? En absoluto me preocupé de averiguarlo: me era bastante conocer sus efectos, para ponerlo al servicio de mis fines. No tardó en presentarse la ocasión; fue con motivo de uno de sus accesos más violentos y que yo mismo había creído oportuno provocar mediante la reanudación de nuestros ejercicios: aprovechando entonces los momentos en que las funciones sensoriales no se hallaban todavía mínimamente afectadas, abrí con violencia la ventana de su habitación –que estaba en el cuarto piso y aplomaba sobre un saliente zócalo de piedra–, me acerqué a él con todos los aspavientos de la furia y, agarrándolo fuertemente por las caderas, lo mantuve algunos segundos suspendido por fuera del alféizar, con la cabeza hacia el fondo de aquel despeñadero, y lo volví a meter, pálido, bañado en sudor frío, con las pupilas lacrimosas y aún agitado por pequeños sobresaltos, que atribuí a los efectos del terror. Al punto lo conduje a los tableros, le hice recoger los cartoncitos y le exigí colocarlos en sus sitios; todo lo cual fue ejecutado, aunque, en verdad, muy lentamente y más bien mal, pero ya al menos sin asomo de irritación alguna. Acto seguido se tiró sobre la cama y se puso a llorar copiosamente.

Que yo supiese, era la primera vez que sus ojos soltaban una lágrima³⁶.

Síntoma de la angustiada experiencia del reverso irracional de la ley, de la que no se sabe finalmente qué quiere, pero que exige que nos lo preguntemos, esa primera lágrima es la señal del sometimiento y el preludio del consentimiento (interno) al poder del otro, la transformación de la ansiedad en culpa³⁷.

Sin embargo, el genio pedagógico itardiano no deja de sorprendernos: si la prueba de la ansiedad resuelve traumáticamente la subjetivización en esa escisión entre el vértigo del terror que el otro desencadena y la sumisa lágrima que rueda desde ese vórtice, *complementariamente*, la

35 “Con esta idea [de la irrupción de la vigilia en el semisueño del delirante] ha logrado Boerhaave su famosa curación de los convulsionarios de Harlem. En el hospital de la ciudad se había extendido una epidemia de convulsiones. Los antiespasmódicos, administrados en grandes dosis, no habían producido efecto. Boerhaave ordenó «que se llevaran estufas llenas de carbones ardientes, y que se pusieran al rojo unos ganchos de hierro de una forma peculiar; en seguida, dijo en voz alta que puesto que ninguno de los medios empleados para curar las convulsiones había sido efectivo, él no conocía sino un remedio, que era el de quemar hasta el hueso, con el hierro al rojo un sitio determinado del brazo de la persona, muchacho o muchacha, que tuviera un ataque de la enfermedad convulsiva» (M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, México–Madrid, 2000 (5.ª reimpr. de la 2.ª ed.), p. 511).

36 pp. 47 s. Lo que era el estado de excepción, será con el paso del tiempo el estado habitual del tratamiento del idiota en el internado psiquiátrico: “una vez así situados dentro del espacio asilar, el poder que se ejerce sobre los niños idiotas es exactamente el poder psiquiátrico en estado puro, y va a seguir siéndolo casi sin elaboración alguna. [...] En efecto, ¿qué hacía Seguin entre 1842 y 1843, cuando estaba en Bicêtre? En primer lugar, concebía la educación de los idiotas –que por lo demás denominaba «tratamiento moral» [...]– ante todo como un enfrentamiento de dos voluntades [...]: «La lucha de dos voluntades puede ser larga o breve, terminar con ventajas para el maestro o con ventajas para el alumno». Recuerden que en el «tratamiento moral» psiquiátrico, el enfrentamiento del enfermo y el médico era sin duda el enfrentamiento de dos voluntades que luchaban por el poder. Encontramos exactamente la misma formulación y la misma práctica en Seguin [...]” (M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, ed. cit., p. 218).

37 Cfr. J. Copjec, “Mayo del 68, el mes emocional”, en S. Žižek (ed.), *Lacan*, ed. cit., p. 146. Primera de las muchas lágrimas, estas ya sin amenaza aparente, que brotan de la ley interiorizada y de la consecuente culpabilidad: “la honda melancolía en que mi joven educando se sumerge cuantas veces, después de haber luchado en vano, con todas las fuerzas de su atención, contra un problema nuevo, en el curso de nuestras lecciones, siente la imposibilidad de superarlo. En ocasiones semejantes es cuando he podido ver cómo, imbuido de un sentimiento de impotencia y afectado tal vez por la inutilidad de mis esfuerzos, mojaba con sus lágrimas aquellos incomprensibles caracteres, sin que ningún castigo ni amenaza o la más leve palabra de reproche las hubiesen venido a provocar” (p. 88).

prueba de la justicia fuerza el punto en el que el individuo es conminado trascendentalmente y provocado hasta el límite a la decisión rebelde que incoa una nueva legitimidad extraña a la ley previa del otro (maestro-amor):

Para este experimento realmente penoso hube de escoger un día en que, hallándome tan satisfecho de su inteligencia como de su docilidad [...] no tendría yo que haber tenido más que alabanzas y recompensas para con él, como él mismo sin duda se esperaba, a juzgar por el contento de sí mismo que traslucía de todo su semblante y todas las actitudes de su cuerpo: pero cuál no sería su estupefacción cuando [...] se vio venir de pronto encima una sombra severa y amenazadora que, con todas las señales exteriores del descontento, deshacía aquello mismo que acaba de saludar con alabanza y complacencia, dispersando sus cuadernos y cartones por todos los rincones de la habitación, y lo agarraba en fin a él mismo por un brazo para llevarlo con violencia hacia un cuarto oscuro como el que había conocido por prisión algunas veces en los primeros tiempos de su estancia en París. Hasta la puerta se dejó conducir con resignación, pero ya en el umbral, rompió de pronto su habitual obediencia, y apalancándose con pies y manos contra las jambas de la puerta me opuso la más acendrada resistencia, que tanto más hubo de complacerme cuanto era en él enteramente nueva, ya que jamás con ocasión de un castigo semejante, siendo merecido, había empañado con la vacilación más leve su entera sumisión. Quise insistir, con todo, para ver hasta dónde estaba dispuesto a llevar su resistencia [...] hasta que al fin, sintiéndose ya próximo a doblarse a la ley del más fuerte, recurrió al último recurso de los débiles: me tiró un viaje a la mano y dejó en ella la profunda marca de sus dientes. ¡Ay, cuán dulce no habría sido para mí en aquel instante que él me hubiese podido comprender, para decirle hasta qué punto el propio dolor de su mordisco inundaba mi alma de gozo verdadero y me redimía de todos mis trabajos! ¿Era acaso excesiva mi alegría? Se trataba de un acto de legítima venganza (*un acte de vengeance bien légitime*), la prueba incontestable de que el sentimiento de lo justo y de lo injusto, cimiento perdurable de todo orden social, no era ya extraño al corazón de mi educando: dándole sentimiento semejante, o más bien provocando en él su desarrollo, acababa yo de elevar al hombre bravo a toda la altura del hombre moral, por el más privativo de sus caracteres y el más honroso de sus atributos³⁸.

Las pruebas itardianas abisman en el vacío que puntea la continuidad aparente de la vida y del proceso educativo, suspenden en el instante en que se agujerea, ora la inercia de las necesidades, ora la conformidad de la rutina; pero esas crisis son incapaces de deparar consecuencias de valor para que esa naciente rectitud de corazón contagie por entero a su afectividad, que subsiste entumecida (*ce coeur engourdi*).

¿Cómo, podemos preguntarnos, destilar esas necesidades para que representen ese orden simbólico donde advendría el yo del sujeto si se ciega la fuente de ellas, *le renseignement les plus piquant*, si la explotación de las necesidades se practica sin considerar el fomento de los intereses sexuales? El programa educativo se habría basado en que la estimulación sensorial inflacionase la economía pulsional del joven, entretanto el desarrollo libidinal era algo que se antojaba paradójicamente embarazoso, estimulante, pero inoportuno³⁹. Pero, más allá de la conveniencia, afecta a la coherencia: la pubertad del educando se presenta como indiscernible. La pulsión libidinosa del joven resulta una necesidad supernumeraria que no se deja ligar y representar en un orden superior, sino que se retiene, marcando así una cesura, y se disemina, impidiendo su ligadura por el afecto. La convergencia *natural* entre sentidos (deseo) y moral (amor) se chafa: “en lugar de ese impulso expansivo que lanza a los sexos el uno hacia el otro, no he llegado a ver en él más

38 pp. 91 s.

39 La dieta de privación muscular incluía, además de baños muy calientes, sesiones de masaje, “esto es, fricciones secas a lo largo de la columna vertebral y hasta unos toques a modo de cosquillas en la región lumbar. Mas esta última práctica, si bien se reveló desde el primer momento entre las más estimulantes, pronto empezó a propagar sus consecuencias sobre los órganos de la generación y bien a mi pesar me vi obligado a proscribirla, por no favorecer de modo inoportuno su ya de suyo temprana pubertad” (p. 24).

que un instinto ciego, que si le hace, en verdad, ligeramente preferible la compañía de las mujeres a la de los hombres, no llega en absoluto a comprometer su corazón en semejante diferencia⁴⁰. Excitabilidad libidinosa y afecto amoroso resultan ámbitos disjuntos.

Así ha pasado, pues, la coyuntura que tanto prometía y que habría llegado sin duda a satisfacer la esperanza que habíamos puesto en ella si en vez de concentrar toda su acción en los sentidos hubiese animado al propio tiempo al sistema moral, haciendo prender en este corazón entumecido la llama de la pasión (*si, au lieu de concentrer toute son activité sur les sens, elle eût ainsi animé du même feu le système moral, et porté dans ce coeur engourdi le flambeau des passions*). Comoquiera que sea, ahora que he reflexionado bien sobre la cosa, teniendo en cuenta este particular despliegue de los fenómenos de la pubertad, no puedo eludir el cargo de lo impropio que ha sido por mi parte el criterio de equiparar a mi educando con un adolescente ordinario, en quien el amor a las mujeres precede muy a menudo, o al menos acompaña, a la efervescencia de los genitales. Este acuerdo de los gustos con las necesidades no podía darse en una criatura a la que la educación no había enseñado a distinguir un varón de una hembra y a quien solo las sugerencias del instinto dejaban vislumbrar tal diferencia, sin que le fuese dado el aplicarlas a su situación. Así, pues, no dudé por un momento que si hubiese osado descubrir a este adolescente el secreto de sus desasosiegos y el objeto de sus deseos, se habría sacado de ello un beneficio imponderable; pero, por otra parte, aun suponiendo que se me hubiese permitido emprender semejante experimento, ¿no habría de arredrarme ante la idea de dar a conocer a nuestro “sauvage” una necesidad que habría intentado satisfacer tan públicamente como los salvajes y que lo habría llevado a acciones de una indecencia repulsiva? (*Aussi ne doutais-je point que si l'on eût osé dévoiler à ce jeune homme le secret de ses inquiétudes, et le but de ses désirs, on en eût retiré un avantage incalculable. Mais d'un autre côté, en supposant qu'il m'eût été permis de tenter une pareille expérience, n'avais-je pas à craindre de faire connaître à notre Sauvage un besoin qu'il eût cherché à satisfaire aussi publiquement que les autres et qui l'eût conduit à des actes d'une indécence révoltante*) Frenado, pues, por el temor de un resultado semejante, he tenido que parar aquí las cosas y resignarme a ver desvanecerse una vez más mis esperanzas ante un obstáculo imprevisto, igual que en tantas otras ocasiones⁴¹.

El régimen educativo confiaba en el cálculo fisiológico y político, una fisiología política cuyas intervenciones estaban regidas por el principio de la relación directa entre sensibilidad y civilización, del que se desprendía la máxima de la educación primera del niño ferino consistente en un debilitamiento que aumentara su receptividad y su excitabilidad, presuntamente obliteradas, invirtiendo el balance energético del individuo: “una mengua de fuerzas musculares no podía redundar sino en provecho de la sensibilidad”⁴². La identidad entre sensibilidad y civilización sería

40 p. 93.

41 p. 95. “En lugar de ese impulso expansivo que lanza los sexos el uno hacia el otro, no he llegado a ver en él más que un instinto ciego, que si le hace, en verdad, ligeramente preferible la compañía de las mujeres a la de los hombres, no llega en absoluto a comprometer su corazón en semejante diferencia (*mais sans que son cœur prenne aucune part à cette distinction*): así, lo he visto repetidas veces, en una reunión de mujeres, ir a sentarse a la vera de una de ellas, como buscando alivio a su ansiedad (*à ses anxiétés*), y pellizcarle deliberadamente la mano, los brazos y las rodillas hasta tanto que, sintiendo sus inquietos deseos acrecentarse en lugar de aplacarse por medio de tan peregrinas caricias y no entreviendo un término posible al desasosiego de sus emociones, mudaba de repente su actitud y rechazando con enojo a la que ansiosamente había requerido se volvía acto seguido hacia otra, con la que repetía igual comportamiento. Un día, sin embargo, llevó más lejos sus iniciativas: tras haberse prodigado en aquellas mismas caricias tomó por las dos manos a su dama y, sin poner no obstante en ello nada de violencia, se la llevó a una alcoba, donde vivamente turbado en su comportamiento y presentando tanto en sus modales como en la extraordinaria expresión de su semblante una mezcla indescriptible de gozo y de tristeza, de osadía y de incertidumbre, solicitó repetidas veces las caricias de su dama ofreciéndole las mejillas y le dio lentamente y con aire caviloso una vuelta en derredor para lanzarse al fin sobre sus hombros y estrecharla fuertemente por el cuello; pero aquello fue todo, y tales muestras de amor acabaron como siempre en un movimiento de repulsa que le hizo apartar de sí el objeto de sus efímeras inclinaciones” (pp. 92 s.).

42 p. 24. Poco antes: “De los varios procedimientos que entonces puse en juego, me pareció ser el calor el que mejor cumplía su cometido. Pues, en efecto, tanto fisiólogos como políticos han dado en reconocer en la acción del calor sobre la piel la causa de esa sensibilidad más refinada que distingue a los hombres del mediodía, en contraste con la de los del norte”.

reversible en la diferencia entre lo privado y lo público⁴³. Pero ese engranaje de la necesidad en la decencia que funda la ley es ajeno al muchacho. Un músculo disidente de ese gobierno cerebral y cardíaco en el que se ordenarían los afectos transmite un impulso renuente a consentir cualquier sometimiento, el cual invierte y desbarata los fundamentos del proceso educativo de estimulación, energía indómita e indeterminada (¿amorfa?, ¿polimorfa?) para la que no hay reconducción viable.

[...] cuando a despecho de la ayuda de los baños, de la dieta calmante, del fuerte ejercicio físico a que se halla sujeto, se desencadena nuevamente el vendaval de la sensualidad, el carácter naturalmente dulce del muchacho cambia de modo súbito y total y pasando sin transiciones tan pronto de la tristeza a la ansiedad como de la ansiedad al furor, muestra hastío de sus más vivas apetencias y ora llora o suspira, ora lanza agudos gritos o desgarrar sus vestidos y alguna vez se descompone hasta el extremo de arañar o morder a la propia madame Guérin; con todo, incluso cuando se ha dejado llevar de ese ciego furor que no le es dado gobernar, manifiesta un auténtico arrepentimiento y pide que le den a besar aquella misma mano a aquel mismo brazo que acaba de morder. En tales trances se le altera el pulso y se le congestiona el rostro, llegando incluso en ocasiones a sangrar por la nariz o los oídos, lo cual pone fin al acceso y aleja por más tiempo su retorno, en especial si la hemorragia es abundante. Sobre la base de esta observación, no pudiendo o no osando poner en práctica algo más definitivo, he tenido que recurrir a las sangrías con el fin de aliviar la situación, si bien lo he hecho con no pocas reservas, convencido de que lo verdaderamente indicado no es apagar la efervescencia, sino entibiarla [...] se trata siempre de resultados que no ponen sino un remedio pasajero a la tenacidad de esta concupiscencia tan violenta como indeterminada, que mantiene un estado habitual de inquietud y de sufrimiento, obstaculizando una y otra vez la buena marcha de nuestra educación⁴⁴.

Es el deseo indómito e indeterminado el que aparece destructivamente, con una intensidad irreductible a cualquier donación de sentido, a cualquier investidura de objeto, que hace vacilar lo tenido por seguro, y ante la cual ni siquiera la fidelidad itardiana puede permanecer firme, reduciéndose a consignar que esa huella del acontecimiento deparará consecuencias futuras.

[...] su pubertad, la cual, de unas semanas a estar parte, se viene exacerbando de un modo casi explosivo, y con ciertos fenómenos que suscitan un cúmulo de dudas sobre el origen de lo que solemos llamar afectos del corazón y que tenemos por cosas harto *naturales* (*sur l'origine de certaines affections du cœur; que nous regardons comme très naturelles*). También en este punto he querido reprimirme de juzgar y apuntar conclusiones, persuadido de que nunca se excederá uno en dejar que maduren con el tiempo y se confirmen con observaciones sucesivas, cualesquiera consideraciones tendentes a deshacer unos prejuicios acaso dignos de respeto y que, como quiera que sea, constituyen las más dulces y más consoladoras ilusiones de la vida social⁴⁵.

Y en nota a los *políticos*: “Montesquieu: *Esprit des Loix*, libro XIV” (p. 23).

43 Esa reversibilidad la justificaría el que ambos órdenes resulten de la institución de una ley común, la interdicción del incesto, que funda tanto el poder público como la institución subjetiva por medio de la regulación de la reproducción, es decir, por medio del orden genealógico: “qu’y a-t-il au coeur de la science du droit privé? Essentiellement, tel que l’a agencé le droit romain, le dispositif juridique familial, et de propriété, *dispositif dominé par le principe de paternité*. [...] l’apparition de l’ordre genealógico et l’apparition du politique son pour l’humanité la même chose. [...] on ne peut plus, dans ces conditions, opposer l’ordre du sujet et l’ordre politique, car *la question du père les traverse*” (P. Legendre, *Leçons II*, ed. cit., pp. 90 s.). De ahí que “[...] ce que l’Occident apelle civilisation, c’est essentiellement la culture du droit civil” (id., p. 138).

44 p. 95

45 p. 54. Cabe pensar que habría que esperar a *pequeño Hans*: cfr. S. Freud, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909).

La educación habría de consistir no solo en la mecánica de los sentidos, no solo en una economía del deseo, sino en una política del cuerpo apasionado que pone en juego la representación del amor y de la ley en figura de sujeto⁴⁶.

Pero, escudriñemos por una rendija: la de aquella palabra, *lait*, que solo conseguía acompañarse al placer, solo que sin investirlo, ¿o sí?, solo que... ¿sin intención?: “alguna vez llegaba a proferirla [la palabra] con anticipación y otras veces un poco después, pero carente siempre de intencionalidad (*mais toujours sans intention*). No concedo más importancia a las ocasiones en que la repetía espontáneamente, al despertarse en medio de la noche, como lo hace todavía”⁴⁷. La herida significativa infligida en la enjuta suficiencia expresiva del niño no se advierte, aun cuando de ella brota una multiplicidad ausente deseada en su metonimia significativa. En esa escisión entre la representación inconsciente y la sílaba predilecta, en ese agujero que agujerea el sueño, sueño de la palabra, goce de la palabra, ¿se haría sitio el sujeto?:

La palabra “lait” ha sido para él el punto de partida para los monosílabos “la” y “li”, a los que da ciertamente todavía menos sentido; recientemente ha modificado el segundo añadiendo otra “l”, de suerte que resulta el monosílabo “gli” del italiano; se le oye a menudo repetir “lli”, “lli”, con una inflexión de voz no exenta de dulzura. No deja de sorprender el hecho de que haya ido a ser precisamente la “l” mojada, tan difícil de pronunciar para los niños [*l mouillé, qui est pour les enfants une des syllabes des plus difficiles à prononcer*], uno de los primeros sonidos que ha llegado a articular. Por mi parte, me inclino a creer que acaso haya en tan trabajoso esfuerzo de su lengua como una cierta tendencia hacia el nombre “Julie” [*une sorte d'intention en faveur du nom de Julie*], que es el de una muchachita de unos once o doce años, hija de madame Guérin, que viene a pasar los domingos con su madre; lo cierto es que esos días se hace más frecuente la exclamación “lli”, “lli”, y, según el testimonio de la propia madame Guérin, se dejan oír incluso por la noche, cuando se le diría sumido en el más profundo sueño. Para establecer con precisión la causa y el valor de este último hecho será preciso esperar a que el proceso de la pubertad nos vaya suministrando más observaciones que nos permitan clasificarlo y dar cuenta de él⁴⁸.

La pulsión libidinosa, pospuesta, postergada, proscrita para el proyecto educativo, emerge en el sueño del sonido húmedo de eles lácteas, pareciendo poder reflejarse en esos monosílabos efímeros en los que pugna por devenir como objeto ese múltiple del deseo {*lait...Julie*}.

46 La madre: “La última vez en que, arrastrado por viejos atavismos y por su amor a la libertad de los campos se escapó de casa [...] vino a caer en manos de los gendarmes, [...] [fue] devuelto a París y depositado en los Templarios, donde madame Guérin se presentó por fin a reclamarlo, no sin que al mismo tiempo un nutrido grupo de curiosos se hubiese dado cita en el lugar para asistir a semejante encuentro, que llegó a ser realmente conmovedor: no bien hubo aparecido el aya ante sus ojos, Víctor palideció y perdió el conocimiento unos instantes, pero al sentirse abrazado y acariciado por ella se recobró al momento y haciendo a todos patente su alegría en los agudos gritos, en el convulso atezar las manos, en el fulgor jubiloso del semblante, se mostraba a sus ojos muchos menos como un fugitivo vuelto a caer en las manos del vigilante que como un hijo amoroso que volviese espontáneamente a arrojarse en los brazos de quien le dio la vida” (p. 87). El padre: “No fue menor el sentimiento que demostró conmigo en la misma circunstancia. Fue a la mañana siguiente estando él todavía metido en la cama: no bien me ha visto aparecer se incorpora en el lecho adelantando la cabeza y tendiéndome los brazos; mas al ver que en lugar de aproximarme me quedo en pie encarándolo con continente seco y semblante disgustado, vuelve a tumbarse, se reboza entre las mantas y se pone a llorar; yo acrecenté todavía su emoción con reproches emitidos en un tono alto y amenazador; redoblaron sus lágrimas a las que se sumó esta vez un hondo sollozar; por fin, cuando hube llevado al punto extremos la conmoción de sus facultades afectivas, fui a sentarme en la cama de mi desventurado penitente, acto que Víctor entendió en seguida, por estar ya así convenido entre nosotros, como la señal del perdón; respondió, pues, a ello con los primeros avances de reconciliación y todo fue olvidado” (pp. 87 s.).

47 p. 38.

48 Id.

5. Bibliografía citada

- Badiou, A., *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Copjec, J., “Mayo del 68, el mes emocional”, en Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*, Ediciones Akal, Madrid, 2010, pp. 121-152.
- Derrida, J. *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Foucault, M., *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Akal, Madrid, 2005.
- , *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 2000 (5.ª reimpr. de la 2.ª ed.).
- Freud, S., *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Volumen 21 (1927-1931), Amorrortu, Buenos Aires – Madrid, 2007.
- , *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)*, en *Obras completas*, Volumen 10 (1909), Amorrortu, Buenos Aires – Madrid, 2008.
- Itard, J., *Memoria e Informe sobre Victor de l’Aveyron* (traducción y comentarios: Rafael Sánchez Ferlosio), Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Kacem, Mehdi. Belhaj., *Événement et répétition*, Tristram, 2004.
- Lane, H., *The Wild Boy of Aveyron*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1976.
- Legendre, P., *Leçons II. L’Empire de la Vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels. Nouvelle édition*, Fayard, 2001.
- Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires, 1969.
- Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, prólogo y notas de Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 31985.
- , *Emilio, o De la educación*, prólogo y notas de Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1990.
- Zupančič, Alenka, “Lo «universal concreto» y lo que la comedia puede decirnos al respecto”, en S. Žižek (Ed.), op. cit., pp. 225-258.

La muerte de las luciérnagas. Sobre filosofía, educación y la presencia en el presente¹

The firefly's death. About philosophy, education and the presence in the present

Fernando BÁRCENA²

Universidad Complutense de Madrid

fer0957@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este ensayo trata de pensar la experiencia del aprender como una temática central para una filosofía de la educación atenta al tiempo presente. Se trata de pensar el aprender como un momento súbito o como una toma de conciencia recorrida por la *persuasión* –entendida como una afirmación de la vida en el presente– y por el *extrañamiento*, pensada como una relación singular con lo que nos pasa. El título de este texto, “la muerte de las luciérnagas”, pretende funcionar como metáfora de un cierto diagnóstico de nuestro presente, cuyas características dificultan la recuperación de la educación como experiencia singular de esa toma de conciencia; como una forma atención.

Palabras clave: Filosofía de la educación, filosofía del aprender, pedagogía de la presencia.

¹ Este artículo se inscribe en la línea de investigación *Procesos de modernización en la educación: el sistema educativo en el contexto de la edad secular y la cultura biopolítica*, que un grupo de profesores lleva a cabo como parte del proyecto investigador en el Grupo de Investigación Validado UCM-CAM sobre *Cultura Cívica y Políticas Educativas* (Referencia: 930768).

² Es catedrático de filosofía de la educación en el Departamento de Teoría e Historia de la Educación, en la Universidad Complutense de Madrid (España). Ha escrito: *El oficio de la ciudadanía* (Paidós, 1997; 2 edición, 2001); *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz* (Anthropos, 2001) [traducido al italiano como *La sfinge muta. L'apprendimento del dolore dopo Auschwitz*, Città Aperta, 2006]; *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad* (Paidós, 2000), escrito con Joan-Carles Mélich [traducido al italiano: *L'educazione como evento ético. Natalità, narrazione e ospitalità*. Roma: Las Editrice.]; *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo* (Herder, 2004); *La experiencia reflexiva en educación* (Paidós, 2005); Hannah Arendt. *Una filosofía de la natalidad* (Herder, 2006); *El alma del lector. La educación como gesto literario*, Bogotá, Colombia, Asolectura-Primero El Lector; *El aprendizaje eterno. Filosofía, educación y el arte de vivir* (Buenos Aires, Miño y Dávila).

Abstract

This essay attempts to think the experience of learning as a central theme for a philosophy of education that is attentive to the present time. The purpose of this text is thinking learning like a sudden moment or a becoming conscious travelled by *persuasion* –understood as an affirmation of life in the present–, and the *estrangement*, thought as a singular relationship with what happens to us. The title of this text, «the death of the Fireflies» attempts to function as a metaphor for a certain diagnosis of our present, whose characteristics make it difficult for a recovery of education understood as a singular experience of this awareness, as a form of attention.

Keywords: Philosophy of education, philosophy of learning, pedagogy of presence.

“Incapaces de comprender lo que oyen,
a sordos se asemejan; de ellos habla
el proverbio: aunque presentes, están
ausentes”.
HERÁCLITO¹.

Introducción

El tema de este texto no es más que una excusa, y tiene seguramente mucho de inacabado y provisional. Es un pretexto que al autor de estas páginas le permite seguir atendiendo a lo que últimamente parece obsesionarle: un cierto *pensamiento sobre el presente*².

Este entusiasmo personal por pensar el “presente” –y ponerlo de algún modo en relación con una filosofía de la educación–, nada tiene que ver con una concepción del momento histórico como un “presente puntillista”, y también me siento bastante alejado de confundir el presente con un amasijo de impresiones que nada tienen que ver con la experiencia de ser y estar en el mundo. Siento un cierto respeto por el pasado, pero no por *cualquier clase* de pasado; y no estoy totalmente de acuerdo con la muy citada observación de Santayana, tantas veces recordada cuando se explora el papel de la memoria en la historia y la política, de que aquellos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo. Más bien creo que el “sentido” no está en los acontecimientos mismos, como algo ya definitivamente dado, sino que es una atribución que hacemos los seres humanos, que somos quienes tenemos que formularnos las preguntas adecuadas. En el pasado uno encuentra de todo: lo bueno y lo malo. Y por eso mismo se puede querer conocer y recordar el pasado justamente para repetirlo, como el propio Hitler hacía con el genocidio armenio, que constituía el modelo de lo que pretendía hacer con los judíos. Así que un elogio incondicional de la memoria parece algo desprovisto de sentido, ya que la memoria es, en sí misma, un instrumento neutro, que puede servir para fines nobles y perversos al mismo tiempo.

1 Heráclito, (2009) *Fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Áncora ediciones. Edición a cargo de José Luis Gallego y Carlos Eugénio López, frag. 67.

2 En un trabajo anterior, del que este texto es su continuación, que parte de idéntico interés por pensar el presente, mi interés principal fue explorar algunas imágenes de la educación como experiencia (exposición, atención y natalidad) e intentar un reelaboración filosófica de la decaída, y a menudo maltratada por algunos de sus supuestos defensores, de noción de experiencia [Bárcena, F. (2011) The glow of the fireflies. Philosophical essay for a recovery of the educational experience, *Innovación Educativa*, 11:55, pp. 77-92]. Aquí, como el lector advertirá enseguida, mi interés es centrarme en la experiencia particular del aprender –no del aprendizaje– entendida como la experiencia de una toma de conciencia o como atención. Vid. North, P. (2012) *The Problem of Distraction*. Nueva York. Stanford University Press.

Mi deseo por pensar el presente creo que tiene que ver con dos asuntos. El primero está relacionado con lo que supuso para mí haberme dedicado a viajar por el pasado como consecuencia de mi participación en un proyecto de investigación sobre el impacto ético y político –en definitiva, cultural– de la experiencia concentracionaria³. Y el segundo con una especie de deuda personal con algunas incursiones que realicé, también hace tiempo, cuando intentaba algún tipo de elaboración filosófica sobre el *aprender* a partir de la noción de “acontecimiento”⁴. Brevemente, diré algunas cosas sobre ambas tentativas.

1. Al rastrear algunas de las dimensiones de la memoria, en algún momento llegué a la conclusión de que esta no es, ni mucho menos, un mero acto de recuerdo –porque no es posible una “memoria literal” de lo que hemos vivido–, sino que se trata de una experiencia viva del tiempo, y por eso tan importante como recordar es poder silenciar lo que nos duele. Se trata de nuestro derecho a permanecer callados⁵. Fue leyendo a Marcel Proust que entendí de verdad el papel de lo involuntario en nuestra memoria, y hasta qué punto esa dimensión azarosa y caprichosa de los recuerdos a veces nos condena y otras nos salva; porque no basta con recordar: los recuerdos –que nos vienen a la conciencia cuando ellos quieren, y no cuando los pretendemos nosotros–, esconden su propia verdad, que siempre se revela por *azar*: Al punto, viene a la memoria la famosísima y mil veces citada escena de la “magdalena” de Proust: “Y de repente me vino el recuerdo [...] Cuando después de la muerte de las personas, después de la destrucción de las cosas, nada subsiste de un pasado antiguo, solo el olor y el sabor –más débiles, más vivaces, más inmateriales, más resistentes, más fieles –perduran durante mucho tiempo aún, como almas, recordando, aguardando, esperanzados, sobre la ruina de todo lo demás, portando sin flanquear sobre su gotita casi impalpable el inmenso edificio del recuerdo”⁶.

El presente se tiñe de memoria –de todo lo experimentado– pero eso es mucho más *material* de lo que imaginamos, pues está repleto de olores y sabores, de imágenes fugaces que van y que vienen, de encuentros frustrados y de gestos que no terminaron de emerger, o de los que nos arrepentimos, y cada vez que olvidamos eso que nos pasó cuando, en un presente antiguo, experimentábamos lo que hizo lo que fuéramos después, quizá conviene que nos lo recuerden, como sugería Elias Canetti: “Un ser humano lleva consigo todo lo que él mismo ha tocado alguna vez. Si lo olvida, es preciso recordárselo. No se trata del orgullo del origen, orgullo siempre un poco sospechoso. Se trata de no renegar de nada que haya sido vivido. El valor de un ser humano está en que contiene todo lo que ha experimentado y todo lo que experimentará, las lenguas que ha hablado, los seres humanos cuyas voces ha oído”⁷.

2. Sobre el tema del aprender solo diré que en un texto bastante antiguo, dedicado a las formas del aprender, exploré algunas deficiencias de ciertas aproximaciones a esta experiencia que suponían que para aprender lo primero que hay que hacer es “tomar conciencia” de lo que antes

3 Resultado de aquel periodo, en el que durante ocho años participé en el proyecto de investigación *La filosofía después del holocausto*, erradicado en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y dirigido por M. Reyes Mate, fue, entre otros textos, el siguiente: Bàrcena, F. (2001) *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, traducido al italiano con el título: *La sfinge muta. L'apprendimento del dolore dopo Auschwitz*, (Città Aperta, 2006).

4 Hace más o menos una década intenté una exploración de cierta filosofía del aprender a partir de la noción de “acontecimiento ético”. Esas tentativas quedaron reflejadas en algunos textos, como los siguientes: Bàrcena, F. (2000) El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender, *Enrahonar*, 31, pp. 9-33 y Bàrcena, F. y Mèlich, J.-C. (2000) “El aprendizaje extraviado: exposición, decepción y relación”, en *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, pp. 149-190, traducido al italiano con el título: *L'educazione come evento etico. Natalità, narrazione e ospitalità*. Roma: LAS Editrice, 2009.

5 Bàrcena, F. (2011) Pedagogía de la memoria y transmisión del mundo, *Revista Con-Ciencia Social*, 15, pp. 109-119.

6 Proust, M. (2003) *En busca del tiempo perdido*, 1: Por la parte de Swann, Barcelona, Mondadori, p. 55.

7 Canetti, E. (2002) “El juego de ojos”, en *Obras Completas*. Vol. II: Historia de una vida, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 1110

de aprender ya sabíamos y articular lógicamente, posteriormente, lo que está por aprender sobre la base de lo ya sabido. Decía yo –y se me disculpará este recurso un poco absurdo y pedante de la autocita– que, según esta lógica, “construimos el aprendizaje, de forma significativa, cuando lo que se da a aprender queda articulado, como algo nuevo, sobre lo que ya sabíamos, incluso, a veces, al precio de deformar lo nuevo para ajustarse a lo viejo. Pero esta lógica es errónea. Pues es justamente lo nuevo que hay que aprender lo que debe protegerse: la capacidad de novedad y de sorpresa. Además, ese esquema deja cosas por decir”⁸. Diez años después sigo pensando lo mismo, y lo que me gustaría examinar ahora, desde la dimensión de la presencia, son algunas de esas cosas no-dichas. Y básicamente la siguiente: que esa “toma de conciencia” se refiere, no a lo que ya sabemos, sino a lo que ignoramos; porque “el hombre –dice Luc Dardenne en su diario *Au dos de nos images*– es lo que no es, nunca lo que es”⁹.

Me explico. Los modos en que ignoramos son casi más importantes que los modos en que conocemos. Nuestra “potencia” –según Aristóteles¹⁰– no se refiere solo a un *poder hacer*; sino a un *poder no-hacer*. Aunque esta es una de las “desventuras de la potencia”¹¹, es importante reconocerla para salvaguardar nuestra libertad y nuestra capacidad de resistencia¹². Hay modos de no saber que son desatenciones que producen fealdad, pero otros –como cierta “despreocupación encantada del niño”– cuya belleza es admirable. Y aunque es magnífico que la epistemología y las ciencias del método fijen las condiciones del saber y de lo ya conocido, no estaría mal articular las zonas de no-conocimiento, lo cual no es un defecto, sino, y cito a Agamben, un “mantenerse en la justa relación con una ignorancia, dejar que un no conocimiento guíe y acompañe nuestros gestos, que un mutismo responda límpidamente por nuestras palabras”¹³. Porque, quizá, el arte de vivir es la capacidad de mantenerse en armónica relación con lo que se nos escapa: con un aprender que es siempre un por-venir.

Para dar cuenta de esta idea, creo que no estará de más resaltar la importancia de la dimensión de la presencia en el presente, o sea, en lo que nos pasa, que es algo que siempre está del lado de lo que ignoramos. El presente tiene que ver con el *prae-essere*, con lo que tenemos delante, lo que está a nuestro alcance y es tangible a nuestros cuerpos; pero el presente es, al mismo tiempo, una dimensión temporal de lo más huidiza: pues basta con decir “ahora” para que ya se haya esfumado definitivamente. Hannah Arendt decía que el presente *es una dimensión de la lejanía y de la cercanía*, aquello que cuando más cercano parece que está más se aleja de nosotros y se nos escapa. Pensar el presente es un pensar que se inserta en la dimensión del tiempo –lo que se vive o se está viviendo–, y no simplemente una línea recta que se recorre o sobre la cual nos desplazamos a la carrera. Es una superficie y también un campo de batalla. Al considerarlo como objeto de una cierta meditación filosófica, en relación con la educación, esta palabra tiene que ver, entonces, con eso que nos pasa en un tiempo en el que nos damos cierta forma –alcanzando una figura–, y en un espacio, en el seno mismo de la relación entre las generaciones en la filiación del tiempo.

8 Bárcena, F. (2000) El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender, *Enrahonar*, 31, p. 9.

9 Dardenne, L. (2005) *Au dos de nos images, 1991-2005*, París, Éditions du Seuil, p. 69.

10 Aristóteles, *Metafísica*, 1046a, 29-31, Madrid, Gredos, 2011. Traducción: Tomás Calvo Martínez.

11 Pardo, J. L. (2010) “Las desventuras de la potencia”, en *Nunca fue tan hermosa la basura*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, pp. 319-348. Agamben, G. (2011) “Sobre lo que podemos no hacer”, en *Desnudez*, *op. cit.*, p. 60; Agamben, G. (2008) “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, pp.285-299

12 No olvidemos que ya Arendt definió el principio que gobernaban los totalitarismos como “*todo es posible*”. Pero si esto es así, si todo es posible, o nada es imposible, nada se escapa a nuestra potencia, definida ya como un poder hacer absoluto; entonces, no hay posibilidad alguna para tomar una decisión, o mejor, para hacer una elección que impida resistirnos, ejerciendo nuestra libertad, frente a lo que, en el fondo, tan arbitrariamente se nos impone.

13 Agamben, G. (2011) “El último capítulo de la historia del mundo”, en *Desnudez*, *op. cit.*, p. 144.

El título principal que he decidido poner a este texto tiene que ver, de hecho, con esta pretensión; pues tal vez no es posible que nos enteremos de nada si la educación que damos o recibimos solo atiende a la luz y desprecia las sombras. De hecho “la muerte de las luciérnagas” es algo así como una *paráfrasis* del título de un relativamente reciente ensayo publicado por Georges Didi-Huberman¹⁴ –*Survivance des lucioles*– en el que este filósofo francés ofrece un relato de la *caída* de la experiencia en el mundo moderno, a partir de un antiguo diagnóstico realizado por Walter Benjamin¹⁵ y recuperado posteriormente por Giorgio Agamben¹⁶, en torno a la destrucción moderna de la experiencia y su pérdida de dignidad.

He optado en el título por acentuar la idea de la muerte y de la caída, en vez de acentuar las de la luz y la del brillo de las luciérnagas, porque, al mismo tiempo, en lo que voy a decir hay un pequeño homenaje a Pasolini, que dedicó uno de sus *Ensayos corsarios* a la experiencia de la muerte de esos pequeños seres cuya luz solo conseguimos apreciar en la oscuridad. Ese brillo únicamente conseguimos captarlo en un instante, es una cierta dimensión del presente. Atención y presencia son necesarias para dar con las luciérnagas. Ambas promueven un instante súbito en el aprender.

Más allá de lo que ocurre entre los muros de una escuela, y más allá del hecho indiscutible de que no es posible obtener un aprendizaje si no aprendemos *algo*, y que ese algo que se aprende no es un verdadero aprendizaje si no se aprende a hacerlo *bien*¹⁷, *tengo que decir que mi idea del aprender es una experiencia, y que esa experiencia tiene que ver con el azar. Nunca pensamos, y nunca aprendemos, lo que queremos, sino lo que podemos después de que los azares de lo que nos pasa nos asalten. Pero esto, en el fondo, no es más que una idea; ahora no es más que una idea, del mismo modo que este texto, después de habérmelo pensado, devino escritura. Así que seguramente alguien me dirá, después de leerme, algo parecido a lo que Schiller le dijo a Goethe tras explicarle pormenorizadamente a aquel su concepción de la botánica y de la naturaleza: “Eso no es ninguna experiencia, eso es una idea”¹⁸. Supongo que no puedo ir más allá en esto; de hacerlo, tendría que quedarme en silencio; porque la experiencia, *toda* experiencia, viene desnuda de palabras, y en todo caso por algún lugar hay que empezar. Aunque sea por una idea.*

1. De una crisis del alma: la persuasión de la vida

Voy a comenzar refiriéndome a eso que “tenemos delante”, o “presente”, como a cierta “crisis del espíritu”. La crisis del espíritu a la que voy a referirme tiene que ver con un “estado del alma”, o dicho de otro modo, con una forma de *estar sin vida en lo que hacemos o en lo que nos pasa*.

Proust decía que esa sensación que tantas veces tenemos de “estar rodeados completamente de nuestra alma” no es como la de una prisión inmóvil; más bien nos vemos impulsados, junto a ella, a querer superarla, a alcanzar el exterior de nosotros mismos y encontrar allí “el reflejo que nuestra alma ha proyectado en ellas”¹⁹. Pero Proust, que era un maestro en el aprendizaje de la decepción, anota que esa decepción –que al mismo tiempo que nos enseña algo, nos altera– nos permite comprobar cómo en la naturaleza las cosas parecen desprovistas del encanto que en nuestro pensamiento debían tener por su vecindad con ciertas ideas. Así, la crisis del alma, esa crisis del espíritu, es al mismo tiempo una rotunda crisis del pensamiento, entendido como un ejercicio vital que quizá puede conducir nuestra vida.

14 Didi-Huberman, G. (2009) *Survivance des lucioles*, París, Les Éditions Minuit.

15 Benjamin, W. (2007) “Experiencia y pobreza”, *Obras Completas*, II:1, Madrid, Abada editores, pp. 216-222.

16 Agamben, G. (2001) *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, p. 7.

17 Pardo, J. L. (2004) *La regla del juego*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 28.

18 Citado por: Saffranski, R. (2006) *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, p. 395.

19 Proust, M. (2003) *En busca del tiempo perdido*, *op. cit.*, p. 95.

Pensamos mientras vivimos, y esa clase de pensar que es el filosófico, se aplique o no a la educación, es, por supuesto, una constante meditación sobre la muerte: “Los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir”, le hace decir Platón a Sócrates en el *Fedón*²⁰; *sentencia que vuelve a resonar en uno de los ensayos de Montaigne –el titulado “Que filosofar es aprender a morir”– en estos términos: “El primer día de tu nacimiento te encamina a morir tanto como a vivir”*²¹. Tal vez se deba a esto que la filosofía encuentre su acta de nacimiento en el asombro o *thaumadzein*, la perplejidad desgarrada del pensador al constatar que todo lo que aparece en el mundo, todo lo que nace, desde el mismo momento en que lo hace, se encamina hacia su desaparición. Por eso solo nos cabe hacernos presentes en nuestro vivir mientras nuestra vida, al madurar, alcanza su propio desfallecimiento.²²

Para ilustrar esta crisis del espíritu de la que hablo lo que voy a hacer es una aproximación a la misma en tres niveles de análisis: sucesivamente, hablaré de algunas sugerencias de pensadores tan distintos como Paul Valéry (un poeta), Edmund Husserl (un filósofo) y Carlo Michelstaedter (un estudiante de filosofía).

En el año 1919, Paul Valéry escribió dos cartas –bajo el título *La crise de l'esprit*– con vistas a su traducción inglesa, y forman parte de su colección de ensayos *Variété, I et II*. La primera carta se inicia de este modo: “Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles”²³. Acaba de terminar la primera guerra mundial, y Valéry –cómo, a las puertas de la segunda guerra mundial, hiciera Edmund Husserl en su conocida conferencia *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*–, pulsa los restos de una catástrofe. La conferencia de Husserl termina así: “La crisis de la existencia europea solo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio”²⁴. Husserl apela a nuestra conciencia de “buenos europeos” para hacer resurgir, como el ave Fénix, una nueva vida interior, “porque solo el espíritu es inmortal”, acaba diciendo. En su análisis de “La crisis de las ciencias europeas como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea”, Husserl declara que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”.

Sin decirlo expresamente, Husserl está refiriéndose a un conflicto entre dos especies intelectuales bien distintas: el “hombre de ciencia” y la “especie que se queja”. La primera está compuesta por los hombres de “buena conciencia” (los científicos), una especie situada más allá de la melancolía y más acá de la utopía, una especie que no se queja por el estado del mundo y que se esfuerza por explicarlo; una especie que no piensa en utopías, sino que formula pronósticos; una especie, en fin, que no se caracteriza ni por la desesperación ni por la esperanza, sino por su “buena conciencia”²⁵.

Pero Valéry, y Husserl a su manera también, son de la otra especie: los intelectuales melancólicos, gentes que sufren por el dolor del mundo, pero sin constituirse en los portavoces de su desesperación; gentes obsesionadas por la reflexión –que *organizan su pesimismo*, como decía Walter Benjamin, leyendo, escribiendo y pensando–, gentes extrañas que, como decía en uno de sus aforismos Joubert, al caracterizar la melancolía, tienen “pesadumbres sin nombre”²⁶.

20 Platón, *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, Traducción: C. García Gual, 67e, p. 46.

21 Montaigne, M. (2007) “Que filosofar es aprender a morir”, en *Los ensayos*, Barcelona, El Acantilado, I-XIX, p. 102. Edición y traducción: J. Bayod Brau.

22 Ronchi, R. (2005) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Madrid. Akal.

23 Valéry, P. (2005) “La crise de l'esprit”, en *Variété, I et II*, Paris, Gallimard-Folio, p. 13.

24 Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, p. 358.

25 Lepenies, W. (2008) *¿Qué es un intelectual europeo? Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea*, Barcelona, Circulo de Lectores-Galaxia Gutenberg.

26 Joubert, J. (2009) *Pensamientos*, Barcelona, Península, p. 304.

El intelectual melancólico lo es por sentir una pena que no tiene nombre, un pensar “inarticulado” que roza los límites de la lengua. El lenguaje del mundo contrasta fieramente con su lengua interior, lengua de un *infans* que balbucea su dolor. Esta figura conforma un tipo que la modernidad vio nacer y que se caracteriza por cierta conciencia del desencanto y de la decepción, por cierto cansancio y fatiga, por cierta sensación de asfixia. Por una toma de conciencia. Gentes a menudo retiradas de la *vita activa* y que vuelven a aparecer en espacios intersticiales entre lo público y lo privado –por ejemplo, en los cafés– para ver el mundo en el corazón del desencanto, con el fin de registrarlo, de anotarlo en sus cuadernos, para poder hablarlo allí donde todavía *era* posible leer y conversar, mirar el mundo y sus destinos un poco fuera de juego²⁷.

El combate entre estas dos especies de intelectual –el hombre de ciencia y el intelectual melancólico– es quizá una versión diferente de la famosa polémica entre las dos culturas a las que se refirió, en 1959, Charles Percy Snow en su famosa conferencia: los literatos que no tienen ojos para el progreso y los científicos que buscan, con método y por temperamento personal, soluciones, porque las soluciones existen para los problemas hasta que no se demuestre lo contrario. Los primeros deploran el afeamiento del mundo, y por eso se quejan; los segundos participan orgullosos en el proyecto de convertirse en dueños y señores de la naturaleza²⁸. Esta polémica no es nada inactual, o casi; porque el declive de las humanidades –o su banalización– es hoy más que evidente. En todo caso, muestra que el humanismo no es algo de una sola pieza, sino que tiene orientaciones divergentes: hay un humanismo en Galileo y Descartes, como existe un humanismo clásico o un humanismo romántico, que se niega a abandonar la realidad al imperialismo dogmático del método²⁹.

Valéry dice: “nous autres”, o sea: *nous-mêmes*, habitantes del siglo XX, habitantes ahora del siglo XXI, podríamos decir, sabemos que vamos a morir, lo que significa, en las condiciones actuales, que podríamos *autodestruirnos*. Antes era la guerra. Ahora, lo sigue siendo: guerras con y sin imágenes. Y otras guerras, otros virus que nos infectan. Las soluciones totalitarias sobreviven a sus propios regímenes. Es un virus letal. Un virus que Valéry describe en términos de una crisis espiritual: “Lo que da a la crisis del espíritu su profundidad y gravedad, es el estado en el cual ella ha encontrado al paciente”³⁰. Hay una ambigüedad fundamental, ontológica, en ese espíritu en crisis: la razón, la ciencia, el saber y la elevación moral habrían hecho posible las ruinas que siguieron, las catástrofe, la devastación de Europa: “Tantos horrores no habrían sido posibles sin tantas virtudes”³¹. Y es que el espíritu –esta es la misma tesis que la de Husserl– muestra la doble cara de Jano, un rostro ambiguo. Es una especie de *pharmakon*: a la vez un bien y un mal, tanto un remedio como un veneno, como Platón dice de la escritura, que es una técnica del espíritu racional.

La verdadera vida exige la conciencia de la vida, y la muerte se diluye si no hay *conciencia* de que se muere. Me gustaría retener esta expresión: *conciencia de la vida*. Ahí se concentra todo mi asombro. La muerte no viene con el acto físico del morir, sino, desgraciadamente, en algunos casos, mucho antes. En la incapacidad de algunos seres de estar vivos antes de su propio morir. Y por eso la cuestión más grave no es la de saber si hay vida después de la muerte, sino la de si somos o estamos vivos antes de que ella nos alcance. Si afirmamos la vida viviéndola, porque el cuidado de la vida, el cuidado de sí, se forja a cada instante: aquí y ahora; en el instante presente, que es la dimensión más frágil del tiempo. Se trata de agenciarnos del presente y saber administrarlo. “No te olvides de vivir”, decía Goethe. Hadot ha rescatado esta sentencia en uno de sus libros, donde recoge una crítica que Antifonte el Sofista les hacía a sus contemporáneos: “Hay gente que no vive

27 Martí, A. (2007) *Poética del café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama.

28 Snow, Ch. P. (1977) *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza.

29 Finkielkraut, A. (2006) *Nosotros, los modernos*, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 121.

30 Valéry, P. (2005) “La crise de l’esprit”, *op. cit.*, p. 18.

31 *Ibid.*, p. 15.

la vida presente: es como si se preparasen, consagrándole todo su ardor, a vivir no se sabe qué otra vida, pero no esta, y mientras hacen esto, el tiempo se va y se pierde. No se puede poner en juego la vida como un dado que se tira”³².

Estar vivos, y presentes en la vida, es estar persuadidos. El joven estudiante de filosofía de 23 años Carlo Michelstaedter, nada más redactar y enviar por correo su *tesi di laurea* “La persuasión y la retórica”³³, el 17 de octubre de 1910 toma una pistola y se suicida. En su *tesi*, Michelstaedter dice que los hombres viven pensando en un futuro que nunca llega; viven la vida *entre-tanto*, pendientes más del ansia de haber vivido que del propio vivir. Los hombres no están persuadidos (la persuasión es la posesión presente de la propia vida), algo muy distinto a la retórica o el conjunto de saberes, instituciones, políticas, morales que diluyen en nosotros la propia experiencia de la vida.

Claudio Magris, en su novela *Otro mar*, recrea a través de Enrico, un amigo de Carlo, esta proposición. Enrico, helenista y filósofo, viaja a Sudamérica y *desaparece* en la remota Patagonia. Su amor por la filosofía es amor por una sabiduría que quiere ver las cosas lejanas como si estuvieran próximas y presentes, es el amor que le empuja a abdicar del ansia de aferrarlas, el ansia por dejarlas ser y alegrarse de su existencia. Enrico, que entiende a su amigo Carlo, y al mismo tiempo no comprende su gesto suicida final, se debate por saber si huye, si corre por correr, vive por vivir o por haber vivido. Al “salir afuera” –que es un modo de educarse, un *educere*– Enrico busca formarse rompiendo con los lazos familiares que no le instruyen, que le impiden aprender de verdad. Sus amigos le dicen: “Tú sabes situarte por entero en el presente [...] navegas por el mar abierto sin buscar temeroso el puerto y sin empobrecer la vida con el temor de perderla”³⁴. Enrico está convencido (él mismo ha tomado conciencia también) del ejercicio de *persuasión* de su amigo Carlo: el hombre libre a “quien las cosas dicen ‘eres’ y que goza solo porque es, sin temer ni pedir nada, ni la vida ni la muerte, plenamente vivo siempre y en todo instante, incluso en el último”³⁵.

La persuasión, como modalidad de hacerse presente en la propia vida, para afirmarla, entonces, “es la posesión presente de la propia vida y de la propia persona, la capacidad de vivir plenamente el instante, sin sacrificarlo a algo venidero o supuestamente venidero, destruyéndola así la vida en la esperanza de que pase lo más rápidamente posible”³⁶. Dice Carlo: “Nunca una vida está satisfecha de vivir en el presente, ya que es vida en tanto que continúa, y continúa en el futuro lo que le falta por vivir. Si se poseyera aquí y ahora por completo y nada le faltase, si nada le esperara en el futuro, no continuaría: dejaría de ser vida”³⁷.

En tanto que adultos, obtenemos un saber del mundo, interpretándolo. Y esto hasta el punto de que nos aprisionamos, las más de las veces, en una especie de hipertrofia hermenéutica que nos resta posibilidades para, simplemente, estar ahí, máximamente presentes en lo que nos pasa. A mayor producción de interpretaciones, menor “producción de presencia”³⁸. Estar en la presencia es, por decirlo de algún modo, estar en la luz, en lo visible: aparecer. Acaso estar presente en lo que nos pasa no sea otra cosa que otro modo de llamar a esa toma de conciencia. Esta visibilidad no tiene que ver, sin embargo, con la máxima exposición lumínica a la que tan acostumbrados estamos en nuestras distopías modernas. Yo quiero hablar de la presencia de otro modo: no como un estar cegadamente expuestos a una máxima exposición lumínica que altera nuestra percepción –pues nada claro podremos ver ahí–, sino como un *emerger* de nosotros mismos, como un mantenernos atentos delante de nuestro propio espíritu: aboliendo el riesgo de nuestra propia ausencia en lo real; no olvidarnos de nosotros mismos.

32 Dumont, P. (ed.) (1988) *Les présocratiques*, París, La Pléiade, p. 1112.

33 Michelstaedter, C. (2009) *La persuasión y la retórica*, México, Sexto Piso.

34 Magris, C. (1992) *Otro mar*, Barcelona, Anagrama, p. 16.

35 *Ibid.*, pp. 52-53.

36 *Ibid.*, p. 70.

37 Michelstaedter, C. (2009) *La persuasión y la retórica*, *op. cit.*, p. 52.

38 Gumbrecht, H.-U. (2010) *Éloge de la présence. Ce qui échappe à la signification*, Paria, Libella-Maren Sell, p. 9.

Esta presencia es una afirmación de la vida: una forma de persuasión que la afirma. Pero la misma debe confirmarse en el presente y tiene que combatir con fuerzas innumerables que la propia época en la que se vive opone a nuestra percepción. Cegados por la luz, no vemos los destellos que importan, y que solamente en la noche logramos captar: el brillo de las luciérnagas. Lo que voy a hacer ahora, entonces, es tratar de pensar esta condición contemporánea a partir de la metáfora de las luciérnagas.

2. De la relación contemporánea: educación y extrañamiento

Al comienzo del Canto XXVI del *Inferno*, Dante reserva un lugar a los malos políticos y “pérfidos consejeros” que, ahora, en el infierno dantesco, se representan como “pequeñas luciérnagas” mientras en el mundo su perfidia brillaba en todo su esplendor.

El motivo de las luciérnagas también se encuentra, usado como metáfora para una crítica del fascismo italiano, en Pier Paolo Pasolini, por ejemplo en un artículo del año 1975 publicado en el *Corriere Della Sera* –“El artículo de las luciérnagas”–, en el que Pasolini dice que sería capaz de dar “toda la Montedison, por muy multinacional que sea, a cambio de una luciérnaga”³⁹. Pasolini habla de la *desaparición de lo humano* en el corazón de la sociedad presente y se queja de que si el lenguaje de las cosas ha cambiado de forma catastrófica es porque *el espíritu popular ha desaparecido*. Hay una crisis en la esfera (que es siempre pública) de las “apariciones”, una *crisis de visibilidad* y, podríamos decir, una crisis de “presencia”, como ya dijo Walter Benjamin en 1935: “La crisis de las democracias se puede entender como una crisis de la exposición del hombre político”⁴⁰.

En sus *Cartas luteranas* –que es un libro escrito a modo de un breve tratado pedagógico– Pasolini se presenta ante un imaginario discípulo (al que llama Gennariello) y se refiere al aprender intergeneracional a partir del lenguaje pedagógico de las cosas. Su condición de pedagogo no se sostiene en ninguna clase de identidad firme y segura, sino todo lo contrario: “Mi figura de pedagogo se halla pues irremisiblemente en crisis. No se puede enseñar si no se aprende al mismo tiempo. Y ahora no puedo enseñarte las ‘cosas’ que me han enseñado a mí, ni puedes enseñarme tú las ‘cosas’ que te están educando a ti (o sea, las que estás viviendo)”⁴¹. Esta transmisión imposible de la que habla Pasolini no se debe a que haya cambiado el lenguaje de las cosas, sino al hecho de que “*lo que ha cambiado son las cosas mismas*”⁴². La relación entre ambos es una relación de mutua extrañeza, y, como veremos enseguida, una relación estrictamente contemporánea. En esta dimensión tan netamente visible que son las cosas –los objetos, la realidad física; en definitiva, los fenómenos materiales– se inscribe toda la educación que un joven recibe: le convierten en lo que es y será durante toda su vida: “Es la carne la que es educada como forma de su espíritu”, dirá Pasolini⁴³.

La desaparición de las luciérnagas es la metáfora de una caída, de la pérdida irreparable, en la historia cultural y política moderna, de los pequeños gestos de luz que nos iluminan, y que siempre son el resultado de una relación de experiencia con el mundo. Es, por supuesto, la metáfora que la misma Hannah Arendt adoptó en *Hombres en tiempos sombríos* al referirse al decaimiento de un mundo común y del espacio público, destinado como está, según la filósofa, a ofrecer un espacio donde acciones y palabras –es decir, la experiencia– puedan aparecer. Arendt se refería a los “tiempos de oscuridad”, pero al mismo tiempo señalaba lo siguiente: “Incluso en los tiempos

39 Pasolini, P. P. (2009) *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, p. 163.

40 Benjamin, W. (2000) “L’oeuvre d’art à l’ère de sa reproductibilité technique”, *Œuvres*, III, París, Gallimard, p. 93.

41 Pasolini, P. P. (2010) *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta, p. 43.

42 Pasolini, P. P. (2010) *Cartas luteranas*, op. cit., p. 43.

43 *Ibid.*, p. 39.

más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra⁴⁴. Esta desaparición de las luciérnagas también se deja ver en la esfera de la educación, cuando la relación y la transmisión entre las generaciones se ven interrumpidas, y entonces se torna imposible la experiencia de una transmisión entre los tiempos (tiempo-joven y tiempo-adulto).

Mi hipótesis es que en nuestra contemporaneidad educativa se está produciendo una inversión de la jerarquía de las generaciones, que destruye al mismo tiempo la singularidad de sus diferencias y organiza su plena confusión, consolidando con ello otra clase de tristeza, no aquella que es capaz de organizar la conciencia de nuestras pérdidas, sino la que, en un tono totalitario, pretende organizar nuestro supuesto optimismo, como antes decía. Los medios específicos de control de la atención, tanto psíquica como social, de los jóvenes, a través de los aparatos propios de la sociedad de las telecomunicaciones, promueve una minorización del adulto (por desresponsabilización del adulto frente a los jóvenes) y la constitución del joven como *prescriptor* del adulto de sus propias pulsiones, a través de una operación de falsa adultización⁴⁵.

La desaparición de las luciérnagas es un diagnóstico del tiempo presente y enuncia la posibilidad de una relación de pura *contemporaneidad* con él. Contra un juicio tal vez muy extendido, ser contemporáneo es tener conciencia de una relación de distancia y extrañamiento con el propio presente, o dicho en otros términos, con el espíritu de la época. Lo contemporáneo es lo *intempestivo*, y si recordamos las consideraciones intempestivas de Nietzsche, implica un ajuste de cuentas con el presente. En la *segunda intempestiva*, dedicada a la historia, Nietzsche realiza ese ajuste de cuentas con su tiempo tratando de identificar como un mal aquello de lo que su época se siente orgullosa, la cultura histórica: “Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad, o lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás⁴⁶”.

Es ahí donde Nietzsche se coloca en relación con su propio presente como un contemporáneo, porque ser contemporáneo es no poder coincidir plenamente con el propio tiempo, es tener que mantener una relación de *extrañamiento* con el espíritu de la propia época, es decir, no estar del todo adaptado al propio tiempo: ser ana-crónico⁴⁷. Es justamente a través de esta diferencia, de esta distancia y de este extrañamiento, que nos hacemos capaces de percibir y entender el propio tiempo. En este sentido, ser contemporáneo supone el establecimiento de una relación con el propio tiempo que nos adhiere a él a través de una distancia. En esta distancia, el contemporáneo fija la mirada en su tiempo para captar en él el lado sombrío que se oculta tras una exposición lumínica que, por excesivamente poderosa, termina por cegarnos. El contemporáneo, a través de esta distancia, ve la oscuridad, oponiendo resistencia a todo lo que impide percibirla como lo que es. Es el que no se deja cegar por las luces de su tiempo logrando distinguir en ellas su íntima oscuridad. Como dice Didi-Huberman, *decir sí en la noche atravesada de destellos no es contentarse en describir el no de la luz que nos ciega⁴⁸. El contemporáneo no se limita a ver el presente desde el ángulo de una destrucción, o de una imposibilidad radical, de la experiencia. Su distancia con el presente, en realidad, distingue pequeños destellos, como podemos en la noche distinguir el brillo de las luciérnagas.*

44 Arendt, H. (2001) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, p. 11.

45 Stiegler, B. (2008) *Prendre soin. De jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, p. 30.

46 Nietzsche, F. (2006) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [II Intempestiva], Madrid, Biblioteca Nueva, p. 42. Edición de Germán Cano.

47 Agamben, G. (2011) “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, p. 18.

48 Didi-Huberman, G. (2009) *Survivance des lucioles*, op. cit., p. 133.

En la caída de la experiencia es posible, también, una toma de conciencia crítica. Esa toma de conciencia es la que nos permite constatar que, aún en la caída de la experiencia, existe otra experiencia posible por venir. En ese presente, que es una brecha abierta entre el pasado y el futuro, podemos todavía devenir luciérnagas nosotros mismos a través de determinados gestos, acciones y palabras y formar una *comunidad de deseo* que permita la transmisión de lo vivido. Pero para ello necesitamos tomar distancia del tiempo y de la época. Esta distancia no es meramente una *distancia crítica*, que se hace segura en una representación previa de lo que el tiempo –o la realidad del tiempo– es ya, a través de un acto de conocimiento; esta distancia es una distancia apropiada, o lo que es lo mismo: una *presencia poética*. Una distancia situada a medio camino entre un saber ya constituido y un no-saber que paraliza. Una distancia que nos permite hacernos presentes en nuestro presente a través del ejercicio del pensar⁴⁹.

3. Del aprender: una toma de conciencia

Como he tratado de argumentar hasta aquí, si la educación tiene algún sentido es porque en los distintos escenarios educativos que transitamos a lo largo de nuestra vida *algo nos pasa*. Pero no siempre nos damos cuenta de ello: tomar conciencia es aprender. Este aprender requiere dos cosas: un acto de afirmación de la vida, mediante la persuasión, que nos permita hacernos presente en el presente, y una relación de extrañamiento, que impida que aceptemos nuestra época sin más.

La educación, en este sentido, tiene que ver con un arte de vivir; pero ese arte –ese dar forma y figura a nuestra vida, que, porque somos mortales, frágiles y dependientes, a cada momento se nos escapa–, no es, me parece, otra cosa que la capacidad de mantenernos en relación armónica (ética y estética), con lo que ignoramos. Eso que se nos escapa tiene que ver, entonces, con lo que nos falta por aprender, es decir, con el estatuto de nuestras ignorancias.

De algún modo, Sócrates nos informó de ellas. ¿Deberíamos ser un poco más socráticos en materia de educación? Pienso que sí. Como Miguel García Baró ha escrito: “Un socrático es un hombre que vive procurando captar la plenitud de sentido de estas preguntas. Y lo es, sobre todo, si aprende de Sócrates que la respuesta está en que conservan para siempre su carácter de preguntas”⁵⁰. Por eso a la pregunta del *Protágoras*, relativa a si era o no posible enseñar la virtud política, Sócrates no responde. La deja como lo que es: una pregunta que se mantiene como tal. De ahí que parte de las tareas que una filosofía de la educación puede tener asignadas es la de desvelar la impostura pedagógica de ciertos discursos educativos contemporáneos: la pretensión de superar la modestia socrática, pues no se ha limitado a plantear preguntas, y dejarlas ser tales, sino que ha tratado de dar, a algunas de ellas –con la relativa a la del aprender– una respuesta tan definitiva como irrevocable. Como si de hecho el aprender pudiese anticiparse en el tiempo y al margen de la experiencia del aprender mismo.

Las indagaciones de Sócrates nos muestran el camino hacia un *aprendizaje negativo*, pero uno que no defrauda: el que dice que no cabe la posibilidad de que un hombre sea el artífice de la excelencia propiamente humana y civil de ningún otro, o sea, que el hombre no es el resultado, en su formación, de la aplicación de un programa o plan previo, y que quizá no existe una ciencia del ser humano, a tal punto que dicho conocimiento, exacto, claro y siempre disponible, admita aplicarse en la forma de una técnica segura de poder transformar al otro.

⁴⁹ He desarrollado esta idea más ampliamente en: Bárcena, F. (2012) *El eterno aprendiz. Filosofía, educación y el arte de vivir*; Buenos Aires, Miño & Dávila.

⁵⁰ García Baró, M. (2005) *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme, p. 29.

Pero volvamos, ahora, de nuevo al principio de este texto, para estrechar un poco más el círculo, sin cerrarlo de todo.

Dije que la educación es un encuentro entre generaciones en la filiación del tiempo. ¿Qué pasa en este encuentro? Sin duda muchas cosas. Pero hay una en la que quiero poner el acento especialmente; una que me parece fundamental para tratar de comprender el sentido de la educación y, quizá, parte de las tareas fundamentales de una filosofía de la educación. Voy a tratar de decir esto que me parece tan importante sin definirlo mucho, y, por así decir, provocando la imaginación.

Imaginemos a un joven de 32 años, perteneciente a una acomodada familia austriaca de la alta burguesía, que muere prematuramente tras haber pasado la mayor parte de su vida tratándose, además, de una fuerte neurosis, a causa de un entorno familiar represivo y desatento. Este joven es Fritz Zorn –apellido que en realidad es un seudónimo; “Zorn” significa, en alemán, “cólera”–, autor del libro Mars –traducido al castellano con el título, más comercial, de *Bajo el signo de Marte*⁵¹–, un documento implacable sobre la educación recibida en el seno familiar, un informe del “estado del alma” de un joven que reconoce que el “éxito” de la educación recibida por él residía en no haber conseguido, a lo largo de su vida, tomar conciencia de nada, y un análisis, también, de toda una época, de un determinado ambiente cultural.

Lo que mata a Zorn, en su aspecto externo –como tal vez también a Artaud–, es su sociedad: su familia burguesa y el Estado militar-financiero suizo como gran patriarca. El arranque del libro de Zorn no deja dudas: “Soy joven, rico y culto; y soy infeliz, neurótico y estoy solo. Provengo de una de las mejores familias de la orilla derecha de lago de Zurich, también llamada la Costa Dorada. He tenido una educación burguesa y me he portado bien toda la vida. Mi familia es bastante degenerada, y probablemente también yo arrastre una notable tara genética y además esté dañado por mi entorno. Por supuesto, también tengo cáncer, cosa que se deduce automáticamente de lo que acabo de decir”⁵². El cáncer que mata a Zorn no ocurre en cualquier lugar; tiene lugar en Marte: en un planeta regido por el dios de las batallas. No es algo ni meramente absurdo ni del todo inesperado: es lógico, pues en él se encarna toda la violencia de la sociedad y la educación burguesa, ese “Moloc que devora a sus propios hijos”. Su enfermedad es un arma que explota, una de cuyas caras más afiladas tiene que ver con cierta “calma suiza” ese no poder (o no querer) tomar conciencia de lo que importa, esa vida que no despierta a sí misma.

Pero lo que era realmente malo para Zorn tampoco deja ninguna duda. Lo malo no era sus padres, ya que ellos no eran malvados: “Hoy solo puedo sentir piedad por ellos”, dice Zorn. “Lo que era malo era el hecho de que el mundo en el cual yo crecía *no debía* ser un mundo imperfecto, ya que su armonía y su perfección eran obligatorias”⁵³. Y de eso se trata. Era un mundo perfecto, sin atisbo de sombras; un mundo a plena luz. Con una luz máxima y esplendorosa. Un mundo sin fisuras. Por eso, Zorn, ahora sí, se explica perfectamente: “Mi educación puede calificarse en realidad de perfectamente lograda, ya que durante treinta años, yo no ‘caí en la cuenta’ de nada. Fui educado para decir siempre sí, ‘utilicé lo que había aprendido’ y siempre dije sí a todo. La experiencia de mi educación había tenido éxito. Lamentablemente”⁵⁴.

Hay algo brutal y exacto en esta afirmación de Zorn. Porque, a la sombra de su testimonio, cabe pensar que acaso la educación no sea otra cosa, no consista en nada más, que en eso: en una *toma de conciencia* (más o menos súbita) de un yo en relación con el mundo; de un ser inscrito en el vientre del mundo. Todo consiste en esa toma de conciencia, o dicho de otra manera, en un “caer en la cuenta” o en un “darse cuenta”. La educación es algo así como la formación, o la

51 Zorn, F. (2009) *Bajo el signo de Marte*, Barcelona, Anagrama.

52 *Ibid.*, p. 47.

53 *Ibid.*, p. 69.

54 *Ibid.*, p. 69.

transformación, de esa toma de conciencia, entendida como un *momento del aprender*. Aprender, no en el sentido de aprender más cosas, o de estar más informado, sino en el sentido de ese tomar conciencia de cómo son las cosas y nosotros en ellas, en relación con el mundo.

Ese aprendizaje, que frecuentemente obtenemos en los momentos cruciales y más o menos radicales o límites de nuestra existencia, es un aprender *efectivo, inminente* y nos *concierna personalmente*. Vladimir Jankélévitch lo ha explicado magníficamente en su ensayo *La muerte*. En el verdadero aprender –por ejemplo en ese “orden extraordinario” que es el aprendizaje de la muerte, o sea: en el duelo– uno puede aprender lo que ya sabía, como también uno puede sorprenderse por el acontecimiento más esperado, y convertirse en la que ya es; porque “*la conciencia del tiempo continuo es una conciencia discontinua*”⁵⁵.

Es un aprendizaje súbito e incorpora una *saber de nuevo*. Desde el momento en que *sabemos* –ese saber efectivo que viene a destruir el saber que disponíamos como mera información– tenemos la impresión de “no haber sabido nada anteriormente”⁵⁶, de forma que nuestro saber anterior nos parece profundamente lejano e inerte, vacío; prenatal. Entonces obtenemos la revelación súbita: creyendo saber, en realidad nada sabíamos. Esa es la toma de conciencia de la que hablo: una brusca intuición, una revelación tan repentina como la misma conciencia del envejecer. Se envejece día a día –progresiva, continuadamente–, pero la conciencia de envejecer es súbita, implacable; es un aprendizaje que se resuelve en un instante. Aprendemos día a día, en el régimen de la continuidad; pero *la conciencia del aprender* es implacablemente repentina y discontinua⁵⁷.

Este aprendizaje súbito –pura epifanía o revelación– introduce una dimensión enteramente novedosa en lo que ya disponíamos como un saber aparentemente consolidado: lo conmueve. Porque aquello que ya supuestamente sabíamos –por ejemplo, que somos mortales– de pronto lo descubrimos *de otro modo*, desde *otro punto de vista*: “Descubrimos en ello una dimensión nueva”⁵⁸. Y esta dimensión es la dimensión que Jankélévitch llama “lo serio”. Lo serio del vivir y lo serio del morir que nos concierne. Un aprendizaje súbito que es un dolor y un desgarrar: “Igual que el *tomar conciencia*, el *tomar en serio* es un acontecimiento intermitente y un descubrimiento expreso que sobreviene en la continuación del intervalo introduciendo en ella la discontinuidad de un nivel imprevisto”⁵⁹; es un acontecimiento repentino cuyo sentido no reside en el hecho real que se ha vivido, sino en su reelaboración interior, como toma de conciencia de lo que nos ha pasado. Se resuelve en aprendizaje que, en el caso de la pérdida de un ser querido, porque hemos amado, y amado tanto, nos hace acceder, en la experiencia del duelo, a un *conocimiento patético* y, por eso, vital: “Un saber vivido, con una gnosis concreta cálida de emoción, intensamente y apasionadamente asumida”⁶⁰; un saber, en fin, que nos permite comprender, aunque duela. No; no es un saber inocente, porque no se vive impunemente. El saber que obtenemos difiere del saber que ya teníamos antes, que es, en relación con él, papel mojado: pues le falta lo que después obtenemos: cierta *manera interior* de saber.

55 Jankélévitch, V. (2002) *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, p. 26.

56 *Ibid.*, p. 25.

57 No dispongo aquí del espacio necesario para adentrarme en una meditación sobre el aprendizaje en el tiempo del envejecer. Pero reconozco deberle mucho a varias clases de lecturas; entre ellas, en primer lugar, a *El tiempo recobrado*, el último volumen de *En busca del tiempo perdido* de Proust (*op. cit.* pp. 247 y ss.). Y también: Malabou, C. (2000) *Ontologie de l'accident*, París, Éditions Leo Scheer, pp. 50-53 y el espléndido ensayo de Améry, J. (2001) *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*, Valencia, Pretextos.

58 Jankélévitch, V. (2002) *La muerte*, *op. cit.*, p. 26.

59 Jankélévitch, V. (1989) *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Madrid, Taurus, p. 160. Véase: Jankélévitch, V. (1983) *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus, I*, París, Flammarion.

60 *Ibid.*, p. 27.

A una comprensión de esta índole la podemos llamar: *comprender con toda el alma; comprender con la vida entera*. Porque no se puede comprender de verdad lo que importa si no ponemos la vida en ello, nuestra presencia enteramente y toda nuestra atención. Y por eso duele. Y duele mucho; porque duelen las pérdidas y duelen los aromas y los sabores y las imágenes que quedan, fragmentadas y fugaces, como restos poéticos, pero materialísimos, a modo de singular signo que los que se han ido dejan junto a nuestro desconsuelo. Este saber que obtenemos es un *conocimiento póstumo*, y como tal solo cabe enunciarlo en una única lengua: la que nos pertenece a nosotros, los vivos que hemos quedado llorando a nuestros muertos. Una lengua que hemos de aprender habitándola inauditos y perplejos.

Esa lengua, esta es mi creencia, es una lengua profundamente poética e intimísima. Algunos poetas han podido revelárnosla. A veces, cuando la conciencia de mis propias pérdidas me atacó cruelmente, volví a ellos para aprender algo esencial, una lección que es una lección de vida. Por ejemplo a Emily Dickinson. Y a este poema. No es muy largo. Es brevísimo y esencial; y es justo:

Morir por ti era muy insuficiente:
el griego más normal podría hacerlo.
El existir, amado, es más costoso
y yo te ofrezco eso.
Morir es bagatela
pero el vivir incluye
un morir multiforme,
sin el descanso que es el estar muerto⁶¹.

Quizá sea muy justo decir, entonces: vivir de amor.

Conclusión: visibilidad

Vivir de amor es, seguramente, la fórmula que resume el amor de los amantes. Amantes de todo tipo; amantes atentos y desatentos; amantes fugaces y repentinos; incandescentes; amantes de hombres y de mujeres; amantes de padres y de hijos; amantes de madres y de hijas; de hijas y de madres. Esta fórmula no es sentimental; y si lo es, es de otra clase de sentimentalidad. De una sentimentalidad afectada que busca salir de una cárcel inmóvil. De una sentimentalidad que no sabe cómo aprende –porque siempre aprendemos por casualidad y por azar–, pero aprende. Porque habita la experiencia de un aprender que se conmueve. Y ese aprender recompone lo roto, une lo separado, reconcilia y también redime.

Llego al final de este escrito. Comencé refiriéndome a la muerte y he terminado hablando del vivir. La muerte está al principio como cosa, aparentemente, ya sabida, pero en el sentido de una eventualidad abstracta. Muerte y mortalidad son, ambas, imposibles y necesarias; la muerte misma es, simultáneamente, el *medio* de vivir y su mayor impedimento. Entre el nacimiento y la muerte: la vida del pensamiento: “El hombre vive pensando la vida, y piensa viviendo su pensamiento”, ha dicho Jankélévitch⁶².

He comenzado este escrito, no como decidí hacerlo, sino como, finalmente, se hizo visible en mí: como ha acontecido; quizá como tenía que ser, y no de otro modo. Pero hay una última meditación; una que tiene que ver con ese estar vivos, presentemente vivos, en nuestro pensar y

61 Dickinson, E. (2001) *La soledad sonora*, Valencia, Pre-Textos, p. 268.

62 Jankélévitch, V. (2002) *La muerte*, op. cit., p. 422.

en nuestra dramaturgia. Una última meditación que tiene que ver con esa forma de estar vivos que llamamos *visibilidad*. Un hacerse visible ante uno mismo, entendido como una forma de nacimiento de y desde nosotros mismos.

En la película de los Dardenne *Rosseta*, una adolescente, cuya madre alcohólica hará lo que sea para buscar su fármaco destructor y olvidarse de sí misma, lucha incesantemente por un trabajo que la vuelva, definitivamente, *visible* ante el mundo. Y también hará lo que sea para alcanzar esa visibilidad; para no hundirse en el anonimato y no ser más olvido. Cada noche repetirá, como una plegaria, quién es, cómo se llama, que encontrará trabajo y que no se hundirá. Se define –se recuerda– por lo que no es, por lo que no tiene, por todo lo que le falta. Pero traicionará a Riquet, el único ser que quizá habría podido ser su amigo, quizá su amante. “Rosetta –escribe Luc Dardenne– está obsesionada por el miedo a desaparecer. En esta obsesión germina la idea del asesinato. ¿Matar a su madre, a quien le dio la vida? ¿Riquet es el enemigo? El miedo está primero, es más fuerte que el amor. Inmediatamente lleva al ser humano a su estado animal”⁶³.

Sin embargo, es posible que ella aprenda lo esencial al final, en el último momento, como casi siempre ocurre. Solo que hay que aprender estar a la espera. A la espera de nosotros mismos. A lo largo de toda la película Rosetta parece ir en busca de un gesto que la redima; que la salve, quizá, de una relación difícil con su propia madre, pero de una relación que, aunque agónica, solo podríamos pensar en términos de un intenso amor-otro. Un amor que solo les concierne a ellas y que nadie debe atreverse a juzgar; porque todo gran amor es, primero y quizá ante todo, un reconocimiento: la evidencia de un lenguaje que viene de las profundidades. Rosetta está preñada de sí misma, y a punto de darse a luz. Al final, querrá desaparecer con su madre; dejará el trabajo por el que tanto luchó y traicionó a Riquet; quiere morir con su madre; pero no lo logrará. El azar decidió por ella. La última imagen de la película es un primer plano del rostro agotado de Rosetta, que es visto, cara a cara, por un impertinente Riquet que le pregunta por qué hizo que le echaran del trabajo del que ella se apropió mediante una traición. Rosetta es vista y contemplada. Tiene un rostro. Lo que pase después de esa última escena –allí adonde su aprender desplaza a Rosetta– probablemente no nos concierne ya a nosotros, espectadores, ni siquiera probablemente a ella. Pero está viva. Y eso *sí cuenta*.

63 Dardenne, L. (2005) *Au dos de nos images, 1991-2005*, op. cit., p. 66.

Bibliografía:

- Agamben, G. (2001), *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- (2008) “La potencia del pensamiento”, en *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama.
- (2011) “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Barcelona, Anagrama.
- Arendt, H. (2001) *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- Aristóteles (2011) *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Bárcena, F. (2000) El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender, *Enrahonar*, 31.
- (2001) *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos.
- (2012) *El eterno aprendiz. Filosofía, educación y el arte de vivir*, Buenos Aires, Miño & Dávila.
- (2012) *El alma del lector: La educación como gesto literario*, Bogotá, Asolectura-Primero el lector.
- Benjamin, W. (2000) “L’oeuvre d’art à l’ère de sa reproductibilité technique”, *Œuvres*, III, París, Gallimard.
- (2007) “Experiencia y pobreza”, *Obras Completas*, II:1, Madrid, Abada editores.
- Canetti, E. (2002) “El juego de ojos”, en *Obras Completas*. Vol. II: Historia de una vida, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Dickinson, E. (2001) *La soledad sonora*, Valencia, Pre-Textos.
- Didi-Huberman, G. (2009) *Survivance des lucioles*, París, Les Éditions Minit.
- Dumont, P. (ed.) (1988) *Les présocratiques*, París, La Pléiade.
- Finkelkraut, A. (2006) *Nosotros, los modernos*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- García Baró, M. (2005) *Filosofía socrática*, Salamanca, Sígueme.
- Gumbrecht, H.-U. (2010) *Éloge de la presence. Ce qui échappe à la signification*, París, Libella-Maren Sell.
- Heráclito (2009) *Fragmentos e interpretaciones*, Madrid, Áncora ediciones. Edición a cargo de José Luis Gallego y Carlos Eugenio López.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- Jankélévitch, V. (2002) *La muerte*, Valencia, Pre-Textos.
- (1989) *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Madrid, Taurus.
- Joubert, J. (2009) *Pensamientos*, Barcelona, Península.
- Lepenies, W. (2008) *¿Qué es un intelectual europeo? Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea*, Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- Magris, C. (1992) *Otro mar*, Barcelona, Anagrama.
- Martí, A. (2007) *Poética del café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama.
- Michelstaedter, C. (2009) *La persuasión y la retórica*, México, Sexto Piso.
- Montaigne, M. (2007) “Que filosofar es aprender a morir”, en *Los ensayos*, Barcelona, El Acantilado.
- Nietzsche, F. (2006) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [II Intempestiva], Madrid, Biblioteca Nueva.
- North, P. (2012), *The Problem of Distraction*, Nueva York, Stanford University Press.

- Pardo, J. L. (2010) “Las desventuras de la potencia”, en *Nunca fue tan hermosa la basura*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Pasolini, P. P. (2009) *Escritos corsarios*, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- (2010) *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta.
- Platón (1986) *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, Traducción: C. García Gual.
- Proust, M. (2003) *En busca del tiempo perdido*, 1: Por la parte de Swann, Barcelona, Mondadori.
- Ronchi, R. (2005), *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Madrid, Akal.
- Snow, Ch. P. (1977) *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza.
- Stiegler, B., (2008) *Prendre soin. De jeunesse et des générations*, París, Flammarion.
- Valéry, P. (2005) “La crise de l’esprit”, en *Variété, I et II*, París, Gallimard-Folio.
- Zorn, F. (2009) *Bajo el signo de Marte*, Barcelona, Anagrama.

Voluntad de verdad y principio de veracidad en el aprendizaje. Una conversación entre Descartes, Rancière y Deleuze¹

Will to truth and principle of veracity in learning. A conversation between Descartes, Rancière and Deleuze

Florelle D'HOEST

Universidad Complutense de Madrid

f.dhoest@edu.ucm.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se trata, en este artículo, de carear las filosofías de la educación de René Descartes, Jacques Rancière y Gilles Deleuze para poder analizar cierta «imagen» del aprender. Lo que se propone en este trabajo es, en gran parte, dar cuenta del modo en que cada pensador problematiza la relación entre la voluntad y la verdad en el aprendizaje, y, así, ver si es posible pensar el aprender de otra forma que como un pasaje del no-saber al saber.

Palabras clave: voluntad, verdad, aprender, Descartes, Rancière, Deleuze.

¹ Este artículo obtuvo el II Premio en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

Abstract

The purpose of this paper is to bring René Descartes, Jacques Rancière and Gilles Deleuze's philosophies of education face to face in order to analyze a certain «image» of learning. What is proposed in this work is, mainly, to report the way in which each thinker problematizes the relation between will and truth in learning, and therefore to see if it is possible to think learning in another way than as a passage from ignorance to knowledge.

Keywords: will, truth, learning, Descartes, Rancière, Deleuze.

Tratar de articular una reflexión filosófica sobre el aprendizaje tomando por bisagras los conceptos de “verdad” y “voluntad” tiene, seguramente, algo de intempestivo e incluso de arrogante. Por un lado, la posmodernidad no se ha hartado todavía de repetirnos que vivimos en un mundo plural en el que la obsolescencia de la categoría metafísica de “verdad” se hace patente. Parece más adecuado hablar de “discursos”, “perspectivas”, “sentidos” o incluso de las antiguamente repudiadas “opiniones”. Por otra parte, “ninguna capacidad del espíritu” como la voluntad “se ha visto cuestionada y refutada con tanta persistencia por una serie tan impresionante de filósofos”¹.

Pero, aunque hayamos dejado de creer que “hay exactamente una descripción verdadera completa de «cómo es el mundo»”², la verdad sigue ocupando, sin duda alguna, un lugar privilegiado en nuestras preocupaciones y ocupaciones, tanto intelectuales como vitales. Asimismo, si no podemos ignorar la magnitud del debate que la voluntad ha generado dentro de nuestra historia del pensamiento, tampoco podemos eludir “la evidencia interna de un yo-quiero como testimonio suficiente de la realidad del fenómeno”³. Estas cuestiones cobran, de hecho, una especial relevancia en educación, en la medida en que solemos dar por hecho que “aprender no es más que el intermediario entre no-saber y saber, el pasaje vivo del uno al otro”⁴. De alguna manera, seguimos colocando la verdad del lado del saber, del “qué” aprender, y la voluntad, en ese pasaje del no-saber al saber, junto con el método, la programación, y en general cualquier cosa que trate de responder al “cómo” aprender.

Pero, ¿cómo se relacionan la verdad y la voluntad en el aprendizaje? ¿Es posible entender el aprendizaje de otro modo que como paso de la ignorancia al saber? ¿Es el aprendizaje de la verdad siempre y necesariamente voluntario? Estas preguntas atravesaron, de algún modo, el pensamiento de René Descartes, Gilles Deleuze y Jacques Rancière. Veamos cómo plantearon y trataron de resolver sus inquietudes.

La verdad y la voluntad en el aprendizaje. ¿Qué significa aprender?

En *El maestro ignorante*, Jacques Rancière rescata la “aventura intelectual”⁵ que Joseph Jacotot vivió en el año 1818. Este profesor francés, acostumbrado a *explicar* a sus alumnos los contenidos de las materias que enseñaba, no tuvo más remedio que callarse cuando le mutaron a tierras flamencas; la lengua común, ineludible sostén de las explicaciones, había desaparecido. Jacotot, sin saber muy bien adonde llevaría tal gesto, dejó a sus estudiantes flamencos solos ante una edi-

1 Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p.240.

2 Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 2001, p.59.

3 Arendt, H., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 241.

4 Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p.215. Las traducciones de textos originales en lengua francesa son mías.

5 Rancière, J., *Le maître ignorant*, París, 10/18, 1987, p.7.

ción bilingüe del *Telémaco*, “y el hecho era que estos estudiantes *se habían enseñado* a hablar y a escribir en francés sin la ayuda de sus explicaciones”⁶.

Este señor, que no solo era profesor, sino que también había sido un activo servidor de la causa revolucionaria, reencuentra en el terreno del aprendizaje lo que su experiencia política ya le había enseñado: “sabía lo que la voluntad de los individuos y el peligro de la patria podían hacer nacer de capacidades inéditas en unas circunstancias donde la urgencia obligaba a quemar las etapas de la progresión explicadora”⁷. Lo que Jacotot descubre en los estudiantes de Lovaina es una *voluntad* de aprender que prescinde de las explicaciones del maestro.

En la primera parte del *Discurso del método*, al elaborar su autobiografía intelectual, Descartes cuenta la decepción que la escuela supuso para un hombre como él que “decide” dedicar toda su vida al “conocimiento de la verdad”⁸. Tanto en los pensadores que leyó, como en los preceptores que le instruyeron, encontró una “diversidad de opiniones” que hacía sombra a la “luz natural” de la razón⁹. De ahí su rechazo a cualquier autoridad del saber y su consecuente vuelco interior: “*decidí* un día también estudiar en mí-mismo, y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir los caminos que debía seguir”¹⁰.

La voluntad desempeña, tanto en la empresa de Descartes como en la práctica de Jacotot o el pensamiento de Rancière, un papel de suma importancia en el aprendizaje. En ambos casos, la voluntad del aprendiz aparece como un elemento de resistencia y de emancipación intelectual frente al saber de la tradición. Sin embargo, Rancière señala una diferencia esencial entre ambas voluntades:

Descartes conocía bien el poder de la voluntad sobre el entendimiento. Pero lo conocía justamente como poder de lo falso, como causa de error: la precipitación de *afirmar* aun cuando la idea no es clara y distinta. Hay que decir a la inversa que es el defecto de la voluntad el que hace errar la inteligencia. El pecado original del espíritu, no es la precipitación, sino la distracción, la ausencia¹¹.

Según Rancière, no hay que escatimar con la voluntad porque lo que importa en el aprendizaje no es tanto la verdad como “el principio de veracidad”, es decir: que el aprendiz no se ausente, que no deje de prestar atención¹². Descartes, en cambio, movido por el “extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso”¹³, encuentra razones para desconfiar de la voluntad. Siendo la potencia o facultad “de elegir”¹⁴ a través de la cual “para afirmar o negar, [...] las cosas que el entendimiento nos propone, actuamos de tal manera que no sentimos ninguna fuerza exterior que nos obligue a ello”¹⁵, la voluntad, si no ciñe su acción a los límites del entendimiento, sino que se deja influir por motivos externos a este, puede llegar a cometer errores.

Sin embargo, para Deleuze, esta “imagen del pensamiento” carece de sentido: “está claro que el pensamiento jamás piensa por sí mismo, al igual que tampoco encuentra por sí mismo lo verdadero. [...] Debemos preguntar qué fuerzas se esconden en el pensamiento de esta verdad”¹⁶. De ahí que tampoco tenga sentido pretender, como lo hace Descartes, haber *elgido* dedicarse exclusivamente a pensar la verdad: “el pensamiento no piensa a partir de una buena voluntad, sino en virtud de fuerzas que se ejercen sobre ella para obligarla a pensar”¹⁷.

6 Íbid., p.19.

7 Íbid., p.24.

8 Descartes, R., *Discours de la méthode*, París, Flammarion, 1966, p.54.

9 Íbid., p. 39.

10 Ídem. La cursiva es mía.

11 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., p. 94.

12 Íbid., p. 98.

13 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p.39.

14 Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, París, Flammarion, 1992, p.139.

15 Íbid., p.143.

16 Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, P.U.F., 1998, pp. 118-119.

17 Íbid., p. 124.

En otro lugar, Deleuze escribe: “no se descubre ninguna *verdad*, no se *aprende* nada, sino por desciframiento e interpretación”; “todo lo que nos *enseña* algo emite signos, todo *acto del aprender* es una interpretación de signos o de jeroglíficos”¹⁸. El camino hacia la verdad no es voluntario, porque nadie elige encontrarse con un signo; este “ejerce sobre nosotros esta violencia. Es el azar del encuentro el que garantiza la necesidad de lo que es pensado”¹⁹. Por eso, para Deleuze –igual que para Proust, cuya obra forzó Deleuze a pensar– “la búsqueda de la verdad es la aventura propia de lo involuntario”²⁰.

He aquí tres filósofos que se han esforzado en pensar la relación entre voluntad y verdad en el aprendizaje. Parece que tanto Descartes como Rancière sitúan la voluntad en el corazón de la experiencia del aprender, aunque probablemente en sentidos muy diferentes; si, para Descartes, “el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu de manera que forme juicios sólidos y verdaderos”²¹, a Rancière no le interesa tanto la verdad como el “principio de veracidad”²² en el aprendizaje. Deleuze, por su lado, trata de mostrar que no se aprende nada con “buena voluntad”, que las verdaderas verdades son las involuntarias.

Sin duda tendremos que precisar, en lo que sigue, estas conexiones que ya intuimos. En primer lugar, trataremos de discernir qué pensamiento se gesta, para cada uno, en la red de estas palabras: *verdad*, *voluntad*, *aprender*. Esto nos permitirá, si no responder, al menos ahondar en las preguntas que ya podemos, de alguna manera, formular: ¿qué aprendemos cuando aprendemos? ¿Aprendemos la verdad?, ¿alguna verdad? ¿Hay verdad *del* aprendizaje?, ¿*en* el aprendizaje? ¿Existe la *voluntad* de verdad *en* el aprendizaje?, ¿O una voluntad *de* aprender verdaderamente? ¿Se puede aprender algo sin quererlo, sin buscarlo? ¿Es posible llegar a la verdad involuntariamente?

La propuesta de Descartes: educar la voluntad en la búsqueda de la verdad

Situábamos más arriba el origen del proyecto de Descartes en una cierta decepción respecto de su formación. Más allá de la decepción, la radicalidad de la decisión de Descartes revela, según la fórmula de Richard Bernstein, una “ansiedad”²³, que se traduce en una extrema necesidad de “ver claro en [sus] acciones, y andar con seguridad en esta vida”²⁴. De ahí el rechazo a la opinión, que Descartes justifica a través de la famosa metáfora del cesto de manzanas²⁵: si un cesto de manzanas contiene algunas de éstas podridas, lo mejor que se puede hacer es volcar el cesto –*como si* todas las manzanas estuvieran podridas– y examinar la fruta, pieza por pieza, seleccionando únicamente las manzanas sanas. Lo mismo debe hacer el investigador seriamente comprometido con la verdad: considerar todas las opiniones como falsas –aunque, en realidad, solo lo sean *potencialmente*– y afirmar como verdadero solo aquello que se pueda concebir clara y distintamente²⁶.

Pero, ¿cómo saber si las manzanas están realmente sanas? ¿Cómo podemos estar seguros de la evidencia de aquello que concebimos? Descartes abre su discurso proclamando la universalidad del “buen sentido”: “la potencia de juzgar bien, y distinguir lo verdadero de lo falso, lo cual es lo que llamamos con propiedad el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los

18 Deleuze, G., *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 2010, pp. 10-11. Las cursivas son mías.

19 *Ibid.*, p.25.

20 *Ibid.*, p. 116.

21 Descartes, R., *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, p.1.

22 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., p. 98.

23 Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1983.

24 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p.39.

25 Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., pp. 477-478. (Respuesta a las séptimas objeciones).

26 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p. 47.

hombres”²⁷. Si la razón es capaz de conocer verdades, si tiene esa *potencia*, ¿por qué se empeñó Descartes en diseñar un “método para bien conducir su razón y buscar la verdad en las ciencias”²⁸?

Aunque la razón posea su propia “luz natural”²⁹, sabemos, por experiencia, que suele cometer errores. Según Descartes, esta triste tendencia se debe a un desajuste entre la facultad de conocer –el entendimiento– y la facultad de elegir –la voluntad³⁰. Pero, puesto que la facultad de conocer no nos permite negar ni afirmar la verdad de las cosas, sino solo concebirlas, el error no puede provenir del entendimiento, sino de la voluntad.

¿De dónde nacen entonces mis errores? [...] la voluntad siendo mucho más amplia y extendida que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no concibo³¹.

El error se explica por la diferencia de naturaleza de las dos facultades. El entendimiento es finito, ya que hay cosas que no puede concebir clara y distintamente; la voluntad es infinita, porque siempre puede elegir afirmar o negar, perseguir o rehuir una cosa. Si la voluntad rebasa los límites del entendimiento, puede llegar a afirmar erróneamente la verdad de una cosa que no es evidente para el entendimiento.

El método que propone Descartes para enderezar la razón en la búsqueda de la verdad pasa por una suerte de *educación de la voluntad*. Ésta es como un músculo que cada uno debe aprender a ejercitar dentro de los límites del entendimiento; la voluntad solo puede tener por objeto aquello que el entendimiento concibe como una evidencia. Entonces, no solo es necesario aprender a limitar la acción de la voluntad al *espacio* del entendimiento –rechazando la opinión–, sino también a su *tiempo* –progresando por grados.

Descartes recurre a un ejemplo de la arquitectura³² para insistir en la naturaleza de los dos pilares del método. Los buenos edificios, los más sólidos, son aquellos cuya construcción transmite cierta lógica, orden, o coherencia, lo cual parece requerir dos condiciones fundamentales: deben ser obra de un solo arquitecto y haber sido levantados de manera progresiva, empezando por el suelo. Asimismo, para encontrar verdades certeras e indubitables³³, la voluntad tiene que operar exclusivamente a partir del entendimiento y proceder por grados, es decir, juzgando las cosas a medida que el entendimiento las va concibiendo clara y distintamente en cada momento.

Pero la prevención y la precipitación³⁴ son tendencias tan comunes que Descartes no pretende “enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para bien conducir su razón”³⁵. “El mundo”, argumenta el filósofo, “está casi exclusivamente compuesto por dos clases de espíritu a los cuales no conviene en absoluto”³⁶ seguir el ejemplo del método. Por una parte, aquellos que se creen tan hábiles que tienen la tendencia de “precipitar sus juicios” no tienen la paciencia requerida para pensar ordenadamente; por otra, los que, al contrario, se estiman “menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso” prefieren seguir las opiniones de los más instruidos que buscar la verdad por sí mismos³⁷.

27 *Ibid.*, p.33.

28 *Ibid.*, p.2. Este es el subtítulo del *Discurso del método*.

29 *Ibid.*, p.43.

30 Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 139.

31 *Ibid.*, p.145.

32 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p. 41-49.

33 Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p.71.

34 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p.46. Por “prevención”, Descartes entiende la falta de confianza en la razón que nos empuja a buscar la verdad en las opiniones de los demás en vez de en uno mismo.

35 *Ibid.*, p.35.

36 *Ibid.*, p.44.

37 *Ibid.*

Descartes no solo niega cualquier intención didáctica por su parte a la hora de exponer el método, sino que, además, desaconseja su aplicación a la mayor parte de la humanidad, argumentando que su razón no está preparada para un ejercicio de esta envergadura. Esto parece contradecir su punto de partida: la universalidad del sentido común. Por un lado, todos tenemos la capacidad de discernir lo verdadero de lo falso; por otra parte, nos alejamos de la verdad en la medida en que tendemos o a precipitar o a delegar en otros nuestro juicio. Si el método para encaminar la razón en la búsqueda de la verdad requiere una disciplina de la voluntad prácticamente inabarcable, parece que el método, además de no ser un objeto propio de enseñanza, no sea, además, susceptible de aprendizaje.

Sin embargo, Descartes nos muestra *malgré lui* que *si es posible ese aprendizaje*; pues su discurso, por muy novelado que sea³⁸, es también un relato de aprendizaje. Descartes, que estudió con los jesuitas, recibe una educación “de calidad” en la que confía plenamente, hasta que llega a sentir una decepción muy grande que tratará de compensar. Primero con sus viajes por el mundo, en los que tampoco encontrará satisfacción; luego siguiendo su propia vía, que desembocará en el *método*. Pero a este aprendizaje no se llega por azar, sino por una decisión; es una fuerte voluntad de verdad la que mueve la empresa cartesiana. *Se puede vivir sin verdad*; de hecho la mayoría de la gente vive en la posibilidad del error. Pero, para Descartes, indudablemente ésta no es la forma de vida más noble: “si, entre las ocupaciones de los hombres [...], hay alguna que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que he elegido”³⁹.

La apuesta de Rancière: una voluntad fuerte para un aprendizaje veraz

Que Descartes diseñe un método para “bien conducir su razón y buscar la verdad en las ciencias” solo tiene sentido si pensamos en la operación previa que efectúa: la de colocar toda opinión en el ámbito de lo falso. Descartes no afirma que todas las opiniones sean falsas, sino que decide hacer *como si* lo fueran. Esta decisión resultaría incomprensible si no tuviéramos en cuenta el desamparo de Descartes frente a unos libros, una escuela y un mundo que no albergan la verdad que anhelaba encontrar, sino tan solo “diversidad de opinión”.

Pero si la opinión decepciona, es porque, por un lado, la verdad es tomada como valor absoluto del conocimiento, y porque, por otro lado, al considerar todas las opiniones como falsas, se contraponen la opinión a la verdad. Así, no solo la opinión pierde todo su valor, sino que además se convierte en una amenaza para la verdad. ¿Podría ser de otra manera? Admitiendo, con Descartes, que la verdad es la meta del conocimiento, y la razón de ser de cierto aprendizaje, ¿puede seguir teniendo la opinión algún valor para la búsqueda de la verdad? Si Descartes tiene razones para rechazar la opinión como fuente de verdad, en la medida en que toda opinión *puede ser falsa*, debe haber otras razones para no rechazarla; pues si la opinión *puede ser falsa*, es que también *puede, a su vez, ser verdadera*.

Les concedemos que una opinión no es verdad. Pero he aquí lo que nos interesa: quien no conoce la verdad, la busca, y sin duda hay encuentros por hacer en este camino. El único fallo sería el de tomar nuestras opiniones por verdades. [...] Nos basta con que esta opinión sea posible, es decir, que ninguna verdad inversa haya sido demostrada⁴⁰.

38 La vida intelectual de Descartes, como la de cualquier aprendiz, estuvo sin duda fisuras, vaivenes y vacíos que han desaparecido de la autobiografía del *Discurso*. Por mencionar solo uno de los aspectos fundamentales para el desarrollo de su filosofía “olvidado” en su relato: la influencia de la alquimia en su pensamiento, rigurosamente analizada en Turró, S., *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

39 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p.34.

40 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., pp.77-79.

Una opinión no *es* una verdad, pero *puede* serlo. Desde este punto de vista, ya no resulta necesario desechar la opinión; podemos decantarnos por otra opción: “verificar la solidez de esta opinión”⁴¹. Podemos hacer funcionar la opinión, ya no como una amenaza para la verdad, sino como una suposición que cabe ensayar: “hay que ver lo que podemos hacer bajo esta suposición”⁴². La oposición entre verdad y opinión se revela entonces innecesaria, e incluso, para algunos, nefasta, ya que adormece la razón en vez de despertarla.

Según Rancière, el conflicto entre verdad y opinión divide el mundo en sabios e ignorantes, en maestros que conocen la verdad y la pueden explicar y en “cerebros débiles y populares”⁴³, que necesitan nutrirse del discurso inteligente de los que saben para deshacerse de sus ignorantes opiniones. Pero “explicar algo a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderlo por sí mismo”⁴⁴. Esta palabra, “comprender”, es la que “para el movimiento de la razón, destruye su confianza en sí misma”⁴⁵.

Como Descartes, Jacotot descubre que cierta lógica pedagógica anula la potencia natural del aprendiz, embrutece su razón, la empequeñece⁴⁶. Pero la crítica de Jacotot se apoya en razones muy diferentes de las que explican la decepción escolar de Descartes. Éste inventa el método justamente porque no podemos seguir fiándonos de los maestros; sus discursos son tan diversos que ya no podemos estar seguros de quién dice la verdad. De ahí que la búsqueda de la verdad pase por un ejercicio racional solitario, que, para llevarse a cabo, necesita poner entre paréntesis todo el saber transmitido. Jacotot-Rancière⁴⁷ tampoco cree que los maestros “digan la verdad”, pero no son los únicos; nadie *dice* la verdad. Tampoco Descartes.

Nadie dice la verdad porque nadie la *puede* decir. “La verdad [...] existe independientemente de nosotros y no se somete al fraccionamiento de nuestras frases”⁴⁸; “la verdad no se dice”⁴⁹. Por eso, en el aprendizaje, más que la verdad, importa “la relación privilegiada de cada uno con su verdad, aquello que lo encamina [...] como buscador”⁵⁰; es lo que Rancière llama “principio de veracidad”.

Con esto, Rancière no está diciendo que el aprendizaje no tenga que ver con la verdad. Ésta “no nos es extranjera y no estamos exiliados de su país. La experiencia de veracidad nos liga a su centro ausente, nos hace girar en torno a su foco”⁵¹. Aunque la verdad no se pueda decir, hay en todo aprendiz una ineludible tensión hacia ella, una voluntad de captarla *malgré tout*; nos “[esforzamos] en decirlo todo, sabiendo que no se puede decirlo todo”⁵².

Si la verdad no se puede decir, entonces “comprender” no es nada más ni nada menos que un “acto de traducción”, “es decir, dar el equivalente de un texto, pero no su razón”⁵³. El que habla, el que escribe, tiene voluntad de traducir sus pensamientos en palabras, y el otro, que escucha, que lee, voluntad de contra-traducir las palabras en pensamiento: “en el acto de palabra, el hombre no transmite su saber, [...], traduce e invita a los otros a hacer lo mismo”⁵⁴.

41 *Ibid.*, p.78.

42 *Ibid.*, p.79.

43 *Ibid.*, p.77.

44 *Ibid.*, p.15.

45 *Ibid.*, p. 17.

46 *Ibid.*, p.25.

47 Jorge Larrosa se refiere al “fantasma” Jacotot-Rancière para dar cuenta de la confusión de ambas voces. En Larrosa, J., “Pedagogía y Fariseísmo. Sobre la elevación y el rebajamiento en Gombrowicz”, *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 15, núm. 36, 2003, pp.83-92.

48 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., p.99.

49 *Ibid.*, p. 102.

50 *Ibid.*, p.98.

51 *Ibid.*, pp. 99-100.

52 *Ibid.*, p.118.

53 *Ibid.*, p.20.

54 *Ibid.*, p.110.

Todos aprendemos nuestra primera lengua de esta manera: “lo que todos los niños aprenden mejor, es lo que ningún maestro puede explicarle, la lengua materna”.

¿Cómo introduce la madre en el interior del cuerpo de su niño [*enfant*] (de su sin-palabra) la lengua materna? La supone en el niño que hipnotiza [...]. Suponiendo que comprendemos el lenguaje, lo comprendemos.

La donación asidua obliga al niño a devolverle a su madre la donación que ella le ha hecho. De golpe, es investido; de golpe, habla⁵⁵.

Jacotot no les dio explicaciones a los estudiantes de Lovaina, sino un libro y una orden, la de “atravesar un bosque cuyas salidas desconocía”⁵⁶. No explicó el libro, porque “todo está en el libro”⁵⁷, “no hay nada escondido, no hay palabras debajo de las palabras, no hay lengua que diga la verdad de la lengua”⁵⁸. Lo que hay en el libro es una “voluntad de comunicar” que empuja otra voluntad: la de “adivinar lo que el otro ha pensado y que nada, fuera de su relato, garantiza, de la cual ningún diccionario universal dice lo que hay que comprender”⁵⁹. La voluntad de Jacotot-Rancière no está sometida a la inteligencia, como la de Descartes sí lo está al entendimiento. Es una voluntad “ciega”, que no espera a la inteligencia para avanzar: “hay una voluntad que manda y una inteligencia que obedece. Llamemos *atención* el acto que pone en marcha esta inteligencia bajo la obligación absoluta de una voluntad”⁶⁰.

Descartes también nombra la “atención”, en el momento en el que resuelve “[detener] suficientemente [su] *atención* sobre todas las cosas que [concebirá] perfectamente y [de separarlas] de las otras que no [comprende] sino con confusión y oscuridad”⁶¹. Para Descartes, el *regard*, la mirada del entendimiento es un primer y necesario paso hacia la verdad, en la medida en que “la concepción de un espíritu puro y atento” no deja “ninguna duda sobre lo que entendemos”⁶²; pero, al final, la voluntad es la que debe, no tanto “prestar atención” como “*faire attention*”, “tener cuidado”. Así, para Descartes, la atención es una tarea que depende, en última estancia, de la voluntad. Esta debe detenerse cada vez que se dispone a afirmar o negar una cosa concebida por el entendimiento; tiene que asegurarse de que siempre toma por objeto una evidencia para el entendimiento. De ahí que la búsqueda de la verdad sea, para Descartes, necesariamente progresiva:

Todo el método no consiste más que en disponer en orden las cosas hacia las cuales debe dirigirse la vista del espíritu, para que encontremos alguna verdad. Lo observaremos exactamente, si reducimos <como> por grados las proposiciones cargadas y oscuras a otras más simples, y luego si a partir de la mirada colocada sobre las más simples de todas, emprendemos elevarnos por dichos grados al conocimiento de todas las otras⁶³.

Si Descartes desaconseja la aplicación del método a los espíritus que tienden a precipitar su juicio o a fiarse del buen sentido de los demás, es porque sabotean, con su falta de disciplina, la ordenada progresión de la verdad. De la misma manera, el *Viejo método*, es decir, la pedagogía que parte y se nutre del conflicto verdad-opinión a la vez que pretende resolverlo mediante la

55 Quignard, P., *Vie secrète*, Paris, Gallimard, 1998, p.154.

56 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., p.19.

57 *Ibid.*, p.42.

58 *Ibid.*, p.43.

59 *Ibid.*, p.106.

60 *Ibid.*, p.45.

61 Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p.153. La cursiva es mía.

62 Descartes, R., *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, op. cit., p.8.

63 *Ibid.*, p. 16. (Regla V)

lógica de la explicación, quiere proteger la “marcha razonada del progreso” excluyendo a los “rutinarios y supersticiosos”, que la ralentizan, y los “violentos”, que la perturban con sus prisas⁶⁴.

Pero si la verdad no se puede decir y solo importa, por lo tanto, desde el punto de vista del aprendizaje, la relación que cada uno tenga con la verdad, el progreso es una “ficción pedagógica”⁶⁵ que se sustenta en un “retraso” permanente de la inteligencia del aprendiz. Este “retraso”, que supone la desigualdad entre unas inteligencias que poseen la verdad y otras que solo tienen opiniones, puede compensarse con “buena” voluntad: la voluntad del aprendiz sometida a la inteligencia –la explicación– del maestro, o, para Descartes, la voluntad acoplada al tiempo y al espacio del entendimiento. Pero, cuando prescindimos de la explicación, observamos que es la voluntad la que se pone en marcha y arrastra la inteligencia ante un objeto al que tiene que *atender*. Donde no hay voluntad, no hay inteligencia; es la voluntad, tendida hacia un objeto, la que fuerza nuestra inteligencia a encontrar verdades. Así lo demuestra tanto el aprendizaje de la lengua materna como tantos otros: este *método* es “el más viejo de todos y no deja de verificarse cada día, en todas las circunstancias en las que un individuo necesita apropiarse de un conocimiento que no se le puede explicar”⁶⁶.

La respuesta de Deleuze al método: a la verdad se llega involuntariamente

Pero, ¿qué es lo que hace que la voluntad se ponga en marcha? Si, según Rancière, la voluntad es la que inicia el movimiento de la razón “a ciegas”, ¿qué es lo que la empuja? Y ¿cómo hace la voluntad, en el caso de Descartes, para disciplinarse del modo que hemos expuesto? *Algo* la tiene que forzar a actuar dentro de los límites del entendimiento. Aunque Descartes no lo analice en profundidad, sí enuncia claramente el motor de su propia voluntad: el “extremo *deseo* de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso”⁶⁷. “Pero”, se pregunta Deleuze, “¿qué quiere decir el que dice «quiero la verdad»?”⁶⁸.

El fallo de la filosofía, es el de presuponer en nosotros una buena voluntad de pensar, un deseo, un amor natural de lo verdadero. Así, la filosofía no alcanza más que verdades abstractas, que no comprometen ni conmuevan a nadie⁶⁹.

No se llega a la verdad por “buena voluntad”, ni por “deseo natural”: “todo el mundo sabe muy bien que el hombre, de hecho, raramente busca la verdad”⁷⁰. Es justamente el contraste entre esa falta de necesidad de la verdad, también reconocida por Descartes, y el empeño con el que elaboró el método lo que resulta asombroso. Deleuze encuentra una explicación a este hecho: la filosofía proclamó la relación entre el pensamiento y la verdad era necesaria⁷¹. Entonces, se estableció que⁷²: 1) todo pensador ama y puede pensar naturalmente la *verdad*, 2) lo que le aleja de la verdad son fuerzas externas al pensamiento que le hacen caer en el *error*; 3) todo pensador que se compromete con la verdad tiene que remitirse a un *método* para conjurar las fuerzas externas y así restablecer la relación natural del pensamiento con la verdad.

64 Rancière, J., *Le maître ignorant*, op. cit., 1987, p.60.

65 *Ibid.*, p. 197.

66 *Ibid.*, p. 30.

67 Descartes, R., *Discours de la méthode*, op. cit., p.39. La cursiva es mía.

68 Deleuze, G., *Proust et les signes*, op. cit., 23.

69 *Ibid.*, p. 24.

70 *Ibid.*, p. 108.

71 *Ídem*.

72 Hasta el final del párrafo, sigo los puntos expuestos por Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 118.

Pero esta “imagen del pensamiento” no pregunta por las fuerzas reales que nos llevan a pensar en *esto*, y no más bien en *otra cosa*; la verdad es una pura abstracción a la que no se llega por necesidad. Estas verdades son “gratuitas, porque nacen de la inteligencia, la cual no les confiere más que una posibilidad, y no de un encuentro o de una violencia que garantizaría su autenticidad”⁷³. Deleuze dirá, con Proust, que la verdad depende de un encuentro siempre *azaroso* entre el pensamiento y un signo, y de una *fuerza* que nos obliga a buscar el sentido, la verdad del signo⁷⁴: “el pensamiento no es nada sin algo que fuerza a pensar, que hace violencia al pensamiento”⁷⁵. Por eso, “no ha sido nunca suficiente una buena voluntad, ni un método elaborado, para aprender a pensar [...]”, porque “la verdad no se entrega, se traiciona; no se comunica, se interpreta; no es querida [voulue], es involuntaria”⁷⁶. Encontramos en la filosofía de Jacotot-Rancière la misma reticencia al método, así como el carácter inefable de la verdad; no obstante Rancière, a diferencia de Deleuze, que parece negarla, le atribuye un papel muy importante a la voluntad en un aprendizaje que, si no nos permite jamás decir la verdad, no deja de intentar decirla.

Recordamos que, para Descartes, la voluntad es la facultad de elegir, y que esta debe aprender a actuar dentro de los límites del entendimiento. Pero, para Jacotot-Rancière, “hay una voluntad que manda y una inteligencia que obedece”⁷⁷, de ahí que la voluntad sea “potencia de movimiento, de actuar según su propio movimiento, antes de ser instancia de elección”⁷⁸. Cuando la voluntad es “reflexión, esta vuelta sobre sí” del ser razonable que presta “una atención incondicional a sus actos intelectuales”⁷⁹, el aprendiz deja de poder mentir sobre su propia potencia: es el “principio de veracidad”. Pero, ¿cómo ocurre esta *reflexión*? ¿Qué es lo que hace que cada uno pueda tomar conciencia de la potencia de movimiento de su propia razón? Jacotot se dio cuenta de que “se podía aprender solo y sin maestro explicador si se quería, por la tensión del propio deseo o por la dificultad de la situación”⁸⁰. Sin embargo, aunque la voluntad pueda ser movida por el deseo o por la necesidad de superar una situación difícil, los ejemplos de aprendizaje expuestos y analizados en *El maestro ignorante* parecen responder mucho más a la necesidad que al deseo. Rancière insiste en que “donde se detiene la *necesidad*, la inteligencia descansa”⁸¹; en situaciones de extrema urgencia, la voluntad no espera al visto bueno de la inteligencia para actuar. No es esta una forma de proceder sin inteligencia, sino que, como explica Deleuze, “cuando la inteligencia aparece, es siempre *después*, y no antes”⁸² de que algo nos haya forzado a pensar. Si Deleuze y Rancière coinciden en que la inteligencia “viene después”, ¿cómo interpretar su diferencia respecto del papel de la voluntad?

Aprender es, según Rancière, “*aventurarse* en el bosque de las cosas y de los signos”⁸³; como escribe Deleuze, “nadie sabe por anticipado como alguien va a aprender”⁸⁴. Pero, mientras que para Rancière, esta aventura del aprender es encabezada por la voluntad, para Deleuze, “la búsqueda de la verdad es la aventura propia de lo *involuntario*”⁸⁵. Sin embargo, creo que hay razones para pensar que Rancière y Deleuze cuentan, en esencia, lo mismo, pero desde dos puntos de vista

73 Deleuze, G., *Proust et les signes*, op. cit., p. 24.

74 *Ibid.*, p. 25.

75 *Ibid.*, p. 117.

76 *Ibid.*, p. 116.

77 Rancière, J. *Le maître ignorant*, op. cit., p. 45.

78 *Ibid.*, p. 92.

79 *Ibid.*, p. 64.

80 *Ibid.*, p. 24.

81 *Ibid.*, p. 88. La cursiva es mía.

82 Deleuze, G., *Proust et les signes*, op. cit., p. 32.

83 Rancière, J., *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 17. La cursiva es mía.

84 Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., 215.

85 Deleuze, G., *Proust et les signes*, op. cit., p. 116. La cursiva es mía.

diferentes, que son en realidad dos momentos del aprender. Juntarlos nos ayudará probablemente a perfilar los rasgos de esta imagen del aprender como aventura.

“Pensar” es, escribe Deleuze, citando a Proust, “hacer salir de la penumbra [lo que uno siente], convertirlo en un equivalente espiritual”⁸⁶. Si hacemos el esfuerzo de concebir separadamente la sensación del esclarecimiento de la misma, nos damos cuenta de que *sentir* es siempre involuntario, pero también de que *pensar*; en el sentido de “convertir” esa sensación “en un equivalente espiritual”, lo es por extensión, en la medida en que es algo que hemos sentido lo que nos ha *forzado a pensar*. Claro que hay otra forma de pensar que no procede por azar sino por método, pero esta no alcanza más que verdades *abstractas*, que no son generadas por un encuentro forzoso entre el signo y el pensamiento sino que nacen de una mera posibilidad de la inteligencia. ¿Dice Rancière algo muy diferente de lo que afirma Deleuze? La voluntad no es, para Rancière, “buena voluntad” que *decide* buscar la verdad, sino movimiento natural de la razón y conciencia de esta potencia. Y es una urgencia, una necesidad la que despierta la voluntad, la cual a su vez fuerza la inteligencia a pensar.

Deleuze desacredita la buena voluntad, el deseo natural de verdad, pero reconoce que hay ocasiones en las que uno *quiere* la verdad: “¿Qué es lo que quiere [*veut*], el que dice «quiero [*je veux*] la verdad». No la quiere más que obligado y forzado”⁸⁷. Ese querer-la-verdad es siempre involuntario, y no parece que Rancière esté diciendo algo muy distinto cuando escribe que la voluntad del aprendiz se despierta en situación de necesidad. Aprender es una aventura cuando la voluntad del aprendiz es azarosamente, involuntariamente solicitada por algo que fuerza a pensar.

Conclusiones

La conversación que hemos imaginado entre Descartes, Rancière y Deleuze en torno a los papeles que desempeñan la voluntad y la verdad en el aprendizaje nos ha permitido dar (otro(s)) sentido(s) a la experiencia del aprendizaje. Si coinciden en una cosa los tres pensadores es en que el aprendiz es alguien que *quiere* aprender *algo*. Que la naturaleza de ese *querer aprender* y de ese *algo que se aprende* difieren de un filósofo a otro, nos ha quedado claro al indagar de qué modo cada uno de ellos problematiza la voluntad, la verdad y la relación que se establece entre estas en el aprendizaje.

Todos piensan que, en el aprendizaje, se establece una relación muy fuerte entre la voluntad del aprendiz y la verdad. Para Descartes, esta relación tiene que ser regulada mediante una educación del espíritu, y en particular de la voluntad, para la búsqueda de la verdad. La propuesta del *método* se justifica por la amenaza que supone el error –corriente producto, a nuestro pesar, de la razón– para la verdad. La voluntad tiene que aprender a actuar dentro de los límites del entendimiento para conjurar el mal del error y, así, avanzar progresivamente en la ciencia verdadera.

Pero esta concepción del aprendizaje supone, por una parte, la verdad como meta alcanzable y, por otra, su efabilidad. Rancière, para quien ambos aspectos están claramente relacionados, sostiene, al contrario, que la verdad no puede ser resultado de ningún aprendizaje *porque* la verdad no puede decirse. Pero, aunque no podamos decirla, no dejemos de intentar hacerlo: la voluntad del aprendiz va por delante de la inteligencia, la fuerza a formular y reformular la verdad en un aprendizaje que no es ni progresivo ni lineal, sino circular: pues el aprendiz no deja de girar en torno a la verdad.

Desde este punto de vista, el aprendizaje no es un camino metódico sino una aventura, porque nadie sabe adónde la voluntad del aprendiz le acabará llevando y porque esta es des-

86 *Ibid.*, p. 117.

87 *Ibid.*, p. 25.

pertada por una necesidad inanticipable y no, según Deleuze, por una “buena voluntad” o un “deseo natural” de verdad. Aunque Deleuze, que sin embargo comparte con Rancière la imagen del aprendizaje como aventura, no habla de “voluntad” sino de ejercicio “involuntario” de nuestras facultades⁸⁸; pues rechaza radicalmente la necesidad de la relación entre verdad y voluntad. Nadie quiere la verdad, sino forzosamente: “el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerza a pensar, que hace violencia al pensamiento”⁸⁹.

Al concepto moderno de *método*, Deleuze opone, parafraseando a Nietzsche, el antiguo de *paideia*, cultura⁹⁰, que vuelve visibles las fuerzas externas al pensamiento que lo obligan a pensar la verdad. Esta forma de hacer historia del pensamiento, que no apunta a una progresión hacia la verdad sino a una cadena discontinua de verdades, nos permite, a su vez, dibujar una imagen del aprendizaje alternativa a aquella de la cual partíamos al empezar esta reflexión. Tanto en el pensamiento de Deleuze como en el de Rancière, el aprendizaje tiene un devenir propio, emancipado del saber. Aprender no es ya ese pasaje del no-saber al saber, que “queda subordinado, tanto en su resultado como en su principio, al ideal del saber”⁹¹, sino una *aventura* propia cuyo valor no reside en la meta, sino en el propio proceso de aprendizaje, en la aventura misma.

En esta imagen del aprender, las razones para considerar el error como una amenaza para la verdad devienen débiles. De hecho, son pocas las veces que los profesores encuentran errores en los trabajos de sus alumnos⁹²; las afirmaciones absurdas son más frecuentes que las falsas, pero lo absurdo, que remite a una falta de *sentido*, y no de verdad, se suele confundir con lo falso⁹³, lo mismo que la opinión con el error. Reduciendo las cosas que *no son verdad* al error, educando nuestra voluntad a no mirar más que hacia la verdad, renunciamos a muchos sentidos del aprendizaje. Porque no aprendemos algo únicamente cuando conseguimos adecuar perfectamente la voluntad del aprendiz a la verdad, mediante un método, un programa; pues más frecuente es, probablemente, la experiencia de esa imposibilidad. Aprender también es aprender que nos cuesta encontrar la verdad, pero que no dejamos de buscarla; que cuando mejor pensamos no es cuando se nos dice lo que hay que pensar, sino cuando hay algo que nos fuerza a pensar.

El aprender debe seguir siendo una aventura, de lo contrario habrá nacido muerto. Lo que aprendas en el momento deberá depender de encuentros casuales y deberá continuar así, de encuentro en encuentro, un aprendizaje en metamorfosis, un aprendizaje en el placer⁹⁴.

Hay un hecho: todo el mundo *puede aprender algo*. Es ese hecho el que nos lleva a analizar el papel y las posibilidades de la voluntad del aprendiz con respecto del saber verdadero todavía por alcanzar, y es ese mismo hecho el que nos mueve a adecuar competencias a objetivos, diseñar programaciones, inventar métodos. Pero hay otro hecho, tan incuestionable como el primero —y eso, a pesar de los recursos que acabamos de mencionar: *nadie puede saber cómo alguien aprenderá algo*⁹⁵. Es esta ignorancia, inherente a la potencia del aprender, la que nos ayuda a relativizar la utilidad y la validez de cualquier teoría que elaboremos acerca del *qué* y del *cómo* aprender.

88 *Ibid.*, p. 125.

89 *Ibid.*, p. 127.

90 Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p.124.

91 Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p.215.

92 *Ibid.*, p. 198.

93 Pennac, D., *Chagrin d'école*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 175-176.

94 Canetti, E., “La provincia del hombre”, *Obras Completas, vol. IV: Apuntes (1942-1993)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006, p. 109.

95 Deleuze, G., *Différence et répétition*, op. cit., p. 215.

Bibliografía

- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1983.
- Canetti, E., “La provincia del hombre”, *Obras Completas, vol. IV: Apuntes (1942-1993)*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, P.U.F., 1998.
- , *Proust et les signes*, París, P.U.F., 2010.
- , *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, París, Flammarion, 1966.
- , *Méditations métaphysiques*, París, Flammarion, 1992.
- , *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977.
- Larrosa, J., “Pedagogía y Fariseísmo. Sobre la elevación y el rebajamiento en Gombrowicz”, *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 15, núm. 36, 2003, pp.83-92..
- Pennac, D., *Chagrin d'école*, París, Gallimard, 2007.
- Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Quignard, P., *Vie secrète*, París, Gallimard, 1998.
- Rancière, J., *Le maître ignorant*, París, 10/18, 1987.
- , *Le spectateur émancipé*, París, La Fabrique, 2008.
- Turró, S., *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Cyborgs en la acción pedagógica: Una reflexión a partir del discurso de Donna Haraway

Cyborgs in pedagogical action: Reflection from Donna Haraway's speech

Mónica RAMÍREZ PAVELIC

Universidad Autónoma de Madrid

trapecio@gmail.com

Recibido: 15/09/2011
Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este ensayo intenta reflexionar sobre la acción pedagógica construida a partir del libro “Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza” de Donna Haraway.

Desde la definición de Cyborg como un monstruo cibernético, constituido por máquina y organismo, irónico, perverso y astuto, pero a la vez responsable y pacifista, intentaremos dibujar un panorama donde la ciencia ficción se mezcla con la realidad en el ámbito educativo. En este contexto, no podía quedar fuera una mirada a la tecnología de la dominación y a las metodologías obsoletas que se aprecian aún en algunas instituciones escolares.

Palabras clave: Cyborgs, Donna Haraway, educación, tecnología de la dominación, ciencia ficción.

Abstract:

This paper attempts to reflect on the pedagogical constructed from the book “Science, cyborgs and women, the reinvention of nature” by Donna Haraway.

From the definition of cyberspace as a monster Cyborg, consisting of machine and organism, ironic, perverse and cunning, but also responsible and peaceful, we will try to draw a scenario where science fiction mixes with reality in education. In this context, cannot go without looking at the technology of domination and outdated methodologies that can be seen even in some schools.

Keywords: Cyborgs, Donna Haraway, education, technology of domination, science fiction

Introducción

Estas reflexiones no pretenden hacerse cargo del discurso feminista de Haraway, ni de su ácida crítica a la modernidad, sino que representan más bien el simple deseo de ejercitar la imaginación con una de sus creaciones: los Cyborgs, un constructo cuyo imaginario representaría al sujeto moderno.

A modo de antecedentes, señalaremos que en el año 2004 es reconocido oficialmente por el gobierno Británico el primer Cyborg del mundo, sentando un precedente para lo que de ahí en adelante bien podría denominarse “status Cyborg”. Se trata del artista Neil Harbisson, quien debido a una anomalía visual que solo le permite ver el mundo en blanco y negro, conecta a su cabeza un cyberojo electrónico creado especialmente para él, mediante el cual puede escuchar los colores. A partir de entonces, Harbisson declara haberse convertido en un Cyborg y exige su confirmación en el pasaporte por medio de la fotografía en la cual debería verse reflejado el aparato, situación que pese a la oposición inicial del gobierno, finalmente consigue¹.

Posteriormente en el año 2010 y gracias al gran interés demostrado por muchas personas, Harbisson crea la “Cyborg Foundation”, definida como una fundación internacional creada para ayudar a los humanos a convertirse en Cyborgs. Los principales objetivos de la fundación serían:

Extender los sentidos humanos y habilidades mediante la creación y aplicación de extensiones cibernéticas en el cuerpo.

Promover el uso de la cibernética en los eventos culturales.

Defender los derechos de los Cyborgs²

Visto así, todo parece indicar que los fantásticos Cyborgs comienzan lentamente a transformarse en algo próximo, alejándose de la imagen de película futurista tipo: *Terminator*, *Robocop* o *Blade Runner* y acercándose cada vez más y de forma más perturbadora a una realidad que comienza a percibirse como al alcance de la mano.

Huelga decir que si bien la postmodernidad nos ha regalado múltiples beneficios, saturándonos de aparatos tecnológicos que nos facilitan la vida, nos ha dejado también un legado del que tarde o temprano deberemos hacernos cargo.

Desde esta perspectiva es innegable que la tecnología se ha ido instalando poco a poco en lo cotidiano, en el día a día, ocupándose entre otras cosas de despertarnos, recordarnos, alimentarnos, entretenernos, informarnos, comunicarnos, etc.; en definitiva, resolviendo inconvenientes e instaurando necesidades que tiempo atrás resultaban inimaginables.

“Si hablamos de tecnología podemos comprobar cómo en el día a día la lucha ya no es tanto por ella o contra ella, sino que se da en nuestras propias vidas cada vez que nos resuelve un problema y nos genera otro, cada vez que nos proponemos recuperar lo que perdimos debido a su entrada masiva en nuestra cotidianidad y advertimos que no somos capaces de prescindir de muchas de sus ventajas, cada vez que somos conscientes del precio que pagamos por sus facilidades y nos debatimos entre considerarlo asumible o excesivo”³.

1 Ramírez, M. “Responsabilidad en la educación de Cyborgs”. En: Actas del XII Congreso Internacional de teoría de la educación (Barcelona 10-30 Octubre de 2011) 2011.

2 http://www.harbisson.com/Cyborg_Foundation/About_us.html

3 Cosmodelia (Ed.) *Tecnoliberación. Ya somos Cyborgs*. España, Cosmodelia, 2007, p. 13.

Sin embargo, al parecer la tecnología ha sido desde sus inicios un motivo de preocupación para el hombre, quien se ha manifestado a favor o en contra, pero nunca indiferente. Es así como ya en el año 1942 apreciamos el sentimiento de “vergüenza prometeica”, al que hace referencia el filósofo Günther Anders. La siguiente cita lo ejemplifica claramente:

“Creo, hoy por la mañana, haber descubierto un nuevo pudor, un motivo de vergüenza que no existió en el pasado. Lo denomino, por el momento, para mí mismo, ‘vergüenza prometeica’, y entiendo con eso ‘vergüenza ante la humillante alta calidad de los objetos fabricados por nosotros mismos’⁴.”

La “vergüenza prometeica” clava sus garras en este hombre, quién al confrontarse con la perfección de los artefactos creados, con su afinado funcionamiento, no puede sino esconder la cara frente a su pequeñez y aceptar avergonzado su inferior condición de hombre, que sin embargo y paradójicamente es también la condición de creador de aquella obra que le ha superado.

Años más tarde otro gran pensador, Martin Heidegger⁵, a modo de apocalíptico augurio sostendría la esencia perversa de la técnica, aduciendo que su poder terminaría por sobrepasar la voluntad y el control del hombre, puesto que no le son propias.

Sin embargo, desde entonces hasta ahora la tecnología ha ido ganando espacios, sembrando un terreno que hoy apreciamos propicio para el desarrollo de nuevos seres, en razón a que el avance de “las tecnologías cibernéticas de poder comienzan a actuar sobre y a penetrar en los cuerpos de las personas, empiezan a generar nuevos tipos de subjetividades y nuevos tipos de organismos: organismos cibernéticos, Cyborgs”⁶, los cuales constituyen para Haraway “una metáfora de aquello en lo que nosotros, los habitantes de un mundo postmoderno, nos estamos convirtiendo”⁷.

De esta forma, Haraway plantea que un Cyborg sería “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción”⁸. Apreciamos asimismo, que esta autora sostiene su creencia que el Cyborg sería un personaje donde los límites se difuminan y cambian constantemente, debido en gran parte a la tecnología de la dominación y al eterno juego del saber/poder.

Desde aquí, parece algo difícil reconocer nuestra humanidad frente a esta grave crisis de límites, donde incluso la tan mentada esencia humana parece haber comenzado un proceso de evolución.

En este contexto, apreciamos que Haraway al igual que Foucault, plantea abiertamente la muerte del hombre.

Al respecto, Castro sostiene que la famosa frase de Foucault: “el hombre ha muerto” ha sido mal interpretada por diversos autores:

“En la sección seis del capítulo décimo de *Las palabras y las cosas* dice Foucault que “(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”. Esto significa que aquello que denominamos “hombre” se inscribe en el orden de una interrogación histórica. Antes de hablar de “la muerte del hombre”, entonces, sería preciso re-

4 Díaz Isenrath, C., “Técnica y singularidad en Günther Anders y Gilbert Simondon.”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, vol. 5, núm. 14, 2010, pp. 1-10.

5 Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Vorträge und Aufsätze*, conferencia dictada en la Academia Bávara de Bellas Artes, Bremen, 1953, p. 13 ss.

6 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995. p. 12.

7 *Ibid, op. cit.*, p. 13.

8 *Ibid, op. cit.*, p. 253.

flexionar sobre su nacimiento. De hecho, es este punto sobre el cual más se detiene el análisis de *Las palabras y las cosas*: las condiciones que han hecho posible la invención del hombre en el campo del saber⁹.

Tal como el nacimiento y la muerte del hombre fueron temas relevantes para Foucault, Haraway sostiene también la muerte del hombre, a la vez que el nacimiento del Cyborg. Sin embargo, para ella, el reto parece consistir en “luchar por un Cyborg emancipado: por la fluidez, por lo heteromórfico y por la confusión de los límites; por el control de las estrategias postmodernas, por las condiciones e interfaces limítrofes, y por la proporción del caudal que cruza los límites; por el diseño de objetos y formas sociales postmodernas¹⁰”.

Sin embargo, por más que lo deseen, los Cyborgs no pueden emanciparse totalmente (aún) de las normativas impuestas con el fin de reproducir el modelo cultural y social imperante, siendo las instituciones educativas quienes históricamente han cumplido el rol de transmitir estas normas, de este modo, ineludiblemente los pequeños Cyborgs tendrán que llegar a ellas.

Cyborgs y acontecer educativo

Surge entonces para nosotros la pregunta, ¿cómo afectará el mito Cyborgs a la educación?

Creemos que este es un ámbito muy propicio, en el que podrían generarse fácilmente individuos Cyborgs fusionados con la tecnología, ya que la escuela implica esencialmente relaciones de saber/poder, ¿Dónde más si no se pretende traspasar a las nuevas generaciones todo un cúmulo de conocimientos? ¿Dónde más se intenta (con fines siempre altruistas) transformar a los jóvenes en grandes consumidores de estos conocimientos? ¿Dónde más encontramos una amplia gama de elementos tecnológicos puestos allí con el fin de apoyar la educación? Y no olvidemos a todos esos maestros y estudiantes cargados con sus ipods, teléfonos móviles, ordenadores portátiles, mp3, psp y otros ‘aparatos’. Visto así, parece ser que hubiesen pasado siglos desde aquella romántica época donde los chicos y chicas acudían a la escuela solo con un lápiz y un cuaderno en la mochila y los maestros los recibían con la tiza y el pizarrón.

Nos preguntamos: ¿será posible que tanto profesores como alumnos hayan comenzado una lenta pero inevitable transformación en Cyborgs?

Hoy no son pocos quienes confiesan no poder vivir sin algún aparato tecnológico: ordenador, GPS, psp o móvil. Los argumentos son muchos y bastante convincentes; los padres consideran que gracias a los móviles pueden chequear donde se encuentran sus hijos a todas horas, los hijos dicen que sin móviles y ordenadores no tendrían vida social, mientras que otros consideran que los GPS y los videojuegos son lo mejor que el hombre pudo haber inventado.

Desde esta perspectiva, no resulta difícil imaginar en base a las adaptaciones evolutivas de la especie, que en un tiempo no muy lejano los bebés comiencen a nacer con algunos órganos electrónicos, chips o sensores que les permitan establecer algún tipo de comunicación con los aparatos tecnológicos mayores. En todo caso, es el hombre mismo quién adelantándose a esta imaginaria etapa de la evolución ha introducido en el cuerpo de sus congéneres todo tipo de elementos tecnológicos, es así como tenemos ojos, manos, piernas y hasta corazones artificiales.

Hemos de asumir entonces, que las instituciones educativas, así como muchos otros espacios, comienzan a poblarse de Cyborgs.

9 Castro O, R., “La frase de Foucault: “El hombre ha muerto””, en Alpha, N° 21, Osorno, dic. 2005, p. 225-233.

10 Haraway, D., Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza, *op. cit.*, p. 19.

Por otra parte, queda claro que estos están más allá del género, la génesis y quizás incluso del fin, construyéndose en un presente real y cambiante, llenos de promesas, pero a la vez muy peligrosos¹¹, tan peligroso como puede serlo cualquiera que intente trasponer los límites demarcados. Sin embargo, apreciamos que una de las características de la modernidad ha sido precisamente la flexibilidad de los límites.

No obstante, resulta innegable la injerencia de las instituciones educativas en la difícil tarea de educar a las nuevas generaciones, tanto es así que la escuela se ha convertido hoy en un lugar inevitable, que Haraway concibe como un:

“emparejamiento cada vez mayor de las necesidades del capital de alta tecnología y de la educación pública en todos los niveles, diferenciados según la raza, la clase y el género; cursos de gestión introducidos en la reforma educativa y en la refinanciación a expensas de las restantes estructuras educativas progresivas y democráticas para niños y educadores; educación buscando la ignorancia de las masas y la represión dentro de la cultura tecnocrática y militarizada; crecimiento de cultos misteriosos en contra de la ciencia salidos de los movimientos políticos radicales disidentes; analfabetismo científico relativo continuo entre las mujeres blancas y la gente de color”¹².

No parece ser esta una visión de la escuela que conocemos (o de la que creemos conocer) ni de sus funciones. ¿Será posible que bajo nuestra atenta mirada se tejan situaciones que a simple vista no podemos apreciar?

Una visión radicalmente distinta es la señalada en el artículo 29 de la convención sobre los derechos del niño, en ella se sostiene que la función social de la escuela ha de estar encaminada a “preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de sexos y amistad entre los pueblos”¹³.

Por otra parte, podemos apreciar que la escuela ha ido cambiando las demarcaciones de su macroestructura para permitir el ingreso de la tecnología a sus aulas, permeando de forma irreversible los límites que la contenían y permitiendo a la tecnología de la dominación posicionarse poco a poco en el ámbito educativo.

De igual forma, no podemos negar que la tecnología domina también nuestras vidas fuera de las instituciones educativas, principalmente a través del fenómeno de Internet, el cual se ha apoderado de miles de hogares, lugares de trabajo y de estudio, como un gran ojo siempre presente y atento.

Para Haraway, los Cyborgs serían monstruos (del vocablo demostrar), aberraciones cuya política sin embargo los instaría a luchar por construir lenguajes y métodos “que estén menos militarizados y sean más amantes de la vida”¹⁴, vida que sería representada y respetada en todas sus formas, sin exclusión. Sin embargo, hoy la vida fluye también a través de los cables ópticos que llevan las señales de Internet, puesto que la red es sin duda un importante punto de encuentro para los Cyborgs, quienes acuden allí buscando satisfacer algunas necesidades.

Si bien antiguamente los ciudadanos se reunían en plazas y espacios abiertos para discutir y socializar, hoy Internet es uno de los grandes espacios de conexión para los Cyborgs, puesto que estos “necesitan conectar, pero los términos de la intimidad y las formas de coalición en que

11 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit.

12 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit., p. 293-294.

13 Organización de Naciones Unidas. Convención sobre los derechos del niño, Madrid, 1989, p. 30.

14 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit., p. 47.

pueden participar serán contruidos a través de las diferencias raciales, étnicas, nacionales, culturales, de clase, lingüísticas e históricas, que indudablemente generan lenguajes y posibilidades de conexión a partir de otras historias locales y otras situaciones políticas¹⁵.

La tecnología ofrece a través de internet una forma artificial de conexión, sin embargo la verdadera conexión, el contacto situado, tendría que darse cara a cara, instancia que debería verse favorecida en las instituciones educativas. Cabría esperar entonces que los niños pudieran conectar con otros niños en las escuelas, durante los recreos, en los juegos, las bromas, las excursiones, sin embargo, apreciamos que existe un porcentaje creciente de niños que no son capaces de “conectar” físicamente con su pares, que se aíslan de todos y que si no pueden estar con los aparatos tecnológicos prefieren permanecer en solitario. En ellos, las relaciones personales parecen haberse ido deteriorando hasta perderse, situación que incluso se hace extensiva al ámbito familiar, donde de no mediar el control paterno, muchos niños/as y adolescentes llegarían a casa a encerrarse en sus habitaciones para jugar en el ordenador o participar de las múltiples redes sociales de internet.

Estas palabras que pudieran parecer exageradas y alarmistas se ven reflejada en la realidad japonesa, donde un importante grupo de niños/as/jóvenes denominados “hikikomoris” han dejado de asistir a los colegios, optando por encerrarse en alguna habitación (tecnológicamente bien equipada) de su casa, para no volver a salir de ella, bajo la mirada atónita de los padres que muchas veces optan por dejarlos hacer¹⁶.

Surgen entonces las preguntas: ¿a qué nos enfrentamos? ¿Posibles Cyborgs? ¿Cyborgs en proceso? ¿Cyborgs no asumidos? Interrogantes que solo el tiempo será capaz de responder.

En tanto que monstruos, los Cyborgs parecen están llamados a demostrar un orden distinto de significación, alterando lo establecido de forma irónica e irreverente y demostrando interés por la vida en todas sus formas. Entonces, más que un escenario adverso, la llegada de los Cyborgs a las escuelas podría verse como una situación cargada de posibilidades. Sabemos que no es fácil subvertir los oscuros fines de la tecnología de la dominación, sin embargo creemos que es factible utilizarla como punto de partida para la creación de un mundo mejor, un mundo emancipado y sin límites, un mundo que será conjuntamente natural y artificial.

Haraway plantea que todos seríamos potencialmente Cyborgs y que desde ahí provendría nuestra política. Es así como la imaginación y la realidad se fusionan en el mito del Cyborg estructurando posibilidades de transformación histórica. Por lo tanto, el Cyborg representaría a un mismo tiempo el caos de las fronteras y la responsabilidad en su reconstrucción¹⁷.

Pero no nos equivoquemos, porque nuestro Cyborg no es la ingenua criatura que se sienta a contemplar como ocurren las cosas. “El Cyborg se sitúa decididamente del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad. Es opositivo, utópico y de ninguna manera inocente¹⁸”. Por otra parte, sabemos a ciencia cierta que las entidades educativas buscan ejercer su poder sobre los alumnos; frente a esto nos preguntamos por las estrategias de adaptación que necesariamente deberán desarrollar los Cyborgs para sobrevivir en ellas.

Resulta difícil desde esta definición instar a una organización para la educación de los Cyborgs en las escuelas, presentadas generalmente como las protectoras de la inocencia infantil; sin embargo, pensamos que la transformación ha comenzado, tanto en las escuelas como en otros ámbitos, con un carácter que claramente se anuncia como irreversible. Creemos que el desafío de la educa-

15 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit., p. 50.

16 Ramírez, M. “Responsabilidad en la educación de Cyborgs”, op. Cit., p. 8.

17 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit.

18 Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, op. cit., p. 256.

ción, en cuanto a quehacer ético, consiste en no marcar como anómalos o excluidos a aquellos que creativamente postulan otras formas de vivir, dejando atrás antiguas definiciones. Nos parece que a partir de aquí el concepto de libertad en el ámbito educativo adquiere un nuevo significado, que ha de comenzar a descubrirse en aras de otorgar una real educación a seres que para bien o para mal han nacido y crecido en un mundo tecnológico.

En base a todo esto, creemos que los Cyborgs se verán obligados a adoptar determinadas posiciones, mismas que revelarán **“una construcción producto de la experiencia y de las conceptualizaciones que se ponen en juego en las interacciones, por lo que el espacio que constituye la escuela resulta relevante, especialmente en la medida que posibilite un diálogo, a fin de que estas posiciones sean adoptadas desde una perspectiva crítica y activa”**¹⁹.

Reflexiones finales

Consideramos que debemos hacernos cargo valientemente de la educación de los Cyborgs en las escuelas, priorizando valores por sobre contenidos y asumiendo que las nuevas tecnologías obligan a replantearse la forma de concebir al ser humano, como un ser híbrido, que tiene la libertad de adscribirse a cualquier forma y de mutar, al no tener la obligación de permanecer en ella para siempre, en un eterno fluir, en una constante natalidad.

Pero, ¿cómo asume la educación la tarea de la novedad, de lo singular? Cómo lo hará sin caer en el agobio que despierta el abismo? ¿Cuáles son sus ventajas y limitaciones?

Creemos que las respuestas a estas preguntas pasan por un replanteamiento general de los fines de la educación, así como de sus metodologías. De este modo, la educación ha de replantearse también, entre otras cosas, las prácticas obsoletas utilizadas en múltiples instituciones escolares donde aún se privilegian aspectos como la disciplina, la indumentaria o la memoria.

Todo lo visto hasta el momento parece llevarnos por el mismo camino, en dirección a la problemática educativa:

“lugar en el que han de hacerse incidir e inciden elementos de conocimiento y culturales de muy diversa índole. La educación más allá de cualquier sacralización tiene por función integrar social y culturalmente a los hombres, ya sea para su dominación, como para su liberación.

La educación como actividad sociocultural debe mirar por la dignidad del hombre. Es un proceso que ha de realizarse con plena conciencia con la visión de un objetivo (sea cual este fuere). No es únicamente una reflexión de carácter teórico, de principios “didácticos”, sino que además tiene que moverse en la maraña de la vaporosa ideología y sus productos; es decir, debe inquirir la realidad educativa y la realidad sociohistórica en que la primera está inmersa”²⁰

Puesto que nos encontramos enmarcados en una realidad sociohistórica eminentemente tecnológica, creemos que los Cyborgs han llegado para quedarse y que ellos deberían ser educados en las escuelas de acuerdo a sus características particulares, con el fin de que puedan cumplir eficazmente con su cometido político.

Nuestra duda es, serán ¿Cyborgs singulares o universales? ¿Cuál será su potencial? Del mismo modo y siguiendo a Haraway, si el hombre ha muerto, ¿debe la escuela conservar lo humano de los Cyborg o lo Cyborg de lo humano? Puede que parte de la respuesta a estas preguntas se encuentre resumido en el lema político favorito de la autora:

¡Cyborgs para la supervivencia de la tierra!

19 Ramírez y Contreras., “Reflexiones en torno a la masculinidad hegemónica en niños de una escuela rural en Chile”, Revista Psicoperspectivas, vol. 11, núm. 1, 2012, pp. 158-179.

20 Magallón, M. *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, D.F, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Bibliografía:

Castro O, R., “La frase de Foucault: “El hombre ha muerto””, en *Alpha*, N° 21, Osorno, dic. 2005, p. 225-233.

Cosmodelia (Ed.) *Tecnoliberación. Ya somos Cyborgs*. España, Cosmodelia, 2007.

Díaz Isenrath, C., “Técnica y singularidad en Günther Anders y Gilbert Simondon.”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, vol. 5, núm. 14, 2010, pp. 1-10.

Haraway, D., *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Vorträge und Aufsätze*, conferencia dictada en la Academia Bávara de Bellas Artes, Bremen, 1953.

Magallón, M. *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, D.F, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Organización de Naciones Unidas. Convención sobre los derechos del niño, Madrid, 1989.

Ramírez, M. “Responsabilidad en la educación de Cyborgs”. En: Actas del XII Congreso Internacional de teoría de la educación (Barcelona 10-30 Octubre de 2011) 2011.

Ramírez y Contreras., “Reflexiones en torno a la masculinidad hegemónica en niños de una escuela rural en Chile”, *Revista Psicoperspectivas*, vol. 11, núm, 1, 2012, pp. 158-179.

www.harbisson.com/Cyborg_Foundation/About_us.html

Educación y revolución: filosofía de la educación en el pensamiento iberoamericano en el siglo XX

Education and Revolution: The Philosophy of Education in Iberoamerican Thought in the XX Century

Macarena ÁLAMO SANTOS

macarena.alamo@estudiante.uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este artículo tiene como objetivo establecer un vínculo entre educación y revolución, considerando la Filosofía de la Educación como herramienta de análisis y transformación social. Para ello, nos vamos a situar en el ámbito iberoamericano durante el siglo XX como período en el que los vínculos entre educación y revolución han llegado a su punto álgido. Tres serán los autores a través de los cuales llevemos a cabo este análisis: el filósofo español Joaquín Xirau, el pedagogo brasileño Paulo Freire y el pedagogo español José Manuel Esteve. Cinco serán los puntos clave a tratar: la relación entre educación y transformación individual y social, el análisis de la cuestión desde una perspectiva ética de la educación, la relación entre educadores y educandos, el vínculo entre educación y libertad y, por último, el fin de la educación.

Palabras clave: Autonomía, pedagogía del oprimido, educador-educando, revolución silenciosa, Joaquín Xirau, Paulo Freire, José Manuel Esteve, educación y revolución.

Abstract

This essay has as its aim the establishment of a link between education and revolution, by considering the Philosophy of Education as an instrument for analysis and social transformation. That is why our field of study will be settled on Iberoamerican soil, where the connection bet-

ween education and revolution reached its peak during the twentieth century. Three authors will be the ones who will help us weave this interpretative fabric: the Spanish philosopher Joaquín Xirau, the Brazilian pedagogue Paulo Freire, and the Spanish pedagogue José Manuel Esteve. Five knots will be the ones to deal with: the relation between education and individual and social transformation, the analysis of this issue from an ethical perspective of education, the relationship between the educator and the educating, the link between education and freedom, and the mission of education.

Keywords: *Autonomy*, pedagogy of the oppressed, educator-educating, silence revolution, Joaquín Xirau, Paulo Freire, José Manuel Esteve, education and revolution.

El presente artículo tiene como objetivo considerar la Filosofía y, más en concreto, la Filosofía de la Educación, como un instrumento al servicio de la transformación tanto del ser humano como de la sociedad en la que se encuentra inmerso y con la que establece un inquebrantable vínculo de necesidad. A lo largo de la historia de la humanidad ha habido diferentes fenómenos que han sido catalogados como “revolucionarios” y estudiosos de varios ámbitos han tratado de definir el término “revolución” con mayor o menor éxito. Pues bien, aquí trataré de establecer el lazo existente entre educación y revolución, siendo la primera instrumento de la segunda, y considerando a esta última como medio para conseguir la liberación del hombre, el cual formaría parte de una sociedad no opresora, sino liberadora, capaz de establecer los cauces para su máximo bienestar y dignidad.

Este mismo propósito ha sido claramente definido por los más grandes filósofos a lo largo de toda la historia de la Filosofía, sin embargo, en este artículo me gustaría centrarme en la Filosofía de la Educación en el ámbito iberoamericano, en el que el vínculo entre educación y revolución ha sido especialmente significativo a lo largo de los últimos siglos. A pesar de este hecho histórico, será el siglo XX el que alcanzará el máximo nivel de compromiso entre ambas herramientas de transformación, siendo España, por un lado, tanto a principios como a finales de siglo, como América, por otro lado, fundamentalmente en el período intermedio, de relevancia mundial en planteamientos y prácticas educativas en las que la transformación de la sociedad y la liberación de los individuos alcanzará su máxima expresión.

Sin dejar de lado el ámbito iberoamericano, que será nuestro marco más general y nuestro horizonte, en este artículo me gustaría centrarme en dos países, España y Brasil, países cuyos vínculos, siendo estrechos, han quedado y siguen quedando tantas veces olvidados. Los lazos que unen estas dos tradiciones serán entretreídos con las aportaciones de un filósofo y dos pedagogos. En primer lugar, el filósofo Joaquín Xirau, nos situará en la tradición española de la primera mitad del siglo XX. Como filósofo del exilio, por un lado, nos servirá de introductor de la línea de pensamiento de la Institución Libre de Enseñanza y sus fundadores, y, por otro lado, nos aportará las bases para establecer el vínculo entre educación y libertad. En segundo lugar, Paulo Freire, pedagogo brasileño, será el fundador y máximo representante de la pedagogía de la liberación. Esta nueva corriente, junto con la filosofía de la liberación, barrerán el continente americano a lo largo de los siglos XX y XXI, con un mensaje de justicia, igualdad y lucha por la emancipación de los oprimidos. De ahí que, aún hoy, no podamos dejar de sentir en las palabras de Freire el eco de aquellos pensadores exiliados que lucharon por la transformación de la sociedad durante la Segunda República española.

De la misma manera, la pedagogía de Paulo Freire tendrá una gran influencia en toda una serie de corrientes de pensamiento cuyo objetivo será llevar a cabo una revolución en nuestro sistema educativo; es decir, un cambio radical en nuestra forma de concebir la educación, cambio que, pasando prácticamente desapercibido para los menos atentos, terminará por minar las bases de una

educación y de una estructura social basada en la opresión de la persona, tanto en su dimensión individual como social. Aunque no adscrito en esta misma línea de pensamiento, vamos a analizar el concepto de revolución utilizado por José Manuel Esteve que, con su idea de “revolución silenciosa” nos mostrará las profundas transformaciones que, a nivel educativo, han tenido lugar en las últimas décadas. Esteve será nuestra conexión con la última parte del siglo XX, y el que nos permitirá lanzar una flecha hacia las nuevas corrientes en Filosofía de la Educación en el siglo XXI, siglo que, solo en su primera década, nos está dejando entrever los grandes retos a los que nos estamos enfrentando, retos que cada uno de nuestros pensadores tratará de resolver.

Este ensayo va a desarrollarse teniendo cinco elementos fundamentales a tratar. El primero de ellos es considerar la educación como el medio para llevar a cabo una revolución desde abajo, es decir, será la educación aquélla capaz de transformar un país que se encuentra en una situación de grave crisis tanto económico-social como espiritual y de valores. Esto nos lleva a nuestro segundo elemento a considerar, que será la perspectiva ética que nuestros tres pensadores tomarán en sus planteamientos. Un rasgo fundamental a destacar será el elemento espiritual-religioso que, de forma más o menos evidente, aparecerá a lo largo de todo el siglo XX, como elemento característico de una línea de pensamiento iberoamericano. El tercer elemento a tratar será la relación entre educadores y educandos, términos clave para el objetivo de este artículo, mediante los cuales eliminaríamos, por un lado, una posible relación de jerarquía o sometimiento entre los actores que forman parte del proceso educativo, y que resaltarían, por otro lado, la relación de compañerismo, autonomía y responsabilidad entre todos los que, consciente o inconscientemente, forman parte del proceso educativo. En este tercer apartado será fundamental hablar del papel del educador consciente, el profesor, respecto al cual ahondaremos en cómo nuestros autores han tratado la necesidad de la dignificación de su labor y del reconocimiento social de su tarea en todos los niveles del sistema educativo. En cuarto lugar, se tratará la relación entre educación y libertad, mediante la cual afrontaremos una pregunta clave en la historia de la filosofía, especialmente en el pensamiento político: ¿cómo poder establecer una comunidad cultural manteniendo la libertad y la originalidad personal? ¿Cómo establecer en una comunidad una jerarquía de valores eliminando, a su vez, la relación opresor-oprimido? En quinto y último lugar, abordaremos cuál es el fin de la educación planteado por cada uno de nuestros autores, para los cuales un horizonte de vida, y no de muerte y opresión, será la pieza clave del vínculo entre educación y revolución.

El primero de los autores a tratar será, por tanto, Joaquín Xirau, filósofo español nacido en Figueres en 1895 y exiliado en México tras la Guerra Civil, donde morirá en 1946. Xirau fue un intelectual de primera línea, heredero de la tradición de la Institución Libre de Enseñanza. Su labor como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona durante los últimos años de la República lo convirtieron en un claro protagonista de las profundas transformaciones que, desde todos los ámbitos, pero muy significativamente en el educativo, se llevarán a cabo durante este período. El análisis que nos proponemos aquí realizar está basado en la recopilación de ensayos y artículos que, sobre la educación, realizó el autor a lo largo de toda su vida, recogidos en sus *Obras completas*¹.

Si nos proponemos considerar la educación como una herramienta de transformación de la sociedad, Joaquín Xirau será un pensador clave. Sus planteamientos siguen la línea de su maestro Manuel B. Cossío. Ambos fueron fundadores de lo que se llamó “la nueva escuela”, que propondrá una visión radicalmente novedosa de lo que la educación puede realizar teniendo a la Filosofía como herramienta clave. Xirau, consciente de la grave crisis que se vivía en ese momento, nos propone que la educación, guiada por la Filosofía, sea capaz de establecer la escala de valores que rijan una sociedad y que haga a sus miembros conscientes del papel histórico y fundamental que

1 Xirau, Joaquín, *Obras Completas, Tomo II, Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.

en ella juegan. De esta forma, la perspectiva ética está claramente definida, apuntando Xirau a la necesidad de que la educación se ponga al servicio de la vida, ya que la educación es un proceso vivo, inserto en el devenir del mundo, pero consciente de su papel transformador de la sociedad. Esta tarea será lograda cuando, por medio de la relación entre educador y educando, surjan en este último su autonomía y su vocación. La autonomía está claramente vinculada con la relación entre educación y libertad planteada por nuestro autor. La libertad será la que dará a la persona la dimensión histórica que cada uno de sus actos tendrá para la sociedad en la que se encuentra.

Siguiendo con la relación entre educador y educando, Xirau establecerá la necesidad, si el objetivo es llevar a cabo una transformación de calado en la sociedad, de que ambos creen una comunidad espiritual de trabajo e íntima colaboración, conscientes de la tarea histórica en la que están inmersos. Al mismo tiempo, será fundamental para nuestro filósofo, la dignificación de la labor del maestro, que será uno de los objetivos más importantes, y que él abordará a todos los niveles, desde el profesor de primaria hasta el universitario, siendo fundamental que, por un lado, la sociedad reconozca su labor y, por otro lado, que los profesores trabajen en una dirección transformadora, en contacto con la vida de su pueblo y con los anhelos del hombre, como dirá nuestro pensador en su artículo “Sentido de la Universidad”, de 1943².

La relación entre educación y libertad será una de las piezas clave en el pensamiento de Xirau, ya que esta solo podrá ejercerse cuando cada persona esté regida por una ley que sea fruto de su propia autonomía. Será, así, el maestro aquel que propiciará que cada persona cree su propia escala de valores, de la que surgirá su vocación y su lugar en la historia. Por último, ¿cuál es el fin que la educación tiene para nuestro pensador? Dejemos que sea el propio Xirau en su artículo “Libertad y vocación”, de 1940, el que nos lo cuente:

La función de la educación no es otra que promover, orientar y fomenar la vida hacia el cumplimiento de su propio mandato. En la vocación se halla la propia ley y en su cumplimiento la afirmación de la libertad y de la personalidad. La naturaleza racional se precisa y concreta en cada cual mediante la fidelidad al destino propio. Es preciso que cada cual sea lo que es –según el precepto pindárico– con toda verdad y fidelidad³.

Volvamos ahora nuestra mirada al continente americano, al que tantos exiliados españoles se dirigieron una vez finalizada la Guerra Civil y donde encontraron un lugar en el que poder desarrollar su tarea intelectual, ya troncada en España por un régimen dictatorial que se prolongaría hasta casi entrada la década de los ochenta. Esta vez vamos a detenernos en un país, Brasil, que no estuvo entre los primeros destinos de españoles exiliados, pero que despierta nuestro interés dadas sus propuestas pedagógicas de primera magnitud. Estas propuestas revasarán, sin embargo, las fronteras brasileñas e impregnarán a todo un continente, América, que se pondrá, a partir de la segunda mitad del siglo XX, a la vanguardia en planteamientos emancipatorios, ya sea en el ámbito ético, político o pedagógico. Pues bien, es en esta América en la que nos vamos a detener, centrándonos en la figura del gran pedagogo brasileño, Paulo Freire que, con su pedagogía de la liberación, dará una respuesta auténticamente emancipadora a la relación dialéctica entre opresor y oprimido. Esta misma relación, en el ámbito educativo, va a estar representada para Freire por aquella que se da entre el profesor y el alumno. Solo por medio de la superación de lo que él llamará “educación bancaria”, ambos podrán romper con las posiciones de desigualdad y jerarquía que tradicionalmente han caracterizado a ambas figuras.

² *Ibid.*, p. 495.

³ *Ibid.*, p. 465.

Es fundamental recordar, para entender el tipo de pedagogía aquí abordada, el hecho de que Paulo Freire escriba desde un país y un momento histórico de profundas desigualdades, con unos índices de analfabetismo entre la población que hacían más evidente si cabe la relación entre nivel de educación y clase social. Pues bien, Freire tratará de resolver esta situación yendo a la raíz del problema. Afirmará la necesidad histórica de superar esta relación de injusticia y propondrá, como herramienta clave para ello, la educación. Pero no una educación que continúe situando al educador como depositario del saber y al educando como el recipiente a llenar con los conocimientos de dicho educador (lo que él llamará “educación bancaria”), sino mediante una educación liberadora que, por medio de la práctica de un diálogo genuino, rompa la dicotomía entre educador y educando, que no es más que una representación de las relaciones entre opresor y oprimido que se dan en la sociedad.

Vamos a pasar, pues, a analizar cómo Freire resolvería cada uno de los cinco elementos clave que abordamos en este artículo, teniendo en consideración que, para ello, nos hemos basado en su obra cumbre, *Pedagogía do Oprimido*⁴, escrita durante su exilio en Santiago de Chile en 1968.

El primero de los elementos a tratar, como sabemos, es la idea de educación como medio esencial para llevar a cabo una revolución auténtica, es decir, una revolución protagonizada por los que él llamará “los desarrapados el mundo”⁵. Se trata, nos dirá Freire, de una “pedagogía humanista y liberadora”⁶ que se desarrollará en dos momentos, esenciales cada uno de ellos para que, efectivamente, se dé una superación de la situación de opresión y no un mero cambio de roles, pasando los oprimidos a convertirse en los nuevos opresores, y viceversa. Pues bien, el primero de estos momentos será aquel en el que “los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y van comprometiéndose, en la praxis, con su transformación”⁷. El segundo momento será aquel en el que, estando ya transformada la realidad opresora, esta pedagogía, como instrumento clave para la emancipación del hombre deja “de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombre en proceso de permanente liberación”⁸. Y es que para que esta revolución, protagonizada por los oprimidos, sea efectivamente para el logro de la liberación de todos los hombres, incluidos los opresores, no podrá más que estar motivada por un sentimiento de amor. Es significativa aquí la cita que hace Freire de Ernesto “Che” Guevara respecto al papel del amor en la revolución: “Déjeme decirle (declaró, dirigiéndose al político y periodista uruguayo Carlos Quijano) a riesgo de parecer ridículo que el verdadero revolucionario es animado por fuertes sentimientos de amor. Es imposible pensar un revolucionario auténtico, sin esta cualidad”⁹.

Pero, ¿cómo, por medio de la educación, se llevarán a cabo estas dos fases? Pues bien, en primer lugar, mediante un cambio en la percepción que los oprimidos tienen del mundo que les oprime y, en segundo lugar, mediante “la expulsión de los mitos creados y desarrollados en la estructura opresora”¹⁰. Entonces, es fundamental preguntarnos ahora cuál será la metodología que Freire nos propone para llevar a cabo esta tarea. Para responder a esta pregunta voy a centrarme en el segundo elemento de análisis en nuestro pensador, que es el de la perspectiva ética de sus planteamientos y en la que, el elemento espiritual o religioso de raigambre cristiana, está hecho más o menos explícito a lo largo de *Pedagogía do Oprimido* y de toda su obra.

4 Freire, Paulo, *Pedagogía do Oprimido*, Sao Paulo, Paz e Terra, 2002. Todas las citas de este libro han sido traducidas por la propia autora.

5 *Ibid.*, p. 23.

6 *Ibid.*, p. 41.

7 *Idem.*

8 *Idem.*

9 Guevara, Ernesto, *Obra revolucionaria*, México, Ediciones Era-S.A., 1967, pp. 637-638, y en Freire, Paulo, *Pedagogía do Oprimido*, cit. p. 80.

10 *Ibid.*, p. 41.

Pues bien, el método que Freire nos propone para desvelar los mitos del mundo opresor y establecer relaciones de igualdad entre los hombres será el diálogo. Pero se trata de un diálogo auténtico que, como tal, se establece en términos de igualdad entre los dos interlocutores, reconociendo en el otro y en uno mismo dignidad y saber. Freire nos propone, así, una serie de condiciones para que se dé este diálogo verdadero y que, desde mi punto de vista, van a estar impregnadas de una raíz cristiana a la que tanto él como nuestro anterior pensador pertenecen. La primera de estas condiciones será la necesidad de un amor profundo hacia el mundo y los hombres, considerando el diálogo como un acto de creación y recreación del mundo por los hombres, imposible de llevar a cabo sin un sentimiento de amor¹¹. La segunda condición será la humildad de los intervinientes, de forma que la arrogancia nunca podrá ser la base de ningún diálogo auténtico. La tercera condición es la fe en los hombres, en su “poder de hacer y de rehacer. De crear y recrear. Fe en su vocación de ser más, que no es el privilegio de algunos”¹² sino el derecho de todos los hombres. La cuarta condición es la esperanza, como eterna búsqueda del hombre, a la que le llevaría su propia imperfección¹³. Y como última condición, el pensar crítico, que percibe la realidad como proceso, como devenir, y no como algo estático¹⁴. Solo cuando se dan estas condiciones podemos decir que el diálogo se funda en una relación horizontal, en la que la confianza es la consecuencia obvia¹⁵.

¿Quiénes son, entonces, los sujetos de este diálogo? Para responder a esta pregunta pasamos, así al tercer elemento de análisis: el de la relación educador-educando, profundizando aquí la estela de Xirau y la Institución Libre de Enseñanza. Freire, efectivamente, continuará hablando del papel del educador como “compañero” del educando¹⁶, sin embargo, debemos dar un paso más en esta relación ya que, al ser esta, en el mundo actual, representante de la relación entre opresores y oprimidos, el objetivo será superar esta contradicción y que, en una relación de igualdad, ambos se conviertan en educadores y educandos al mismo tiempo. Y esto será así desde el convencimiento de que ambos tienen algo que aprender del otro y algo que aportar al otro. Como nos dirá el propio Freire: “Ahora ya nadie educa a nadie, como tampoco nadie se educa a sí mismo: los hombres se educan en comunión, mediatizados por el mundo [...]” los educandos “[...]en lugar de ser recipientes dóciles de depósitos, son ahora investigadores críticos, en diálogo con el educador, investigador crítico también”¹⁷.

El objetivo claro que plantea Freire a lo largo de toda su obra es que todos los hombres vivan en libertad, siendo la educación, por tanto, el instrumento clave para alcanzarlo. La libertad para Freire, sin embargo, no es una meta que pone punto y final a un largo camino, ni algo otorgado o dado desde el nacimiento, sino que es un proceso constante del hombre que se contruye en su relación con los otros hombres y con el mundo, y que comienza con la superación de la contradicción entre opresor y oprimido. La libertad del hombre, por tanto, es una tarea constante, que construirá día a día en su relación con el otro y con el mundo que le rodea: “La liberación auténtica,” nos dice Freire “que es la humanización en proceso, no es una cosa que se deposita en los hombres. No es solo una palabra, hueca, mitificante. Es praxis, que implica la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo”.

Entonces, ¿cuál es el objetivo último que plantea Freire con su pedagogía? Como podemos deducir tras el somero análisis de estos elementos, Freire se propone un objetivo que va mucho más allá de un grupo de alumnos y un profesor que se encuentran en un aula, sino que nos está presentando la herramienta clave para la construcción de una sociedad en la que las relaciones

11 *Ibid.*, p. 79.

12 *Ibid.*, p. 81.

13 *Ibid.*, p. 82.

14 *Idem.*

15 *Ibid.*, p. 81.

16 *Ibid.*, p. 62.

17 *Ibid.*, p. 69.

justas entre sus miembros sean la característica fundamental, y en la que la solidaridad y el amor al otro y al mundo sean sus cimientos. El ser humano, nos dice Freire, se caracteriza por una vocación, la “vocación de ser más”¹⁸. Sin embargo, históricamente, algunos, por medio de la violencia, han deshumanizado al otro, obligándole a “ser menos”¹⁹, que es una distorsión de esta vocación auténtica del ser humano. Pues bien, la superación de este orden injusto, generador de violencia, será “la gran tarea humanista e histórica”²⁰ de nuestro tiempo y que tendrá en la educación su arma fundamental.

Por último abordamos el pensamiento del José Manuel Esteve, catedrático de Teoría de la Educación de la Universidad de Málaga y consultor de la UNESCO. Vamos a tratar su pensamiento a partir de su obra *La tercera revolución educativa. La educación en la sociedad del conocimiento*²¹, ya que en ella retoma el concepto de revolución como acontecimiento intrínsecamente unido al proceso educativo. Pues bien, en primer lugar, debemos centrarnos en cómo entiende Esteve la educación como revolución, es decir, como instrumento para la transformación de una sociedad desde sus cimientos. Nuestro autor hablará, en primer lugar, de las revoluciones como aquellos acontecimientos que ocurren en una sociedad tras los cuales “nada volverá a ser igual”²². Sin embargo, para que ello sea así, es fundamental que se dé un cambio en la mentalidad de los miembros de la sociedad implicada que conduzca a un cambio en sus comportamientos y que haga que actitudes que antes eran impensables, ahora formen parte del sentir general, sin para ello hacer falta “una acción espectacular y desde luego sin el uso de la fuerza”²³. Por eso nuestro autor las llama “revoluciones silenciosas”, porque llegan hasta lo más hondo de las estructuras de la sociedad sin haberse dado un acontecimiento determinado o un acto de fuerza.

Teniendo esto en cuenta, ¿qué será para él esta tercera revolución educativa? Pues bien, Esteve considera que la historia de la educación ha progresado mediante su transformación por medio de dos revoluciones anteriores. La primera, ocurrida en el Antiguo Egipto, unos dos mil quinientos años antes de Cristo, consistió en la creación y generalización del concepto de escuela como institución dedicada a enseñar²⁴. La segunda revolución educativa tendría lugar a finales del siglo XVIII en Prusia, cuando el Estado asume la responsabilidad de educar a los ciudadanos. Aunque esta segunda revolución no se ha producido, todavía hoy, en muchos países, podemos decir que se ha convertido en un objetivo claro (aunque no siempre prioritario) en muchas sociedades. Es importante señalar que esta segunda revolución, sin embargo, continúa implicando dos tipos de desigualdad: la primera es considerar “la educación como una aprendizaje reservado a una minoría de elegidos y la segunda es considerar la educación como un aprendizaje que otorga privilegios de una posición social relevante [...]”²⁵. Se trata, por tanto, de una “pedagogía de la exclusión”²⁶ que la tercera revolución educativa, nos dirá Esteve, vendrá a eliminar mediante los siguientes elementos: en primer lugar, mediante la extensión a toda la población de la educación primaria y la declaración de la educación secundaria como obligatoria²⁷. En segundo lugar, superando la

18 *Ibid.*, p. 30.

19 *Idem.*

20 *Idem.*

21 Esteve, José Manuel, *La tercera revolución educativa. La educación en la sociedad del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 2003.

22 *Ibid.*, p. 27.

23 *Ibid.*, p. 29.

24 *Ibid.*, p. 35.

25 *Ibid.*, p. 36.

26 *Ibid.*, p. 43.

27 *Ibid.*, p. 49.

exclusión mediante la atención a la diversidad del alumnado. Y en tercer lugar, considerando la educación un derecho, y no un privilegio²⁸. Estas son las características de la tercera revolución educativa, en la que ahora estaríamos inmersos.

El segundo elemento a considerar es la perspectiva ética que nuestro pedagogo adopta de cara a los cambios introducidos en la tercera revolución educativa que acabamos de apuntar. Es interesante aquí apreciar, por medio de nuestros autores, la evolución que se ha venido experimentando en nuestra concepción de la educación. Mientras que en Xirau y Freire la dimensión religiosa o espiritual, en este enfoque ético de la educación, juega un papel importante, apuntando a ideas como la de comunión espiritual de los implicados en el proceso educativo, en Esteve vemos una perspectiva ética que, siendo también fundamental, se ha visto secularizada, como así mismo ha ocurrido de forma general en nuestras sociedades. Sin embargo, Esteve sí apunta a un problema que tiene que ver con esta cuestión. Es el hecho de que la educación moral, en los últimos decenios, ha sido dejada totalmente en manos de las escuelas, de forma que, tanto las familias como la sociedad en su conjunto, se han inhibido de asumir esta, que también es su responsabilidad. Por ello, vemos como Esteve sí señalaría una misión conjunta que todos los miembros de la sociedad deben asumir. De esta forma, lo que antes, con Joaquín Xirau, hemos llamado “comunidad espiritual” volvería a plantearse, habiendo perdido ya un sentido religioso que en nuestros anteriores pensadores se encuentra de forma más explícita.

A continuación vamos a enlazar la dimensión ética de la educación que acabamos de ver en Esteve, por un lado, con la relación entre educadores y educandos y, por otro lado, con la dignificación de la labor del profesor y su reconocimiento social. Destacan dos elementos respecto a la relación educadores-educandos (que Esteve en todo momento señala como profesores y alumnos). El primero de ellos es la necesidad del profesor de asumir una actitud de servicio hacia sus alumnos, teniendo en cuenta que, como dice el propio Esteve, “el objetivo último de un profesor es ser maestro de humanidad”²⁹. Entonces, ¿en qué consiste este tipo de maestro? Pues bien, para Esteve ser maestro de humanidad consiste en “ayudar a nuestros alumnos a comprenderse a sí mismos, a entender el mundo que les rodea y a encontrar un lugar propio en él. Para cumplir este objetivo a través de la enseñanza no hay otro camino que rescatar, en cada una de nuestras lecciones, el valor humano del conocimiento”³⁰. En segundo lugar, en su análisis de la situación actual de la educación, Esteve apunta a la indisciplina como uno de los problemas más señalados por los profesores. Esta ruptura de las relaciones entre profesores y alumnos se deriva de diferentes elementos señalados por nuestro autor, pero el que más me gustaría destacar es el de la importancia de la actitud del profesor hacia sus alumnos y su profesión. El respeto de los alumnos al profesor pasa, en primer lugar, por el reconocimiento del propio profesor de la tarea esencial que está llevando a cabo y el nuevo contexto en el que se encuentra pero, además, en la seguridad en sí mismo que muestre a sus alumnos, “en su calidad humana y en su dominio de las destrezas sociales de interacción y comunicación en el aula”³¹.

Como vemos, a diferencia de lo que ocurría durante el franquismo, cuando los profesores se dedicaban a dar una clase de mera exposición oral en la que los alumnos, ya seleccionados por su condición social, eran meros recipientes que “absorbían” la información dada por el profesor, ahora este debe, en primer lugar, ser consciente de la labor social que está llevando a cabo y, en segundo lugar, asumirla como algo valioso para sí mismo, sus alumnos y la sociedad en su conjunto. De ahí la importancia que el reconocimiento de la labor del profesor ahora tiene, después de haber pasado por un período durante el que se le ha responsabilizado de todos los males del sistema

28 *Ibid.*, p. 72.

29 *Ibid.*, p. 227.

30 *Ibid.*, p. 227.

31 *Ibid.*, p. 225.

educativo. Es ahora, nos dice Esteve, “la era de los profesores”³² ya que la calidad de la educación pasa, necesariamente por el reconocimiento social de su labor, de forma que reciban apoyo tanto de los padres como de toda la sociedad, abandonándose el doble discurso de afirmar, por un lado, el carácter prioritario de la educación y, luego, no materializando esto en medidas concretas para una mejora real. Mejora que, desde luego, debe implicar una dignificación de las condiciones de trabajo así como un fortalecimiento de la formación continua y una modificación de los criterios de selección de los profesores, apunta nuestro autor.

Respecto a la relación entre educación y libertad, Esteve hace expresa su crítica al modelo de educación como libre desarrollo³³ que, como reacción a una educación autoritaria, se ha impuesto en los últimos años en España. Este modelo considera que la intervención del adulto en la educación del niño supone una coerción para el desarrollo de su libertad y creatividad, por lo que el niño debe descubrir sus propias ideas y las normas sociales y morales sin intervención de los adultos, sean padres o profesores. Esto, por un lado, ha llevado a situaciones de tiranía por parte de los niños en sus familias que luego, enfrentados en situaciones reales fuera de un contexto familiar, crea en ellos “un sentimiento de inseguridad y de ansiedad frente a un mundo que no entiende y que los adultos no le ayudan a ordenar”³⁴, además de dejarle a merced de grupos de presión como los medios de comunidación, que carecen de esta pretendida neutralidad de los padres. Por otro lado, ha creado una cultura que inculca la idea de que al niño todo ha de salirle bien, de forma que “el mundo debe conformarse a sus deseos y expectativas”³⁵, lo que lleva al niño a expresar su frustración, cuando esto no es así, de forma incluso violenta.

Ante todo esto, ¿cuál es el sentido que la educación debe adoptar, según Esteve?, ¿cuál es el papel del adulto?, ¿qué objetivo se pretende alcanzar en el niño? Pues bien, mediante el modelo de educación como iniciación se considera que los adultos tenemos el deber de iniciar a los alumnos en aquellos valores, actitudes y conocimientos que hemos descubierto como valiosos³⁶, pero no por ello imponiéndolos, ya que el objetivo es educar en libertad y democracia. Esto, para Esteve, consiste en “formar hombres y mujeres capaces de vivir su propia vida y que esto consiste básicamente en lograr la autonomía, es decir, en que cada uno de ellos pueda ser responsable de su propia vida a partir de la construcción de unas normas y de una escala de valores propias, que se aceptan no como una imposición exterior que necesita vigilancia, sino como fruto de su propia reflexión y de la aceptación interior del valor de esas normas”³⁷. No podemos dejar aquí de señalar la clara herencia del pensamiento de Xirau que resuelve, como hemos visto, la dicotomía entre individuo y sociedad por medio también de la autonomía. Una autonomía que solo puede ser ejercida en una sociedad cohesionada y con sentido de su historia y de su responsabilidad con sus miembros.

Acabamos de ver cómo Esteve es un claro heredero de una concepción de la educación cuyo objetivo es encauzar el sentido de la vida de los alumnos, otorgando prioridad al logro de su autonomía e insertándolo en una sociedad que pretende una mayor cohesión. Esto sitúa al autor en la tradición recogida por Joaquín Xirau, pero se distingue de las ideas emancipatorias planteadas por Freire. Aunque su “revolución silenciosa” apunta a un paradigma emancipador, la forma en la que mejor se aprecia la contribución de Esteve es, sin duda, contraponiendo la situación educativa actual con el modelo educativo impuesto durante la dictadura franquista. Esto nos permite ver los grandes logros de esta tercera revolución, innegables desde cualquier perspectiva que se adopte

32 *Ibid.*, p. 229.

33 *Ibid.*, pp. 134-141.

34 *Ibid.*, p. 139.

35 *Idem.*

36 *Ibid.*, p. 143.

37 *Ibid.*, p. 142.

pero, al mismo tiempo, nos deja con la idea de la inmensa labor que todavía está por hacer. Para ello apunta diferentes tareas concretas a llevar a cabo, como el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación en el aula, la dignificación de la labor docente o la asunción por parte de toda la sociedad de la tarea educadora. Sin embargo, considero que carece de la profundidad de análisis del pedagogo brasileño o de Joaquín Xirau, viendo el primero en la educación un claro instrumento al servicio de una dimensión unitaria del hombre y de la sociedad y, el segundo, un sentido último de la educación y del profesor en la historia de los hombres.

No por ello disminuimos el mérito de las propuestas de Esteve, sin embargo, debido al contexto histórico en el que cada uno de nuestros autores se encuentran, carece Esteve de la dimensión de misión histórica que los otros autores tienen. Xirau es protagonista de las profundas transformaciones que, en educación, son realizadas durante la Segunda República; al mismo tiempo sus escritos dejan traslucir el peligro que corren los logros educativos de este período, si una victoria del bando franquista tuviera lugar. Su pedagogía, así, tiene un claro sentido de misión histórica, de momento clave de la historia de un pueblo. De la misma forma, la pedagogía de Freire se constituye en punta de lanza de los movimientos de liberación que, desde la década de los sesenta del siglo XX se vienen sucediendo en todo el mundo, especialmente en el continente americano. Freire, así, nos dirá que su *Pedagogía do Oprimido* “surge de la pregunta que el hombre siempre se ha hecho a lo largo de la historia, sobre sí mismo y sobre su lugar en el cosmos. Es el problema de la humanización que, dada la dramaticidad del momento actual, se convierte en una preocupación ineludible que tratará de abordar este libro y que también han manifestado los diferentes movimientos de rebelión”³⁸ que están teniendo lugar en todo el mundo. Esteve, que escribe desde un sistema, en principio, democrático, tras una larga dictadura de cuarenta años, es claramente consciente del logro que supone la transformación que la educación y la sociedad han sufrido, fruto de una mayor igualdad entre los ciudadanos. Sin embargo, Esteve no está teorizando esa “tercera revolución”, como él la llama, sino que, habiendo esta ya ocurrido, se centra más en explicarnos sus logros y en qué hacer para profundizarla. Tarea también necesaria y que atiende, de la misma manera, al momento histórico desde el que escribe.

A pesar de este reconocimiento, consideramos necesario alentar a nuestros pedagogos y filósofos de la educación a que miren más allá de las fronteras del primer mundo donde, desde luego, encontramos grandes retos que enfrentar, pero que no pueden ser entendidos sin recordar la situación de ignorancia y analfabetismo en la que se encuentran millones de personas, niños y adultos, hoy en día en el mundo. Con una situación como esta, cualquier éxito que queramos analizar debe ser visto desde un prisma de clara relativización. ¿Cómo podemos hoy en día plantear un cambio o transformación de la educación de nuestros niños y jóvenes, sin incluir en ese “nuestros” a aquellos que están más allá de nuestras fronteras geográficas y que carecen, en muchos casos, de la más mínima opción de adquirir una educación básica? Por ello considero que no debemos perder la dimensión de tarea histórica que la pedagogía ha tenido para muchos educadores y pensadores, y que no dejemos de vernos como punta de lanza de esa transformación social que está por llegar.

Bibliografía

- Xirau, Joaquín, *Obras Completas, Tomo II, Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.
- Freire, Paulo, *Pedagogía do Oprimido*, Sao Paulo, Paz e Terra, 2002.
- Guevara, Ernesto, *Obra revolucionaria*, México, Ediciones Era-S.A., 1967
- Esteve, José Manuel, *La tercera revolución educativa. La educación en la sociedad del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 2003.

³⁸ Freire, Paulo, *Pedagogía do Oprimido*, cit. p. 29.

El método socrático y su aplicación pedagógica contemporánea

The Socratic Method and its Application to Contemporary Pedagogy

Carolina CASTRO FAUNE

carolina.castro@estudiante.uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Se aborda críticamente la función que Martha Nussbaum atribuye al método socrático en su proyecto de fundamentación de la educación liberal. Primero, se describe el programa educativo liberal. Luego, se analiza la definición y la función que cumple el método socrático. Finalmente, se analizan tres argumentos que sustentan el proyecto: la definición de la ironía socrática, la discontinuidad doctrinal de los diálogos, y la concepción de Sócrates como partidario de la democracia.

Palabras clave: método socrático, enseñanza de la filosofía, técnica, ética, psicología.

Abstract

We critically approach the role which Martha Nussbaum assigns to the Socratic Method in founding her project for a liberal education. First, we describe the liberal educational program. Next, we analyze the definition and role of the Socratic method. Last, we analyze three arguments that sustain the project: the definition of irony, the doctrinal discontinuity of the dialogues, and the conception of Socrates as a supporter of democracy.

Keywords: socratic method, teaching philosophy, technique, ethics, psychology.

I

Una de las más ambiciosas propuestas de educación ética y cívica de las personas, en las sociedades occidentales contemporáneas, es la propuesta de fundamentación filosófica del programa de educación liberal de Estados Unidos que nos presenta Martha Nussbaum en su libro *El cultivo de la Humanidad*¹. A partir de un estudio realizado sobre su práctica docente en el sistema universitario norteamericano, la autora define un programa de estudios, fundado en una ética que la autora define a la luz de los principios del método socrático y del Estoicismo. El programa desarrollado por Nussbaum, tiene como objetivo desarrollar las habilidades que permitirán a los alumnos llegar a ser ciudadanos capaces de resolver los problemas de la diversidad humana, en una época de diversidad cultural y creciente internalización.

En efecto, según Nussbaum, la lucha contra el conservadurismo educativo que enfrentó Sócrates en la Atenas del siglo V a.C., es similar a la situación que enfrenta la reforma de educación liberal en Estados Unidos. Tal como se aprecia en las *Nubes* de Aristófanes, la propaganda ejercida contra Sócrates representa la visión del defensor de un régimen patriótico fuertemente disciplinado, con mucho que memorizar y sin demasiado tiempo para el cuestionamiento. Esta propaganda referida por Platón en la *Apología*, no difiere de las críticas planteadas a la reforma educativa liberal, que busca desarrollar la capacidad de argumentación, a través del aprendizaje del pensamiento crítico en relación con el origen social de las normas morales, y que permite al hombre liberarse de toda autoridad externa.

Tanto en los Estados Unidos de nuestra época como en la antigua Atenas, la educación liberal está cambiando. Nuevas materias han pasado a formar parte de los currículos de Letras de las escuelas superiores y universidades: la historia y cultura de los pueblos no occidentales y de las minorías étnicas y raciales dentro de Estados Unidos, las experiencias y logros de las mujeres, la historia e intereses de lesbianas y homosexuales. Con frecuencia estos cambios se presentan en la prensa diaria como si fueran grandes amenazas, tanto respecto de los criterios tradicionales de excelencia académica como de las normas tradicionales de civilidad y ciudadanía. Los lectores reciben la imagen de una élite totalitaria y altamente politizada que está tratando de imponer una visión “políticamente correcta” de la vida humana, trastocando los valores tradicionales y de hecho, enseñando a los alumnos a argumentar a favor de “golpear al padre. Todavía está en tela de juicio la indagación socrática. Nuestro debate sobre los currículos revelan la misma nostalgia por una época más obediente, más reglamentada: la misma desconfianza frente al pensamiento nuevo e independiente expresada en la brillante descripción de Aristófanes².

Tanto en la antigua Atenas, como en los Estados Unidos, el problema fundamental que se plantea es qué tipo de ciudadano es el que se está formando en las instituciones educativas, específicamente, y cómo estos ciudadanos serán capaces de comprender y decidir en relación con sus derechos y deberes, de manera inteligente y compartida. Se trata entonces de definir aquello que es preciso saber para llegar a formar buenos ciudadanos. Para ello, Nussbaum define el programa educativo liberal, que se basa en el desarrollo de tres competencias:

1 *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 1977. Traducción de Juana Pailaya, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001.

2 Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001 p. 20.

Examinarse críticamente uno mismo y las tradiciones. “Esta disciplina requiere el desarrollo de la habilidad de razonar lógicamente, de poner a prueba lo que uno lee o dice desde el punto de vista de la solidez de los razonamientos, de la exactitud de los hechos y la precisión del juicio”³.

Conocer los hábitos de diversos grupos etnográficos que configuran el tejido social, con el objetivo que los ciudadanos del mundo se sientan vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación.

Potenciar la empatía con los otros individuos a través de la imaginación narrativa y llegar a comprender el mundo desde el punto de vista del otro. Se trata de conocer el significado de una acción o un discurso, valorándolo según la intención de la persona que lo realiza, en el contexto de su historia y de su mundo social.

Con todo, la educación liberal tiene como objetivo activar en los estudiantes la capacidad de argumentación y coherencia lógica, que les permita justificar las decisiones morales a través del examen crítico de las propias tradiciones, y generar de este modo una democracia sólida, fundada en una comunidad que razona sobre los problemas reflexiva y deliberativamente, a través del diálogo.

II

La definición del método socrático que nos presenta Nussbaum se realiza exclusivamente a partir de los primeros diálogos de Platón, denominados socráticos o de juventud. En este sentido, la autora nos remite al análisis elaborado por Gregory Vlastos⁴. Para Vlastos el método socrático se reduce a la práctica del *elenchus* (ἔλεγχος), fundada en la ironía (εἰρωνοία). A través del análisis del uso del término εἰρωνοία en diversos textos áticos, desde Aristófanes a Teofrasto, Vlastos concluye que la figura de Sócrates representa un paradigma que provoca un cambio en la connotación del término. El término habría ganado actualidad en el Ática durante el último tercio del siglo V a.C., a partir de un giro semántico presente en el *Symposium* de Jenofonte, para luego ser constatada con fuerza en los diálogos de Platón⁵. Así, ampliando su campo semántico, el término habría adquirido una connotación negativa, la cual, sin embargo, no estará presente en los escritos de Cicerón, donde el latín *ironia* acusará la altura de la urbanidad, elegancia y buen gusto. Dos siglos después, Quintiliano consolidará este sentido, significando con el término *ironia* lo contrario de lo que es dicho, modo perfecto de engañar a través de una burla inocente. Así, el significado que había sido marginal en el período clásico, llega a ser central y normativo; la εἰρωνοία llega a ser *ironia*. La nueva forma de ironía, sin precedentes en la literatura griega, se define según Vlastos como ironía compleja.

En la ironía simple lo que se dice es justo lo contrario de lo que se quiere decir; tomada en un sentido ordinario, comúnmente entendida, el sentido de la sentencia es simplemente falso. En la ironía compleja, lo que es dicho significa tanto lo que es como lo que no es: su contenido superficial significa que es verdad en un sentido, pero no en otro⁶.

De acuerdo a esto, la afirmación de Sócrates sobre su ignorancia es irónica en cuanto supone que Sócrates no es maestro de la virtud en un sentido, pero en otro sí; cuando Sócrates afirma no poseer conocimiento⁷, no se estaría refiriendo a la ignorancia en términos globales, sino a ese conocimiento que poseían los hombres del pasado, y que la tradición habría conservado como el

3 *Ibid.*, p. 29.

4 Vlastos, *Ironic and Moral Philosopher*; Cambridge University Press/Cornell University Press, 1977.

5 *Resp.* 337a; *Symp* 216e 4; 218d 6-7.

6 Vlastos, *op. cit.*, p. 31. Traducido del inglés.

7 *Ap.* 21b.

más grande y asombroso. La ironía socrática estaría afirmando entonces el minúsculo poder de Sócrates frente a Heráclito, Parménides, incluso frente al mismo Platón. Asimismo, se explicaría la atracción erótica de Sócrates hacia los jóvenes; Sócrates no ama a Alcibiades en el sentido de la pederastia, pero su belleza física genera un entusiasmo especial a los encuentros afectuosos con su mente.

A partir de este punto, Vlastos procede a exponer un esquema cronológico de los diálogos de Platón en dos grupos: los diálogos de juventud y los diálogos de madurez⁸. En el primer grupo de diálogos Sócrates es un pensador exclusivamente moral, frente al segundo grupo donde Sócrates resulta ser un filósofo metafísico y epistemólogo; puesto que los diálogos socráticos se basan en la práctica del *elenchus*, el método socrático solo implica la dimensión moral de alcanzar la verdad a través de la refutación de las tesis de sus interlocutores, y se aleja la búsqueda metafísica del conocimiento de la Forma. Asimismo, no existiría una epistemología en los primeros diálogos; si bien encontramos una primera alusión a la inmortalidad del alma en la *Apología*, y en el *Critón* y en el *Gorgias* se revela la fe de Sócrates en la supervivencia del alma, nunca se intenta probar su existencia⁹. Sería solo en los diálogos de madurez que aparecería por vez primera el Sócrates poseedor de una teoría metafísica de las Formas que existen separadamente, y de un alma tripartita que aprende por recolección, en la cual la maestría en el conocimiento matemático llegará a fundar una compleja epistemología. El *Menón* resulta entonces el síntoma de un giro en el pensamiento de Platón, ya que en él se encontrarían los primeros atisbos de su doctrina metafísica y epistemológica, que serían seguidos por una exposición sistemática de la teoría de las Formas y por la tematización de su inaccesibilidad a los sentidos en el *Fedón*. La incorporeidad de las Formas sería profundizada en el *Simposio*, mientras que la estructura tripartita del alma se desarrollaría en el *Fedro*. Finalmente, en la *República* estarían definidas las capacidades cognitivas de cada parte constitutiva. En este diálogo ya se dejaría sentir la influencia del pitagorismo, que dará lugar finalmente al despliegue teórico en un estilo propio en el *Timeo*¹⁰.

Se califica como lingüista cuando se hace del lenguaje un objeto de investigación reflexiva. Se podría calificar como un ontologista al que hace de la ontología un objeto de investigación reflexiva. Y esto es lo que el Sócrates de los diálogos de juventud nunca hace. Él nunca pregunta cual es el tipo de Formas que las cosas deben tener, ni si sus condiciones de identidad pueden ser tan diferentes de las individuales espacio-temporales, ni si sucede que las formas idénticas pueden ser no idénticas en los individuos y acontecimientos (...) Él cuenta con su realidad con la misma garantía irreflexiva, sin examinar, argumentada y sin defensa con la cual el hombre de la calle cuenta con la realidad de árboles y piedras¹¹.

El giro metafísico que realizaría Platón en el apogeo del período medio da lugar al análisis de la *ψυχή*. A diferencia de la moral de Sócrates, la moral que Platón desarrolla a partir del libro IV de la *República*, fundada en el análisis de la estructura interna del alma (*ψυχή*), concibe motivaciones dinámicas de la conducta virtuosa y de la naturaleza de la virtud misma. Mientras para Sócrates la ilustración intelectual es necesaria y suficiente para una reforma moral, ya que no supone una contradicción de las fuerzas que dominan al alma, para Platón la ilustración intelectual se muestra insuficiente en cuanto la parte irracional del alma no sea sometida para su integración en el funcionamiento de la *ψυχή*.

8 Grupo I. Período de juventud (a) Diálogos eléuticos: *Apología*, *Carménides*, *Critón*, *Eutifrón*, *Gorgias*, *Hippias Menor*, *Ión*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*. (b) Diálogos de transición: *Eutidemo*, *Hippias Mayor*, *Lisis*, *Menexeno*, *Menón*. Grupo II. Diálogos del período madurez: *Cratilo*, *Fedón*, *Simposio*, *República II-X*, *Fedro*, *Parménides*, *Teeteto*. Grupo III. Diálogos del período de madurez: *Timeo*, *Critias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leyes*.

9 Cr: 54b-c; Gor: 523a; 527a-b.

10 M. 81a-c; Phd. 65b-66a; 69e-72d; 72e-77a; 78b-80c; 100b-109a; Phdr. 245c-246a; 249b-d; Resp. 490a-b; Tim. 42b.

11 Vlastos, *op. cit.*, pp. 58-59.

El deseo por el bien permanece lo que ha sido para Sócrates en los diálogos de juventud: lo poderoso, la unidad siempre presente, asociada con la razón (τὸ λογιστικόν). Pero mientras Sócrates ha pensado una razón todopoderosa, el nuevo modelo del alma tripartita dota a cada una de las tres partes con un dinamismo independiente: cada una está en principio motivada autónomamente y puede, por lo tanto, resistirse con éxito a cada una de las otras dos partes¹².

Para dar mayor peso a esta división doctrinal, Vlastos argumentará a través de fuentes indirectas sobre Sócrates, como son los testimonios de Aristóteles¹³, Jenofonte¹⁴, y otros miembros del círculo de Sócrates¹⁵. De este modo, las críticas que Aristóteles formula contra la teoría de las ideas estarían dirigidas solo a la formulación platónica, ya que el uso del término εἶδος en sentido socrático quedaría enmarcado en lo que el Estagirita denomina la primera búsqueda del universal de la virtud, donde el argumento es *peirastico*, es decir, que procede refutando las tesis del oponente solo a partir de las propias creencias¹⁶. Asimismo, en los *Memorabilia*, Jenofonte no haría sino enfatizar la renuncia de Sócrates a la investigación metafísica, ya que este no pretendería conocer la verdad, sino más bien avanzar en el conocimiento derivando conclusiones a partir de las premisas que sus interlocutores consideran verdaderas; de ahí la importancia de decir lo que verdaderamente se cree. Con todo, el *elenchus* resulta entonces un dispositivo de búsqueda que no puede llevar a la certeza más allá de la evidencia inductiva.

Pero Vlastos no solo establece una diferencia doctrinal entre los diálogos de juventud y los de madurez, sino que además avanza una explicación de esta ruptura doctrinal a la luz de la biografía de su autor. Esto le obliga a identificar el Sócrates exclusivamente moral de los diálogos de juventud con el Sócrates histórico, y a situar la ruptura doctrinal en coincidencia con el momento histórico, en el cual, a partir del progreso de la axiomatización de la geometría que culminará con Euclides, Platón se habría sumido en un profundo y extenso estudio de las matemáticas. Siguiendo la evidencia que encuentra en el *Menón*¹⁷, Vlastos argumenta que la teoría de la recolección señala ya la línea que seguirá el desarrollo filosófico de Platón, donde el descubrimiento geométrico es considerado paradigma de la recolección. La afirmación de la prueba matemática y la investigación a través de hipótesis como garante de la certeza de la investigación moral, tendrá su resultado político en la doctrina del rey-filósofo de la *República*. En este sentido, a diferencia de la visión elitista de Platón, Sócrates habría sido partidario de que la filosofía está al alcance de todos.

El Sócrates histórico se da la tarea de despertar en todas las personas la idea del autoexamen. No confía en las fuentes de conocimiento externas a las creencias de los ciudadanos que encuentra, y considera la democracia como la mejor de las formas posibles de gobierno, aunque no por encima de toda crítica. Platón por el contrario, argumenta a favor de restringir el cuestionamiento socrático a un grupo reducido y elitista de ciudadanos, quienes a la larga tendrán acceso a las fuentes eternas del conocimiento metafísico; estos pocos gobernarán sobre la mayoría¹⁸.

12 Vlastos, *op. cit.*, p. 86.

13 *Metaph.* 1038b11-12; 1078b9-32; *Soph. El.* 183b7-8; *Magna Moralia* 1182a15-26; *Eud. Eth.* 1216b2-9; *Nic. Eth.* 1145b23-27.

14 *Mem.* 3.9.5; 4.5.6; 4.4.9.

15 *Aeschines Socraticus*, fr. 11c; *Aelius Aristides, Or.* 45.2; *Cicero, Acad.* 1.4.16

16 *Soph. El.* 165b3-5.

17 *M.* 81d; 82a-b; 87b2-4; 98b-c.

18 Nussbaum, *op. cit.*, p. 50.

Con todo, el carácter exclusivamente moral del método socrático permite a Vlastos concluir que en la propuesta religiosa del Sócrates histórico, la deidad a la cual Sócrates dice obedecer (δαίμων) no representa una ética rigurosa en su propio carácter, sino una identidad personal que expresándose a través de sueños u oráculos, representa el poder que invade la voluntad y la lleva al orden causal de las acciones, generando un cambio que genera beneficio. “Su religión personal es práctica, realizada en la acción”¹⁹, actúa de manera recta, interrogando por la verdad a sus interlocutores sin conducirlos a engaño, impidiéndoles aceptar proposiciones falsas o a realizar inferencias que él considera falsas. La religiosidad de Sócrates se mantiene, no obstante, en armonía con su compromiso con el argumento razonado como árbitro final de la verdad en el dominio moral. De este modo, se acuerdo a la piedad socrática, la obediencia a los signos divinos y otras manifestaciones religiosas no pueden interferir con los dictados de la razón; el compromiso con el argumento racional es el árbitro de cualquier afirmación que se pretenda verdadera en el dominio moral, y la invasión de la creencia en el consenso público obliga a que el disidente justifique su disentimiento.

En esta perspectiva, la razón queda definida a partir de la manía poética. Según se aprecia en la *Apología* y en el *Eutifrón*, la moral hace en nombre de dios, y con su ayuda, el trabajo que los dioses querrían hacer y harían si pudieran, esto es, trabajar por el beneficio de los seres humanos. Sócrates se alejaría de este modo de la racionalización naturalista de la divinidad que caracteriza al pensamiento jonio, definiendo la divinidad en el marco de una teología moral que investiga el concepto de dios a partir de su visión de las normas de la bondad humana; dios es causa solo de las cosas buenas. Siguiendo el principio según el cual cualquier deliberación (ἀρχή) nunca se debe hacer injusticia ni mal a otros, Sócrates reformaría radicalmente la tradición moral griega regida por el principio de venganza.

Diciendo que nunca es bueno hacer el mal a otros, y haciendo de esto la razón fundamental para romper con la moralidad aceptada, Sócrates está usando la palabra en su más inclusivo sentido. Él debe estar diciendo: ‘Si un acto de tu voluntad daña a otro, entonces es malo para ti, el agente, tan malo que ningún otro bien ofrecido te compensaría su maldad’²⁰.

Vlastos concluye que el bien intrínseco es suficiente y necesario para la felicidad. La virtud y la felicidad se relacionan según lo que Vlastos denomina Tesis de suficiencia, es decir, que el bien constituye la virtud, y debemos perseguir la virtud por el valor que tiene en sí misma. La virtud, sin ser idéntica a la felicidad, es necesaria y suficiente para alcanzarla. Los bienes que no son condición de la virtud, como la salud y la riqueza, tienen un valor instrumental y nunca deben ser deseados por sí mismos, ya que nos conducen a la felicidad solo si están subordinados a la sabiduría.

III

No interesa ahora analizar las conclusiones que alcanza Vlastos sobre la moral de Sócrates, ya a partir de ellas Nussbaum procede a fundamentar la educación liberal en el pensamiento antiguo, argumentando que el método socrático permite el desarrollo de la capacidad para examinarse críticamente, a uno mismo y las propias tradiciones. Conviene entonces referirnos en primer lugar a la definición de la ironía compleja que funda el *elenchus*, único representante del método propiamente socrático según Vlastos. Ahora bien, dado que desde nuestra perspectiva la obra de Platón es fundamentalmente filosófica, nuestro análisis de los diálogos los abordará primeramente como

19 Vlastos, *op. cit.*, p. 49.

20 Vlastos, *op. cit.*, p. 198.

una obra literario-filosófica²¹, para reconocer a Sócrates como un personaje literario de Platón más bien que como una figura histórica. De este modo, podemos avanzar que la ironía socrática no consiste en expresar lo que se quiere decir diciendo a la vez lo contrario, sino en expresar lo que se quiere decir, diciéndolo de modo diferente, aunque no necesariamente significando lo contrario²². Esta es la perspectiva de Alexander Nehamas, quien reconoce en la ironía de Sócrates una forma de silencio, una puerta abierta al desarrollo de un argumento surgido desde el intelecto del interlocutor, y que se manifiesta, al menos en tres niveles en el diálogo; en primer lugar, en la ironía de Platón, que consiste en someter al lector a un juego de superioridad y carencia, según el cual el lector, identificándose con Sócrates, se sitúa por sobre sus interlocutores, pero no obstante se torna igual a ellos en cuanto la indagación socrática le deja indiferente; en segundo lugar, en la ironía de Sócrates, que no solo somete a interrogación a sus interlocutores, sino además, pone a prueba al mismo Platón, ya que el autor se ve obligado a interrogarse sobre el método de su personaje; cuál es su alcance y su límite. Sócrates representa entonces un enigma para autor y lector; en él se reconoce al hombre completo y virtuoso, pero nada se sabe sobre cómo ha logrado poseer ese conocimiento.

Esta perspectiva resulta interesante en cuanto arroja luz sobre la relación de Platón con su propio pensamiento, y señala hacia la posible continuidad filosófica de sus diálogos. El análisis filológico²³ muestra que la definición del método socrático que aparece en los diálogos de juventud se encuentra siempre determinada por el enfrentamiento con la sofística, puntualmente, con su auto-denominación como técnica de la virtud (τεχνή ἀρετῆς). Según Balansard, el término para denominar el método, τέχνη, posee una amplitud de sentido que vuelve difícil definirlo. Esta amplitud se origina a partir de sus primeras apariciones en la obra homérica, donde τέχνη se enmarca en el campo semántico de la navegación, para designar el saber que permite realizar una acción. Con el tiempo, el uso del término deriva hacia la significación de una especialización profesional que exige aprendizaje. Platón aprovecha este amplio margen para jugar con la ambigüedad semántica, poniendo en juego el significado del término en cada diálogo; el significado de τέχνη oscilará entre el sentido pasivo de su producción, es decir, el objeto, y su sentido activo, su ἔργον, que nombra tanto la acción como el resultado. Así, en el *Gorgias*, la τέχνη parece no tener un objeto propio²⁴; la pregunta socrática por el objeto de la retórica muestra la imposibilidad de determinar su objeto propio, y destaca la importancia del movimiento (δύναμις) en la realización del ἔργον.

Así, encontramos en el Platón joven la misma propensión a dar al saber (ἐπιστήμη) un poder ético que encontramos en el Platón maduro. En efecto, si bien en los diálogos denominados de juventud Platón establece el proceder que caracteriza al saber, definiendo la competencia en materia de virtud (ἀρετή) por analogía con la τέχνη, esta concepción de la competencia moral también se encuentra en sus diálogos posteriores²⁵. Ya en el *Laques* Sócrates se propone reemplazar la docimasia por la competencia técnica, precisando la importancia de definir el objeto propio de la

21 Esta línea de interpretación ha sido realizada en la última década desde la tradición filosófica Anglo-Americana, la cual considerando la limitada cantidad de fuentes con las que actualmente cuenta la investigación sobre el pensamiento socrático, concluye que solo es posible abordar a Sócrates como un personaje literario de Platón. Véase Anas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato. Modern and Ancient*. Harvard University Press, 2002; Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author. The rhetoric of Philosophy*, Leiden and Boston, Brill, 2003; Blondell S., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 2002.

22 Véase Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 2005.

23 Anne Balansard, *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001.

24 *Gorg.* 447c1-454 b 7.

25 Arnaud Macé, "La surpuissance moral des âmes savantes", *Études platoniciennes IV*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 69-102.

técnica de cuidado del alma (θελαπεία ψυχᾶς) por analogía con el arte médico²⁶. En el *Gorgias*, se reserva la competencia técnica de ciertas discusiones a los especialistas y se establece que el arte del cuidado requiere una transformación del paciente²⁷. Pero además, en estos diálogos se establece que para alcanzar su objetivo estas técnicas requieren que aquel que las realiza posea una forma (εἶδος)²⁸. Esta forma es una unidad interna (τάξις), propia de la cosa ordenada, que caracteriza tanto a la medicina y la gimnasia²⁹, como a la técnica del cuidado del alma³⁰. También en el *Protágoras* encontramos esta idea de orden del alma³¹, al cual se le atribuye un poder psicológico y moral preponderante sobre las acciones humanas; se nombran cinco elementos que ocupan un puesto dominante en el alma: θυμός, λύπη, ἔρωσ, φόβος en función de la frecuencia de su ocupación. Con todo, el modelo de los diálogos de juventud supone una concepción del alma como algo dinámico y múltiple; una cosa que puede ser transformada: la disciplina y la ley (νόμιμόν τε και νόμος) genera en el alma (ἦ ψυχῆ) la justicia y la templanza.

Saber producir es conocer esto que se sabe producir³²; saber rendir presente en las cosas esto que le confiere su virtud, tal como se afirma también en la *República*³³. Como señala Macé³⁴, vemos que aquí se cruzan las dos líneas que definen los denominados diálogos socráticos: aquella de la búsqueda de la definición y aquella que lleva de la definición técnica al orden y la aplicación de este modelo a la acción moral. La demiurgia moral va a comenzar a comprender que su capacidad específica es definir, y que esta resulta ser el signo de la presencia del mismo orden en el alma de aquel que define³⁵, quién además es capaz de producir la virtud en las almas a través de la palabra³⁶. A diferencia de las otras ciencias, el saber moral no produce una división entre teoría y práctica; lo que se produce no es sino lo que se tiene en sí. Esto es lo que hace a la moral un efecto natural: el hombre justo realiza acciones justas, como la humedad hace húmeda a las cosas (8)³⁷.

¿Hay alguna diferencia entre el agente de la acción moral y aquel que es capaz de modificar las almas? El saber en obra en sus acciones respectivas es diferente? ¿No hay aquí acciones bien diferentes: saber que hacer para actuar bien, y saber producir modificaciones en las cosas? Aristóteles nos ha enseñado bien a diferenciar aquí, por una parte, entre una forma de praxis, y por otra, una de poesis. Pero hemos de ver que una acción moral tal como la define el Sócrates de Platón tiene su especificidad en unir estas dos formas de acción. Y esta unión es la fuente del superpoder del saber en la acción humana. Esto nos permite deducir que el orden que produce el arte en las almas es exactamente aquel que debe tener el agente moral capaz de actuar rectamente: el saber no significa otra cosa que esto³⁸.

En las *Leyes*, Platón refiere aún la competencia moral para explicar la prueba a que deben ser sometidos los integrantes del Consejo Nocturno, encargados de definir la virtud. Ante todo, estos tendrán que respetar a los dioses, es decir, deberán haber recibido el conocimiento matemático que permite comprender el orden que reina en el cielo y la primacía del alma. Las matemáticas resultan para Platón el tipo de orden del cual se habla cuando se extiende al alma la descripción de las artes de producción, generadoras de orden. Pero asimismo, los magistrados tendrán que

26 *Lach.* 184d8-186b5.

27 *Gor.* 455b2-c2; 514a5-e9.

28 *Gor.* 503e1-4.

29 *Gor.* 503e4-504a4.

30 *Gor.* 504a7-b6.

31 *Prot.* 352b3-c7.

32 *Lach.* 189e3-7.

33 *Resp.* I, 352d.

34 **Arnaud Macé**, *op. cit.*

35 *Charm.* 160d5.e1

36 *Ion* 535e y ss.

37 *Resp.* I, 335d.

38 **Arnaud Macé**, *op. cit.*, p. 90.

comprender la comunidad entre las ciencias y las disciplinas de las Musas que han servido en los estudios preliminares al aprendizaje de las ciencias matemáticas³⁹; sirviéndose de ellas podrán armonizar las prácticas morales (ἦθος) y sus reglas (νόμιμα), dando una definición de todo aquello que admite definición (λόγον ἔχει τούτων δυνατὸς ἢ δοῦναι τὸν λόγον). La prueba de la definición implica que el saber no se contenta con ver las cosas múltiples, sino con captar la unidad de las cosas bellas. Este ejercicio dialéctico manifiesta la unidad de todas las partes de la virtud para demostrar que se es capaz de realizarlo en la ciudad. Las Musas suavizan el alma antes que la parte racional pueda ser nutrida por el aprendizaje matemático, lo que indica que este aprendizaje está destinado a modificar el alma.

En el *Fedro*⁴⁰, donde Platón emprende la tripartición del alma descrita en la *República*⁴¹ de manera alegórica, el cochero que representa la parte lógica (λογιστικόν) está provisto de facultades perceptivas y cognitivas; ya que no solamente ve la imagen del amor (ἰδὼν ἔρωτικὸν ὄμμα) que enardece su alma (αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχὴν), sino también siente nostalgia (πόθου), se indigna (ἀγανακτοῦντε) y prueba el temor y la angustia (ἰδοῦσα ἰδοῦσα δὲ ἔδειξέ τε καὶ σεφοθεῖσα). Así, es un alma que contiene elementos noéticos y somáticos. En ella, las funciones analizadas están ligadas de manera insoluble, generando una realidad integral de pensamiento y afectividad, voluntad y memoria, que permite comprender mejor el intelectualismo socrático: el saber ético de Sócrates no tiene carácter exclusivamente intelectual, sino que se acepta que reposa sobre un profundo saber vivido, ligado al pensamiento, a la voluntad y los sentimientos.

Podemos concluir entonces, que no existe necesariamente una discontinuidad en el pensamiento de Platón, y que la moral socrática y la epistemología de Platón se enmarcan en un mismo proyecto filosófico. Más aún, pensar una discontinuidad impide comprender en profundidad la psicología de Platón y su relación con la moral. Mientras que Vlastos concibe el método socrático como un ejercicio crítico que deriva los conceptos a partir de la introspección de los propios contenidos de la mente, su interpretación asume sin crítica que el origen de las representaciones y conceptos es la asociación de ideas surgidas desde la experiencia. En este esquema epistemológico, la razón se reduce a una lógica de sentimientos, donde el objetivo es negar cualquier división ontológica entre cuerpo y alma y descartar la presencia de una metafísica moral. Solo en este sentido es posible comprender que Vlastos reconozca un poder similar a la ciencia y la opinión, facultades que dominan el juicio moral, y que lea la *República* como una exploración de la hipótesis democrática de Protágoras: las pulsiones pueden manifestarse mientras haya saber. Esta determinación epistemológica de la interpretación del pensamiento de Platón permite a Nussbaum proponer el método socrático como una estrategia de análisis de las propias tradiciones; puesto que no existe un esquema conceptual a priori, el juicio moral razonado resulta ser ante todo una lógica de los sentimientos; de hecho, ambas pueden ser congruentes en cuanto el saber del método socrático no requiere por otra parte un reemplazo del aparato conceptual existente.

No obstante, desde nuestra perspectiva no es acertado rechazar la dinámica y multiplicidad del alma en los diálogos de juventud. En efecto, ya en el libro I de la *República* la fuerza de lo irracional y su causalidad sobre las acciones de los hombres, definen una epistemología donde la opinión no posee el mismo poder que el saber. Por otra parte, la diferenciación entre placeres verdaderos y placeres falsos que deriva del análisis realizado en el *Gorgias*, nos señala que Sócrates reconoce la predominancia del intelecto sobre la sensación, en una distribución de poder de tipo

39 *Lg.* 965e3-968a1.

40 *Phdr.* 249c6-8

41 Platón habla de tres formas del alma (τὰ τρία εἶδη τῆς ψυχῆς) en *Resp.* 435b5, y las nombra: τὸ λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν (...) τὸ θυμοειδές en *Resp.* 440e9-441a2).

monárquica. Finalmente, el estudio de la competencia ética nos lleva a concluir que no hay posibilidad de confundir las gentes que creen saber sobre el bien y el mal y aquellas de tipo virtuoso susceptibles de probar su saber.

IV

El hecho que Sócrates realice su argumento sobre fundamentos exclusivamente morales permite a Vlastos afirmar la filodemocracia de su pensamiento. Para él, la cualidad moral del argumento genera su validez universal, que lo diferencia de cualquier interés o valor particular de una sección de la sociedad y por lo tanto, de cualquier ideología. En este sentido, tanto para Vlastos como para Nussbaum, el hecho de dar un fundamento filosófico a la teoría moral ya es una garantía de su universalidad. No obstante, aún reconociendo la universalidad de la moral socrática, que Vlastos deduce de su fundamento filosófico, también podría considerarse esta universalidad para enaltecer los valores de un grupo social como la aristocracia Ateniese. En efecto, el hecho de fundar un pensamiento político en una teoría filosófica no impide que tal pensamiento represente a un grupo particular que se autodefine como universal. Para evitar cualquier ambigüedad en este sentido, es preciso determinar el contenido de la justicia, de la templanza y la virtud, más allá de apreciaciones puramente formales.

Si bien la diferencia que establece Vlastos entre un Sócrates histórico y uno literario presenta dificultades metodológicas, debidas a la carencia de testimonios escritos de Sócrates que permita fundar la hipótesis histórica sobre su pensamiento, podemos no obstante avanzar algunas conclusiones a partir de la investigación de las fuentes indirectas; de hecho, este es el camino que emprende Vlastos cuando utiliza los diálogos de juventud como fuente histórica y recurre además a los testimonios de Aristóteles y Jenofonte. Pero, incluso asumiendo los presupuestos metodológicos de Vlastos, la evidencia histórica señala más bien en una dirección contraria; ya que nada hay en los pasajes de *Critón* citados que indique que Sócrates prefería la constitución democrática ateniense a otras. Por el contrario, si hay alguna indicación de la preferencia constitucional de Sócrates, ella señala en otra dirección: todos los ejemplos de buen gobierno citados en el texto son oligarquías: Esparta, Creta, Megara y Tebas⁴². Más aún, Megara es referida por Tucídides como una oligarquía extrema, teniendo en su reciente pasado un derrocamiento del régimen oligárquico, el exilio de sus líderes, y el subsecuente restablecimiento del mismo, cuando los exiliados retornan para masacrar a sus oponentes. Por su parte, Aristóteles cita ejemplos de Megara como régimen político donde solo los ciudadanos con específicas cualidades pueden ser elegidos para su nombramiento a las magistraturas⁴³, en este caso, aquellos que han retornado del exilio y luchado juntos contra el pueblo. En la *Apología* y el *Gorgias*, por ejemplo, Sócrates enérgicamente se opone a los objetivos de la democracia ateniense, tal como se expresa en las preocupaciones de sus ciudadanos y líderes. En el primer caso, se lamenta que los atenienses sean tan interesados en la adquisición de riquezas, la reputación y el honor, sin dar crédito a la verdad, la comprensión y la perfección de sus almas; así, desprecia a los estadistas atenienses más eminentes por dar su atención sobre todo a la construcción de arsenales, murallas, barcos y puertos. Por supuesto que figuras iluminadas como Pericles y Protágoras dieron cuenta de la importancia de la virtud cívica, pero nunca llegaron a ser los ingenieros preparados completamente para reformar las almas humanas en la forma en que Sócrates había imaginado.

42 Ellen Meiksins Wood and Neal Wood, "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", *Political Theory*, Vol. 14, N.º 1 (febrero 1986), pp. 55-82.

43 *Pol.* 1300a.

Por otra parte, central para la democracia ateniense fueron dos importantes procedimientos: la selección por sorteo y el pago por el servicio de jurado. Sócrates no rechaza el primero en los diálogos de juventud, sin embargo ataca a la segunda. La selección por sorteo, aunque considerada por los griegos como más democrática que la elección, no era una condición específica para la democracia en el mismo sentido que lo fue pagar por los deberes cívicos. Así, por ejemplo, un elemento democrático como la selección por sorteo de entre una ciudadanía restringida, puede ser introducido en una constitución esencialmente oligárquica. Por lo tanto, es posible, en las condiciones adecuadas, para un oligarca aceptar la selección por sorteo. Pero, la extensión de los derechos ciudadanos a la masa ciudadana en sí resulta mucho más problemática. En efecto, atacar la paga cívica era atacar una institución cuyo propósito esencial era la inclusión de los pobres en el cuerpo ciudadano, y su función era entonces, puramente democrática. Así, el rechazo de Sócrates de la selección por sorteo en los primeros diálogos de Platón nos dice poco acerca de sus preferencias políticas, mientras que su ataque a la paga cívica es un testimonio elocuente de sus tendencias oligárquicas. Además, la definición del alma que se deja ver a través de la continuidad de la obra de Platón, señala que su concepción de la justicia está imbuida de valores aristocráticos, en cuanto supone una división jerárquica tanto de las partes del alma como de la participación política al interior de la ciudad.

El hombre es un ser que ha permanecido esencialmente el mismo desde el comienzo de la civilización. De ahí que la investigación filosófica pueda aprovechar los análisis realizados en la antigüedad y reconstruir una ontología de los sentimientos utilizando los datos y análisis efectuados por los filósofos posteriores. No obstante, toda investigación sobre la Antigüedad debe considerar las dificultades metodológicas y hermenéuticas de trasponer el pensamiento antiguo a la contemporaneidad. La afirmación del compromiso de Sócrates con la libertad, la justicia y la virtud en términos puramente formales que realizan Vlastos y Nussbaum, solo evade el problema de pensar la determinación histórica de la moral universal, identificándola con un concepto esencial y transhistórico. En este sentido, la interpretación del método socrático en la línea de estos autores puede resultar sumamente útil para fundamentar un proyecto educativo liberal, no obstante, nos parece necesario reconocer también que tal proyecto no está motivado principalmente por la comprensión del pensamiento filosófico mismo, sino más bien por la utilidad que pueda prestar a un proyecto político que, por lo demás, es bien particular; ni considera como un error hermenéutico proyectar modernas nociones sobre el pasado, aún cuando estas surgen en momentos históricos diferentes, cuya complejidad no puede simplemente pensarse por analogía.

El proyecto educativo de Nussbaum tiene indudablemente un valor ético fundamental para las sociedades occidentales contemporáneas, pero tal como es presentado por la autora, no nos parece que su fundamentación en el método de Sócrates sea el más apropiado.

Bibliografía

Fuentes

Platón, *Dialogues*, en Perseus Digital Library. Greek and Roman Material. Disponible en Internet en: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman> > [con acceso el 12-09-2011].

Estudios

Anas, J. y Rowe, C. (eds.), *New Perspectives on Plato. Modern and Ancient*, Harvard University Press, 2002.

Balansar, A., *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001.

Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, 2002.

Macé, A., "La surpuissance moral des âmes savantes", *Études platoniciennes IV*, Les Belles Lettres, Paris, 2007.

Meiksins Wood, E. y Wood, N., "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos", *Political Theory*, Vol. 14, N.º 1 (febrero 1986).

Michelini, A. (ed.), *Plato as Author. The rhetoric of Philosophy*, Leiden y Boston, Brill, 2003.

Nehamas, A., *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 2005].

Nussbaum, M., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard, 1977 [ed. cast.: *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2001].

Vlastos, G., *Ironic and Moral Philosopher*, Cambridge University Press/Cornell University Press, 1977.

FILOSOFÍA
ESPAÑOLA E
IBEROAMERICANA

Vida, perspectiva y metafísica: Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset

Life, Perspective, and Metaphysics: Antonio Rodríguez Huéscar and José Ortega y Gasset

José Emilio ESTEBAN ENGUITA

Universidad Autónoma de Madrid

j.emilio.esteban@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La finalidad de este artículo es exponer, a modo de introducción general de su filosofía, la relación de la vida y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar con José Ortega y Gasset. Para alcanzar este objetivo, expondremos, en primer lugar, algunos aspectos de la biografía de Huéscar; en segundo lugar, su interpretación metafísica de la filosofía de Ortega.

Palabras clave: Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, biografía, filosofía.

Abstract

The main aim of this article is to expose, by way of general introduction of his philosophy, the connection of Antonio Rodríguez Huéscar's live and work with José Ortega y Gasset. In order to achieve this goal, we will first expose some aspects of Huescar's biography, and second, his metaphysical interpretation of Ortega's philosophy.

Keywords: Antonio Rodríguez Huéscar, José Ortega y Gasset, biography, philosophy.

¿Quién es Antonio Rodríguez Huescar? ¿Cuáles son para él los rasgos generales de la filosofía de Ortega y Gasset? ¿Cómo nos la presenta? Responder a estas preguntas es el objeto de este artículo. Y presentar el pensamiento y la obra de Antonio Rodríguez Huéscar la finalidad que persigue. No se trata aquí de entrar en demasiadas honduras, sino más bien de dar a conocer, en una primera aproximación, su trabajo filosófico y la obra resultante, inseparables de la de Ortega, su maestro, respecto al cual, con la sinceridad y humildad intelectual que mostraba en todo momento, reconoce una deuda tan enorme como difícil de liquidar en su totalidad¹. Consideramos que esta presentación es una especie de acto de reconocimiento intelectual con el discípulo de Ortega menos conocido, prácticamente un desconocido incluso en los pagos filosóficos, que hubiera cumplido en el 2012, el 13 de abril, los cien años.

1. Antonio Rodríguez Huéscar, discípulo de Ortega

Si desde el punto de vista de la filosofía de Ortega, como no puede ser de otra manera en este caso, nos preguntamos por el “quién” de alguien, por su biografía, por la urdimbre propia y diferenciada de su vida, objeto de un relato elaborado por una razón narrativa, ha de cobrar protagonismo el término “vocación”, siempre adherido a la “circunstancia” y, no en menor medida, al “azar”. La “vocación” de Huéscar, esa fuerza inspiradora que condiciona de forma capital lo que uno es y hace, es la filosófica y, como filosófica, se concreta en la adscripción a una filosofía, la de su maestro Ortega. Por filósofo, Huéscar se nos aparece como necesariamente orteguiano, un discípulo “fiel” en tanto en cuanto toda su reflexión filosófica pasa, aunque no acaba, por la absorción completa de la perspectiva filosófica de Ortega y Gasset: fue, porque así lo decidió, “*filósofo y orteguiano en una España condicionada por su guerra civil (1936-1939) y por las secuelas políticas y culturales, en suma, históricas, que de esta se siguieron*”². Por ello ni las circunstancias ni el azar, los otros elementos de la biografía, le fueron propicios, excepto aquellos que para él eran los fundamentales, los que tenían que ver con su relación con Ortega, que le marcó la vida. Su proyecto vital, signado en todo momento por una misión discipular plenamente asumida, le abocó inevitablemente a ser “*una vida contracorriente*”³, contra viento y marea, contra fuerzas que le arrojaron a la soledad y aislamiento intelectual durante décadas en España.

Su primer encuentro personal con Ortega, ya ingresado en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, acontece en un aula del pabellón Valdecilla del caserón de San Bernardo en 1931. En él no solo se le revela el genio, sino que tal experiencia, corroborada de modo continuo en los años siguientes, marcará para siempre toda su vida, pues tenía “*la convicción de que Ortega representaba la verdad de nuestra hora y de que en él estaba la clave de nuestro destino.*”⁴. Mas no solo fue el encuentro con Ortega, sino que también afectará las honduras de su espíritu la fortuna de disfrutar de la docencia de un grupo de profesores excepcionales, bajo un plan de estudios renovador de manos de García Morente, decano a la sazón de la Facultad de Filosofía y Letras, entre los que se encontraban, además de Ortega y Morente, Xavier Zubiri y José Gaos entre otros. Y un grupo de compañeros y condiscípulos de Ortega extraordinarios, como María Zambrano, Julián Marías, Manuel Granell y Paulino Garagorri. La sección de Filosofía de la citada Facultad terminó por ser el núcleo “*de la primera escuela propiamente española de filosofía: la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid*”⁵.

1 “*Enorme es nuestra deuda con Ortega. La mía, concretamente, me parece abrumadora, y toda mi vida me ha desazonado la conciencia de no haber hecho todo lo que podía para pagarla*”. A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropolos, 1994, p. 43.

2 J. Lasaga Medina, “Introducción”, en A. Rodríguez Huescar, *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 16.

3 J. Lasaga Medina, *op. cit.*, p. 15.

4 A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropolos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 57.

5 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p.77. Entre 1931 y 1936, la única promoción de licenciados en Filosofía de ese proyecto institucional barrido por la guerra civil y lo que vino después, se dio, para Huéscar, un hecho excepcional en el

Pronto, demasiado pronto, por desgracia, la Escuela de Madrid dejó de ser de Madrid (y se podría decir que también Escuela). La guerra civil española destruía, además de vidas, la convivencia nacional y la República, el futuro de la filosofía española en la medida en que ese porvenir se estaba gestando, sin olvidar al grupo catalán en torno a la Universidad de Barcelona (Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, etc.), en aquella Facultad y en la denominada Escuela. Ruina, exilio filosófico, interior y exterior, y nacionalcatolicismo dominarían hasta los años 60 del siglo pasado el panorama filosófico. Las “antípodas”, como las bautizaría Julián Marías, curas, frailes y palmeros mostrencos que como jauría se arrojaron contra la figura de Ortega y sus seguidores, y el régimen que los apoyó, convertían en irrespirable la atmósfera a los discípulos del maestro que en España se quedaron.

Huéscar, por su condición de liberal y republicano, perdía la guerra y ganaba el ostracismo público. Además, el ser discípulo de Ortega, algo que no ocultaba y lucía con orgullo, no mejoraba en absoluto su situación, sino todo lo contrario. Se le reconoce el título de Licenciado obtenido en 1936, pero no el curso-oposición para profesor de instituto de enseñanza secundaria que supera en ese mismo año con brillantez. Se le cierra todo acceso a la enseñanza pública en cualquiera de sus niveles. Por ello, ha de ganarse la vida en la privada, destacando su labor docente en el Colegio Estudio (1945-1955), una sorprendente isla de educación laica y liberal en Madrid, heredera de los principios de la Institución Libre de Enseñanza, que fue tolerada de forma poco comprensible por el régimen de Franco en los años duros de posguerra⁶. Desde 1956, su condición de exiliado cambia y pasa de ser interior a exterior: avalado por Julián Marías y el propio Ortega ante Jaime Benítez, rector de la Universidad de Puerto Rico y entusiasta seguidor del pensamiento de Ortega (hasta el punto de que pretendió realizar en su Universidad las ideas de Ortega en *Misión de la Universidad*)⁷, ocupa una cátedra en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de dicha Universidad desde ese año hasta, con algunas interrupciones de su actividad académica, 1971, fecha en que regresaría a España para no abandonarla ya hasta su muerte en 1990. A su vuelta, se le reconoció su plaza de profesor de instituto de bachillerato, y después, por concurso de méritos, es nombrado catedrático numerario en 1978, ejerciendo su magisterio hasta la jubilación en 1982.

Muerto Ortega, deja Huéscar España y se concentra por completo en el trabajo filosófico, organizado de acuerdo a dos metas que regirán su esfuerzo teórico hasta el fin de sus días: la primera, consistente en la exposición sistemática de la filosofía de Ortega y en la defensa de su figura como “gran filósofo”; la segunda, en la exploración de un territorio avistado por el maestro pero no hollado por él, que no es otra cosa que el proyecto de elaborar una lógica del pensar ético. En relación con la interpretación y la “salvación” del pensamiento de Ortega, cabe destacar las siguientes obras de Huéscar: *Perspectiva y verdad: El problema de la verdad en Ortega* (1966), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (1982) y *Semblanza de Orte-*

mundo universitario: “La presencia casi súbita de una filosofía de gran estilo ‘a la altura de los tiempos’ y en forma de escuela, en un país casi desprovisto de tradición filosófica.” (Op. cit., p. 84).

6 Entre otros, tuvo como alumno a Javier Muguerza, quien nos da este cálido testimonio de Huéscar como docente de filosofía: “Tal como lo recuerdo, era un profesor sobrio y poco dado a apostolados ni proselitismos, con conciencia sin duda del absurdo de ‘enseñar filosofía’ y un tanto escéptico acerca de la buena disposición de sus estudiantes para ‘aprender a filosofar’. En consecuencia, se limitaba a mostrar honestamente lo que era para él el ‘ejercicio’ de la filosofía y, a partir de ahí, dejaba en absoluta libertad a su auditorio. Pero dado que ni lo uno ni lo otro era demasiado común en la enseñanza de filosofía de aquellos años, el impacto de una actitud como la de Rodríguez Huéscar podía llegar a ser muy grande. En mi caso lo fue sin duda alguna, cosa que me complace reconocer una vez más, pues no es, desde luego, la primera en que tengo ocasión de hacerlo.” (J. Muguerza, “Prólogo”, en A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 12).

7 Sobre el rector Jaime Benítez y la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, cfr. Juan Padilla Moreno, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 55-57.

ga (1994). *Perspectiva y verdad*, publicada en la editorial de la Revista de Occidente, es la versión modificada y ampliada de su tesis doctoral, dirigida por José Luis Aranguren y titulada *El problema de la verdad en Ortega (Verdad y perspectiva)*⁸. *La innovación metafísica de Ortega*, que sale a la luz pública en 1982 en el Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación Ciencia con un prólogo no muy afortunado de Julián Marías, tiene su motivo externo en la convocatoria de un concurso del MEC en el vigesimoquinto aniversario de la muerte de Ortega. Huéscar presenta este texto y obtiene el primer premio en la modalidad de trabajos individuales de profesores⁹. *Semblanza de Ortega* se publica, ya fallecido Huéscar, en 1994, en coedición de la Editorial Anthropos y la Biblioteca de Autores y Temas Manchegos (Diputación Provincial de Ciudad Real). En palabras de Huéscar, el libro reúne “una serie de escritos –artículos y conferencias– que tienen como tema común la figura de Ortega, como ocasión también común la de distintas conmemoraciones orteguianas, desde la muerte del maestro hasta la celebración del centenario de su nacimiento en el pasado año (1984), y, en fin, como rasgo igualmente común, el carácter testimonial de todos ellos”¹⁰. Aunque lo intenta, llevando el manuscrito de editorial en editorial, Huéscar no consigue su publicación, signo inequívoco de la falta de interés en la década de los ochenta del siglo pasado, salvo contadas excepciones, por el pensamiento de Ortega¹¹. Respecto a la aportación más original de su reflexión filosófica, centrada en la exploración del substrato ético de la verdad, tenemos su libro *Éthos y lógos* (1996), que ya queda formulado como proyecto en la “Introducción” de *Perspectiva y verdad*¹², que, como prueban los cursos de filosofía que imparte en la Universidad de Puerto Rico¹³, ocupa un lugar central en su reflexión, y que la muerte impediría, por desgracia, su completa terminación¹⁴. Y si de ser exhaustivo se trata, además de una veintena de artículos en

8 Se defiende la tesis en 1961, recibiendo la calificación de “sobresaliente con opción a premio extraordinario” por un tribunal formado por Lucio Gil Fagoaga (presidente), Leopoldo E. Palacios, Ángel González Álvarez, Adolfo Muñoz Alonso y José Luis L. Aranguren.

9 Acertada es, a nuestro juicio, la estimación de quien afirma que “*La obra de Rodríguez Huéscar se fue fraguando en buena medida a golpe de aniversario; de aniversario de Ortega, se entiende.*” (Juan Padilla Moreno, *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, p. 71). Posteriormente, sería reeditada la obra por Biblioteca Nueva (2002), una edición a cargo de Jorge García-Gómez, discípulo de Huéscar y profesor de Filosofía de la Universidad de Long Island (New York), con introducción suya y prólogo de Javier Muguerza, sin la introducción de Marías. Este discípulo, además, lo traduce al inglés y publica el libro: *José Ortega y Gasset’s Metaphysical Innovation. A Critique and Overcoming of Idealism*, New York, State University of New York Press, 1995.

10 A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Madrid, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p.11.

11 Con palabras tan ácidas como justificadas, el editor de esta obra, José Lasaga Medina, enjuicia, en otro lugar, este triste peregrinaje: “*Debe quedar constancia de que en un tiempo de expansión editorial sin precedentes, tanto en el sector privado como en el público, en el que las editoriales se permitían el lujo de sacar colecciones enteras que quedarían relegadas en los almacenes o serían saldadas a los pocos años, y en que hasta el último ‘parvenu’ de la Universidad hallaba dinero público para publicar su investigación, Rodríguez Huéscar no pudo editar su libro, por más que lo intentara reiteradamente. El manuscrito dormitó en los despachos de algunas editoriales –no es el caso mencionarlas– y solo ha podido ser publicado póstumamente, gracias a una ayuda oficial*” (“Introducción”, en *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, pp. xi-xiii).

12 Cfr. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 14-16.

13 En este sentido, destacan “Dimensiones ético-metafísicas del problema de la verdad (1961-62, primer semestre) y “*Éthos y lógos: las bases metafísicas de su mutualidad*” (1967-68). El propio Huéscar enumera los títulos de algunos de ellos en la nota introductoria de su artículo “Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega” en *Revista de Occidente*, 140 (1974).

14 La cuidada y escrupulosa edición está a cargo de José Lasaga Medina, saliendo a la luz en el Servicio de Publicaciones de la UNED en 1996. En la “Introducción” el editor señala que el texto estaba prácticamente terminado por parte de Huéscar y destaca, con razón, la centralidad y “originalidad” del mismo en la obra del filósofo manchego.

periódicos y revistas especializadas¹⁵, publica tres libros más, dos de filosofía y una novela: los filosóficos son *Del amor platónico a la libertad* (1957)¹⁶ y *Con Ortega y otros escritos* (1964)¹⁷, la novela lleva por título *Vida con una diosa* (1955)¹⁸.

Como filósofo, Antonio Rodríguez Huéscar se concibe a sí mismo como discípulo de Ortega, como “seguidor” de la escuela filosófica que funda el maestro, lo que significa básicamente el reconocimiento de la filosofía de Ortega como “verdadera” y la consideración de su territorio como el pertinente para el trabajo de investigación y transmisión¹⁹. Ortega fue, ante todo, un gran filósofo porque había sido capaz de elaborar una filosofía innovadora (metafísica, gustaba de decir Huéscar) a la altura de los tiempos, y por ello del mismo nivel que la de otras figuras eminentes de la primera mitad del siglo XX, como Heidegger o Husserl. Si los alemanes tenían a Kant, los franceses a Descartes y los ingleses a Hume, nosotros, los españoles, que carecíamos de tradición filosófica, teníamos ahora a Ortega (y también a Unamuno) como un promisorio comienzo para una tradición que estaba por hacer; comenzar a hacerla, pues, era el primer deber, la principal misión y la máxima responsabilidad del verdadero discípulo de Ortega. Y en esto consistía la “salvación” de Ortega para Huéscar, nota esencial de su condición discipular: “*Salvar a Ortega: tratar de ponerlo en su verdad, de hacer que sea lo que en verdad es. Es decir, tratar de repensar su obra, de ahondar en ella y, a ser posible, de continuarla, desplegando algunas de sus múltiples potencialidades; promover, en suma, y en la medida de las fuerzas de cada uno, la germinación y fructificación de sus riquezas seminales. No otra cosa pretendemos*”²⁰. Lo opuesto a su salvación era perderlo, es decir, considerarlo como una pieza de museo, un objeto suntuario, alguien que pertenece a un pasado que no tiene ya nada que decir al pensamiento presente, ni que lo estimula o vivifica en modo alguno, un “clásico” en el peor sentido de la palabra, en el de alguien irremisiblemente afincado en un tiempo pretérito, enterrado en el panteón de los grandes filósofos, con todos los honores que le corresponde, ciertamente, pero con el estigma de la inactualidad e ineffectividad, de haber quedado irremisiblemente atrás como ilustre y ejemplar curiosidad histórica²¹, como una cabeza muerta. Y esta era, en opinión de Huéscar, la forma que había adoptado el antiorteguismo, apoyado por algunos “sedicentes orteguianos”, a partir de los años 60 del siglo pasado, una actitud que afloraba con toda su insidia y daño, pero de forma manifiesta y sin velos, en las conmemoraciones y centenarios que se brindaban al “gran filósofo español”. Ya no se le insultaba y vejaba por los asilvestrados clérigos y sus corifeos de los años 40 y 50, ni se le consideraba un buen escritor, un literato con estilo y un brillante periodista, pero un filósofo superficial, sino simplemente alguien que tuvo un destacado mérito filosófico, mas alguien a quien se le había pasado su hora. Su filosofía había quedado definitivamente “superada” por las corrientes filosóficas pujantes en esos años (marxismo y filosofía analítica principalmente). De ahí que, como señala con diagnóstico preciso Huéscar, el objetivo no sea ya Ortega, sino su escuela, sus discípulos, afirmando de ellos

15 Una bibliografía completa se encuentra en el trabajo monográfico sobre Huéscar de Juan Padilla Moreno: cfr. *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004, pp. 361-364.

16 Esta obra, publicada por primera vez en Madrid, en la modestísima Editorial Puerta del Sol, muestra otra faceta de Huéscar, la de historiador de la filosofía, pues recoge los prólogos que escribió para algunos de los textos (trece), clásicos de la filosofía, de la colección “Biblioteca de Iniciación Filosófica” de la Editorial Aguilar. Se reedita en 2009, en Biblioteca Nueva, siendo su editor José Lasaga Medina.

17 Se publica en Madrid, en la Editorial Taurus.

18 Esta novela se presenta al Premio Nadal del año 1948 y logra ser finalista. Huéscar la publica en Madrid, en Ediciones Puerta del Sol. La actividad filosófica de Huéscar no es la única, teniendo que contar con su vertiente artística, como novelista y pintor.

19 Sobre la condición discipular de Huéscar, cfr. José Lasaga Medina, “Antonio Rodríguez Huéscar: el momento ‘Escolar’ de la filosofía”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI (2011), pp. 107-120.

20 Antonio Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/ Diputación provincial de Ciudad Real, 1994, p. 145.

21 Cfr. Antonio Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 153-155.

que están generando una “escolástica”, calificándoles de “orteguianos serviles”, de “ortodoxos” de estricta observancia, meros repetidores de las ideas del maestro, de forjadores de una *hermenéutica venerativa* tan estéril como acrítica. Proceder de tal manera, separando entre los “buenos orteguianos” (es decir, aquellos que ya no lo son) y los “malos orteguianos”, es, realizado de un modo consciente o inconsciente, el mejor modo de impedir que crezcan y se desarrollen las ideas de Ortega, y que sean “superadas”, si fuera menester, pero desde su efectividad hermenéutica y su actualidad viviente y operativa. Por todo ello, ya en la *Carta abierta a José Antonio Maravall en el decenario de la muerte de Ortega* (1965), Huéscar, reconociéndose como uno de esos supuestos “escolásticos”, asumiendo sin complejos su servidumbre a Ortega, le señala a su amigo que, entre otras razones, no le envía el artículo que le pide para la conmemoración de los diez años de la muerte de su maestro por el “*miedo a que le tachen a uno de orteguiano*”²². Es cierto que el sentirse en un estado de permanente sitio, dentro de una ciudadela amenazada por muchos y por todos los lados, así como un exceso de deferencia intelectual motivada por la profundísima impresión que causó Ortega en su persona y vida, y no solo en la dimensión intelectual, produce en Huéscar “aberraciones ópticas” evidentes, alterando la “adecuada perspectiva” en la que cifraba la verdad y la corrección del juicio. Sin embargo, obviar o ignorar su capacidad filosófica y la fuerza de su pensamiento, incardinados en su veracidad como filósofo, tildándolo de “escolástico”, “ortodoxo” o con epítetos similares, es no hacer justicia a la obra de este singular discípulo de Ortega.

El deber, como discípulo, de “salvar” al maestro, supone por encima de todo dos cosas: en primer lugar, profundizar en sus ideas; en segundo, desarrollarlas, tanto hacia adentro como hacia fuera, y enmendarlas o corregirlas si fuera preciso. Por “profundizar” ha de entenderse “desvelar”, aclarándola, la urdimbre conceptual de su pensamiento mediante una interpretación ajustada caracterizada por la precisión y el rigor. No es pues repetir, como si fueran mantras, los conceptos y las fórmulas lingüísticas en las que se expresan; ni glosar sus nociones fundamentales, ni comentar ni resumir, con exquisito mimetismo, sus textos. Interpretar, de verdad, es sacar a la luz tanto significados oscuros o no suficientemente claros como relaciones entre conceptos que no son en principio evidentes. La interpretación es una reapropiación activa y no repetitiva, que introduce profundidad y visibilidad a una perspectiva filosófica mediante una sistemática y rigurosísima disección analítica y reconstrucción de índole sintética. Tal cosa es “encarnar” y recrear, vivificándolo, un pensamiento o una filosofía. Y esto es lo que pretende y consigue Huéscar, de forma llamativa y digna de elogio, en textos como *Perspectiva y verdad* o *La innovación metafísica de Ortega*, a saber: “exponer” (*darstellen*), es decir, desplegar, mostrando y actualizando, el sistema metafísico de Ortega, que es lo esencial de su obra, pero que requiere, debido a su complejidad y en ocasiones escaso desarrollo, su más plena “presentación” o “revelación”. Y también, en su caso, cumple con su deber como discípulo cuando lleva a cabo un desarrollo propio de un problema, a su juicio fundamental, que Ortega apunta pero en realidad no trata: el vínculo determinante entre verdad y libertad, entre verdad, entendida como *alétheia*, y “autenticidad”, entre *lógos* y *éthos*, las raíces éticas de la verdad teórica (*adecuación* de la perspectiva) que se encuentran indicadas, pero no “expuestas”, en la definición orteguiana de verdad como “coincidencia del hombre consigo mismo”. Desplegar este problema es ir más allá de Ortega teniendo como punto de partida, pero no de llegada, su filosofía; es lo que durante tres décadas investigó (sobre todo desde su regreso a España) aunque no logró finalizar, pero de lo que tenemos un texto como *Éthos y lógos*; es la “fiel” superación por parte del discípulo de su maestro, pues ahora, en esta obra, “no se trata ya de exponer o interpretar a Ortega, o no se trata tanto de ello como de exponer mi propio pensamiento, es decir, además de mi reacción personal e intelectual ante la doctrina asimilada del maestro, mi propia actitud ante la realidad misma, actitud cuya expresión o traducción

22 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 136.

intelectual, desde luego, no podrá eludir el tener en su base, o, mejor, en su trasfondo o subsuelo, primordialmente, la visión orteguiana de la Realidad."²³. La profundización y "revelación" del sistema metafísico de Ortega, una interpretación genuina que pretende recrear, apropiándose, su pensamiento, y la superación del mismo, en el sentido de ir más allá, es decir, de realizar un desarrollo de una cuestión nuclear que no se encuentra en su sistema filosófico, es algo que, a juicio de los mejores conocedores de la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, como Javier Muguerza²⁴, Jorge García Gómez²⁵, José Lasaga Medina²⁶ o Juan Padilla Moreno²⁷, el filósofo manchego logra con creces y de un modo satisfactorio.

2. Antonio Rodríguez Huéscar o la interpretación metafísica de Ortega

Comencemos la exposición de la interpretación que hace Antonio Rodríguez Huéscar del pensamiento de Ortega citándole: "*La perspectiva filosófica de Ortega consiste en ser una perspectiva y saber que lo es*"²⁸. Las palabras de Huéscar nos introducen de forma directa en el núcleo de dicha interpretación, a saber: el carácter central del concepto de perspectiva y de perspectivismo en la filosofía de Ortega. Y, por añadidura, la autoconciencia de tal centralidad, al tener presente la condición perspectivista de todo saber y de la realidad misma, hasta el punto de desterrar de la filosofía solo la posición del filósofo que se arroga la posesión de la verdad absoluta, una imposición que, sabiéndose ya que es tal, pierde de forma definitiva toda legitimidad. Sobre este punto de partida que nos ofrece Huéscar, se pueden apuntar tres consideraciones no exentas de problemas, tanto de su interpretación del pensamiento de Ortega como de la manera en que también sitúa el perspectivismo en el corazón de su posición filosófica.

En primer lugar, el carácter aparentemente aporético de la asunción del perspectivismo y, a su vez, la defensa irrenunciable de la verdad, de un concepto de verdad que no rechaza o posterga su *intentio* metafísica. Quizá la paradoja se debilite, incluso se disuelva, si se coloca el perspectivismo de Ortega pasado por el tamiz de la lectura de Huéscar en un punto equidistante entre los perspectivismos de Leibniz y de Nietzsche, una especie de tercera vía. Ni un extremo ni el otro: un punto medio problemático que asume el carácter trascendente y objetivo de la verdad desde la limitación de un perspectivismo que renuncia tanto al idealismo monológico (la mónada, cerrada sobre sí misma, a-circunstancial en esencia y conteniendo en sí misma el mundo bajo su punto de vista) y la teodicea (Dios como la perspectiva que integra, componiéndolas, las infini-

23 A. Rodríguez Huéscar, *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, p. 5.

24 "*si bien hay que advertir que su discipulado tuvo siempre bastante más que ver con la práctica de una hermenéutica activa tendente a prolongar por cuenta propia el pensamiento interpretado que no con un pasivo escolasticismo constreñido a rumiar mostrencamente hasta la saciedad.*" ("Introducción", en *Innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 13).

25 Animado siempre por la virtud del "valor intelectual", vive de acuerdo con esa disposición, "*aun en el caso de su profunda relación discipular con Ortega, cuya doctrina no dejó jamás de esforzarse por penetrar, aclarar y articular, y (hasta en muchos aspectos) por trascender, en el mejor sentido del vocablo.*" ("Estudio preliminar", en *Innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 33).

26 "*Pero conviene aclarar que, sin cuestionar esa condición discipular, de la que Huéscar más bien se enorgulleció públicamente (cuando, por cierto, de ella no podían venirle más que sinsabores), su pensamiento profundiza y amplía la obra orteguiana*" ("Introducción: Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente", en *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 19).

27 "*Rodríguez Huéscar no solo fue testigo de la filosofía –en gestación– de Ortega; fue además filósofo en el pleno sentido de la palabra. No fue un "estudioso", ni un "comentador", ni un mero "sistematizador" de Ortega, ni mucho menos un "divulgador" suyo [...]. Lo que Rodríguez Huéscar hace es una interpretación de la filosofía de Ortega.*" (Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 18).

28 A. Rodríguez Huéscar, *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthros/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p.231.

tas perspectivas que forman el mundo) de Leibniz, como al *fictionalismo* atribuido a Nietzsche, quien no acepta en absoluto un concepto metafísico de verdad ni la necesidad de la creencia en la verdad y la voluntad que la sostiene (voluntad de verdad) para la vida humana. En este sentido, el perspectivismo de Ortega, o la “doctrina del punto de vista”, como la llama en *El tema de nuestro tiempo* (1923), nos permitiría esquivar el dilema formado por esos dos cuernos que han recibido el nombre de “racionalismo” y “relativismo”, a los que se podría denominar el perspectivismo leibniziano y el nietzscheano.

En segundo lugar, el significado metafísico tanto del concepto de perspectiva como del perspectivismo. Ambos conceptos no constituyen un aspecto más entre otros del pensamiento de Ortega, ni se reducen a lo que se puede considerar la gnoseología o la teoría del conocimiento, sino que su dimensión determinante es metafísica: si la vida humana, mi vida, es la realidad radical, la perspectiva es un rasgo esencial de dicha realidad²⁹. Todos los conceptos fundamentales del pensamiento de Ortega son “ontológicos” –y el de perspectiva no es una excepción– en la medida en que para Huéscar el propósito principal de su maestro es la elaboración de lo que podríamos llamar una analítica ontológica de la vida humana en tanto que realidad radical, o en términos del propio Huéscar, una metafísica de la razón vital e histórica. No es que no posea el de perspectiva otros significados (gnoseológico, estético o ético-político) en la obra del maestro, sino que son derivados y secundarios.

En tercer lugar, Huéscar propone la idea de perspectiva como la tercera gran metáfora –en lugar de los *Dióscuros* o *dii consentes* señalada por Ortega en el capítulo X de *¿Qué es filosofía?*– que dialéctica e históricamente acoge la pretensión de superar el idealismo, cuya metáfora es la de “continente-contenido”, el cual, a su vez, desbancó al realismo con su tropo característico (“sello-cera”). Ambos, el realismo y el idealismo, son las figuras paradigmáticas con las que Ortega y también Huéscar interpretan la historia de la filosofía. La innovación metafísica de Ortega consistiría entonces en iniciar una especie de “tercer estado filosófico”, cuyo principio vertebrador es la idea de perspectiva. Esta poderosa metáfora elevada a principio es capaz de neutralizar o reducir la unilateralidad simplificadora y la soberbia casi demoníaca del idealismo, que comienza en Descartes y cuyo último y eximio representante es Husserl, haciendo justicia a la complejidad de una realidad que se organiza de acuerdo a la correlación entre el yo y la circunstancia. Esta comprensión de “lo que hay” aportada por la idea de perspectiva no puede quedar contenida, y por tanto fundamental, ni por la conciencia ni por el ser, sino por la vida humana entendida como “realidad radical”.

Siendo este el punto de partida o, mejor, el punto de vista desde el que afrontar la filosofía de Ortega, Huéscar señala tres ideas para llevar a cabo una caracterización general de la perspectiva filosófica de su maestro: crisis, libertad y salvación. La filosofía de Ortega es “una filosofía de y para la crisis”, una filosofía “de y para la libertad” y una filosofía “de y para la salvación”. Y estas tres ideas determinantes del pensamiento de Ortega pueden reunirse bajo el horizonte marcado por la *Lebensphilosophie*, pues las tres “podrían quedar absorbidas en un enunciado, que sería: Una filosofía de y para la vida”³⁰.

Crisis. De ella y de Ortega nos dice Huéscar lo que sigue:

29 Huéscar lo dice así: “He dicho que la idea orteguiana de “perspectiva” es muy compleja, y creo que se puede dar desde ahora la razón de esa complejidad, a saber: que dicha idea en Ortega es inseparable de la de la vida humana, cuya estructura elemental (yo-circunstancia) traduce [...]. El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad radical única que es la vida humana. Ahora bien, la estructura de esa realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una perspectiva. Al describir la perspectiva describimos, pues, estructuras elementales de la realidad radical, y siendo esta la realidad compleja por excelencia –ya que en principio lo complica todo– es forzoso que tal complicación se proyecte sobre el concepto de perspectiva –y por consiguiente, sobre el de “verdad”, tan íntimamente vinculado a este–” (*Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, 1966, pp. 99-100).

30 A. Rodríguez Huéscar, “Una cala filosófica en la obra de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos/Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, p. 238.

La verdad es que en las décadas que van de 1900 a 1968, aproximadamente, lo problematizado por todas esas filosofías de nueva inspiración metafísica era nada más y nada menos que el ser del hombre, su sentido histórico, el sentido o sinsentido de su vida, que se tornaba opaca en la procela de la crisis –es también la época de proliferación de filosofías y literaturas del “absurdo”, de floración de los irracionismos–, y que de los hombres que encarnaron aquel temple filosófico [...], de aquellos hombres, repito, no se podrá decir sin mendacidad o sin supina ignorancia de lo que representaron, que no respondieron con su actitud a una profunda exigencia de su tiempo. La reacción de Ortega ante aquella situación fue, sin embargo, más compleja, y, a la vez, más serena –y por ello más eficaz–: supo evitar los despeñamientos irracionistas, o los retrocesos a un inviable “ontologismo”, de aquellas filosofías, y encontró la clave para “salvar” –intelectualmente hablando– los fueros de la vida y de la historia sin renunciar por ello a la razón. Por eso nadie como él ha precisado los verdaderos términos de esa “superación”, cuya necesidad era sentida, o presentida, por todos, pero cuya efectiva realización solo en él se consume suficientemente, alcanzando con ello un nuevo nivel metafísico, es decir, una nueva ruta viable para la filosofía, si por filosofía seguimos entendiendo el intento radical de encontrar el sentido del mundo y de la vida “*dando razón*” de ellos³¹.

Se puede considerar la crisis como un rasgo que acompaña a la modernidad desde su aparición, que cobra toda su fuerza en la llamada “modernidad tardía” o época contemporánea (siglos XIX y XX), y que también se encuentra en el corazón de nuestro tiempo, seguramente una época de transición. Pero ¿cómo se le aparece la crisis a Ortega, especialmente la crisis de la primera mitad del XX, según interpreta Huéscar? En primer lugar, hay que señalar que es una crisis general que afecta a todas las instancias y dimensiones del hombre europeo y occidental, de modo parecido al diagnóstico realizado por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas* y en su célebre conferencia impartida en Viena, en 1935, y publicada con el título *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En segundo lugar, y también como Husserl, es fundamentalmente una crisis de la filosofía, cuyo contenido nuclear es lo significado por la expresión “crisis de la razón”. Aunque también podemos referirnos a Adorno en relación con este asunto, a su temprano texto *La actualidad de la filosofía* (1931), en el que se pregunta por el lugar y la posibilidad de la filosofía después del desplome de la filosofía idealista y del mundo burgués que la sostenía, considerando, como Huéscar, a la fenomenología de Husserl como el canto del cisne de dicha filosofía, un epígono, ilustre, sí, pero epígono al fin y al cabo. Como muy bien sabemos, la crisis del idealismo es el tema de nuestro tiempo para Ortega y su discípulo.

De acuerdo con esta concepción específica de la crisis (crisis de la filosofía o de la razón), Huéscar señala el carácter distintivo y prometedor desde el punto de vista filosófico de la propuesta orteguiana en tanto en cuanto se presenta como una propuesta superadora y genuinamente filosófica, es decir, metafísica: ni cae del lado del “irracionismo” ni cae del lado de los “nuevos ontologismos”, ni cae del lado, añadiría, yendo más allá del texto citado más arriba, de propuestas rehabilitadoras o fundacionalistas de la filosofía como la de Husserl. Y no cae del lado de los “irracionismos” porque la “filosofía de y para la vida” de Ortega tiene como límite y horizonte insuperable los conceptos normativos de razón y de verdad, mostrando de este modo una distancia insuperable con un filósofo como Nietzsche. Ni del lado de los “nuevos ontologismos”, como el del Heidegger de *Ser y tiempo* (1927), quien, en su analítica existencial, entendida como prope-déutica para “repetir” de nuevo, sacándola del olvido y de la pereza del pensar, la pregunta por el sentido del ser, termina por diluir en la abstracción la facticidad radical del *Dasein*, o, en términos orteguianos, de la vida humana. Ni tampoco, por último, la filosofía fundacionalista contenida en la fenomenología trascendental de Husserl, que incurriría, estando en esto Ortega de acuerdo

31 A. Rodríguez Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982, pp. 21-22.

con Heidegger, en las insuficiencias contenidas en los términos “racionalismo”, “intelectualismo”, “teoreticismo” o “idealismo”. ¿De qué lado cae, entonces, la posición de Ortega? Si la crisis es radical, la tentativa superadora también ha de serlo, tiene que ir a la raíz de las cosas mismas, y este es el cometido y el sentido histórico de la filosofía, no pudiendo estar en ningún caso una posible solución a la crisis en la renuncia a dicho cometido, como la que lleva a cabo todo lo incluido bajo las etiquetas de “analiticismos lingüísticos”, de “empiriologicismos”, de “estructuralismos”, etc. Para Ortega, según Huéscar, y para el mismo Huéscar, la superación de la crisis ha de ser *metafísica*. Y aquí topamos, inevitablemente, con el “problema de la metafísica”. Entre otras cosas, por la deriva del propio Ortega, cuyos planteamientos de los últimos años pueden considerarse próximos o afines a los pensamientos hoy calificados de “post-metafísicos”, sin contar aquí con la cuestión más general del carácter ubicuo, polimorfo y proteico de la metafísica, que parece que rescuita una y otra vez en las posiciones de muchos de aquellos que la declaran “muerta” o “superada”. El progresivo énfasis y la condición medular de la dimensión histórica de la razón vital a partir de 1933, pero sobre todo desde los años 40, en virtud de la cual el sentido histórico deja de ser una herramienta auxiliar de aquella razón para convertirse en su propiedad determinante, implican la circunstancialidad constitutiva de todo pensamiento, filosófico o no, y por consiguiente también de la “analítica ontológica de la vida humana”, hasta el punto de debilitar, llegando casi hasta su consunción, el proyecto de una metafísica de cualquier índole³².

Libertad. Una filosofía de y para la libertad es la de Ortega, y para Huéscar esto significa lo que sigue:

En *Sobre la razón histórica*, Ortega nos recuerda, a propósito del carácter “deportivo”, de la “teoría” o “filosofía” –su lado “jovial”–, que Platón (y en ello le sigue Aristóteles) “define formalmente” la filosofía como “la ciencia de los espíritus libres”, y que ese es el “estado de espíritu” –es decir, el temple– con que hay que tratar las ideas y la teoría. Este mismo tema resurge en el *Leibniz*, donde nos repite que ese temple filosófico [...] es el de la “libertad de espíritu”. Se trata, una vez más, del “lado jovial” de la filosofía [...]. Este es un primer sentido de la relación “filosofía-libertad”: para el juego serio que es la filosofía se requiere, pues, ese temple “alciónico” de la plena libertad de espíritu. [...] Un segundo sentido lo encontramos en la concepción esencial de la filosofía como *anábasis*, regreso, “retirada” y, a la vez, “descenso” o “bajada”. Porque ese movimiento –esencial, repito– de la filosofía tiene el sentido de un “regresar” siempre a los orígenes, de un “descender” por debajo de las opiniones y principios ya establecidos a otros propios y más firmes o radicales³³.

En su conexión constitutiva con la filosofía, “libertad” ha de entenderse aquí en dos sentidos. El primero, quizá, el más evidente: no hay filosofía sin “libertad de espíritu”, es decir, sin ese peculiar *ethos* del filósofo que, al menos, como *petitio principii*, rechaza el espíritu dogmático, perezoso o simplemente acomodaticio y oportunista. El filósofo, si algo es, es o debe ser un “espíritu libre”, un “libertino” en el sentido de librepensador. Términos utilizados como el de “jovialidad” o “alcionismo” nos remiten, no por casualidad, a la figura del espíritu libre y a la ciencia jovial de Nietzsche, que es fácil de entrever entre estas líneas, además de Platón, Leibniz y otros. Sin la asunción de la libertad del pensamiento y del valor que dicha libertad exige, no parece que se puedan dar las condiciones para que crezca esa planta llamada filosofía. El segundo es más fundamental, pues señala el carácter autónomo y radical de la filosofía: radical porque, en definitiva, esa libertad consiste, según Huéscar, en un movimiento descendente, en un ir más abajo, en un poner en cuestión creencias, opiniones, principios o prejuicios dominantes. La filosofía como crítica es una actividad que opera en los trasfondos, en el subsuelo, y el filósofo, como la figura

32. Sobre esto, cfr. José Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2003, p. 145 y p. 157.

33 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 251-252.

del topo en el Prólogo de *Aurora* (1881) de Nietzsche, tiene la obligación de horadar la superficie, es decir, poner en cuestión todo lo hasta ahora aceptado, asumiendo, en palabras de Huéscar, que “la filosofía es así un estar comenzando de nuevo”³⁴. Y no solo radical, también autónomo, porque la filosofía ha de estar libre de toda servidumbre. De toda, sí, menos de una para Ortega y su discípulo, si la filosofía logra ser auténtica: la servidumbre, mejor dicho, el servicio a la vida a través de la verdad. Pero habría que añadir una tercera instancia significativa, más profunda y ausente del texto citado, que nos mostraría el vínculo indisoluble entre la verdad, que es lo mismo que decir la filosofía, cuyo horizonte de sentido viene marcado esencialmente por su pretensión de verdad, y la libertad, otro modo de indicar el íntimo nexo metafísico entre *lógos* y *éthos*. En la medida en que se acepta la definición de verdad de Ortega como coincidencia del hombre consigo mismo, el criterio de la verdad se desplaza del plano teórico (adecuación de la perspectiva) a uno práctico, consistente en ser fiel a sí mismo o ser uno mismo o encajar en el propio “destino”. Dicho con una palabra: “autenticidad”. No hay, pues, verdad sin libertad ni libertad sin verdad; se co-pertencen, podríamos decir, y por ello no hay filosofía sin libertad ni libertad sin filosofía (en esto, como Huéscar reconoce, hay un evidente punto de encuentro con Heidegger, aunque las coordenadas metafísicas no sean las mismas). Si no se identifican, ambas, verdad y libertad, “*si existen en radical, constitutiva y esencial mutualidad*”³⁵.

Salvación. De tal aspecto de la filosofía de Ortega, Huéscar apunta lo siguiente:

La “salvación” aparece ya, liminarmente, en el primer libro de Ortega –las *Meditaciones del Quijote*– en la famosa fórmula que él mismo ha llamado también “el primer principio de mi filosofía, que condensa en volumen todo mi pensamiento: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. De esta frase se suele citar solo la primera proposición, sin advertir que tan esencial como ella es la segunda. Descubrir que la realidad primaria o *radical* es esa infrangible *unidad dual* –valga la paradoja– de yo y mi circunstancia no es un descubrimiento completo –es más, no es un descubrimiento posible– si simultáneamente no se descubre, como primer atributo de esa realidad, la interna *necesidad de salvación* que la constituye, y que será el rasgo que más esencialmente la diferencia de la tradicional concepción del *ser*; que se caracterizaba por su *suficiencia y sustancialidad* [...]. Pero, teniendo en cuenta que yo no soy nada sin mi circunstancia concreta –ni, viceversa, esta es nada sin mí–, es evidente *que esa salvación de la vida tendrá que ser estricta y esencialmente solidaria*: si no salvo mi circunstancia, no puedo salvarme yo³⁶.

La caracterización de la filosofía de Ortega por parte de Huéscar como una filosofía de la salvación muestra un aspecto de la misma no usual y muy poco conocido. Quizá sea tan pertinente como relevante reflexionar sobre el rasgo *sotérico* o *soteriológico* de la perspectiva filosófica del maestro, así como su más que probable carácter novedoso o, al menos, en consonancia con algunos planteamientos críticos del proyecto moderno; incluso, yendo más lejos, a pesar de correr el riesgo de la exageración simplificadora, de cierta constante, modulada de manera distinta, en los diferentes momentos históricos del pensamiento filosófico occidental. Me refiero al hecho de que cuando la característica *sotérica* de una filosofía o de un filósofo ocupa un lugar destacado dentro de ella o en su pensamiento, la salvación siempre se ha referido principalmente al alma, al “yo”, a la “persona”, a mi “singular interioridad”, a mi “individualidad”. Desde la gnosis –y antes, si pensamos en el orfismo y el pitagorismo– hasta el subjetivismo moderno, pasando naturalmente por el cristianismo, la salvación no se ha dirigido al “mundo”, sino que ha tenido al alma como único y privativo objeto, entendida, naturalmente, en un sentido lato que contiene el significado de palabras como las anteriormente entrecorridas. No así en cambio Ortega, como agudamente

34 *Ibidem*.

35 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, p. 204.

36 A. Rodríguez Huéscar, *op. cit.*, pp. 255-256.

señala Huéscar, pues en su caso la salvación se refiere de forma privilegiada y prioritaria a la “circunstancia”, al “mundo”, en definitiva, a la “vida”, que trasciende en todo momento y de una manera determinante mi yo, que no puede ser en ningún caso sino como lo otro o, mejor dicho, entregándose a lo otro, la circunstancia, que le acompaña como el sentir a la vida. Ciertamente es que esa salvación de la circunstancia se inscribe para Ortega y Huéscar bajo una férrea perspectiva metafísica, en la medida en que para ambos hay que ubicar cada cosa, cada realidad concreta, en su conexión universal y en el plano jerárquico que le corresponde dentro de un conjunto ilimitado, cuando no infinito, de relaciones. De este modo, el imperativo de salvar la circunstancia, el mundo, pretende hacerlo más “pleno”, lograr su revelación en el grado más alto. No es necesario compartir esta perspectiva metafísica (universal) en la que se enraiza la salvación del mundo para enfatizar y valorar el modo con que la filosofía de Ortega, como *sotérica*, pretende precisamente salvar la circunstancia (mundo) en su peculiar modo de hacer suyo el lema fenomenológico de ir a las cosas mismas. No solo no es pensable nuestro yo sin el mundo-circunstancia que le es correlativo, sino que la salvación de mi yo pasa primero y de un modo ineludible por salvar el mundo en que se encuentra.

Crisis, libertad, salvación y vida-perspectiva son, para Huéscar, las piezas fundamentales que participan en el juego filosófico de Ortega. Y Ortega es, de principio a final y por encima de cualquier otra consideración, un filósofo a quien hay que tomar en serio. La perspectiva metafísica es aquel punto de vista privilegiado desde el que hay que articular cualquier interpretación del maestro, porque para Huéscar tal es la de toda su obra. Y en esto, la lectura que hace de Ortega es tan inflexible como coherente. Aquí radica la “originalidad” y quizá las limitaciones de Huéscar, su rasgo distintivo respecto a la mayor parte de los discípulos de Ortega, también condiscípulos suyos, su perspectiva propia y no reducible a otras. No encuentra en el cristianismo, como Julián Marías, de quien siempre pensó que era el “discípulo integral”, una clave hermenéutica para la interpretación del maestro, pues asumió con todas las consecuencias el agnosticismo filosófico de este. Tampoco derivó hacia lugares próximos a la filosofía de la “melancólica serenidad” de las postreras obras de José Gaos, opuesta a la soberbia del filósofo de la metafísica; hacia una forma de pensar que abraza un escepticismo lúcido o, expresado de una forma más ajustada, un “pensamiento débil” que radicalizaría aún más al último Ortega y que se aproximaría a autores como Rorty y Vattimo³⁷. Finalmente, no siguió el camino de una filosofía soteriológica de raíces, entre otras, gnósticas, como la de María Zambrano³⁸, cuyo “saber del alma” tomaba evidente distancia del carácter mundano y del *logos* metafísico en el que Huéscar afinaba al pensamiento de Ortega. Huéscar tenía “su” Ortega, no podríamos juzgar aquí si “mejor” o “peor” que el de otros discípulos, tanto los antes mencionados como los que no, pero sí reconocer que era uno propio y enriquecido, producto de una reflexión y un trabajo hermenéutico sistemáticos que le ocuparían la mayor parte de su vida como filósofo. Eligió para su vida el lema “contra lo que se puede hacer y decir en nombre de lo que hay que hacer y decir”. Y lo primero que había que hacer y decir eran las cosas de la filosofía, lo que para él significaba tener que pensar y luego decir acerca de la metafísica de la razón vital o histórica.

37 Sobre esta interpretación de José Gaos, cfr. Jesús M. Díaz Álvarez, “Presentación y actualidad de J. Gaos”, en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, VI, 2011, pp. 64-66. Este profesor de la UNED desarrollaba y argumentaba esta lectura de la obra del último Gaos en su ponencia en las *Jornadas de Filosofía “José Gaos: la actualidad de un filósofo”*, UNED, 4-5 de febrero de 2011, titulada “Melancólica serenidad frente a soberbia filosófica. A propósito de José Gaos y el debilitamiento del pensar”.

38 Sobre la influencia del pensamiento gnóstico en María Zambrano, cfr. J. Ignacio Eguizabal, *La huida de Perséfone: María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

3. Bibliografía

Padilla Moreno, J., *Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Ortega y Gasset, 2004.

Rodríguez Huéscar, A., *Semblanza de Ortega*, Barcelona, Anthropos, 1994.

—, *Del amor platónico a la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009

—, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

—, *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996.

—, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, 1966

En el centenario de Menéndez Pelayo

In the centenary of Menéndez Pelayo

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ

UCM - Presidente de la Real Sociedad Menéndez Pelayo

remgu2000@yahoo.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El próximo 19 de mayo se cumplirá el primer centenario del fallecimiento de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912). Tal circunstancia brinda una buena oportunidad para valorar el conjunto de su obra con una perspectiva amplia y ponderada, exenta de los panegíricos hagiográficos o las reprobaciones denigratorias, que han sido frecuentes al referirse a ella. Como en toda obra humana hay en la de Menéndez Pelayo luces, sombras y condicionantes de orden personal o colectivo, pero en todo caso no estamos ante un personaje sin substrato intelectual, ni ante una obra mediocre o efímera, pues su producción fue ingente y muchos son los que han acudido y todavía acuden a ella, incluso a veces sin explicitarlo, para documentar una fuente histórica o literaria o emitir un juicio estético.

Palabras clave: Menéndez Pelayo, centenario, *La Ciencia española*, biografía.

Abstract

This coming May 19th, a hundred years will have elapsed since the death of Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912). Such a circumstance offers us a good opportunity to appreciate his entire work with a wide ranging and considered perspective, exempt of the hagiographic panegyrics or denigratory reprobations which have frequently been used to refer to it. As is the case with any

man's work, there are in Menéndez Pelayo's oeuvre lights, shades, and personal as well as collective determining factors. But above all, we are not dealing with a man devoid of intellectual substrate, nor is his oeuvre mediocre and ephemeral; rather, his production was vast, and many are those who have turned – and still turn – to it, sometimes even without clearly stating it, to document a historical source or to emit an aesthetic judgment.

Keywords: Menéndez Pelayo, centenary, Spanish science, biography.

Biografía para una obra

Desde joven Menéndez Pelayo dio muestras de una personalidad firme y vitalista, impetuosa incluso en el debate, que sin embargo no le impedía mostrar una notable capacidad de diálogo y encuentro personal con el otro, algo que aún hoy llama poderosamente la atención: Sus diferencias ideológicas o académicas, sus enconadas polémicas, sus agrias descalificaciones incluso, ni le impidieron nunca mantener lazos de amistad con personas de las que discrepaba abiertamente, ni a estas referirse a Menéndez Pelayo –D. Marcelino le solían llamar– y a su obra en términos de alta estima y elogio. La amistad que llegó a fraguar con Benito Pérez Galdós o Emilio Castelar y la opinión que su obra les mereció a los Urbano González Serrano o Clarín son buenos exponentes de ello¹.

Se entiende en buena medida la consideración que Menéndez Pelayo consigue para su persona y su obra entre muchos de quienes le criticaron, por la misma precocidad con que aparece en la escena intelectual española, por la atrevida espontaneidad, mordaz e ingenua al tiempo, con que polemiza en el debate político y cultural de su época, por su gran erudición y sobretodo por la lealtad a la fuente documental en la que procura fundamentar sus opiniones. Tampoco fue ajena a ese reconocimiento mutuo que se dio entre Menéndez Pelayo y bastantes de sus críticos, la rara tolerancia que conoció en el ambiente intelectual de su Santander natal durante la Restauración y la diversidad de los personajes que influyeron en su formación intelectual. En este particular, además de su propio padre, catedrático de Matemáticas en el Instituto de Santander, cabe destacar a su profesor de Latín en ese mismo centro Francisco María Ganuza, a su tutor durante los estudios en la Universidad de Barcelona Juan Fernández Luanco, catedrático de Química, a los profesores de esa misma Universidad Milá i Fontanals, Llorenç i Barba, así como a los escritores José María de Pereda y Juan Valera... aunque quien finalmente acabó ejerciendo una mayor influencia sobre Menéndez Pelayo, al menos en sus primeros escritos, fue Gumersindo Laverde Ruiz, catedrático de Literatura en la Universidad de Valladolid. Con el tiempo esta influencia fue dando paso a otras más beneficiosas para Menéndez Pelayo quien de hecho no apoyó la edición de las obras completas de su antiguo maestro tras la muerte de este en 1890². Todos los personajes mencionados procedían de la burguesía culta y a la postre conservadora, pero no todos lo eran en la misma medida ni con las mismas orientaciones políticas y religiosas. Valga mencionar, a modo de ejemplos, que si por un lado José María de Pereda era diputado carlista o Gumersindo Laverde representaba el

¹ Madariaga De La Campa, B. (2008) *Tres estudios bio-bibliográficos sobre Menéndez Pelayo*. Santander, RSMP, pp. 11 ss.

Ibid. (2011) *Genio y figura de Marcelino Menéndez Pelayo*. Santander, RSMP, pp. 43,48.

²Bueno Sánchez, G. (1990) *Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española*. *El Basilisco*, nº 5 Oviedo, pp.48-55

Madariaga de la Campa. B. (1987) *La figura contradictoria de Gumersindo Laverde*. *Libredón*, nº 31. Santander pp. 15-22

conservadurismo católico más rancio, el propio padre de Menéndez Pelayo perteneció durante un tiempo al Partido progresista, Juan Valera se encuadraba en un liberalismo moderado y escéptico o el teísmo de Llorenç i Barba planteaba una alternativa casi kantiana al pensamiento neotomista.

No puede minusvalorarse, en la comprensión de la obra de Menéndez Pelayo, la huella que dejaron en esta algunas vicisitudes estrictamente personales de su biografía. Cuatro de ellas merecen ser tenidas particularmente en cuenta: La religiosidad católica de su familia, la decepción con la docencia de Salmerón, el deslumbramiento por el ambiente intelectual barcelonés nacido de la *Renaixença* y el contacto con la vida mundana o social de su tiempo:

La primera de ellas, el catolicismo de su familia sobretodo de su madre y de su hermana que llegó a profesar de monja, era habitual en la mayor parte de la burguesía urbana del momento, constituía además un componente destacado del peculiar sentimiento de hidalguía que siempre hubo en muchas familias en el norte de España, y respondía también a una religiosidad popular, de honda raigambre en la identificación colectiva de los españoles de toda clase y condición, incluso entre muchos de quienes se oponían a los privilegios civiles y políticos del clero o no asumían determinados dogmas de la Iglesia Católica.

En cuanto a la decepción que tiene Menéndez Pelayo con la enseñanza de Salmerón, quien le suspende de Metafísica en la Universidad de Madrid, se debió tanto al lenguaje, a veces grandilocuente a veces oscuro y complejo, como a su particular modo de entender la docencia y evaluación de los alumnos, sin duda alejados de los criterios pedagógicos que defendía la Institución Libre de Enseñanza a la que el catedrático e insigne krausista que llegó a presidir la I República estaba vinculado. Esta decepción de un alumno con respecto a su profesor acabó enquistándose, por influjo de Laverde, en una injusta animadversión general de aquel hacia el Krausismo y los krausistas la cual, finalmente caracterizó y perjudicó notablemente la imagen de Menéndez Pelayo.

El deslumbramiento por el ambiente cultural de Barcelona que Menéndez Pelayo experimenta al trasladarse a estudiar a la Universidad de esa ciudad, perdurará en él durante toda su vida, hasta el punto de considerar a dicha Universidad su Alma Mater. No solamente encontrará allí grandes maestros, los mencionados Milá i Fontanals o Llorenç i Barba, sino amigos y condiscípulos con los que siempre mantendrá trato y correspondencia, como es el caso del mencionado José Ramón Fernández Luanco, el historiador Antonio Rubió i Lluch o el lingüista José Pijoan. Fueron bien conocidas y estimadas por Menéndez Pelayo la lengua y literatura catalana de todas las épocas, cuya importancia y riqueza siempre defendió, también apreció el movimiento cultural de *Renaixença* e incluso la *Mancomunitat Catalana* promovida por Prat de la Riba, hasta el punto de inspirarse en ella al proponer que se dotara a Asturias y La Montaña (Cantabria) de un estatuto político y cultural común. Semejante aprecio se vio correspondido con la admisión de Menéndez Pelayo en entidades culturales catalanas (*Reial Acadèmia de Bonnes Lletres*) o las invitaciones que recibió para participar de modo destacado en grandes acontecimientos culturales de Cataluña como los *Jocs Florals* de Barcelona o el *Primer Congreso Internacional de la Lengua Catalana*. Se muestra en ello un ejemplo de la importante relación cultural y comercial establecida entre Cantabria y Cataluña en el último tercio del siglo XIX, en especial desde que el naviero y empresario Antonio López, Marqués de Comillas, entronca con la familia Güell.

La participación de Menéndez Pelayo en la vida social y mundana de su tiempo se inicia de la mano de su tío Juan Pelayo, pero se amplía notablemente gracias a su amistad con el escritor, diplomático y aristócrata Juan Valera, persona culta y con reconocidos lances amatorios, quien le introduce en la alta sociedad. Lo más significativo de todo ello no son sin embargo las anécdotas, ciertas o apócrifas, que a veces se han referido, ni siquiera los mediocres escritos poéticos que Menéndez Pelayo dedica a las *Epicaris*, *Lidia*, *Agaya*, *Hipatia*, *Ródopis*... sino la oportunidad que tiene de conocer y trabajar en grandes archivos y bibliotecas nobiliarias, como las de Mateos Gago, José María Asensio, Duque de T'Serclaes, Marqués de Jerez de los Caballeros o la Casa

de Medina Sidonia. La vida social y mundana, además, contribuyó a atemperar la influencia que sobre Menéndez Pelayo venía ejerciendo Gumersindo Laverde. Las relaciones sociales que establece le abren puertas en la política (fue Diputado y Senador) y en las Reales Academias (fue académico de cuatro, Española, Historia, Bellas Artes, Ciencias Morales y Políticas y Director en la de la Historia).

No obstante es preciso destacar que el acceso de Menéndez Pelayo a esos puestos de relevancia en instituciones culturales españolas se debió sobretodo al prestigio que adquirió en el conocimiento de la historia, la crítica y el comparatismo literario y la bibliología. Tal prestigio comenzó pronto, con su acceso a la Cátedra de Literatura de la Universidad Central con solo 21 años, se acrecentó por su labor como Académico, como Director de la Biblioteca Nacional desde 1898 y como participe en la creación y Jefatura del Cuerpo Facultativo de Archiveros Bibliotecarios y Arqueólogos, en cuyo escalafón figura con el n.º 1. A tal prestigio contribuyó también el conocimiento que tuvo de los grandes archivos y bibliotecas de Italia, Portugal, Francia, Bélgica y Holanda, así como el trato y correspondencia con personalidades relevantes de Europa y América (Rufino José Cuervo, Oliveira Martins, Farinelli, Morell-Fatio, Benedetto Croce, Rudolph Schevill...)

La biografía y la obra de Menéndez Pelayo, se inscriben en la segunda mitad del siglo XIX, cuyos acontecimientos y personalidades más sobresalientes, entre estas la suya, son imprescindibles para comprender la génesis del esplendor cultural de España durante el primer tercio del siglo XX. Téngase en cuenta, además, que la biografía de Menéndez Pelayo concluye en 1912 y solo hasta ese año alcanzan los aciertos y errores de su obra. Ni su elevación al santoral ideológico franquista ni lo que se denominó *menendezpelayismo*, fueron aspiraciones de Menéndez Pelayo ni hechos atribuibles a él.

La obra de una biografía

La amplísima producción de Menéndez Pelayo ha asombrado siempre a cuantos se han acercado a ella, sorprende que en cincuenta y cinco años de vida, pudiera haber leído tanto (su biblioteca alcanza 40.000 volúmenes que lee y conoce personalmente) disponiendo a la vez del tiempo necesario para escribir sobre materias tan variadas (Literatura, Historia, Filosofía, Bibliología, Musicología incluso...). Además de sus propios libros (65 tomos alcanzó la edición de sus obras completas) redacta introducciones, artículos y reseñas, traduce a clásicos y modernos, imparte conferencias, pronuncia discursos, alimenta una extensísima correspondencia... sin duda su figura intelectual se acerca al arquetipo del humanista del Renacimiento que tanto apreciaba el propio Menéndez Pelayo. El propósito más general que se puede reconocer en esa obra ingente es la reivindicación del conjunto de la cultura española y de sus aportaciones a tres acervos culturales de alcance universal: al europeo, en especial al de procedencia grecolatina, al del Catolicismo y al de Hispanoamérica. Sin embargo la constatación de que ese objetivo general se mantiene a lo largo de toda su obra, no debe impedir que se reconozcan en esta diferentes modos de alcanzarlo y por tanto varios momentos o fases y una evolución ideológica innegable... la que supone que el joven Menéndez Pelayo comience reivindicando la cultura hispánica *frente* a la modernidad y el Menéndez Pelayo de madurez lo haga *ante* la Modernidad.

De sus obras de juventud se pueden destacar *La novela entre los latinos* (1875), *Estudios críticos sobre escritores montañeses* (1876) *La Ciencia española* (1876), *Horacio en España* (1877), *Traductores españoles de la Eneida* (1879) *Traductores de Odas y Geórgicas de Virgilio* (1879) e *Historia de los heterodoxos españoles* (1880), *Calderón y su teatro* (1881) *Dramas de Guillermo Shakespeare* (1881) *Obras completas de Marco Tulio Cicerón* (1881). De todas ellas *La ciencia Española* y la *Historia de los heterodoxos españoles* son sin duda las que muestran con mayor evidencia su reivindicación de la cultura hispánica *frente* a la Modernidad:

La *Ciencia Española*, se tituló así desde su segunda edición en 1887, inicialmente se denominó *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la Ciencia Española*. La obra se inscribe en la sucesión de polémicas sobre si ha habido cultura científica en España que se inicia en el siglo XVIII cuando Masson de Morvilliers publica el escrito ¿Qué se debe a España? siendo replicado por Juan Pablo Forner o el Abate Denina ante la Academia de Berlín³. Menéndez Pelayo plantea una reivindicación de la ciencia española *frente* a la modernidad con fuerte repercusión pública, porque reaviva la polémica en el último tercio del siglo XIX con la fuerza de su gran erudición histórica... que sin embargo no acaba de convencer a quienes poseen un concepto de la Ciencia más positivista o circunscrito a las Ciencias de la Naturaleza y menos historicista. En una segunda edición de la obra y sobretodo en la ampliación de 1887, así como en diversos artículos y escritos, Menéndez Pelayo asume que las aportaciones científicas de España a la Modernidad en cuanto a Ciencias Exactas, Físicas y Naturales se refiere, aún existiendo, no son tan destacadas como había pretendido en la primera edición de su obra. Años más tarde, en 1906, dirá Ortega y Gasset que si algo muestra *La Ciencia Española* es que en España no ha habido ciencia pero sí hombres de ciencia⁴.

Cualquier juicio actual que se vierta sobre esa obra de Menéndez Pelayo debe huir del trazo grueso y la simplificación, pues hay en ella elementos significativos que no son menores: El que no circunscriba la Historia de la Ciencia a los periodos posteriores a la Modernidad, en especial a la Ilustración, la indudable recuperación de noticias y fuentes españolas (obras, hechos y personajes en relación con la Ciencia indebidamente olvidados o desconocidos) y la inclusión en el acervo científico español de innovaciones tecnológicas debidas a ingenieros, marinos, médicos, arquitectos, militares etc... algunas de ellas de suma importancia en sus oficios aunque se fundamenten en grandes hallazgos científicos habidos fuera de España. Estos tres elementos de *La Ciencia española* apuntan a direcciones cardinales de la reflexión actual sobre la Ciencia: La importancia que tiene para una comunidad lo que se podría denominar *pequeño relato*, el valor de la investigación local que no produce personajes o hechos publicitados con éxito, pero que existe y debe ser reconocido como parte de su sustrato cultural, la supeditación de la ciencia a las exigencias del poder político, su condicionamiento por los valores predominantes en cada momento histórico o por la atención a las necesidades colectivas que se consideran prioritarias, la transformación cultural que produce en una sociedad el examen público de sus éxitos y fracasos en relación con la Ciencia... y es que no solo nutren la historia de la ciencia quienes formularon las grandes leyes naturales, principios, teoremas y cálculos o quienes establecieron paradigmas de conocimiento y modelos epistemológicos, sino también quienes se incardinaron como científicos en la conciencia colectiva y en su devenir⁵.

La *Historia de los Heterodoxos españoles* es también una obra de juventud que reivindica lo español y lo católico *frente* a la modernidad sirviéndose de la poderosa erudición de su autor. Sin embargo esta misma erudición acaba por subvertir el carácter polemista de la obra, algo que según progresa esta se advierte, incluso, en su redacción. Finalmente el lector tiene la extraña sensación de que los autores y personajes a quienes se considera disidentes de ese componente fundamental de lo español que es el Catolicismo, son tan españoles o más que los adscritos a este y que no se puede pretender un conocimiento cabal de la cultura española prescindiendo de ellos y su hete-

3 Forner, J.P. (1786) (1976) *Oración apologética por la España y su mérito literario, para que sirva de exornación al discurso del abate Denina leído en la Academia de Ciencias de Berlín respondiendo a la cuestión ¿qué se debe a España?* Madrid, Imprenta Real. (Ed. Doncel)

4 García Camarero, E. (1970) *Introducción a La polémica de la ciencia española*. Madrid, Alianza editorial.

La Ciencia Española II (1953) Madrid, CSIC pp.403-408

5 Navarro Brotóns, V. (2011) *La obra de Menéndez Pelayo "La Ciencia Española" en su tiempo y en el nuestro: Un ensayo historiográfico*, en Mandado, R y Bolado G (coord.). *La ciencia española, estudios*. Santander, RSMP-UNICAN.PP.263 SS.

rodoxia; de hecho esta obra de Menéndez Pelayo lo que justamente hace es sacar a la luz a tales autores y personajes como nadie hasta entonces lo ha hecho y por tanto reivindicar sutilmente su importancia. El integrista católico que Menéndez Pelayo pone de manifiesto en esta obra, la inclusión en ella de liberales y krausistas con gran dureza retórica, en algún caso incluso en términos impropios, condicionan la lectura ponderada de una obra importante, que sigue siendo hoy una referencia para historiadores y eruditos. El propio Menéndez Pelayo lamentará más tarde el exceso polemista e ideológico de los *Heterodoxos* y en general de su juventud, aunque la revisión de algunas de sus afirmaciones debió haber sido, incluso, mayor. Refiriéndose al famoso *Brindis del Retiro* de 1881 en donde, a los postres de un ágape de intelectuales y a propósito de la obra de Calderón, Menéndez Pelayo ensalzó públicamente la Inquisición, dirá que *aquello se debió a un mal champán*. Por otro lado en sus diferencias con los krausistas no solo había diferencias filosóficas o religiosas sino, en palabras de Bonilla San Martín, *una antipatía natural, invencible y permanente*⁶.

La madurez intelectual de Menéndez Pelayo aparece cuando advierte que, para reivindicar los valores del Catolicismo y la Cultura española, necesita pactar o justificarse de algún modo ante la Modernidad: Lo propio (la *Luz de Trento*, latina, mediterránea y católica) no puede ser salvado enrocándose en un tradicionalismo rancio excluyente de lo otro (las *brumas germánicas* del Protestantismo), por muy heterodoxo que este sea, del mismo modo que la cultura, el humanismo o la consumación del arte tampoco son compatibles con una percepción de inferioridad, acomplejada o culposa, de lo propio. Menéndez Pelayo tratará entonces de conciliar su acendrado hispanismo y religiosidad católica con diversos discursos filosóficos, algunos de ellos procedentes de la Modernidad: El realismo ontológico aristotélico, el Idealismo, tanto el Platónico como el Crítico y Romántico (Kant, Hegel, Schiller, Heine...), el reformismo erasmista de Luis Vives (Vivismo), la Filosofía catalana del *seny* muy influida, como es sabido, por la Filosofía escocesa del sentido común... del sincretismo ideológico que se abre paso en el Pensamiento de Menéndez Pelayo excluirá expresamente a la Escolástica, al Positivismo materialista y al Naturalismo. Mostrará también sus discrepancias con los autores que frecuenta, pero no por ello dejará de admirar a algunos de ellos profundamente: así dirá ponderando el idealismo de Hegel que este *enseña hasta cuando yerra*⁷.

Corresponden a este periodo de madurez obras tales como *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1889), *Estudios de crítica literaria* (Madrid, 1884), *Obras de Lope de Vega* (1890-1902), *Antología de poetas líricos castellanos desde la formación del idioma hasta nuestros días* (1890-1908), *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid, 1892), *Antología de poetas hispano-americanos* (1893-1895), *Historia de la poesía hispano-americana* (Madrid, 1911), *Bibliografía hispano-latina clásica* (Madrid, 1902), *Orígenes de la novela* (Madrid, 1905-1915)... En estos escritos Menéndez Pelayo incursiona menos en la Historia general y más en la Literatura y la Filosofía. En sus análisis de literatura comparada o bibliología se revela un crítico literario por lo general muy bien documentado y lúcido e incluso en ocasiones adelantado a su época, por ejemplo en su reivindicación del papel de la mujer en la historia de la literatura a propósito de su estudio sobre las monjas escritoras, o en su concepción del realismo estético con ocasión de su crítica elogiosa a *La Regenta* de Clarín, o en el reconocimiento de una literatura hispanoamericana con identidad propia. Por otro lado sus *Estudios sobre Lope*, la *Antología de poetas líricos* o su magistral investigación sobre *Los orígenes de la novela* convierten a Menéndez Pelayo en uno de los principales forjadores, sino en el principal, del canon literario del Español y del concepto de *Historia de la Literatura Española*.

⁶ Bonilla San Martín, A. (1914) **Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912)**, Madrid, p. 20

⁷ **Historia de las Ideas estéticas II**. (1993) Madrid, CSIC, pgs 231, 518 ss.

Historia de las Ideas estéticas I. (1993) Madrid, CSIC, pgs. 5, 73

Sin embargo es en la *Historia de las ideas estéticas en España* donde mejor se pone de manifiesto la nueva relación de Menéndez Pelayo con la Modernidad y se muestra mejor el alcance de su evolución intelectual, algo de lo que él mismo es consciente. Para poder dedicarse esa obra deshace compromisos editoriales, aplaza la traducción de escritos ciceronianos que preparaba para *Biblioteca Clásica*, la de los escritos de Shakespeare para *Arte y Letras*, concluye rápidamente los capítulos sobre España que le ha prometido a Otto Lexner para el libro *Nuestro siglo*, cancela conferencias, elude redactar prólogos que le son solicitados... todo queda preterido ante el propósito intelectual que anima en el nuevo proyecto. El biógrafo Sánchez Reyes, de un modo acertado y casi nietzscheano, lo explica como un tránsito que se produce de la voluntad de ciencia a la voluntad de sabiduría: *...aún no había alcanzado su plena madurez, era un erudito asombroso, un hombre de ciencia: desde ahora comenzará a ser un sabio*⁸.

Sin embargo la *Historia de las ideas estéticas* es una obra compleja y hasta desconcertante, no solo porque nos muestra un Menéndez Pelayo alejado del tópico integrista, sino también porque los componentes ideológicos que hay en ella son muy heterogéneos y alimentan un proyecto intelectual que no llega a concluirse. De todos modos, ese carácter inconcluso y esa heterogeneidad hacen que la *Historia de las ideas estéticas*, siga siendo hoy una obra útil y sugerente. Menéndez Pelayo se entregará a la redacción de la obra asumiendo un examen de la cultura europea y española lleno de riesgos para él: No solo por las diferencias con sus críticos ideológicos liberales y progresistas, sino más aún por las críticas de los sectores más inmovilistas de la Unión Católica que hasta entonces le consideraban uno de los suyos (Alejandro Pidal, el P. Fonseca). Y es que el antikrausismo no desaparecerá en la nueva obra, pero ya no será lo fundamental. Sí lo será, en cambio, el descubrimiento de Herder y Heine y Baumgarten y Schiller y los Schelegel... y sobre todo de la gran filosofía idealista alemana: Kant, Hegel, Fichte, Schelling

Del título de *Historia de las ideas estéticas en España* se suprimirá finalmente la referencia española y no porque su autor renuncie a sus más íntimas emociones en este particular, sino porque el interés de la obra ha acabado por centrarse en una suerte de *ars gratia artis*, en los criterios estrictamente estéticos que se adoptan en el arte, sean propios de la tradición española o no, sean concordantes con la ortodoxia católica o no.

Algunos gestores de la herencia intelectual de Menéndez se han mostrado reticentes a admitir la evolución intelectual de este. Así el citado biógrafo Sánchez Reyes, en su vano empeño por conformar un imposible *Menedezpelayismo* en los años cuarenta del pasado siglo, escribe que la vida y la obra de Menéndez Pelayo *experimenta una transformación, no un cambio, como han querido hacer ver algunos, mostrándonos un D. Marcelino transigente con lo que nunca supo ni quiso transigir; liberalizado cuando precisamente abomina más de todo liberalismo; menos español, cuando está sintiendo más hondamente los males de la patria: menos religioso cuando la piedad va labrando y puliendo su alma siempre grande...* aunque obligado por los propios textos, Sánchez Reyes acabe reconociendo que *esta transformación que ahora se da en Menéndez Pelayo presenta un doble aspecto: el científico-estético y el religioso-moral*⁹ ... ¡nada más y nada menos!

La obra de Menéndez Pelayo ha merecido grandes elogios dentro y fuera de España (Menéndez Pidal, Sáiz Rodríguez, Laín Entralgo, Pedro Cerezo, Rubén Darío, Enrique Rodó, Benedetto Croce, Mircea Eliade, Vargas Llosa...) pero también grandes descalificaciones (Revilla, Azcárate, la Generación del 98, Ortega, Dámaso Alonso...) aunque lo cierto es que se contó con él o con quienes se formaron con él (Menéndez Pidal, Bonilla San Martín, Marcial Solana, Miguel Artigas...) para poner en marcha empresas culturales y científicas modernizadoras de España como la *Junta para la ampliación de estudios* o el *Centro de Estudios Histórico* o para dirigir instituciones fundamentales de la cultura española como la *Biblioteca Nacional*. Muchos de quienes en algún

8 Sánchez Reyes, E. (1974). *Biografía de Menéndez Pelayo*. Madrid- Santander. CSIC. Pg.231

9 Sánchez Reyes. E. (1974). pg. 232

momento minusvaloraron a Menéndez Pelayo rectificaron posteriormente. Valga como ejemplo el caso de Azorín, quien en 1913 y en *Clásicos y modernos* había escrito del santanderino *que su lenguaje es más oratorio, prolijo y redundante que analítico y de menudas pinceladas, sobrio y preciso; que le ha faltado amor a las manifestaciones nuevas de la estética; que en suma, su crítica ha sido erudita, enumerativa, y no interpretativa y psicológica*. Once años después sin embargo en el diario *La Prensa* de Buenos Aires, el escritor de Monóvar decía que *Menéndez y Pelayo no es un autor muerto; su prosa y sus obras están vivas, y su estilo admirable es como un venero donde hay que ir constantemente en busca de riqueza...* Quizás se alegue que tal rectificación proviene de un escritor que evolucionó desde posiciones filonarquistas en su juventud a un pensamiento decididamente conservador en su madurez y que por tanto sus elogios de Menéndez Pelayo expresan más que nada su propia evolución. No podrá argüirse esto el elogio proviene del socialista y conspicuo intelectual de izquierdas Luis Araquistain, embajador de la II República, quien lo hizo en 1932 en la Universidad Libre de Berlín con estos términos: *Menéndez y Pelayo era fundamentalmente un incomparable historiador de ideas, que las estudiaba y comprendía todas con penetrante y ciclópeo esfuerzo y cuya valoración histórica acertaba a fijar como nadie, pues nunca se proponía, como él mismo dice “inculcar doctrina alguna, sino presentar y exponer lealmente la genealogía de todas ellas”*¹⁰...

Bibliografía:

- Araquistain, L. (1932) *Marcelino Menéndez Pelayo y la cultura alemana*, en VVAA (2003) *Sobre Menéndez Pelayo*, Santander, UIMP.
- Bonilla San Martín, A. (1914) *Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912)*, Madrid.
- Forner, J.P. (1786) (1976) *Oración apologética por la España y su mérito literario, para que sirva de exornación al discurso del abate Denina leído en la Academia de Ciencias de Berlín respondiendo a la cuestión ¿qué se debe a España?* Madrid, Imprenta Real. (Ed. Doncel).
- García Camarero, E. (1970) *Introducción a La polémica de la ciencia española*. Madrid, Alianza editorial.
- Madariaga De La Campa, B. (2008) *Tres estudios bio-bibliográficos sobre Menéndez Pelayo*. Santander, RSMP.
- (2011) *Genio y figura de Marcelino Menéndez Pelayo*. Santander, RSMP.
- Menéndez Pelayo, M., *Historia de las Ideas estéticas I*. (1993) Madrid, CSIC.
- *Historia de las Ideas estéticas II*. (1993) Madrid, CSIC.
- *La Ciencia Española II* (1953) Madrid, CSIC.
- Navarro Brotóns, V. (2011) *La obra de Menéndez Pelayo “La Ciencia Española” en su tiempo y en el nuestro: Un ensayo historiográfico*, en Mandado, R y Bolado G (coord.). *La ciencia española, estudios*. Santander, RSMP-UNICAN.
- Sánchez Reyes, E. (1974). *Biografía de Menéndez Pelayo*. Madrid- Santander. CSIC.

¹⁰ Araquistain, L. (1932) *Marcelino Menéndez Pelayo y la cultura alemana*, en VVAA (2003) *Sobre Menéndez Pelayo*, Santander, UIMP, pg. 46-47

Samuel Ramos y el nuevo humanismo

Samuel Ramos and the new humanism

Julieta LIZAOLA

UAM / UNAM

julieta.lizaola@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Abstract

Las preocupaciones culturales y educativas de Samuel Ramos están íntimamente relacionadas con una propuesta filosófica más amplia. En ella contempla, fundamentalmente, la necesidad de realizar una antropología filosófica que nos aproxime a la indispensable reflexión sobre el hombre contemporáneo y especialmente sobre el mexicano. ¿Qué idea de hombre existe, fundamenta, sostiene, el actuar en específico del mexicano? Su respuesta se dirige a considerar que el alma del pueblo mexicano posee, por sobre cualquier otra distinción, el rostro del sufrimiento y la humillación, los cuales generan un sentimiento de inferioridad fortalecido por la larga serie de procesos dolorosos y traumáticos que han conformado su proceso histórico. Esta interpretación del mexicano como un ser paralizado e impotente, le permite elaborar su propuesta de una antropología filosófica cercana a la sugerida por Max Scheler que parte de una pregunta decisiva: ¿cuál es el puesto del hombre en el cosmos? O dicho más propiamente: ¿cuál es el puesto del mexicano como ciudadano de una sociedad moderna? Su respuesta implica la necesidad de elaborar un sentido, una direccionalidad e intencionalidad que Ramos denomina *Nuevo Humanismo*. Este es el punto central, el identificar la estructura que sostendrá a este nuevo hombre consciente, a y la vez perdido, en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: humanismo, hombre, antropología filosófica.

Abstract

Samuel Ramos' concerns regarding culture and education are intimately related to his broader philosophy. In this philosophy Ramos contemplates the need to develop a philosophical anthropology that can guide us in our observations and reflections about the contemporary man and specifically about the Mexican. What is the idea of man that establishes and sustains the actions of the Mexican? The answer lies in the consideration that the soul of the Mexican people is characterized primarily by suffering and humiliation, which generate a feeling of inferiority strengthened by the long series of painful and traumatic processes that make up Mexican history. This interpretation of the Mexican as paralyzed and powerless allows Ramos to form a philosophical anthropology that responds to the question posed by Max Scheler's philosophy: What is man's place in the universe? Or, in this case, what is the Mexican's place as a citizen in a modern society? Ramos' answer implies the need to create a meaning, a direction, and a purpose that come together to form what he calls *New Humanism*. This is his main focus: to identify a structure that will sustain a new man who is conscious of the contemporary world while at the same time lost in it.

Keywords: humanism, man, philosophical anthropology

I

¿Quién es Samuel Ramos dentro de la tradición cultural mexicana? ¿Por qué dedicar a su pensamiento un espacio dentro de un coloquio de filosofía en Madrid? En las siguientes líneas trataré de dar respuesta a ello. Por un lado, Samuel Ramos ha sido una figura paradigmática y polémica fundamentalmente por el hecho de haber inaugurado abiertamente la reflexión sobre la cultura mexicana y específicamente por su búsqueda para categorizar el ser *del mexicano*. Cuestión que se transformó en vértice del pensamiento contemporáneo en nuestro país. Buena parte del siglo XX fue alimentado por la necesidad de polemizar alrededor de los planteamientos de Samuel Ramos y su interpretación sobre la cultura mexicana. Por otro lado, existe en su biografía un dato lleno de significado tanto para la vida cultural mexicana como para la española. En específico el haber sido el Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en los años en que hacía su arribo a México el exilio español. Él abrió las aulas a excelentes filósofos, poetas, literatos y artistas que llegaron a incorporarse a la vida académica de la Facultad y a la vida cultural mexicana. Por ambos motivos, a estudiosos mexicanos y españoles, les resulta de gran relevancia acercarse a vislumbrar la figura de Samuel Ramos.

II

Empecemos por el primer punto: la cultura mexicana. No resulta gratuito preguntarse por “el mexicano” como categoría, pues debemos recordar que los conflictos que enfrenta México como nación en la primera mitad del siglo XX, se pensaba que pasaban en parte por ser conflictos de identidad y definición. El hecho de haber sido colonia de España durante tres siglos hasta principios del XIX, la consecutiva y continua amenaza de franceses, ingleses y, finalmente, estadounidenses, quienes se apropiaron militarmente de la mitad del territorio nacional, finalizan con una revolución a principios del siglo XX donde no hay deslinde claro entre perdedores y triunfadores. Es un escenario, el de la conformación de lo mexicano, llena de turbulencias, contradicciones y aporías.

Una vez concluida la revolución, claramente se intensificó la inquietud acerca de la identidad nacional. La cuestión recibió respuestas variadas desde diversos ámbitos del quehacer cultural. Estas réplicas quedaron plasmadas en obras plásticas de diferente índole –entre ellas merece destacarse el papel del muralismo– musicales, teatrales, literarias, filosóficas, etc. Dentro del ámbito filosófico, a las preguntas ontológicas siguieron otras interrogantes de orden ligado a la antropología filosófica: ¿por qué somos como somos? ¿dónde radica la originalidad de la cultura mexicana? y de manera extrema llega formularse la pregunta: ¿cuál es su esencia? Considero esto el reflejo de una necesidad inquietante por encontrar en la respuesta un sentido teleológico: si los mexicanos somos esencialmente esto o lo otro, se esperará que hagamos esto o lo otro. Encontrar el alivio en la esperanza de saber qué tendremos que hacer para ser ontológicamente libres de las innumerables manchas que ha cargado la construcción histórica de la cultura mexicana. En suma: una posible catarsis y redención. Una pregunta formulada al filo de la naja filosófica. Cómo poder plantearse a mediados del siglo XX la esencialidad de un pueblo del cual se reconoce que su construcción histórica y cultural ha sido una continuidad conflictiva.

De tal forma, buena parte de la discusión acerca de la cultura se centró en el análisis de la relación entre “lo mexicano y lo universal”. Y muy nítidamente en establecer un diálogo con Ramos. Entre los que alimentaron esta discusión destacan los nombres de Alfonso Reyes, Jorge Cuesta, Rodolfo Usigli y Octavio Paz del que cabe destacar su texto *El laberinto de la soledad*.

Para Ramos, la mexicanidad se expresa en las formas de vida, y por ello para definir la “cultura mexicana” deben analizarse las formas de vida del mexicano. Y a eso dirige sus esfuerzos. Sus ideas acerca de este asunto, se encuentran en la obra *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934)¹. La primera edición de esta obra se publicó cuando la revolución se había dado por concluida y estaba en construcción la formación del Estado que trataba de surgir de ella. A ello corresponde el período de apogeo del discurso oficial del nacionalismo, que sostenía el nuevo estado corporativo, y la estatización de las formas del poder monolítico que ante conflictos interminables se fue conformando hasta dar lugar al autoritario del Estado de Partido Único que durante 70 años gobernó México y dio lugar a las estructuras con que hoy mismo se debate la permanencia de un estado de derecho en el país.

Es durante estos años de auge nacionalista que Ramos cuestiona y pone en tela de juicio qué es el ser del mexicano. No olvidemos que durante esta época es el Estado el encargado de dar contenido a su razón de estado, conformando desde el poder las premisas de la identidad de lo nacional. Carente de legitimidad y hegemonía, se imponía por la transformación de los últimos caudillos revolucionarios en un Estado de Partido único, el PRI.

Para Ramos lo esencial de la cultura está en el modo de ser del hombre, que se moldea a partir de su circunstancia, tal como lo planteó Ortega y Gasset. Ramos considera que en el caso de la cultura mexicana, lo esencial de ella radicaría en la estructura mental de los mexicanos (para el estudio de la cual se apoya en el psicoanalista Adler) y desarrollada a lo largo de su historia, es decir, su circunstancia. En este espacio Samuel Ramos propone un hilo de dónde tirar para abrir un horizonte de interpretación que se le presenta necesario y urgente; inicia una filosofía de la cultura preocupado por responder a los desafíos que presentaba una sociedad tensionada. Su tejido filosófico sobre *lo mexicano* lo traza con la ayuda conceptual de la filosofía antropológica y la psicología. Los autores que dejan huella en su pensamiento son principalmente, como hemos dicho, Adler, Ortega y Gasset y ahora añadimos a Max Scheler.

¹ Ramos, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, 1972, p.2.

La clave de su diagnóstico y núcleo de sus preocupaciones reside en lo que denomina el *sentimiento de inferioridad*² del mexicano. Esta característica, a su entender, es explicable por el pasado histórico de los acontecimientos que acompañan a México en su construcción. Los cuales son muestra de una larga serie de procesos dolorosos y traumáticos que han dejado una honda huella síquica en el ánimo mexicano. Por ello la pregunta que le parece insoslayable es: ¿qué idea de hombre fundamenta el actuar del mexicano? El sentimiento de inferioridad “se acentuó con la conquista y el mestizaje, [...] lo cual no significa que el mexicano sea inferior –subraya el autor–, sino que se siente inferior”; que es cosa muy distinta. Por tanto, la psicología del mexicano se distinguirá por el esfuerzo que realiza continuamente, bajo diferentes figuras o máscaras para ocultar ese sentimiento. El alma del pueblo mexicano posee, por sobre cualquier otra distinción, el rostro del sufrimiento y la humillación, la seguridad que necesita para dejar de sentirse un ser inferior va encontrarla en una transformación filosófica que se traduzca a su vez en un ejercicio educativo. Esta interpretación, el comentario y discutido complejo de inferioridad del mexicano, será una de sus grandes preocupaciones y punto de partida de sus elaboraciones teóricas sobre una hermenéutica de la cultura mexicana. Esta inferioridad, estructurada en la penosa historia y derrota cultural de los pueblos indígenas de México, y transmitida por generaciones, es una losa que paraliza y niega al mexicano, según las consideraciones de nuestro autor.

“Afirmo –señala Ramos– que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona”³. Visto desde esta perspectiva, el ideal de nuestra cultura, no puede ser otra, para el autor, que la realización de *un nuevo humanismo* como una postura regeneradora.

Comprendiendo que bajo esas palabras (*nuevo humanismo*) latía un problema filosófico –señala Ramos– acerca de la esencia que merecía una amplia discusión, escribí otro libro que se publicó con el título de *Hacia un nuevo humanismo*, su elaboración fue impuesta por una idea surgida en el libro anterior, de la cual es su desarrollo filosófico. De esta manera, los dos libros quedaron relacionados entre sí, uno como consecuencia del otro⁴.

La *idea* a la que Ramos responde es que “se ha perdido en México la noción del humanismo” y por lo mismo la urgente necesidad de “orientar la educación en un sentido humanista”⁵.

El hombre es un ser que ontológicamente se define a partir de su actuar ético. No podría entonces sino en su actuar, el que pudiera vislumbrarse el ser del hombre del mexicano; ir a su forma de actuar aparece, entonces, como algo central. Así, podemos comprender por qué sus planteamientos acerca de la cultura mexicana fueron el germen de un frondoso árbol que se alimentaba de la pluralidad de perspectivas que el tema propició. Surgieron a su sombra grupos como el Hiperión que marcó su presencia con una importante actividad artística y filosófica.

El “humanismo” de Ramos, es un tema original de la filosofía mexicana que se distingue por sus planteamientos y contenidos del humanismo renacentista europeo. En este humanismo mexicano no se plantea la deificación del hombre como lo hizo un Picco de la Mirándola o un Fernán Pérez de Oliva. Por el contrario el pensamiento humanista mexicano se caracteriza por ser esencialmente realista, recordemos a los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII, a Gorriño y a Severo Maldonado del siglo XIX, su humanismo es distinto al europeo porque su contexto era también distinto. Así mismo, tampoco debe confundirse con lo que en el Renacimiento se distinguió con los términos latinos *studia humanitates*. El humanismo mexicano se ha caracterizado siempre por el respeto a la esencialidad del

² *Ibid.*, p. 2.

³ *Ibid.*, p.92.

⁴ Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990.

⁵ *Ibid.*, p.94.

otro por el interés de conocer al hombre como ser distinto a la simple naturaleza, por su proyección en la política y en la cultura. Este es el humanismo que encontramos en Samuel Ramos, con su propia originalidad en su planteamiento. Ciertamente que Ramos quiso resolverlo e incluso fundamentarlo con categorías del pensamiento europeo, pero el planteamiento primario, esto es, el planteamiento del que parte Ramos es totalmente original y propio⁶.

Ramos sintió la necesidad de plantear los lineamientos de “un nuevo humanismo” surgidos de la problemática de la filosofía antropológica y aconsejar una metodología “rigurosa” para todo ello. Considera que la única solución para acabar con estos sentimientos y conductas es a través del reforzamiento de nuestra personalidad por medio de la educación. Él sostenía lo siguiente: “si queremos dar solidez a nuestra obra espiritual futura, hay que preparar a la juventud en escuelas y universidades, mediante una severa educación orientada esencialmente hacia la disciplina de la voluntad y la inteligencia”⁷.

Así, tenemos que considerar que las acciones pedagógicas propuestas por Samuel Ramos están íntimamente relacionadas con una propuesta filosófica más amplia. En ella contempla, fundamentalmente, la necesidad de realizar una antropología filosófica que nos aproxime a la indispensable reflexión sobre el hombre contemporáneo y especialmente el mexicano. Qué idea de hombre exista fundamenta y sostiene el actuar de hombre en específico como puede ser el mexicano. La traducción del mexicano como un ser paralizado e impotente, le permite elaborar su propuesta de una filosofía antropológica como la sugerida por Max Scheler que parte de una pregunta decisiva: ¿cuál es el puesto del hombre en el cosmos? O dicho más propiamente: ¿cuál es el puesto del mexicano como ciudadano de una sociedad moderna? Su respuesta implica la elaboración de un sentido, una direccionalidad e intencionalidad que Ramos denomina *Nuevo Humanismo*. Este es el punto central, el identificar la estructura que sostiene a este nuevo hombre consiente a y la vez perdido en este mundo contemporáneo.

Entre la confusión de ideas en que hemos vivido en los últimos decenios de este siglo, se ha perdido la noción del humanismo. Ahora bien, si queremos dar satisfacción a esa voluntad nueva que se ha levantado, es preciso orientar la educación en un sentido humanista, el humanismo tiene una perenne actualidad, porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y creer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanistas que vienen del pasado⁸.

El nuevo humanismo tendría como cauce fundamentalmente en la educación universitaria. Una vez realizada la exégesis e identificadas las características culturales del mexicano se aclara la urgencia de realizar una especie de terapia de psicológica cultural, que se llevaría a cabo dentro de un proyecto educativo unitario. Su eficiencia, podría otorgar resultados, haciendo del mexicano un ser capaz de encontrar su sitio en este mundo sin tener que copiar ni imitar a las corrientes de pensamiento extranjeras que no tienen por qué responder a las necesidades de un pueblo con una historia de experiencias propias y singulares.

6 Rovira, C., “Samuel Ramos ante la condición humana”, en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>

7 Ramos Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990, p. 92.

8 Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990, (cursiva nuestras).

Mientras los educadores no conozcan el carácter mexicano para adaptar a él su enseñanza, su labor será un esfuerzo ciego que pone en peligro la suerte de los que están bajo su cuidado⁹.

Por lo anterior, podemos comprender porque Ramos había desconfiado tanto de la revolución educativa como de la nombrada educación socialista, afirmando que lo más urgente era reflexionar objetivamente sobre los problemas de México, primordialmente pedagógicos, evitando “la imitación de lo extranjero”. Con sus investigaciones Carmen Rovira nos ayuda a ampliar estas intenciones: “En Ramos resurge una tradición humanista propia y original del pensamiento filosófico mexicano; esta tradición puede confirmarse en el seguimiento de la historia de las ideas filosóficas en México desde el siglo XVIII hasta nuestros días; dicha historia podemos encontrarla en los distintos momentos del discurso humanista mexicano coincidente con el contexto histórico en el que se da [...]. El humanismo mexicano se ha caracterizado siempre por el respeto a la esencialidad *del otro* por el interés de conocer al hombre como ser distinto a la simple naturaleza, por su proyección en la política y en la cultura. Este es el humanismo que encontramos en Samuel Ramos, con su propia originalidad en su planteamiento. Ciertamente que Ramos quiso resolverlo e incluso fundamentarlo con categorías del pensamiento europeo, pero el planteamiento primario, esto es, el planteamiento del que parte Ramos es totalmente original y propio, lástima que nuestro filósofo no tuviera presente los lineamientos y propuestas del humanismo mexicano del siglo XVIII y XIX, adaptables, en mucho, al siglo XX”¹⁰.

III

Samuel Ramos logró articular sus inquietudes sobre el necesario y urgente “conocimiento de México”, que nos permitiera actuar sobre una idea clara de lo que era el mexicano, con su vida de universitario distinguido. Es importante poner de relieve el papel decisivo que desempeñó en la formación de una nueva generación de filósofos gracias a su profundo interés por el pensamiento filosófico mexicano, “lo cual lo condujo a fundar en 1941 la cátedra de Historia de la filosofía en México, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, hecho académico de gran significación y proyección al interior de la tradición filosófica mexicana ya existente. “Quizá –cito a Carmen Rovira– todavía no se ha reconocido suficientemente la importancia y proyección que tuvo en su momento y por siempre, la creación de dicha cátedra”.

Por otro lado, –en palabras de su discípulo Juan Hernández Luna– su prestigio como filósofo y maestro lo llevaron en 1945 a la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, cargo que desempeñó hasta 1952. Durante esos 8 años, ofreció un ambiente de libertad académica que hizo posible la convivencia de las corrientes filosóficas más encontradas. Sin ser escolástico, neokantiano, marxista, historicista, ni existencialista, ofreció un ambiente que estimuló el desarrollo de todas esas corrientes filosóficas. Mientras estuvo al frente de la Dirección de Filosofía y Letras esta fue el refugio de los filósofos españoles y americanos desterrados de su patria. Sin hipérbolo puede decirse que entonces nuestra facultad fue un oasis de la libertad del mundo. Mientras el nazismo ofrecía la camisa parda a Heidegger, mientras el fascismo perseguía a Benedetto Croce, mientras el bolchevismo condenaba a Bujarin, y exprobatría a Trotsky, mientras el franquismo exiliaba a José Gaos, a García Bacca, y Joaquín Xirau y mientras el peronismo exiliaba a Francisco Romero y Rizieri Frondizi, la FFyL que dirigió Samuel Ramos, abrió de par en par sus puertas y brindó al filósofo transterrado un refugio de libertad que le permitió continuar sus especulaciones. Ese mismo prestigio lo llevó a desempeñar en 1954 el cargo de Coordinador de Humanidades de la UNAM y a ser designado miembro en el Colegio Nacional¹¹.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Rovira C., *Op. cit.*

¹¹ Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990.

En el año de 1945 fue nombrado director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, cargo que desempeñó hasta 1950. Años sumamente significativos en lo político y académico ya que durante ellos llegaron a dicha facultad intelectuales que por sus ideas políticas se vieron forzados a salir de su tierra natal encontrando refugio en México. Ramos abrió generosamente las puertas a todos ellos; especialmente “los transterrados” españoles entre los que se encontraban Juan David García Baca, Joaquín Xirau, José M. Gallegos Rocafull, Adolfo Sánchez Vázquez, José Gaos y otros, agradecieron siempre a Ramos el espacio intelectual y académico que les brindó¹².

Finalmente, en 1940, aparece su libro *Hacia un Nuevo Humanismo*, donde Ramos se muestra partidario del dualismo materia-espíritu y en contra del materialismo al que debía de derrotarse con el fortalecimiento del espíritu.

Por último cabe mencionar el interés que Samuel Ramos sostiene frente a las consecuencias de la modernidad y el capitalismo en la vida espiritual del hombre contemporáneo. Lo cual le lleva a reafirmar la urgencia de un nuevo humanismo y, dentro de él, la labor de la filosofía como elemento angular. Cabría en estos momentos en que la Secretaría de Educación Pública de Felipe Calderón pretende eliminar la enseñanza y práctica de la filosofía de la enseñanza media, la aplicación en Europa del Plan Bolonia y las amenazas de recortes a los sistemas educativos mundiales no obligan a no olvidar el pensamiento de Samuel Ramos:

En esta crisis mundial que parece envolver una cuestión de vida o muerte para la civilización, podría considerarse inoportuno e ineficaz la meditación y pensamiento... Sin embargo, tras de los acontecimientos reales actúan fuerzas invisibles, factores ideales que solo con las armas del pensamiento se pueden combatir. La filosofía contemporánea a buscado afanosamente el contacto con la realidad y su puesto en la lucha para servir a la vida del hombre y la civilización¹³.

12 Rovira Carmen. *Op. cit.*

13 Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990, p. 69.

Bibliografía:

Ramos, S., *Obras completas. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. U.N.A.M., México, 1990.

.— *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral, 1972.

Rovira, C., “Samuel Ramos ante la condición humana”, en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>

Significados de exilio en María Zambrano

The Meanings of María Zambrano's Exile

María Isabel ELIZALDE FREZ

Universidad Autónoma de Madrid

maria.elizalde@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

María Zambrano desarrolló a lo largo de su obra una revisión crítica de la razón occidental, llegando a proponer la inclusión de otras formas de razón. A partir de esta principal hipótesis en mi trabajo, he centrado la atención en los distintos significados que Zambrano otorgó a los términos exilio y exiliado, examinando en orden cronológico cinco textos escritos en aproximadamente 40 años: *Delirio y destino* (1952), *Carta sobre el exilio* (1961), *La tumba de Antígona* (1967), *Amo mi exilio* (1989) y *Los bienaventurados* (1990).

Palabras clave: María Zambrano, Exilio, Razón occidental, Razón poética, Metafísica

Abstract

María Zambrano developed throughout her work a critical revision of western reason, going as far as to propose the inclusion of "reason in any of its forms". This is the main hypothesis I am posing here, and in pursuing it I have focused on the changing meaning, ever more nuanced, that Zambrano gives to the words *exilio* and *exiliado*. I have examined, in chronological order, five texts that span approximately forty years: *Delirio y destino* (1952), "La carta sobre el exilio" (1961), *La tumba de Antígona* (1967), "Amo mi exilio" (1989) and *Los bienaventurados* (1990).

Keywords: Palabras clave: María Zambrano, Exile, Western Reason, Poetic Reason, Metaphysics

Introducción

Escribe Jesús Moreno Sanz en “Destierro y exilio: categorías del pensar de María Zambrano”¹, “toda la obra de María Zambrano, desde el artículo de 1928, “Ciudad ausente”, hasta el último libro publicado en vida, *Los bienaventurados*, es una reflexión sobre el sentido del destierro y el exilio”. Sin duda, el exilio como problema filosófico atraviesa la obra de María Zambrano, y aún más, a partir de cierto momento surge su escritura desde el exilio propio subsumiendo cualquier preocupación a la condición primordial de exiliada; si la confesión es un método filosófico², el exilio puede ser la condición necesaria para la filosofía entendida como forma de vida y no solamente como discurso teórico, como *saber de experiencia*³.

No obstante, no debemos cómodamente alojarnos en la experiencia política de María Zambrano entendiendo el exilio como fenómeno histórico solamente, ya que si ampliamos el campo semántico de exilio y de exiliado, tal como ella misma fuera haciendo, trascendemos lo puramente social avanzando hacia una ética y quizás una metafísica del exilio. El viaje, la enfermedad, la mirada del otro, la nada, el despojarse, es decir, las circunstancias que separan al individuo de la vida aparentemente cotidiana forman parte de la familia conceptual de exilio como condición vital, “dimensión esencial de la vida humana”⁴; o el exilio en realidad tiene que ver con todo ser humano, lo haya padecido políticamente o no. ¿Será el exilio una categoría perteneciente al *mundo de la vida*⁵ intersubjetivo aunque también perteneciente a aquello esencial que hay en la persona? ¿Será esencia del individuo sin necesidad de la oposición entre mundo y persona⁶, el dualismo entre substancia y accidente, entre objeto y sujeto?

Del mismo modo en que Zambrano reflexiona sobre la tradición filosófica española⁷, también sus reflexiones sobre la historia y en especial sobre el período del Renacimiento⁸, sobre el misticismo⁹, y sobre lo divino o el papel de la religión¹⁰, elabora a partir del exilio una crítica a la metafísica occidental surgida desde la unidad parmenídea y fijada por Aristóteles en la definición de substancia y consecuentes implicaciones¹¹, como parte de la razón occidental, “la razón en cualquiera de sus formas”¹² que ha querido buscar lo sagrado y ha tenido como expresión –pero no solamente esta– los totalitarismos y el fascismo del pasado siglo XX. Esta es la principal hipótesis que se plantea aquí, y para estudiar su probabilidad, se ha centrado la atención en los significados que Zambrano fue otorgando a las palabras exilio y exiliado, concretamente se ha acudido a la lectura cronológica de cinco textos. *Delirio y destino* (1952), *Carta sobre el exilio* (1961), *La tumba de Antígona* (1967), *Amo mi exilio* (1989) y *Los bienaventurados* (1990) son las cinco obras escogidas que permiten reflexionar sobre las múltiples definiciones y significados de exilio y exiliado que a lo largo de los años Zambrano fue elaborando, conservando y matizando.

1 Sánchez Cuervo, A., Hermida de Blas, F. (coords.), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, CSIC, 2010.

2 Zambrano, María, *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995.

3 Sánchez-Gey, Juana, *El saber de la experiencia: metafísica y método en María Zambrano*.

4 Zambrano, M., “Amo mi exilio”, en *Las palabras del regreso: artículos periodísticos, 1985, 1990*, Salamanca, A., 1995.

5 En referencia a Husserl.

6 En referencia a la unión de Naturaleza, Dios y Persona en Spinoza.

7 Mora García, J. L., “Lecturas del Quijote en el exilio”, en Sánchez Cuervo, A., Hermida de Blas, F. (coords.), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, CSIC, 2010.

8 Sobre Giordano Bruno.

9 Sobre San Juan de la Cruz.

10 Especialmente en Zambrano, M. *El hombre y lo divino*.

11 Aristóteles, *Metafísica*, (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994.

12 Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 5.

Además, se quiere mantener la coherencia con la filósofa y hacer referencia a los hechos fundamentales de su trayectoria vital que secundan o directamente se entretajan con el planteamiento filosófico que nos propone a lo largo de su obra, el saber de la experiencia:

“A todo movimiento rico en filosofía responde siempre una voz en tono grave, a veces amarga a veces burlona, denunciando su vanidad, mostrando algo más humilde, pobre inclusive, pero indisoluble. (...) Es la desnudez del ser del hombre, su esencia irreductible, que clama. (...) Lo que en tales voces clama es la experiencia, el saber de la experiencia”¹³.

La experiencia vital del exilio

María Zambrano escogió como primer recuerdo el viaje que hacía en brazos de su padre, “quizá ya por entonces hacía yo un viaje en brazos de mi padre; un viaje que iba desde el suelo hasta la frente de mi padre. Eso ha sido decisivo para mí. Yo no podía ir ni más arriba ni más abajo. Era mi viaje, mi ir y venir.” Desde la infancia María Zambrano viajó de Vélez, Málaga a Madrid y un año más tarde se trasladaba la familia Zambrano Alarcón a Segovia, una suerte de exilio infantil que la filósofa no escogería en su vida adulta, como el viaje en brazos de su padre, como el mismo exilio involuntario. La experiencia del viaje, del traslado de domicilio sin voluntad parece aproximar ya a la idea de exilio y a la idea de desarraigo “esa separación de la comunidad propia que constituyen los exilios y las emigraciones”¹⁴. Podría parecer exagerada la analogía entre los cambios de domicilio a causa del trabajo del padre y el exilio político, pero la no elección, la falta de voluntad del individuo en estos viajes aproximan el sentido de ambas situaciones y su significado. Escribe Abellán: “Así fue la vida de María Zambrano, un continuo desplazarse de ciudad en ciudad y de país en país, sin dejar rastro en ninguno de ellos. Primero, Morelia, en México”. Quizás sea esta similitud con su *desplazarse* el que remarca María Zambrano recordando un recuerdo infantil, el del precoz viaje: “Y en aquellos viajes del suelo a tan alto, debió de aprender también la distancia”¹⁵. Quizás no sea esa primera ciudad de destino Morelia, sino el Madrid al que la trasladaron en la infancia.

Los viajes en todos los tiempos de la vida ya estaban presentes, como presente estuvo siempre la enfermedad, ese modo de aislarse del entorno, de suspender la actividad diaria, y presente estuvo en su adolescencia, juventud y más allá la imposibilidad de la relación con su primo Miguel Pizarro¹⁶, el que ella afirmaría como el único amor de su vida: tres experiencias, más o menos reiterativas, que tienen en común la característica de situar al ser humano en el margen de la vida. Junto a estas y a la tradición de pensamiento a la que pertenecía su familia, otras notas biográficas valiosas para entender su concepción de exilio son la participación de la vida intelectual desde muy joven o niña, gracias a las amistades de Blas Zambrano y también gracias al entorno de Miguel Pizarro, la experiencia política vivida en España durante los primeros cuarenta años del siglo XX, y por supuesto, los crímenes y exilio masivos de la población al finalizar la guerra civil española.

13 Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, Barcelona, Alianza, 2002, p. 60.

14 Abellán, J.L., *Tres figuras del desarraigo: refugiado, desterrado, exiliado. Homenaje a Alain Guy* (coord. J.M. Romero Baró), Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005.

15 Zambrano, M., *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 25.

16 Sobre la influencia mutua de la relación, Elizalde Frez, M., “Hacia María Zambrano: desde Miguel Pizarro”, *Aurora, Papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 9, pp. 62-71. <http://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/142921>

La reflexión sobre el exilio desde el exilio

En la reflexión filosófica, tangencialmente el exilio es un tema latente ya en obras anteriores al propio exilio de la autora, como en *Los intelectuales en el drama de España* (1937), lugar en el que evidencia la crítica al idealismo y a la razón totalizadora, la razón especulativa que ha llevado al fascismo y al nihilismo. María Zambrano incluye su reflexión en la vertebración alrededor de lo sagrado y lo divino, en una filosofía de la religión que reúne su vertiente ética y epistemológica, también la metafísica girando en torno al problema de la manifestación de lo sagrado a través de lo divino, y la filosofía como camino de lo sagrado a lo divino. Esta misma razón especulativa, la razón occidental que comenzó con Parménides y condenó a otra cierta filosofía menos opresiva, a la poesía también (por tanto, a otras formas de conocimiento), es la misma razón que critica desde el problema del exilio y del exiliado. Al respecto escribe Juan Fernando Ortega Muñoz:

“La filosofía de María Zambrano es un intento de superación del largo ciclo racionalista que arrancando desde Parménides parece encontrar en nuestros días su fin. La palabra racionalismo la usamos aquí, como lo hace Zambrano, concebida como un horizonte cultural, no como una teoría metafísica o filosófica de una escuela o filósofos determinados”¹⁷.

La respuesta que dio Zambrano a la mayor expresión del idealismo que es el fascismo fue la piedad, que se revela en momentos aurales de la historia y que tiene como sujeto al pueblo. En España, el proyecto republicano y en concreto la II República fue momento de piedad. Es en *Delirio y destino* donde Zambrano relata este momento auroral y su finalización se da en el relato del exilio.

Delirio y destino, 1952: El exilio como intrahistoria, confesión o autobiografía

Inscrita profundamente en la tradición española e influenciada por Unamuno y Machado, en esta autobiografía Zambrano recoge la vivencia de los años 1928-1931, aunque hacia el final del relato dedica un capítulo a su partida hacia el exilio. En este primer relato de la experiencia de la piedad, y su posterior vacío, el exilio forzoso, Zambrano recoge su visión de esos años en España, pero también su experiencia. Influencia de Machado, también influencia de Unamuno en un esfuerzo por detallar la intrahistoria, que es lo profundo de la historia, lo que no sale en titulares de prensa. No debemos olvidar, no obstante, que durante los años 40 Zambrano ya había publicado *La confesión: género literario y método*, obra donde la autora reivindica la confesión como género filosófico; y en *Delirio y destino* parece adscribirse a este género.

“Mas ahora no se sentía en ninguna parte, en parte alguna del planeta, como sucede en el centro del océano cuando el alma no siente ninguna señal de la presencia de la tierra, de esa presencia que se acusa antes de hacerse visible, antes de que el vuelo del pájaro la anuncie, por una especie de presentimiento del ser terrestre que somos, por un sentir originario, de las raíces del ser, que solo en la tierra encuentra su patria, su lugar natural, a pesar de la lucha que ello entraña, o por ello, la tierra”¹⁸.

En apariencia, es muy breve la referencia al estado del exiliado: “eran ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran exilados, desterrados, refugiados...”, pero ya se halla el germen de la amplitud semántica con la que María Zambrano relacionará el problema del exilio, pues lo vincula con lo profundo del “ser terrestre que somos”.

17 Ortega Muñoz, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE, 1994, p. 49.

18 Zambrano, M., *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 238.

Carta sobre el exilio, 1961: de la reivindicación política a la reivindicación del sujeto exiliado

Nueve años más tarde, 1961, escribe la *Carta sobre el exilio*, una reivindicación sobre el exilio español y una crítica al olvido de los que en esos años iban accediendo a las cátedras de filosofía, como un segundo exilio, escribe Zambrano. El silencio de los exiliados como protesta y como actitud frente a los que se quedaron en España es la negación a la justificación del exilio. El recordatorio de la existencia del exilio es para Zambrano su forma filosófica de reflexionar acerca de la política, pero también es análisis de la condición de exiliado:

“Y así, la primera respuesta a esa pregunta formulada o tácita de por qué se es un exiliado es simplemente esta: porque me dejaron la vida, o con mayor precisión: porque me dejaron en la vida. La respuesta, la misma que tendría que dar a quien le preguntase, que por qué es hombre o que por qué ha nacido, si fuera encontrado un día sobre las aguas o arrojado por las ondas. (...) Y así el exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que esa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente; se siente, pues, casi del todo inocente, puesto que ¿qué remedio tiene sino nacer? Esto está más allá y sobre toda razón justificante”¹⁹.

Es esta una dura crítica escrita cuando habían transcurrido ya 22 años del comienzo de la dictadura en España. Un régimen político no se sostiene sin la aquiescencia del pueblo. Y de esta crítica al fascismo surge la argumentación sobre el ser exiliado, sobre el desarraigo y ese “*volver a nacer*” que retomará en múltiples ocasiones y bajo múltiples facetas de su pensar. La autora iguala la respuesta del exiliado al ser preguntado por su condición a la respuesta por la existencia misma. Trasciende aquí la condición política y se sitúa en el plano metafísico, en la pregunta por el ser aristotélico que ha ocupado el filosofar a lo largo de los siglos. Precisamente es la asimilación entre hombre y exiliado la que abre la cuestión que más adelante se desarrollará:

“El pensar de esta autora habita el exilio como su raíz más propia. Más allá de los obligados refugio y destierro (...) está el puro exilio, lugar del máximo abandono precisamente a esa patria prenatal en la que se hallan los más ciertos vínculos con la tierra y con el universo, y donde, por tanto, cree hallar el único posible impulso para enquistar de nuevo a la razón”²⁰.

La tumba de Antígona, 1967: la clave ética de la guerra civil

A modo casi de tragedia ática, La tumba de Antígona nos cuenta el sacrificio de la guerra civil que es el exilio de Antígona, viviendo “vida y muerte unidas en su trascender”²¹. Zambrano describe a Antígona en el prólogo de la obra como “figura de la aurora de la conciencia”, con el suplicio de “vivir su muerte, para apurarla apurando al par su vida, su vida no vivida y con ella, al par de ella, el proceso trágico de su familia y de su ciudad”, “la pasión de Antígona se da en la ausencia y en el silencio de sus dioses”. Antígona queda así perfilada con los mismos trazos de los exiliados. Son los sacrificados de la guerra, aquellos que no pueden vivir ni pueden morir, “sufren su suplicio las víctimas propiciatorias de la humana historia”, escribe Zambrano para criticar una vez más la razón ahora en la confrontación entre la historia apócrifa y la verdadera, “esa que la razón filosófica se afana en revelar y establecer y la razón poética en rescatar”.

19 Zambrano, M., “Carta sobre el exilio”, en *La razón en la sombra: antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Siruela, 2004, p. 463.

20 Zambrano, M., *La razón en la sombra: antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Siruela, 2004, p. 269.

21 Todas las citas del párrafo pertenecen al prólogo de Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989.

Unas páginas más adelante, en el mismo prólogo, Zambrano nos revela el centro de la tragedia, la fraternidad como “protagonista redentor” que queda sacrificada y “en su lugar lo que aparece es la soledad humana”. El conflicto ético, o mejor, la clave ética de la guerra civil según Zambrano. Divide la tragedia en dos apartados, la que implica a la humanidad a través del sacrificio de la fraternidad dejando al ser humano en total soledad, y por otro lado, la tragedia de Antígona como ejemplo de sacrificio: “se presenta entonces la tragedia propia de ella, de Antígona en este su segundo nacimiento que coincide no con su muerte, sino con ser enterrada viva (...). Un segundo nacimiento que le ofrece, como a todos los que esto sucede, *la revelación de su ser en todas sus dimensiones*”. La revelación del ser será algo que irá apareciendo desde este momento en muchos escritos zambranianos:

“Todo ello está dentro del misterio de la poesía, que es el misterio del ser entre todos. La pregunta “¿Qué es el ser?” la he abolido hace tiempo. En vez de preguntar, creo en la revelación de la filosofía y al que revela, no se le pregunta.”²²

En cartas, en artículos, en la crítica que llevará a cabo sobre el método de investigación metafísica, en el planteamiento de *razón poética*, en hartos lugares Zambrano amplía la estrecha metodología de la razón occidental añadiéndole la revelación, la intuición, expulsando la “violencia del preguntar”. Quizás no se deba estudiar la crítica a la metodología de investigación metafísica desde Aristóteles a Heidegger (recordemos la importancia y la posterior influencia de la conferencia “Por qué existe el Ser y no más bien la nada”), sino teniendo en cuenta holísticamente el mayor número de cabos posible que maneja la autora en sus textos.

Así, podemos afirmar que La tumba de Antígona es la reelaboración en clave ética del drama de cualquier guerra civil o incluso guerra, pero también podemos extendernos y afirmar que la cuestión sobre el ser está puesta en tela de juicio, está siendo juzgada como principio de pensamiento filosófico, o tener en cuenta que el libro fue escrito desde la perspectiva de quien ha visto (y vivido) el sacrificio de la propia hermana, de quien ha negado sus propias nupcias, como Antígona, con el esposo-hermano, de quien padece el exilio durante tantos años. Parece que la razón poética no está dispuesta a continuar con la linealidad temática ni a sistematizar al modo que la razón occidental, y en especial a partir de la razón cartesiana moderna, nos tiene acostumbrados.

La reflexión sobre el exilio desde el regreso

Amo mi exilio, 1989: el giro de María Zambrano a su regreso

Retoma en 1989, tras cuarenta años de exilio y apenas cuatro de vida en Madrid, la crítica al olvido de los exiliados que había dirigido en los años sesenta del pasado siglo a los que habían permanecido en España y estaban ocupando las cátedras, en la Carta sobre el exilio. En los ochenta, la crítica se dirige ya a la sociedad democrática que mantiene esa niebla sobre el exilio español, sin dar oportunidad al pensamiento ni a la acción: no se reflexionaba sobre el exilio, pareciera que la Transición hacia la democracia hubiera perdido la reflexión sobre la propia historia presente y quisiera solamente correr hacia delante²³, como el Angelus Novus observado por Walter Benjamin, que transcribimos al completo:

22 Zambrano, M., “Felices en La Habana”, en *Las palabras del regreso: artículos periodísticos*, 1985, 1990, Salamanca: Amarú, 1995.

23 En esta misma línea está la discusión sobre el uso de la memoria: Koselleck, LaCapra, Huysser, Todorov, Ricoeur, etc.

“Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”²⁴.

Una vez más, la propia experiencia ofrecía a Zambrano una atalaya privilegiada, por lo distinta al resto de lugares desde donde mirar, reflexionar y retomar la crítica política al problema del exilio y de la memoria. En ambos textos mantiene la postura implacable de quien reclama y recuerda que ya había reclamado con anterioridad, de quien ya había advertido. Es admirable el tesón con el que, una vez más, a su avanzada edad y en tan frágil estado de salud, manifiesta la necesidad de una actitud política firme en su propia actitud.

También una vez más y con tanta brevedad no fija su voz desde un único lado del prisma, sino que nos vuelve a ofrecer esa cualidad de la multiplicidad de facetas para un mismo problema, el exilio. De nuevo está la crítica a la razón occidental, pero lo que es más relevante, a mi entender, es la afirmación rotunda ya desde el título de amar algo que en principio es negativo para la existencia: el exilio. El giro hacia esta posición no es brusco, si acaso es sorprendente su confesión acerca de que el exilio es aquello que le ha permitido ir despojándose hasta llegar a lo esencial, afirma. “Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me quemo los labios”²⁵. No se trata de un cambio de postura acerca del problema del exilio, ya que en las obras anteriores no se advierte una actitud quejumbrosa o de odio hacia su condición política. Al contrario, podríamos pensar que quien busca el origen de la razón occidental, y más allá, para encontrar otras posibilidades de razón, encuentra en el exilio lo esencial en el ser, puesto que si volvemos la vista atrás en las lecturas, el exilio es el despojamiento, el sacrificio, la vida sin posibilidad de vida ni de muerte, el máximo abandono..., las definiciones que otorga a lo largo de tantas reflexiones suman entre ellas, con el resultado de la rotundidad de amar el exilio, camino del pensar:

“En mi exilio, como en todos los exilios de verdad, hay algo sacro, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz. Es en la obra del amanecer, trágica y de aurora, en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora en que se congregan pasado y porvenir”²⁶.

Los bienaventurados, 1990: el exilio en clave metafísica

“Sumando luz sobre luz”, como escribió su querido Giordano Bruno en *La cena de las cenizas*, en esta su última publicación en vida, María Zambrano logra unir la figura del exiliado a la figura de aquel que ha sobrevivido en los márgenes de la *historia apócrifa*, quien no ha limitado el

24 Benjamin, W., *Obras completas*, libro 1 vol. II, Madrid, Abada, 2008.

25 Zambrano, M., “Amo mi exilio” en *Las palabras del regreso: artículos periodísticos, 1985, 1990*, Salamanca, Amarú, 1995.

26 *Ídem*.

pensar a la razón unificadora, aquellos que, de una forma u otra y a lo largo de los siglos, han sido los exiliados, los heterodoxos, o los bienaventurados, esa “corona de seres”, quienes nos regalan “una obra en espiral”²⁷.

Clave histórica, entonces, pero también política, ética, crítica filosófica a la racionalidad impuesta. Y clave metafísica, si se entiende por metafísica la radicalidad de la filosofía, y puede pensarse en una metafísica no necesariamente aristotélica ni platónica, sino como la reflexión, a partir de la intuición pero también de la razón, en torno al ser. ¿Y qué otra cosa hizo si no Zambrano que tratar sobre el ser en su reflexión sobre el exiliado en el transcurso de su vida? El ser que no es algo extático y encerrado, sino que va siendo en el transcurrir de la vida, contradiciendo la caracterización de la substancia aristotélica²⁸ (y por supuesto, a la evolución que tomó desde el cristianismo y desde la escolástica en particular) que se ha mantenido a lo largo del discurso filosófico occidental:

“Ligada está íntimamente la visión al ser. (...) La experiencia es desde un ser, este que es el hombre, este que soy yo, que voy siendo en virtud de lo que veo y padezco y no de lo que razono y pienso”²⁹.

El capítulo *El exiliado* se inicia ya con las “revelaciones del exilio”, una forma de admitir que la revelación es parte de la razón, del conocimiento que se quiere con mayor amplitud. Sin la revelación, sin la visión incluso el universo entero habita en el exilio:

“Exilio ya, pues; exilio del universo, confinamiento de la Historia Universal a la que Hegel tuvo que conferir el ser sagrada toda ella, al ser abolido –y no por él, precisamente– lo sagrado en cuanto tal”³⁰.

El exiliado, sea quien fuere, es objeto de mirada para los demás, pero no de conocimiento. Se halla en el exilio y este es una sucesión de fases, tres pasos claros en el exilio³¹: el destierro, que es la pura expulsión del lugar al que se pertenece; el abandono, donde empieza el verdadero exilio y que define como el lugar donde “solo aparece lo que no se puede llegar a ser como ser propio”, en el que se da la “imposibilidad de vivir y de morir”, donde el exiliado se “sostiene en el filo”, la “Identidad perdida que reclama rescate”, todas ellas definiciones que nos recuerdan a las que han ido surgiendo a lo largo de su obra, pero con matices nuevos; y el tercer paso es aquel en el que el exiliado toma conciencia de que no es más que eso, su propio paso “sin camino” y es cuando se da la revelación del exilio, pues “regala a su paso lento la visión prometida”, el exiliado vive ya “viéndose en sus raíces sin haberse desprendido de ellas”.

El exilio, escribe Moreno Sanz, es el “eje invulnerable”. Pero en palabras de Aristóteles, ese “eje invulnerable” es la esencia, uno de los cuatro sentidos de substancia. Añadiría que ese eje invulnerable no es inamovible, sino que “va siendo”, como la misma Zambrano describe al ser, la

27 Refiero aquí por entero el capítulo así titulado, “La corona de los seres”, en *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990.

28 Recordemos lo que a mi parecer está combatiendo, sin negarlo pero ampliando, Zambrano: “Substancia se dice, si no más, en cuatro sentidos principalmente. En efecto, la esencia (to ti ên einai), el universal (to katholou) y el género (to genos) parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto (to hypokeimenon). Y el sujeto es de lo que se dice lo otro, mientras que él mismo nunca [se dice] de otro. Por esto tenemos que determinar en primer lugar su naturaleza; porque parece que principalmente es substancia el sujeto primero”. Aristóteles, *Met.* VII, 3, 1028b 33-1029^a.

29 Zambrano, M., *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 30.

30 *Ibid.*, p. 31.

31 Expresión extraída de: Sánchez Cuervo, A., “Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau”, en Sánchez Cuervo, A., Hermida de Blas, F. (coords.), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, CSIC, 2010.

invulnerabilidad no debe dar por implícita la unicidad encerrada o lo inamovible, extático. El ser es algo que se va transformando, como se transforma el exiliado en esos tres pasos, pareciera que María Zambrano está siguiendo las máximas de Heráclito.

Conclusión

Desde la hipótesis de los diversos significados y diversos enfoques que el exilio va tomando en la obra de María Zambrano, se llega a la conclusión de que la heterodoxia en cualquier ámbito del saber debe reclamarse frente a la pretensión de unidad de la razón occidental que es una de las fuentes más firmes del fascismo, no solo político o moral, sino también intelectual y vital. Este es el combate que Zambrano mantiene a lo largo de todo su pensamiento y desde todas las ópticas posibles, sea la ética, la política o la metafísica. Es más, parece haber una clara voluntad de no sistematizar el pensamiento sino que se adhiere a la razón poética con todas sus consecuencias y total coherencia. Zambrano lleva la denuncia del totalitarismo (y a lo que hoy llamaríamos el pensamiento único) de la razón moderna no solo al contenido de su pensamiento sino también a la forma como lo da a conocer, sea la confesión de *Delirio y destino* o bien la casi dramaturgia de *La tumba de Antígona*.

El exilio se convierte así en la encarnación de la heterodoxia, porque permite el despojamiento de lo superficial, de los accidentes aristotélicos, permite ver las propias “raíces”. En definitiva ofrece al ser humano la posibilidad de la visión y la desvelación, a pesar del arduo camino del exilio. Esta desvelación la podemos pensar en clave metafísica, pues se encuentran en sus obras sobre el exilio muchas referencias a conceptos de la metafísica clásica que la filosofía, a lo largo de la historia, ha mantenido con las mismas definiciones.

Con la lectura cronológica de las cinco obras referentes al exilio se puede observar que lo que en la primera, *Delirio y destino*, se apuntaba sobre el ser, diría que entendido como el *hombre de carne y huesos* unamuniano, va extendiéndose y aproximándose a un tratamiento ontológico o metafísico, siendo además una dura confrontación frente a la pregunta por el ser que inicia el pensamiento filosófico. Creo que no es la pretensión de Zambrano suplantar la razón occidental por una razón distinta y anularla, sino más bien ampliarla, darle oxígeno y permitir que el conocimiento no sea círculo comprimido sino que la razón admita a la intuición como forma del saber, ese conocimiento que debe explicar la vida que es el saber de experiencia, la razón poética.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica* (introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1994.

Benjamin, W., *Obras completas*, libro 1, vol. II, Madrid, Abada, 2008.

Elizalde Frez, M., “Hacia María Zambrano: desde Miguel Pizarro”, en *Aurora, Papeles del Seminario María Zambrano*, n.º 9, pp. 62-71.

Mora García, J. L., Moreno Yuste, J. M. (eds.), *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano: 1904-1991, contribución de Segovia a su empresa intelectual*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005

Moreno Sanz, J. (coord.), *María Zambrano 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética*, Madrid: Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano, 2004.

Ortega Muñoz, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, México, FCE, 1994.

Romero Baró, J.M. (coord.), *Homenaje a Alain Guy*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005.

Sánchez-Gey, J., *El saber de la experiencia: metafísica y método en María Zambrano*.

Sánchez Cuervo, A., Hermida de Blas, F. (coords.), *Pensamiento exiliado español: el legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, CSIC, 2010.

Zambrano, María, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990.

.— *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977.

.— *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995.

.— *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989.

.— *Filosofía y poesía*, México, D.F., FCE, 1993.

.— *Hacia un saber sobre el alma*, Barcelona, Alianza, 2002.

.— *Las palabras del regreso: artículos periodísticos, 1985, 1990*, Salamanca, Amarú, 1995.

.— *La razón en la sombra: antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz, Barcelona, Siruela, 2004.

.— *La tumba de Antígona*, Madrid, Mondadori, 1989.

El papel de las Redes Intelectuales en la construcción y reconstrucción del Pensamiento Filosófico

The Role of Intellectual Networks in the Construction and Reconstruction of Philosophical Thought

Gemma GORDO PIÑAR

Universidad Autónoma de Madrid

gemma.gordo@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

La cuestión de la operatividad de una relativamente reciente forma de abordar la construcción o reconstrucción del pensamiento tanto español como latinoamericano será el eje de este artículo. Me refiero a la metodología de las redes intelectuales (RI). En él no solo expondré dicha categoría y sus ventajas sino que presentaré un avance de la reconstrucción de una red concreta y sus elementos característicos. La circunstancia de nuestro pensamiento actual requiere de dicho método, y eso es lo que se va a mostrar.

Palabras clave: Red Intelectual, hispanismo, americanismo, *Revista Moderna de México*.

Abstract

The question of the effectiveness of a relatively new way of approaching the construction or reconstruction of Spanish and Latinoamerican thought will be the central idea of this article. I refer to the “Intellectual Network” methodology. In this article we will not only set out to explain this category and its advantages, but furthermore, I will illustrate an advance of the reconstruction of a specific net and its particular elements. I think that the current circumstances of our thought requires this method and this is what I want to show.

Keywords: Intellectual Network, Hispanism, Americanism, “*Revista Moderna de México*”.

Introducción

Hace tiempo que comencé a interesarme por las relaciones que uno de nuestros pensadores más internacionales había entablado con pensadores americanos; poco a poco fui adentrándome en el tejido cultural americano y descubriendo los múltiples enlaces entre España y América, tanto en el terreno especulativo-intelectual-político-literario como en el “sentimental”. Normal, tanto por nuestro pasado común como por el *Zeitgeist* (espíritu de la época) que nos permite establecer ciertos paralelismos entre los diversos procesos conformadores y constructores de las identidades y de las naciones y transformadores de la historia. Mi trabajo desde entonces ha consistido en sacar a la luz esa realidad interoceánica que se me mostraba para que entre todos pudiésemos construir conjuntamente una visión holística de lo que ha sido nuestro pasado, está siendo nuestro presente y deseamos que sea nuestro futuro común.

Si Ortega nos pedía que estuviésemos a la altura de nuestras circunstancias en el ámbito vital, al del pensamiento se le puede exigir lo mismo. Desde hace décadas, la forma de rescatar, construir y reconstruir el pensamiento hispano-americano¹ ha seguido unas pautas fijas, una forma de historiografiar nuestra tradición, dominada por unas categorías más o menos permanentes, limitadas y excluyentes (como la de generación, escuelas filosóficas...) que aunque nos permitían clasificar, ordenar y, por ende, entender mejor nuestra realidad e historia intelectual, en muchas ocasiones tergiversaban o no se adecuaban de la mejor manera posible a dicha realidad.

El desarrollo de las investigaciones que vamos realizando nos señala la necesidad de ampliar los objetos de estudio a los que dirigimos nuestro trabajo y las formas de llevarlo a cabo. Hasta hace poco, la obra escrita de un autor era lo único que se contemplaba para ofrecer un dictamen de su pensamiento. Leyéndola éramos capaces de ubicarlo en una tradición, desentrañar sus intereses, la finalidad de su obra... etc. En el mejor de los casos, se recurría a su contexto histórico para su mejor y mayor entendimiento. Debido a la revolución llevada a cabo por diferentes figuras de nuestra tradición filosófica (Unamuno, Ortega, Zambrano, Zubiri...) a la hora de entender la razón o la racionalidad, flexibilizándola, ampliándola, redefiniéndola, hemos podido, décadas después de que dichos pensadores nos lo mostrasen, contemplar otros materiales a la hora de realizar nuestras investigaciones. Como vemos, materia y forma, aunque sean de modo asincrónico, siempre van de la mano. Por ello, en la actualidad le damos cierta autoridad intelectual a las epístolas, las autobiografías, los artículos en periódicos y revistas, los libros de viajes, los diarios, etc. Algo que hasta hace relativamente poco eran solo objetos de curiosidad y que ahora son considerados recipientes tan dignos de análisis como la obra “oficial” de un autor por su alto contenido en ideas y consideraciones. Es en este contexto donde únicamente podría haber surgido la idea de red intelectual, la cual será abordada a continuación.

Adecuación de la metodología de las R.I. para el estudio del Pensamiento Español y el Iberoamericano

Hasta hace poco tiempo, mi principal propósito como investigadora era abordar y analizar la relación de Miguel Unamuno con intelectuales americanos desde un mero análisis “dual” (de *tú a tú*) de dichas relaciones. Pero poco a poco percibí que estas relaciones no eran aisladas, casuales y esporádicas, sino que tras ellas se escondía una malla que las dotaba de sentido e intencionalidad. En las cartas que se enviaron podemos comprobar el desarrollo y amplitud (tanto espacial como temporal) que poco a poco van alcanzando estas relaciones. Ha sido el propio desarrollo de

¹ Por una cuestión pragmática, utilizo dicha categoría para referirme al pensamiento español y al latinoamericano conjuntamente.

la investigación el que me ha ido obligando a tener que considerar una perspectiva más amplia (espacial, temporal y humana) para llevar a buen puerto dicha investigación. Esta amplitud de la perspectiva original del trabajo solo ha sido posible por el descubrimiento, azaroso en muchos casos, de datos, autores, obras, artículos, revistas, instituciones, etc., que, de una manera u otra, estaban latentemente vinculados y que incitaban a realizar un ejercicio interpretativo con unas pretensiones mucho más amplias que las originales. Con este propósito entre manos, la noción de red intelectual era la mejor opción para realizarlo.

La definición que Devés da de red intelectual creo que encaja con mi ámbito, labor y tema de investigación: red intelectual sería el “conjunto de personas ocupadas en los quehaceres del intelecto que se contactan, se conocen, intercambian trabajos, se escriben, elaboran proyectos comunes, mejoran los canales de comunicación y sobre todo establecen lazos de confianza recíproca”².

La ventaja de la categoría de red es que nos permite hablar de las relaciones en un plano de igualdad y no solo de influencias, las cuales siempre implican jerarquía; predominando la horizontalidad frente a verticalidad en el análisis de dichas relaciones. Esta superación de las jerarquías es un rasgo que marca una aptitud distinta ante el pensamiento latinoamericano por parte de España. Con este trato de igualdad en el estudio de las relaciones intelectuales se instituye una igual valoración de las dos tradiciones de pensamiento, algo que, por desgracia, no ha sido la tónica general.

Haber superado diferentes teorías sociológicas, psicológicas, antropológicas, filosóficas, etc., que caracterizaron el siglo XIX e incluso el XX (como la de los caracteres nacionales, el *volksgeist*, la creencia en las identidades fijas o inmutables, los nacionalismos excluyentes, etc.) nos permiten hablar del pensamiento de una manera supranacional aunque sin perder la originariedad u originalidad del mismo. Acertadamente dijo el visionario José Martí *patria es humanidad*. Esta es una característica de las redes intelectuales, ya que teniendo presente los contextos de sus componentes se elevan por encima de ellos contemplando y uniendo la línea de puntos imaginarios que debemos seguir para atisbar este viraje del pensamiento (y el sentimiento) compartido.

Por otra parte, debemos apuntar que el estudio de redes intelectuales no deja de lado el enfoque aportado por la Historia de las Ideas, el cual, como sabemos, va más allá del de la Historia de la Filosofía, como afirma José Luis Abellán:

supone partir de una concepción en la que nos interesa sobre todo el pensamiento en general, más que la filosofía en sentido estricto; en nuestro caso concreto, el pensamiento español, en el que englobamos no solo ni fundamentalmente el pensamiento filosófico, aunque hagamos hincapié en este último³.

La disciplina que se corresponde con esta metodología es la de la Historia del Pensamiento, en la que se recogen todas las actividades de la inteligencia humana en cuanto tal. Para el trabajo que nos proponemos esta es la perspectiva más adecuada, ya que los componentes de nuestra red no son filósofos en sentido estricto sino pensadores o intelectuales en el amplio sentido del término.

A esto hay que añadir que, por diversas circunstancias, la historia de España y América (que compartían un pasado común), volvieron a encontrarse a finales de siglo XIX. Este acercamiento ha motivado que la metodología de Historia de las Ideas y su disciplina correspondiente, Historia del Pensamiento Español, añada la perspectiva americana, dando origen a la Historia de las Ideas Americanas y su correspondiente disciplina, Historia del Pensamiento Español y Americano.

2 Casaús, Marta, *Redes intelectuales en América Latina*, p. 22.

3 José Luis Abellán, *La Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 76.

Breve presentación de lo que podemos denominar *red hispano-mexicana*⁴

Para poder llevar a cabo el estudio a través de redes antes hay que comprobar si podemos hablar propiamente de red, ya que el solo contacto entre varios pensadores, la mera existencia de conocimiento personal y/o a través de cartas o la coincidencia en algún evento o acontecimiento intelectual no constituye por sí mismo una red intelectual. Por ello, para verificar o falsar si se puede hablar de red o no, voy a tener como guía los requisitos y los parámetros de las redes intelectuales que enumera Eduardo Devés y que expondré más adelante.

Lo primero que me propuse para analizar la posible existencia de esta red fue intentar conocer su origen: ¿en qué año se empieza a configurar?, ¿de quién es la iniciativa?, ¿quién es el primero que se pone en contacto, y con quién?... Y ver luego como se va trazando dicha red: qué la motiva, con qué finalidad se va ampliando y hacia qué dirección, quiénes son sus componentes principales y qué les une, etc.

Comenzaré por su ubicación temporal. Postulo como inicio de esta posible red la última década del siglo XIX por dos motivos: 1. A partir de 1892 se produce el acercamiento entre España y América, acercamiento que será mucho más pronunciado tras el llamado *Desastre del 98*, el cual representará un cambio de rumbo en las consideraciones mutuas entre España y la *América Española*. 2. Las primeras cartas de los intelectuales que podemos considerar más representativos de esta posible red son de finales de siglo, al igual que la fecha de los artículos escritos por estos intelectuales españoles que empiezan a aparecer en la prensa americana.

Según Devés, las redes deben contener unos autores centrales y otros periféricos o mediadores. De este modo, encontrar los posibles componentes de dicha red y evaluar su relevancia intelectual debe ser nuestro siguiente paso. En este sentido, en el caso de esta posible red que hemos denominado hispano-mexicana, el primer elemento que nos ha permitido irle dando forma o configurando dicha red ha sido la correspondencia epistolar. En ella hemos podido ir rastreando la malla de personajes que se iban mencionando de manera no arbitraria en ese trasvase de ideas y percepciones e ir desentrañando su relevancia y papel en la red. Uno de los que podemos considerar autores centrales de dicha red es Miguel de Unamuno. Baso esta consideración en las numerosas cartas con pensadores mexicanos, en las que aparecen mencionados otros pensadores españoles que deben ser incluidos en dicha red. La carestía espacial de la que dispongo me impide dar una relación completa de dichos autores, tanto españoles como mexicanos. Destaco por el momento los nombres de Amado Nervo, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, José Ortega y Gasset, Telesforo García, Emilio Castelar, Valle-Inclán, Rafael Altamira...

Otro de los ámbitos que nos sirven para poner nombre concreto a los miembros de nuestra red son las revistas y periódicos mexicanos y españoles en los que colaboraron. Tanto en las cartas como en los artículos, he ido tras la pista de ideas comunes, conceptos compartidos, sentimientos y motivaciones afines, influencias similares, enemigos comunes, intercambio bibliográfico, etc.

⁴ En este caso concreto elegimos como ejemplo la red intelectual que se produce entre España y México desde finales del siglo XIX en adelante; eso no significa que no hayan constituido otro tipo de redes entre las repúblicas americanas y España en las mismas fechas. Podríamos haber seleccionado con igual fortuna el caso hispano-argentino.

Parámetros de las R.I.

Los parámetros configuradores de las redes intelectuales que enumera Devés⁵ son principalmente los siguientes:

1. El *cara a cara* o contacto de primera mano. Para poder afirmar que lo ha habido ha tenido que darse un contacto físico entre ambos pensadores. Para ello es importante tener presente sus biografías, los libros de viaje, las cartas... en los que se comenta el encuentro personal con dicho autor en alguna ciudad o lugar concreto.

2. La *correspondencia epistolar*. Dichas cartas no son algo exclusivamente amical, sino documentos en los que podemos encontrar desde recomendaciones bibliográficas, peticiones de obras, exposiciones de sus principales ideas, justificaciones de sus hazañas tanto literarias como políticas, etc.; en general, verdaderos tratados y confesiones acerca de muchas cuestiones sobre los que, en algunos casos, no se podía ni debía dar cuenta en ninguna otra plataforma pública (periódicos, revistas, libros, tertulias, conferencias, etc.).

3. La *participación* en los mismos congresos, sociedades, agrupaciones, campañas, iniciativas, etc. Son muchos los acontecimientos y ocasiones en los que en aquella época dichos intelectuales pudieron coincidir o coincidieron: el *Ateneo* de Madrid, el *Centro de Estudios Históricos*, la *Exposición Universal* de París, las celebraciones con motivo del *V Centenario del Descubrimiento de América*, las diversas campañas en apoyo de algunos intelectuales con motivo de su destierro u otras causas políticas e intelectuales (los casos de Unamuno y Vasconcelos son enormemente representativos). A pesar de la importancia de conocer estos acontecimientos nos es muy difícil tener noticia de todos los actos relevantes que se llevaron a cabo en esos años y de quiénes participaron en unos u otros.

4. *Prologación o comentario de libros*. La importancia de dicha petición reside en que una opinión favorable al respecto no solo era motivo de satisfacción y orgullo personal, sino que si la obra era buena para el receptor de la misma (normalmente un entendido en el tema que se trataba en ella) este podría dedicarle un artículo en algunas de las revistas para las que escribía dando así a conocer dicho libro y a su autor no solo en América sino en España y el resto de Europa.

5. La *publicación en los mismos medios*. Son muchos los nombres de las revistas mexicanas y españolas que aparecen en las cartas intercambiadas entre los intelectuales de la red. Algunos de ellos son la *Revista Moderna de México*, *El Sol*, *La Voz*, *La Revista de Filología Española*, *El Imparcial*... Compartir la colaboración en una misma revista o periódico implicaba un mayor conocimiento mutuo. Debido al enorme número de revistas que existían en México y España en esa época, nos queda mucho por investigar al respecto en las hemerotecas de ambos países.

6. *Citaciones recíprocas*. Considero este parámetro, junto al de la correspondencia epistolar, uno de los más importantes para poder hablar de red intelectual. Si no hubiese intercambio de ideas, influencias mutuas, dicha red no existiría. El inconveniente en la comprobación de dichas citas es la extensa producción de muchos de estos pensadores y la ausencia de índices onomásticos en la mayoría de sus obras.

7. *Envío de libros, revistas, periódicos*... de un intelectual a otro. Considero que es fundamental por varios motivos: 1) nos muestra la autoridad intelectual que tienen para el autor que envía el libro el receptor del mismo. 2) Simboliza el compartimiento de ciertas ideas, inquietudes y temáticas ideológicas o estéticas. 3) En muchos casos, la lectura del artículo o libro enviado incita en el que lo recibe la producción de un texto con lo que este le ha sugerido. 4) A esto hay que añadir la

⁵ Devés Valdés, Eduardo, *Redes intelectuales en América Latina*, Madrid, Biblos, 2010, p. 32-33.

información que nos da el hallazgo y lectura de estos materiales, ya que revisando los subrayados y anotaciones que el propio receptor de los libros hizo en ellos podemos ver las ideas que más le interesaron y pudieron influir en su pensamiento.

A estas variables podemos añadir otras que consideremos relevantes y que estarán en función del periodo histórico en el que ubiquemos la red a estudiar. Por ejemplo, en la actualidad, podríamos tener en cuenta otros factores como las llamadas telefónicas, los encuentros en el mundo virtual, etc.

La Revista Moderna de México, enclave intelectual entre España y México

Como hemos expuesto anteriormente, la *Revista Moderna de México* fue uno de los enclaves literarios en los que coincidieron españoles y mexicanos.

La situación de Amado Nervo en relación a *La Revista Moderna de México*⁶ (de la que era director propietario junto con Jesús Emilio Valenzuela) permitía establecer vínculos entre España y México. La publicación de artículos, reseñas, retratos, dibujos... de los intelectuales españoles en dicha revista les permitió darse a conocer en México, especialmente entre los intelectuales, ya que esta era una revista de minorías, donde publicaron muchos de los literatos, músicos, historiadores... más destacados de aquel periodo en México, y en toda Hispanoamérica y Europa.

De los 382 colaboradores que tuvo la revista, el 37% eran mexicanos, el 40% latinoamericanos (dentro de este porcentaje el más alto lo tiene España, con un 66% de colaboradores; luego estarían Argentina con un 12%, Venezuela con 8,4%...), el 23% de otras nacionalidades (franceses 49%, italianos 16%, ingleses 12%...).

Que el 66% de los colaboradores latinoamericanos fueran españoles es un dato muy significativo, del que podemos extraer las siguientes conclusiones: entre España y México había verdadero interés e intercambio intelectual; la *Revista Moderna de México* fue un órgano que sirvió para dar a conocer lo que se hacía en un lado y en otro del charco. En muchos números de la revista se reprodujeron artículos, crónicas, discursos, etc., que pertenecían a revistas madrileñas; en algunos de estos casos, la temática del escrito eran descripciones o reflexiones sobre actos que tenían que ver con la vida cultural mexicana y que se habían llevado a cabo Madrid, como muestra la siguiente cita:

El número de marzo de *Revista Moderna de México*... reprodujo de *El Liberal* de Madrid la crónica de una velada en el Ateneo en la que Amado Nervo leyó algunos poemas del Duque Job y propagó, entre los españoles, la campaña pro-estatua, con el argumento de que “la España intelectual, con su entusiasmo y su afecto, debe compartir el tributo dedicado por aquella nación al poeta que tan altos mantuvo los prestigios de la rima castellana”. En el mismo texto se transcribe en varias páginas, donde el propio Nervo expuso en *El Nuevo Mercurio*, también periódico madrileño, una detallada historia sobre el origen y la motivación para levantarle a Gutiérrez Nájera una estatua en pleno centro de la República Mexicana⁷.

El siguiente texto nos sirve para ratificar uno de los parámetros o requisitos de la red intelectual que Devés enumera: que dichos intelectuales participen en las mismas campañas o iniciativas (en esta ocasión la campaña es a favor del levantamiento de una estatua al poeta Manuel Gutiérrez

6 Revista que se publica desde septiembre de 1903 a julio de 1911. Dicha revista es la sucesora de la anterior *Revista Moderna* (1898-1903), heredera de la *Revista Azul* (1894-1896). La *Revista Moderna de México* no era exclusivamente un medio literario sino que, como indica su subtítulo “Magazine Ilustrado, Político, Científico, Literario y de Actualidades”, tenía un carácter interdisciplinar y convocaba en ella a lo más granado de dichos ámbitos.

7 Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defoseé, *Revista Moderna de México 1903-1911. I. Índices*, México, UNAM, 2002, p. 66-67.

Nájera). Que la iniciativa la recojan además varios periódicos madrileños nos indica no solo que las puertas de estos estaban abiertas a los intelectuales mexicanos, sino que los intelectuales españoles estaban interesados en tales campañas y en apoyarlas.

Entre los colaboradores de la *Revista Moderna de México* estaba casi toda la élite intelectual española: Rafael Altamira, Azorín, Eduardo Gómez de Baquero (“Andrenio”), Baroja, Luis Bello, Juan Ramón Jiménez, Manuel y Antonio Machado... una larga lista que aquí es imposible enumerar. Esto se debe a que el afán de Nervo por ofrecer a sus compatriotas lo que se producía en España le llevó a crear una sección en esta nueva época de su revista dedicada a los pensadores españoles, titulada “españoles nuevos”. Se la presenta a Unamuno de la siguiente manera en su carta del 6/10/1903:

En el primer número de la Revista reformada, quise que fueran su retrato y su auto caricatura y ambos van, acompañados de algunas líneas y dan comienzo á una sección en la que pretendo que figuren los “españoles nuevos” es decir los que van desvestiéndose la vieja armadura y entran resueltamente á la moderna vida del espíritu y del pensamiento. ¿Quiere usted ser mi colaborador en esta sección? Pues envíeme, por ejemplo, el retrato de Rafael Altamira y si puede, el de Rusiñol, el de Manuel Machado y otros que usted conoce tanto como yo.

En el número de este mes del periódico, reproduciré su bello discurso, el que me envió hace poco tan lleno de verdad, de entusiasmo y de amor, y en general ayudaré á usted en lo poco que puedo á que se le conozca y ame en México y á que, como dice, vierta su espíritu entre nosotros⁸.

En términos generales, la participación de la intelectualidad española en la *Revista Moderna de México* fue muy valorada, a pesar de los cambios que se iban produciendo inevitablemente en la revista por diferentes motivos, siempre se preponderó el mantener intocable esa participación de los escritores españoles, como la propia revista expresa en uno de sus números:

Advertimos desde luego, que en sí misma, en nada desmerecerá nuestra selecta sección literaria, que tantos elogios ha hecho brotar de labios de los más caracterizados intelectuales hispano-americanos –Darío, de Nicaragua; Unamuno, de España; Gilpatrick, de Nueva York, etcétera, etcétera– cuya colaboración seguirá siendo objeto, por nuestra parte, de la más espontánea acogida, para continuar así nuestra vieja y fecunda obra, de hacer que cada día se aprieten más los lazos de unión con nosotros, y contribuir de esa suerte al cambio de ideas que tanto dilata la fuerza de los pueblos⁹.

Como podemos percibir por esta cita, una de las intenciones de la *Revista Moderna de México* era estrechar los lazos entre España y México, idea que Unamuno repetía de continuo aduciendo que si no caminábamos juntos no íbamos a ningún sitio. Por otro lado, en el texto se destaca el papel de Unamuno y la valoración y estima que este tenía por la revista, afirmaciones que son confirmadas por el hecho de que, como apunta Emilio Valenzuela, se mantuvieron fiel a la publicación, hasta prácticamente su final, autores hispanoamericanos de la talla de José Enrique Rodó, Miguel de Unamuno y Rubén Darío¹⁰.

Por otro lado, aunque venimos presentando a Nervo como el principal mediador entre los intelectuales mexicanos y españoles, debemos tener en cuenta a otro personaje representativo de aquel momento: Jesús E. Valenzuela, el otro copropietario y director de la *Revista Moderna de México*. Quien también debió poner en contacto a los españoles con muchos de los intelectuales mexicanos

8 José Ignacio Tellechea Idígoras, *Desde nuestras sendas soledades. Amado Nervo y Unamuno. Epistolario*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000. p. 30.

9 Belem Clark de Lara y Fernando Curiel Defoseé, *Revista Moderna de México...*, cit., p.81.

10 *Ibid.*, p.94.

del momento, ya que Jesús E. Valenzuela, amén de su intimidad bohemia, era una personalidad pública dueña de una intrincada red de relaciones personales en el área de la educación, la cultura, la política y los negocios¹¹.

Después de Nervo y Valenzuela, considero que el tercer nervio central de esta red de intelectuales fue Alfonso Reyes, cuya residencia en España, concretamente en Madrid, le permitió establecer contacto personal con nuestros intelectuales.

Aportaciones del estudio de redes intelectuales

Aunque a lo largo de estas páginas vienen apareciendo las ventajas que nos puede aportar la categoría y la construcción de redes intelectuales debemos añadir algunas otras:

La obtención de una mejor comprensión y conocimiento de la relación entre los intelectuales de diferentes países.

Aclarar la verdadera relación entre España y América, en este caso México, en un determinado período, al menos en las esferas de la intelectualidad de ambos países. Son muchas las posibles posicionamientos al respecto: amor, odio, interés, desprecio, infravaloración, etc. ¿Cuánto había de hispanofobia y/o hispanofilia?

La valoración de la existencia de producciones literarias, filosóficas, artísticas... relevantes en ambos países, y la influencia mutua de nuestros pensadores y de estas producciones. Estudios como estos creo que permiten minar la antigua distinción entre lo latino y lo anglosajón, reclamando para lo primero también atención y consideración. La realidad se impone y nos muestra una rica tradición compartida.

La posibilidad de usar diferentes programas informáticos tanto para configurar la red como para presentar los resultados hallados tras la configuración de la misma. Estos programas nos permiten, a través de matrices, aportar gráficos concluyentes que nos ofrecen de un solo vistazo los componentes de la red, los nexos de unión... etc. En la era en la que predomina la imagen sobre la escritura pienso que esto es un rasgo importante.

A modo de conclusión

Lo que he querido llevar a cabo mediante este trabajo es manejar y aplicar la teoría de las "redes intelectuales" o cadenas intelectuales de la que el propio Devés es promotor; éstas, muestran la existencia de ciertos circuitos dentro de los cuales se comparten ideas, conceptos, temas, sensibilidades, etc., pero también disidencias. Frente a este análisis estaría el estudio individual de un autor.

Aunque en este trabajo apenas hemos esbozado lo que sería la red hispano-mexicana, considero que esta red es bastante significativa, no sólo por el renombre y peso intelectual y, en algunos casos, político de sus componentes sino por las consecuencias a corto y a largo plazo que tiene dicha red (una de ellas sería el arrojo de luz para entender mejor el exilio español del 39 en México). Por ello, la futura finalidad de este incipiente trabajo sería corroborar ciertas hipótesis, la principal: no se entiende el exilio español en México, el buen recibimiento de los intelectuales españoles por parte del presidente Lázaro Cárdenas (tanto a nivel cultural, institucional, laboral...) sin la reconstrucción de esta red. Pienso, por lo que he venido investigando hasta el momento, que el contacto entre mexicanos y españoles en España en los años anteriores al exilio español del 39 creó el caldo de cultivo adecuado para que en el futuro los españoles exiliados en México recibiesen en aquel país un trato similar al que los intelectuales mexicanos habían recibido en España. A

¹¹ *Ibid.*, p.47.

pesar de que consideramos estas redes como “intelectuales”, también son redes amicales, basadas en la simpatía y la compasión (entendida como ponerse en el lugar del otro, en su circunstancia). Muchos mexicanos se reconocieron, reconocieron que sus circunstancias, situaciones..., cuando vinieron a España, habían sido similares a las que ahora caracterizaban a los exiliados españoles (por ejemplo, Alfonso Reyes se refiere a su viaje a España como su “exilio”, ya que huía de la guerra, de tener que participar en ella, queriéndose dedicar solo a la labor literaria).

Sin la adecuada reconstrucción de estas redes considero imposible interpretar adecuadamente ciertos hechos y acontecimientos históricos ocurridos tanto en España como en América. Para entenderlos en su justa medida deberíamos antes reconstruir estas redes que se empiezan a conformar a finales del siglo XIX y que continúan a lo largo del siglo XX. Son muchos los datos (continuidad de revistas, editoriales...) los que podría presentar aquí para justificar esta intuición pero que, por motivos de espacio, voy a posponer para otra ocasión.

Pienso que después de lo apenas aquí esbozado considero que podemos plantearnos ciertas cuestiones: ¿podemos seguir hablando de pensamiento español por un lado y por otro de pensamiento mexicano en diferentes momentos de la historia? Entre nuestros intelectuales se da una relación de la que surge un pensamiento compartido (hispanomexicano), fruto de ese vaivén de ideas, sentimientos, experiencias, ampliación de la propia circunstancia y del sentido de patria.

Por otro lado, la lectura de los libros de Eduardo Devés y de otros estudiosos y trabajadores de redes intelectuales han confirmado que el trabajo que yo venía realizando se puede enmarcar dentro de las redes intelectuales; ya no solo como estudiosa de dichas redes sino como creadora de otras nuevas¹²; considero que los que nos dedicamos a estudiar, promocionar, desarrollar, contribuir... al pensamiento hispano-americano pertenecemos también a una red de la que en ocasiones no somos conscientes por la atomización de nuestros trabajos y el desconocimiento (intolerable) de nuestras actividades y producciones.

Bibliografía

Abellán, José Luis, *La Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

Devés Valdés, Eduardo, *Redes intelectuales en América Latina*, Madrid, Biblos, 2010.

Clark de Lara, Belem y Curiel Defoseé, Fernando, *Revista Moderna de México 1903-1911. I. Índices*, México, UNAM, 2002.

José Ignacio Tellechea Idígoras, *Desde nuestras sendas soledades. Amado Nervo y Unamuno. Epistolario*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.

12 Aunque las redes actuales considero que son diferentes a las que estudio. Comparto con Devés algunos de los puntos que las diferencian (las actuales comienzan con el contacto personal, al contrario, las anteriores se originan con la lectura de un libro; la carta ya no tiene la importancia que desempeñó entonces. El intelectual ya no es un “creador”, en palabras de Devés, sino un estudioso que pertenece al ámbito académico y que es remunerado por su investigación).

Filosofías para la liberación latinoamericana

Philosophies for Latin American Liberation

Carmen MADORRÁN AYERRA

Universidad Autónoma de Madrid

mexicoencarmen@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Las filosofías para la liberación latinoamericana surgieron en un contexto que les era propicio tanto por las condiciones sociales, económicas y políticas como por las aportaciones de la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido y la teología de la liberación. Se trata de un pensamiento de la periferia, heterogéneo, que parte de la realidad latinoamericana para ser útil en ese proceso de liberación, en esa praxis de liberación que es, de acuerdo con Dussel, una puesta en cuestión real del sistema. Es un filosofar de los oprimidos que parte de la propia situación de dependencia en la que se encuentran, rechazando categorías impuestas y renovando métodos y metas de la filosofía.¹

Palabras clave: Liberación, dependencia, Latinoamérica, opresión, praxis.

¹ Tanto el uso del plural “filosofías” como el “para” está tomado de la terminología de Horacio Cerutti Guldberg, uno de los padres de este pensamiento.

Abstract

Philosophies for Latin American liberation arose in a very propitious context in terms of social, economic, and political conditions, as well as in terms of the contributions of other schools of thought such as Dependence Theory, Pedagogy of the Oppressed and Liberation Theology. Philosophies for Latin American Liberation are to be regarded as a peripheral thought that starts from Latin American reality in order to be useful in this process of liberation, in that praxis of liberation which is according to Dussel the enactment of a true questioning of the existing system. It is a philosophizing of the oppressed that starts out from their very own dependence, rejecting imposed categories and renewing the methods and aims of philosophy.

Keywords: Liberation, dependence, Latin American, oppression, praxis.

Introducción

Este ensayo nos acerca al surgimiento de las filosofías para la liberación latinoamericana, que es un movimiento filosófico iniciado a finales de los sesenta y principios de los setenta en Argentina, y que se propagó por Nuestra América². Esta nueva generación filosófica se ocupó de los problemas de la sociedad latinoamericana. Aunque también tiene relevancia en otros países como Perú y Ecuador, esta filosofía surgió con más fuerza en México y Argentina, siendo el foco principal la universidad argentina, bajo el lema “liberación o dependencia”.

En la filosofía de la liberación la teoría filosófica está radicalmente unida a la praxis y el filósofo unido al proyecto de liberación. Según la división de Dussel, la filosofía de la liberación pasaría por tres etapas: 1969-1973 es la etapa de *constitución*, de 1973 a 1976 es la fase de *maduración* y a partir de 1976 y hasta 1983 sería la fase de *persecución, debate y confrontación*. La cuarta fase llegaría hasta hoy y se caracterizaría por la resolución de nuevos problemas.

Antecedentes de la filosofía de la liberación

En Latinoamérica ha habido diversos autores que se han preguntado por la existencia de una filosofía latinoamericana, por la existencia o no de filosofías nacionales, regionales, por la autenticidad, la identidad de estas. (Nadie pregunta si tiene sentido hablar de filosofía alemana o francesa, tienen un peso específico que las avala). Ante estas cuestiones sobre las filosofías regionales, encontramos tres posturas bien señaladas por Carlos Beorlegui en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*³. Por un lado estaría la postura *universalista* defendiendo la existencia de una filosofía para todas las culturas; por otro la *nacionalista*, basada en la existencia de espíritus nacionales para defender las filosofías nacionales; y por último, la *intermedia/circunstancialista* que entiende que los problemas filosóficos son universales, están arraigados en unas circunstancias y épocas muy concretas. Desde este último punto de vista, no existe un carácter esencialista e inamovible de los diferentes enfoques.

² Nuestra América es un concepto empleado por algunos pensadores latinoamericanos como Salazar Bondy y Horacio Cerutti para referirse al extenso territorio que es más que “Hispanoamérica” y que “Latinoamérica”, nombres que rechazan aunque a veces empleen más por costumbre que por gusto. El término que defienden nace de un escrito filosófico-político publicado en 1891 por José Martí, titulado precisamente *Nuestra América*.

³ Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

Rastreando antecedentes filosóficos que hablasen de esta filosofía nacional o filosofía americana, Carlos Beorlegui propone a Juan Bautista Alberdi (1810-1884) como aquel en emplear por primera vez estos conceptos, entre 1837 y 1842, además de vincular la tarea filosófica con la realidad histórica latinoamericana.

Por lo que respecta al contexto filosófico, conviene enmarcar a este grupo de pensadores echando una mirada hacia atrás. El propio Enrique Dussel, en su *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)*, plantea una propuesta de división de esta historia del pensamiento latinoamericano que es en la que voy a basarme para hacer un breve recorrido que nos lleve hasta la actualidad:

1ª Época: pre-hispana o precolombina, caracterizada por un talante pre-filosófico en la que la sabiduría se reflejaba en textos mítico-religiosos.

2ª Época: de la colonia (1492 a inicios del siglo XIX) en la que distinguimos tres periodos:

1492-1553: pensamiento de legitimación de los vencedores sobre el pensamiento simbólico de los vencidos.

1553-1750: primera “normalización filosófica” o implantación de las universidades en las que se enseña filosofía, sobre todo segunda escolástica (tomista y escotista).

1750-1807: transición de la filosofía escolástica a la modernidad. La influencia de la Ilustración Europea hace crecer el ansia de emancipación.

3ª Época: abarca desde 1807 hasta 1910 con la Revolución Mexicana:

1807-1820: búsqueda de una segunda emancipación, o emancipación cultural (Sarmiento, Alberdi...)

1820-1870: reacción al anterior periodo por fracasar en el intento de construir una república democrática. Se caracterizó por una transición liberal impulsada por los criollos, que rebajan los ideales democráticos.

1870-1910: auge del positivismo como base de la nueva burguesía poderosa. Un ejemplo paradigmático de unión entre positivismo y poder político fue la dictadura de Porfirio Díaz en México.

4ª Época: siglo XX, en el que se produce un cambio de orientación política y teórica motivada por la guerra hispano-norteamericana en 1898 en la que Cuba obtuvo la independencia; la difusión del libro *Ariel*, de Rodó y la Revolución Mexicana. Dussel divide el siglo XX en diferentes generaciones: la de 1900 y 1915 es la generación de los “patriarcas” o “fundadores” (Rodó, Mariátegui, Caso, Vasconcelos); La generación del 27 o del 39 son los llamados “forjadores” (Ramos, Romero) coinciden con la generación del exilio republicano (Gaos, García Bacca, Zambrano); la generación de 1945 representada por Zea y el grupo Hiperion y por Salazar Bondy, precursores de la generación de la filosofía de la liberación en los años 70.

Los precursores de la filosofía para la liberación los encontramos en Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea⁴, quienes también se hicieron preguntas de este tipo, quedando reflejado en sus célebres trabajos *¿Existe una filosofía de nuestra América?* publicado en 1968, de Salazar Bondy y *La filosofía americana como filosofía sin más* publicado en 1969, de Leopoldo Zea. Este filósofo mexicano, discípulo de Gaos en la UNAM, defendía que la tendencia utópica⁵ y expectante⁶ que otros atribuían al modo de ser americano, es precisamente aquello que impide a la América hispa-

4 Leopoldo Zea (Ciudad de México, 30 de junio de 1912-8 de junio de 2004) fue un filósofo mexicano, alumno en la UNAM de José Gaos, quien consiguió para él la primera beca que la “Casa de España en México” concedía a un mexicano. Aunque se le conoció gracias a su obra *El positivismo en México*, gran parte de sus escritos trataban de la filosofía y la historia latinoamericana, así como la relación entre ellas.

5 Alfonso Reyes (México, 1889-1959) quien había definido la identidad de lo americano justamente como el lugar donde se proyecta la utopía.

6 Máyz Vallenilla (Venezuela, 1925) defendiendo que el modo de ser americano se resume en un “temple expectante”, un no-ser-todavía.

na encontrar su identidad. El peruano Salazar Bondy defendía la ausencia total de filosofía propia en Latinoamérica, como consecuencia de la dependencia intelectual de Occidente. Criticaba el mimetismo acrítico con el que algunos pensadores habían asumido y repetido el pensamiento occidental sin tener en cuenta las diferencias contextuales que les separaban. Por tanto, apelaba a comenzar desde cero en un filosofar propio y auténtico. Según él, a más erudición, menos pensamiento propio, más enajenación alienante. Sin embargo, Leopoldo Zea apostaba por la existencia de una filosofía latinoamericana, aunque beba de fuentes occidentales, pues aplicándolas críticamente y encaminadas a solucionar los problemas específicos de la región, la hacen suya.

Contexto histórico en el que surge la Filosofía de la liberación

Los años sesenta y setenta de la vida política en la Argentina están marcados por la pugna de tres agentes principales. En primer lugar, el peronismo, que pese a su ilegalización en 1955 y del exilio de su líder en Madrid siguió siendo un movimiento con una amplia base social. En segundo lugar, el ejército, acostumbrado ya, en los años sesenta, a participar en la vida política al margen de la legalidad constitucional, se hizo con el poder entre 1966 y 1973 y entre 1976 y 1983, procurando evitar que el peronismo, en minoría en las filas castrenses, se acercase al gobierno. Finalmente, los sindicatos, tras resistir a la persecución a la que fueron sometidos durante la segunda mitad de los años cincuenta, aparecieron, a principios de los sesenta como una fuerza arraigada e influyente en el escenario político argentino.

Por último, el triunfo de la Revolución Cubana y las experiencias guerrilleras del Che Guevara animaron a las Juventudes Peronistas y a los sectores de la izquierda marxista argentina, tradicionalmente arrinconada políticamente por el discurso populista del peronismo, a organizarse en grupos armados. Nacieron así los Montoneros y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). El breve retorno al poder de Perón y sus seguidores entre el 73 y el 76, en parte gracias a la belicoidad de las propias Juventudes Peronistas, marcó un recrudescimiento en la represión de ambas organizaciones que culminó durante la dictadura de la Junta Militar. Así, los cientos de asesinatos del grupo parapolicial de la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) durante el gobierno peronista se convirtieron en los más de 30.000 desaparecidos de la campaña de terrorismo de estado que se llevó a cabo en el país a partir de 1976.

En cuanto a las medidas económicas adoptadas durante estas dos décadas, su evolución fue ligada a la propia evolución política del país: según el populismo peronista fue cediendo terreno a las dictaduras militares, los planes desarrollistas que buscaban mantener una cierta paz social fueron sustituidos por un aumento vertiginoso de la deuda externa (550%) y por una gestión ferozmente neoliberal de la economía, más acordes a la política latinoamericana de los Estados Unidos y de las ideas imperantes en el FMI.

Finalmente, la aplicación de estas medidas por un lado, junto al hecho de que los sindicatos jugaran un papel tan enorme en la vida política, hicieron que la década de los sesenta y la década de los setenta fueran años de una tremenda conflictividad social. Además, no perdamos de vista la dependencia de la Argentina de las economías del primer mundo y la represión cada vez mayor, que ayudó a conformar el ambiente en el que nacieron las primeras propuestas de una filosofía para la liberación.

Dentro de este contexto, en 1973, un grupo de jóvenes filósofos, comenzaron a elaborar y difundir una filosofía que, parafraseando a Horacio Cerutti, nace para ayudar a los pueblos de Latinoamérica en su lucha por la liberación. Como bien dice Carlos Beorlegui: “Todo discurso filosófico es un discurso situado, y la filosofía de la liberación lo es, y en grado sumo. La explicación

más clara y definitiva es que la filosofía de la liberación surge como resultado de la consciencia de una situación de opresión de Latinoamérica, propiciada por un capitalismo dependiente y desmascarado por la llamada teoría de la dependencia”⁷.

El golpe de Estado en Argentina en 1976 vino para reprimir, para acallar como fuera al movimiento popular que gritaba y luchaba por sus derechos. Mediante huelgas, desobediencia a la autoridad, actos de resistencia... en Argentina había quienes se atrevían a cuestionar las relaciones impuestas por el sistema.

Influencias: teoría de la dependencia, pedagogía del oprimido y teología de la liberación

En primer lugar, hemos de tener en cuenta la aportación de los teóricos de la dependencia, que partieron de la crítica a la imperante teoría desarrollista. Según esta teoría, los países del mundo se agrupaban según su nivel de desarrollo en primer, segundo y tercer mundo, o bien: países desarrollados, países en vías de desarrollo y países subdesarrollados. Parecía, en este análisis, que era cuestión de tiempo que los países menos desarrollados lo hicieran, alcanzando el nivel de los otros, en cuanto pusieran en marcha las mismas políticas económicas y aumentaran su desarrollo tecnológico.

Sin embargo, un grupo de economistas, sobre todo brasileños, señalaron que la teoría desarrollista estaba equivocada y la contrapusieron a su teoría de la dependencia. Entre quienes se encontraban en estas filas a principios de los sesenta, Beorlegui destaca a Theothonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto.

El punto de partida de estos autores está justamente en esa crítica la teoría del desarrollo, que supone a los países subdesarrollados en una fase atrasada respecto a los desarrollados entendiendo por desarrollo mayor industrialización. Para alcanzar esa industrialización, los países desarrollados deberían invertir en los países subdesarrollados, pensando que el subdesarrollo es el estado natural de los pueblos, del que se sale irremediamente si se aplican una serie de medidas económicas y sociales. Con este enfoque, nos dice Beorlegui, Estados Unidos creó la *Alianza para el Progreso*⁸, organismo que concedía préstamos a Latinoamérica y que tuvo como resultado el endeudamiento de muchos de estos países.

Los padres de la teoría de la dependencia, defendieron que cuanto mayor fuera la inversión de capital extranjero, aumentaba la deuda, la dependencia y la pobreza de los países de la periferia, y a su vez aumentaba la acumulación de dinero en los países ya ricos, aumentándose así más y más la distancia entre ambos mundos. La tesis de los teóricos de la dependencia se opuso a la propuesta por la teoría desarrollista, a saber: consideraron el subdesarrollo como la consecuencia directa de la dependencia colonial, y por tanto, del orden internacional. Afirmaron que Latinoamérica no es subdesarrollada sino dependiente. Autores como Fals Borda⁹ comenzaron a hablar de una “sociología de la liberación” y de la necesidad de superar la dominación y la dependencia.

Aunque sus propios defensores aclararon que la teoría de la dependencia no explica de manera completa la situación de los países latinoamericanos, y que hay que añadir otros factores, muchos autores de la filosofía de la liberación siguen partiendo de esta teoría de la dependencia para elaborar sus discursos.

7 Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 672.

8 Programa de ayuda económica y política de Estados Unidos para Latinoamérica propuesto por el presidente Kennedy en 1961.

9 Fals Borda, O., *Sociología de la liberación*, México, Siglo XXI, 1972.

En segundo lugar tenemos que considerar la influencia de Paolo Freire¹⁰, quien en su libro *Pedagogía del oprimido*¹¹, exponía que el pueblo oprimido ha de ser el sujeto de su liberación, y por tanto es necesario un modelo pedagógico para ese pueblo que aspira a superar la dependencia. Antes del golpe militar de 1964 inició en Brasil el “movimiento de educación popular” que mediante la alfabetización quería transmitir una crítica a la relación de dominación. Muy influido por Buber¹², Freire entendía la opresión como una cuestión de concienciación, y la necesidad de una conciencia de la alienación para salir de la situación del pueblo brasileño.

Su método educativo quería extraer un programa del pueblo, es decir, la “pedagogía del oprimido” emplea un método inductivo frente a la educación “bancaria” que sería una simple transmisión de conocimientos sin ninguna intervención o aporte por parte de quien aprende. La pedagogía de Freire es, en ese sentido, liberadora, al encontrarse el peso y la iniciativa en el sujeto a educar. Además, y en palabras del propio Freire: “Solo los oprimidos liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse”¹³.

El planteamiento de Freire tuvo una gran repercusión en Brasil y el resto de la región, siendo su pedagogía del oprimido un elemento de enorme importancia para los pensadores de la filosofía de la liberación.

En tercer lugar, encontramos en los pensadores de las filosofías para la liberación una gran influencia de pensadores cristianos en diálogo con el marxismo. En este aspecto, lo que se reclama es una filosofía de la praxis. Esta noción, influyente en los pensadores cristianos de las teologías para la liberación, es desarrollada por filósofos marxistas que van de Gramsci¹⁴ a Sánchez Vázquez¹⁵.

Frente a la falta de compromiso con la realidad histórica de la teología cristiana clásica, podemos situar en 1968, en Colombia¹⁶, el nacimiento de la “Teología de la liberación”. Los teólogos de la liberación plantearon la necesidad de contar con la realidad en que iban a anunciar la salvación, y se apoyaron en el conocimiento de primera mano de las experiencias cotidianas de los más desfavorecidos. Vivieron como los más pobres junto con ellos, estableciéndose en muchas ocasiones en barriadas marginales donde sus labores iban mucho más allá de la celebración de misas. En Argentina, por ejemplo, se creó con este ánimo en 1967 el “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, que trabajaba en los barrios marginales y con los más pobres de la sociedad.

Uno de los principales cometidos de la teología de la liberación fue reformular las elaboraciones anteriores y de otros contextos para replantear las cuestiones relativas a la utopía, a la escatología¹⁷ y a la unidad de la historia.

Podemos decir que las dos cuestiones fundamentales en que confluyen los diferentes desarrollos de la teología de la liberación es la prioridad que se da a la cuestión social así como a la participación e intervención política. Esta práctica exigía una elaboración teórica que requería más coherencia, pues estos cristianos radicalizados disponían de una teología, tal y como afirmó Gutiérrez, sin las “categorías necesarias para traducir esa opción que busca situarse en forma

10 Brasil (1921-1997), educador e importante teórico de la educación.

11 Publicado en México, Siglo XXI, 1970.

12 (Viena 1878-Jerusalén 1965) filósofo, teólogo y escritor judío. Muy importante su obra *Ich und du*, publicada en 1923.

13 Citado en Beorleguí, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 683.

14 Antoni Gramsci (Cerdeña, 22 de enero de 1891-Roma, 27 de abril de 1937), filósofo, teórico marxista, político y periodista. Por cuestiones de espacio no podemos desarrollar aquí sus aportaciones.

15 Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, 17 de septiembre de 1915-Ciudad de México, 08 de julio de 2011), filósofo español que tuvo que partir al exilio a México en 1939, donde impartió clases en la UNAM como profesor emérito. Defendió una versión muy crítica del marxismo.

16 El “Documento de Medellín” recogió las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre de 1968.

17 Trata de los *éskhata*, o realidades últimas y las teorías de la Apocalipsis de las religiones.

creadora frente a las nuevas exigencias del Evangelio y del pueblo expoliado y oprimido de este subcontinente”¹⁸. La teología de la liberación intentó cubrir esta ausencia, elaborando una reflexión desde la *praxis* de liberación iniciada por estos cristianos.

Nos encontramos ante una reflexión que viene después del compromiso político, una reflexión que quiere ser profética, por cuanto quiere ayudar a profundizar ese compromiso revolucionario facilitando categorías teológicas que hagan comprensible esa *praxis* y le suministren mayores niveles de criticidad y eficacia. Así pues, el discurso teológico de Gutiérrez propone la “liberación” como alternativa a la situación de dependencia.

Los teólogos de la liberación denunciaron que la pobreza y la situación indigna de gran parte de la población latinoamericana estaban relacionadas con la explotación que estos sufrían por parte de las multinacionales extranjeras, con apoyo de los gobiernos de dentro y fuera de la región. Además, elaboraron comunicados en los que se abogaba por la socialización del poder económico y político, así como por la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Estas declaraciones, su cercanía a los sindicatos y reivindicaciones marxistas, les hicieron ganarse la más dura oposición por parte de los defensores de la doctrina eclesiástica, y de algunos gobiernos o sectores poderosos de sus países, que no dudaron en acallar sus voces de distintas formas que van de impedirles oficiar misa a asesinarlos.

Filosofías para la liberación

Considerando las fuentes de las que bebe, el contexto histórico y los antecedentes, hemos de entender el surgimiento de la filosofía de la liberación por la necesidad imperiosa, según entienden estos pensadores, de examinar las condiciones de una transformación de la vida colectiva que pueda enfrentar y vencer la lógica del capitalismo. Se trata de resaltar la dimensión política, práctica, como constitutiva del quehacer filosófico, y también de abrir el marco de la filosofía para que tenga en ella lugar la producción extra académica y extra institucional, reconociendo así la aportación de sectores sociales invisibilizados hasta la fecha.

Pensar sobre la dependencia les lleva a elegir y formular la *praxis* de la liberación. La conciencia de esa relación dependencia-liberación llevará a un grupo de filósofos argentinos a darse cuenta de que el tema de la filosofía latinoamericana es el entorno humano y cultural en la región. Podemos destacar varios momentos importantes para fijar el origen de este movimiento heterogéneo: el II Congreso Nacional de Filosofía en 1971 en Córdoba, Argentina; el II Encuentro Académico de Filosofía de la Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, en 1972; y el Encuentro de Filosofía de Morelia, México, en 1975.

La situación de dependencia de la que ya hemos hablado anteriormente, se caracteriza por no ser ni una situación colonial ni neocolonial, sino por no ser una situación de efectiva emancipación. Ante esto, como algo necesario, hace falta un proceso de liberación. Las filosofías de la liberación están pensadas para impulsar esos procesos de liberación partiendo de experiencias y saberes de las poblaciones que resisten creativamente a los abusos y buscan nuevas vías de ejercicio y participación política.

La función liberadora de la filosofía es la obra en la que Ignacio Ellacuría¹⁹ plantea qué papel ha tenido la filosofía para la liberación teniendo en cuenta que en muchos casos para lo que ha servido es para oprimir o para justificar teóricamente la opresión. Para él, una filosofía liberadora tiene que ser crítica y creadora. Crítica para desenmascarar ideologías y creadora para proponer una teoría correcta —es decir, bien fundamentada— sobre la realidad. Además, tiene que saber de qué hay que liberarse, cómo hay que hacerlo y cuál es el objetivo final, siempre anclado a su concreción histórica. “No hay ejercicio liberador en abstracto y en un ámbito ahistórico”, nos dice Ellacuría.

18 Gutiérrez, C., *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971, p. 253.

19 (Vizcaya, 1930-San Salvador, 1989) filósofo y teólogo de la liberación asesinado por militares salvadoreños.

En palabras de Horacio Cerutti, se trata de una filosofía *para* la liberación y no *de* la liberación puesto que la reflexión se concibe como un aporte que ayude al “avance exitoso del proceso de liberación, o cuanto menos, colabore en su desempantamiento y participe en reimprimirlo creativamente”²⁰. El *para* nos señala que se trata de una aportación fruto del esfuerzo de la reflexión filosófica para responder a las demandas sociales y para explorar formas alternativas a las actuales de ejercicio del poder. Como vemos, la propuesta es que la filosofía sea un aporte intelectual para la articulación de una resistencia social necesaria. “Creo que lo más digno de ser pensado no es el mismísimo ser, como creía Heidegger, sino la situación de los seres humanos de carne y hueso que pueblan este planeta”²¹.

Según Cerutti, filosofar desde América Latina es pensar la realidad sociocultural partiendo de la historia para contribuir, después a su transformación. Desde su origen, este movimiento filosófico ha tenido caracteres muy distintos. Por eso englobar bajo este nombre a un grupo tan diverso de pensadores y propuestas quedaría incompleto. Además, a partir de mediados de los setenta, muy especialmente tras el exilio de muchos de estos pensadores por el golpe de estado de marzo de 1976 en Argentina, la filosofía de la liberación se expandió y se reelaboró en distintos lugares con nuevas aportaciones y enfoques. Habría que hablar de filosofías, múltiples y variadas. La experiencia del exilio modificó en muchos aspectos la filosofía de la liberación: se incorporaron autores que enriquecieron y modificaron los planteamientos originarios (Fornet-Betancourt, Velázquez, Schutte...).

Este grupo diverso de jóvenes pensadores trataron de instaurar en la actividad filosófica universitaria actitudes, principios, temas y formas de abordarlos distintas. La actitud principal es el atrevimiento a pensar la propia realidad. Los principios o metas consisten en partir de las demandas sociales de los más necesitados, marginados y despreciados de la población, empleando la filosofía como un arma más en la lucha por su liberación. Los temas que abordan son variados: la filosofía latinoamericana y su pertinencia, características, identidad y autenticidad; la alteridad, el sujeto del filosofar, la utopía, la lógica de la dependencia, los tipos de relación entre ideología y filosofía... Y por último, la forma de abordar estos temas es enriqueciendo el discurso filosófico con elementos provenientes de la política, la literatura, la sociología, la historia, la economía, la teología, el psicoanálisis...

Si buscamos características comunes a las distintas corrientes de la filosofía para la liberación encontraremos que comparten:

Conciencia de la dependencia económica, social y cultural latinoamericana.

Entienden que el punto de partida de la filosofía tiene que ser la propia situación latinoamericana, siendo un instrumento teórico.

Todos apuntan a una utopía liberadora, aunque difieren en quién es el sujeto de esa liberación (pueblo, clase proletaria, mayorías populares...) y también en el contenido y la meta de esa liberación (liberación nacionalista, consecución de una sociedad sin clases, liberación personal...).

La filosofía de la liberación también parte de distintas formas de entender qué sea eso de la identidad americana y la importancia que se conceda a este tema. Rodolfo Kusch la piensa como aquello que encontramos en la América profunda, lo popular. Analiza culturas precolombinas buscando el alma auténtica de lo americano, entendiendo al indígena contrapuesto al europeo, que estaría atado a la categoría de “ser” mientras el indígena a la de “estar”, más respetuosa con la realidad. Sin embargo, Enrique Dussel entiende la identidad de lo americano en clave filosófico-política. Analiza la historia trágica de este pueblo sometido y dependiente necesitado de liberarse. La filosofía auténtica sería la filosofía de la liberación porque toma conciencia de la opresión y se torna el elemento teórico y crítico necesario en el proceso liberador.

20 Cerutti, H., “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación” en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983 (3ª ed., 2006), página 489 y ss.

21 Augusto Klappenback, en la Casa de América de Madrid, en una presentación del libro de Horacio Cerutti, el 6-11-2000.

Hay diferentes divisiones posibles entre las distintas corrientes o grupos que encontramos dentro de los pensadores de la liberación. Scannone planteó en la presentación de las Actas de las II Jornadas Académicas de San Miguel, en 1971, una clasificación en dos grupos de los pensadores de la liberación, que él mismo profundizó en 1975 donde la división se hacía en base a la aceptación o no del marxismo. Otra clasificación es la que señala cuatro grandes corrientes dentro de la filosofía de la liberación, hecha por Horacio Cerutti y en la que nos basamos en lo que sigue.

La posición ontologista piensa las dimensiones de identidad e integración bajo la perspectiva de las clases medias de Buenos Aires. Desde este punto de vista, el pensamiento latinoamericano solo puede ser tal si parte de cero. Esta postura los haría partir de la ignorancia voluntaria de la tradición filosófica mundial, generar por tanto desde la nada, desde un vacío de tradiciones conceptuales ajenas (¿es esto posible?) para elaborar una filosofía original, propia. Elaborar una “nueva racionalidad” que expresara lo propio de la cultura latinoamericana.

Influyó en algunos pensadores de este grupo la recepción de Husserl, Heidegger, Blondel, Ricoeur o Levinas, siendo los autores más representativos de esta corriente Kusch, Casalla, Cullen y Podetti.

Por otro lado, la posición analéctica parte de la oposición total a la “dominación nord-atlántica”, y de esta forma, rechaza la historia de la filosofía latinoamericana como filosofía imitadora y repetitiva. La originalidad de la nueva filosofía se fundamenta en la capacidad del filósofo para dejarse interpretar por el rostro del pobre latinoamericano. Un rostro que reclama la justicia a sí debida, una justicia que debe venir por medio de una acción o praxis humanizadora. La tarea de las ciencias humanas sería reconstruir la vía larga de las mediaciones entre la constatación del rostro del pobre y las etapas histórico-sociales que describen su situación de injusticia. Destaca en esta corriente Enrique Dussel, junto con Scannone, Ardiles y Humberto Ortega.

Encontramos tanto en Scannone como en Dussel una fuerte influencia de Levinas sobre todo en su radical crítica a la filosofía occidental. De él partían para considerar a la filosofía occidental como una filosofía de la totalidad, no respetuosa con la alteridad del Otro. La analéctica es el nuevo método que Dussel construye frente a la dialéctica de la totalidad (que está cerrada a cualquier novedad), para realizar la filosofía de la liberación.

La posición historicista encuentra su base en la historia de las ideas, teniendo muy en cuenta los comienzos de la filosofía latinoamericana para superar momentos anteriores. Por tanto, dan mucha importancia al desarrollo de la historiografía latinoamericana, superando los límites nacionales en que se ha encorsetado la historia de las ideas, analizando las ideas a través de la comprensión de las estructuras en las que se dan, atendiendo al sujeto que reformula la demanda social. Esta posición historicista defiende la filosofía como saber de integración. Preocupados sobre todo por la relación entre la filosofía y sus antecedentes históricos, identificaban filosofía con historia de la filosofía (Hegel). Los más representativos autores de esta tendencia fueron Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig. Estos pensadores consideraban que el papel del filósofo no es una misión individual sino que hay que entenderla dentro del complejo sistema de conexiones de su época. La filosofía debía encargarse de buscar nuevos conceptos, reelaborar los símbolos y la “historia de la filosofía” para reformularla como “historia del pensamiento”, para incluir también a los discursos políticos.

Insisten en la dimensión utópica del discurso de la liberación. El sentido de esta filosofía será el Calibán, opuesto a Ariel y Próspero (Rodó) es símbolo de un pensamiento que permita reivindicar lo autóctono. (Próspero y Ariel son símbolos del pensamiento de las elites).

Por último, la posición problematizadora para quienes el punto de partida no es la búsqueda de originalidad, no tiene para ellos sentido la pretensión de partir de cero. La filosofía es entendida como un aporte al proceso de liberación sociopolítica de Latinoamérica. La filosofía, deberá, por tanto, hacerse cargo de la redefinición de su papel dentro de las ciencias sociales y de la función ideológica del lenguaje. Este grupo lanzó varias propuestas como por ejemplo, avanzar hacia la desprofesionalización del filósofo, –entendiendo profesión como la actividad liberal que brinda status– para ir disolviendo la distinción entre trabajo manual e intelectual. La reflexión, además, debe problematizar a la propia filosofía sin perder de vista que lo que importa es el proceso de liberación. Se trata, además, de mantener una actitud de crítica permanente y rigurosa que permita radicalizar

el proceso de liberación. Esta corriente le dio gran importancia a cuestionar su propio discurso para verificarlo, preguntándose repetidamente hasta dónde podía llegar la filosofía liberadora, si era posible, cómo había que constituirlo...

Abordaron temas como el lenguaje, la ideología y el problema de la metodología. Situaríamos como representantes de este grupo Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Cerutti. También se les ha llamado Grupo Salteño porque se reunieron en la ciudad de Salta, y desde allí emitieron un comunicado en 1975, donde manifestaban la necesidad de la crítica y la autocrítica, así como del aumento de las aportaciones positivas. La función de la filosofía latinoamericana tiene que ser la crítica de la sociedad, no perdiendo de vista el análisis de la dependencia. También analizaron el papel de los movimientos sociales y su lucha por los derechos humanos.

Conclusiones

Hoy en día, muchos de los autores de las filosofías para la liberación continúan escribiendo, planteándose problemas de la realidad en la que viven, abriendo nuevos ámbitos o reformulando planteamientos ya existentes. Cuanto más nos alejamos de 1976, encontramos elaboraciones teóricas cada vez más dispares entre estos pensadores. Cerutti señala temas en los que desde los noventa están trabajando distintos autores de las filosofías para la liberación, que van desde quienes se han centrado en la cuestión popular, o la de la utopía, la historia, la hermenéutica...²².

Como bien dice Cerutti, y hemos visto antes, la corriente de pensamiento que se ha llamado “filosofía de la liberación” no es un movimiento sin fisuras, monolítico o que comparta una metodología y presupuesto. Tampoco es meramente una reflexión sobre la “teoría de la dependencia” o sobre la “teología de la liberación”, ni es una filosofía cristiana que plasme la doctrina social de la Iglesia. Filosofía-herramienta, filosofía puesta al servicio de la praxis, empapada de la realidad social, política e histórica de Latinoamérica y comprometida con los problemas de la mayoría oprimida.

Bibliografía

Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

Cerutti, H., *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

— *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, U.N.A.M., 2000.

— *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1983 (3º ed., 2006).

— *Filosofando y con el mazo dando*, México, Biblioteca Nueva, 2009.

Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.

— *Filosofía de la liberación*, México, F.C.E., 2011 (1ª ed. en México, Edicol, 1977).

Gutiérrez, C., *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971.

Halperin, T. *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 (1ª ed. en El libro de bolsillo, 1969).

Onrubia Rebuerta, J., *El “movimiento de sacerdotes para el tercer mundo” y el origen de la teología de la liberación en la argentina 1967-1976*, Madrid, Editorial Popular, 1992.

Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

Tamayo Acosta, J.J., *La teología de la liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990.

Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

²² Cerutti, H., *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, páginas 191-193.

Memoria y escritura en Rosa Chacel

Memory and Writing in Rosa Chacel

Elena TRAPANESE

Universidad Autónoma de Madrid

elena.trapanese@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Este ensayo ofrece un breve análisis que, a partir de la obra de la autora española Rosa Chacel, intenta centrarse en las relaciones filosófico-literarias existentes entre memoria y escritura. Desde esta perspectiva, se propone un estudio de las diferencias y de las convergencias entre “autobiografía” y “confesión”, en cuanto géneros literarios en los que la escritura se *hace* memoria, recuerdo, en sus múltiples facetas.

Palabras clave: memoria, escritura, voluntad, autobiografía, confesión.

Abstract

This essay offers a short analysis, based on the work of the Spanish writer Rosa Chacel, which attempts to focus on philosophical and literary relationships between memory and writing. From this perspective, it proposes a study of the differences and convergences between “autobiography” and “confession” as literary genres in which the writing *becomes* memory, or recollection, in its many facets.

Keywords: memory, writing, will, autobiography, confession.

“Porque siempre creí en ti. La única mujer de las que escriben, con Safo, quizá existan algunas más –a la que conozco muy mal, pero sé que *era* poeta– y Santa Teresa. Con esto quiero decirte que tú sabes como saben las mujeres geniales que no escriben. Diótima de Mantinea, mi madre, algunas criadas de servir y así. Y cuando eso se da en una mujer que escribe, pues Rosa querida hay que escribir, sí. Tienes que hacerlo.”

M. Zambrano

En este breve ensayo me propongo ofrecer una reflexión sobre el tema de la memoria a partir de la obra de Rosa Chacel, escritora quizá poco conocida dentro y fuera de España. Chacel fue contemporánea de María Zambrano, se consideró discípula de Ortega y Gasset y, como María Zambrano, vivió muchos años en el exilio: después salir de Europa en 1940, Chacel transcurrirá los años de exilio entre Brasil y Argentina, para regresar definitivamente a su país natal solo en 1973.

Rosa Chacel, de forma contraria a Zambrano, nunca aceptó su condición de exiliada.

Bueno, pues yo no, no he sufrido nada. Tuve una suerte enorme. Yo lloré con el exilio, no al salir de España, al salir de Francia, cuando me di cuenta de que era la salida de Europa [...]. De modo que, vuelvo a decirles que mi exilio fue un premio. Sí, a mí me fue tan... En otros sitios no habría hecho una vida tan libre, tan cómoda. [...] Del exilio no he sufrido nada, nada de contrariable, nada de nada [...] porque yo no me fui nunca, el exilio no existió para mí¹.

La escritora vallisoletana afirma que el exilio no influyó en ella como tal exilio, pues ella nunca se hizo “la idea de que aquello era el exilio”². Cuando le preguntan si había necesidad de retorno, Chacel contesta:

Absoluta necesidad [...]. Había necesidad de volver porque prescindir de España es prescindir de la vida propia³.

La actitud de Rosa Chacel frente al exilio difiere entonces radicalmente de la de Zambrano. En la *Noticia* que abre su primera novela *Estación. Ida y vuelta*, Chacel escribe que su libro es

un libro [...] de *destierro*, otro término que hay que poner en claro, porque aquí no quiere decir *exilio*, sino distancia, alejamiento voluntario. El alejamiento *voluntario* no implica desarraigo, sino tensión: consiste en una prueba de elasticidad; consiste en tirar el muelle hasta ver adónde llega sin relajarse, sin perder la aptitud para retraerse y volver a su punto de partida⁴.

1 Chacel R., “Mi obra literaria en el exilio”, en M. Aznar Soler (ed.), *El exilio literario español de 1939*, II, Barcelona, GEXEL, 1998, pp. 633-634.

2 Delgado A., “Rosa Chacel y la necesidad del retorno”, en *Ínsula* 346 (1975), p. 4.

3 Ídem.

4 Chacel R., *Estación. Ida y vuelta*, Madrid, Pico Roto, 1974, p. 7. En efecto, Rosa Chacel escribió su primera novela en Roma, entonces no en el *exilio*, pero es importante subrayar que la autora siempre afirmó no poder sino imaginar su alejamiento de España como un alejamiento voluntario, y no impuesto.

La falta de reconocimiento del exilio se tradujo en Chacel en un arraigamiento al castellano vallisoletano⁵, en un encierro radical y en un interés profundo por la memoria, entendida como un ejercicio de elasticidad, como un movimiento de alejamiento voluntario del presente, pero ya siempre destinado a la vuelta, pues la vuelta es para Chacel algo absolutamente necesario.

Desde esta perspectiva, la memoria parece trazar caminos que hacen que el hombre se encuentre en una “*situación ambulante*”⁶, que se configura como un ir y venir. La memoria misma es dinámica y se configura como un ir y un volver: de aquí sale la dificultad de hablar y escribir de ella. Me parece importante tener en cuenta este dinamismo de ida y vuelta de la memoria, pues es fundamental para entender lo específico de la escritura chaceliana.

Intentar hablar de la memoria en Rosa Chacel significa por un lado, intentar acercarse a la difícil cuestión de la escritura autobiográfica, y entonces a las complejas relaciones entre memoria, escritura, creación y voluntad; por el otro lado, se configura como el intento de contestar a la general desvalorización del género autobiográfico, y proponer apostar a lo autobiográfico como manera para salir del anonimato y de la estereotipización, para dar voz y figura a lo fundamental de la persona, a lo callado y no inmediatamente visible que en ella vive.

Proverbial es la increíble memoria de Rosa Chacel, como proverbial es su considerarse bajo la protección de Mnemosina. Todo esto se refleja en su obra, en las novelas así como en los ensayos, bajo la forma de una tenacidad autobiográfica y de una verdadera devoción a la memoria, “fenómeno, potencia, facultad más valiosa de la mente y del alma”⁷.

Siguiendo este planteamiento, me ha parecido interesante proponer una confrontación entre la autobiografía de Chacel, *Desde el amanecer. Autobiografía de mis primeros diez años*, y su libro *La Confesión*, para por un lado delinear el género autobiográfico en comparación con la confesión y, por el otro lado, encontrar las diferentes maneras de manifestación de la memoria.

“*Desde el amanecer*”, escribe Chacel, “son memorias”⁸. La memoria es para la autora un elemento fundamental, a tal punto que durante una entrevista, cuando A. Porlan le pregunta cuál es el puesto de la memoria y cuál él de la fantasía en su obra, ella contesta:

La fantasía suele ser una especie de accidente. La fantasía se produce. Pero la memoria, no. La memoria es el sistema⁹.

Me parece importante, en relación a esta afirmación de Chacel, subrayar que si por un lado la fantasía se produce, por el otro es parte integrante de la memoria misma. Por fantasía no hay aquí que entender la creación de ocurrencias fantasiosas, sino el complejo proceso de creación y recreación de los recuerdos que llegan a ser parte de la figura de nuestra persona.

El aspecto re-creativo de la memoria es evidente en *Desde el amanecer* cuando Chacel recuerda recuerdos no suyos, sino que pertenecen a la juventud de sus padres. El aspecto excepcional es que Rosa Chacel considere estos recuerdos como suyos, como el signo de su increíble memoria, una memoria que llega a lo pre-natal. En la ya citada entrevista con Porlan, Chacel afirma que desde pequeña tenía conciencia de la existencia de una visión prenatal, que se manifestaba bajo la imagen de un hilo transparente, brillante, como si fuese una corriente de agua. Era la visión de una sensación prenatal. Cuando el entrevistador le pregunta si se trataba de la primera percepción, nuestra autora contesta:

5 Como afirma Morán Rodríguez, en el caso de Chacel “sabemos no solamente que no aprendió la lengua portuguesa hasta el punto de hacerla suya, sino que incluso realizó un esfuerzo consciente por no alterar en lo más mínimo su español de Valladolid” (Morán Rodríguez C., *Figuras y figuraciones femeninas en la obra de Rosa Chacel*, Málaga, CEDMA, 2008, p. 145).

6 Chacel R., *Estación. Ida y vuelta*, op. cit., p. 51.

7 Chacel R., *La Confesión*, Barcelona, Edhasa, 1970, p. 20.

8 Delgado A., “Rosa Chacel y la necesidad del retorno”, op. cit., p. 4.

9 Porlan A., *La sinrazón de Rosa Chacel*, Madrid, Anjana, 1984, p. 48.

No. Aquella cosa era yo misma. [...] Sí, sí, sí. Porque si te digo: era mi vida... estaba dentro de mí y yo estaba dentro de aquello. Claro que estaba delante de mí, lo veía, era una imagen, una imagen clarísima. Pero al mismo tiempo aquello era yo. [...] Es un recuerdo prenatal, desde luego¹⁰.

Aquella visión la poseía y solo después de unos cuantos años se transformó en recuerdo. Era una presencia... “y esencia, porqué era yo. [...] Y voluntad”¹¹. Rosa Chacel no puede imaginar su memoria que como algo voluntario, como algo propio de su unicidad, entonces salido de ella misma. En su autobiografía, la autora vallisoletana, al confesar su orgullo por haber nacido en el '98, afirma considerar su mismo nacimiento como un acto de voluntad.

Yo tengo la culpa [...] de haber nacido porque siento el principio de mi vida como voluntad. Ganas me dan de decir: si yo no hubiera querido, nadie habría podido hacerme nacer. Pero es demasiado obvio que sin *ser* no hay *querer*; y viceversa. Lo que no es imaginable es que semejante cosa –no *querer*; no *ser*– me pasase a mí. En consecuencia, nací en el 1898 y esto me complace. La fecha es suficientemente señalada para que no sea necesario explicarlo. Por aquel entonces unos cuantos españoles pensaban, hablaban, escribían, luchaban; otros, engendraban criaturas que tenían sentido y misión de compensaciones¹².

Recordar no es un ir hacia el pasado, sino un volver hacia uno mismo, hasta recordar “lo nunca visto, lo nunca sentido, con su sabor inconfundible”. Es el recordar –escribe Chacel en su novela *Estación. Ida y vuelta*– “sin idea de pretérito; acertar con lo anhelado”¹³, encontrarse a uno mismo en el creer y crear de los recuerdos.

En relación a la visión prenatal de Rosa Chacel, y al nexo existente entre memoria y escritura, me parece interesante notar que en la entrevista con Porlan nuestra autora habla también de la pre-escritura como de aquel proceso que, desde cuando era niña, le permite poder escribir, no solo poemas sino también textos en prosa y novelas.

A.P.: Me gustaría que hablásemos sobre la pre-escritura. Sé que antes de sentarte a escribir algo lo tienes ya escrito en la cabeza. ¿Hasta qué punto te ocurre eso?

R.C.: Hasta el punto extremo. Yo, francamente, no distingo lo que hay dentro de mi cabeza de lo que queda escrito. Lo que te puede dar una idea de este hecho son aquellos poemas que escribía andando con mi padre... comprenderás que esos poemas estaban escritos con puntos y comas...¹⁴.

Volviendo al tema de la memoria, en un escrito titulado *La autobiografía femenina española contemporánea*, Lydia Masanet encuentra tres diferentes “categorías” de la memoria en Rosa Chacel: la memoria como “mecanismo voluntario o alarde intelectual”, la “memoria involuntaria” y la “memoria creadora”¹⁵. Ejemplos de la primera categoría son los en que la memoria se presenta como un don intelectual prodigioso, que permite a la autora recordar hasta las sensaciones producidas en los sueños que tuvo de niña, y todo a través de un acto de concentración, de esfuerzo intelectual.

La memoria involuntaria es menos frecuente, pero no ausente, y está relacionada al olvido.

Así como hay distintas memorias [...] hay también distintos olvidos. El olvido mortal o mortífero que es pura destrucción, el olvido agónico –al que los místicos llaman aridez–, el olvido provisional o tal vez económico, como un sistema o modo de proceder que adopta la vida para sacudirse la angustia y seguir su camino [...]: un olvido que evidentemente no es acción, pero en su pasiva quietud el pozo se enriquece, el último estrato adormecido se conserva sin perder nada¹⁶.

10 Ibid., p. 17.

11 Ibid., p. 18.

12 Chacel R., *Desde el amanecer. Autobiografía de mis primeros diez años*, Madrid, Debate, 1993, p. 9.

13 Chacel R., *Estación. Ida y vuelta*, op. cit., p. 94.

14 Porlan A., *La sinrazón de Rosa Chacel*, cit., p. 44.

15 Masanet L., *La autobiografía femenina española contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998, p. 118.

16 Chacel R., *Desde el amanecer. Autobiografía de mis primeros diez años*, Madrid, Debate, 1993, pp. 255-256.

La tercera categoría, la memoria creadora o narrativa, es lo que permite el mismo proceso de narración, que permite la recreación y la rearticulación de los recuerdos para que ofrezcan la imagen de la continuidad de la persona.

En *La Confesión*, Chacel escribe que “no hay mayor deleite que recordar”, porque *recordar es la posibilidad de resurrección que se nos da al pormenor*. Una resurrección modesta, es cierto, pero tan positiva como una constatación de nuestro propio *ser*. Y narrar también es positivamente una forma de *poder*. Narramos y revivimos y rehacemos para otro lo que ese otro no había vivido, lo que para ese otro no había *sido*¹⁷.

Hay que tener en cuenta que cuando hablamos de recordar, podemos referirnos a diferentes maneras de darse de la memoria, pues ella “es multifacética, actúa en incalculables sentidos”.

Según la índole de la persona –cosa del alma, dije– fragua en una u otra calidad. En unos, acumula datos del externo, bien sean graves o bien triviales, bien sean emotivos o bien especulativos; en otros, solo ahonda en sí misma: todo dato, toda experiencia, emoción o análisis, va a buscarlos hacia el principio –el principio de esos datos y su propio principio– esta es la memoria de las confesiones. Y claro está que las diversas categorías o calidades no aparecen siempre netamente delimitadas, sin mezcla ni infiltración alguna. Es frecuente encontrarlas avalorándose e irisándose en mutua compenetración. Toda la gran literatura del siglo pasado, o, mejor, toda la literatura desde el siglo pasado consta de Memorias y Confesiones¹⁸.

¿Por qué en el caso de *Desde el amanecer* hablamos de autobiografía y no de confesión?

Tomamos como punto de referencia la definición de “autobiografía” propuesta por Philippe Lejeune en *Le pacte autobiographique*:

Narración retrospectiva en prosa que una persona real hace de su propia existencia, acentuando su vida individual y en particular la historia de su personalidad¹⁹.

Esta definición nos parece interesante y exacta, pero solo a cambio de considerar la narración no como una forma de representación de la existencia como algo completo y objetivo, sino en su aspecto significativo. Narrar significa ante todo operar una elección, ordenar y auto-ordenarse en base a lo significativo, a lo subjetivamente significativo de la vida del autor. La narración retrospectiva obliga al autor a aproximarse autoanalíticamente a su identidad, aceptando estar buscándola en un pasado y a partir de un presente en el que el yo ya no es el mismo. Si la voz del narrador remite al yo real del autor, no se puede identificar con él, ya solo por el simple hecho de que mientras en la autobiografía se da un cierre, la biografía queda abierta y el yo del autor es todavía *in fieri*.

A partir de estas observaciones preliminares, nos preguntamos entonces en qué se diferencia la confesión de la autobiografía.

Rosa Chacel afirma que lo que realmente hace que una confesión sea tal es su ser “*última voluntad*”²⁰ en dos sentidos: por un lado, en sentido “temporal” porque el escritor pide confesión por el temor constante que su tiempo haya pasado; por el otro, en sentido “esencial”, pues la confesión manifiesta al yo en su ultimidad, en su “mismidad irreductible”²¹.

17 Chacel R., *La Confesión*, op. cit., pp. 18-19.

18 *Ibid.*, p. 21.

19 Lejeune P., *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975, cit. en Masanet L., *La autobiografía femenina española contemporánea*, op. cit., p. 10.

20 Chacel R., *La Confesión*, op. cit., p. 18.

21 *Ibid.*, p. 19.

La confesión y la autobiografía tienen en común el *otro* como destinatario del texto, y entonces parten de la confianza en la existencia de un *otro* disponible para escucharnos, para leer lo que hemos escrito, para dar voz al secreto que en el texto hemos guardado. Este aspecto parece ser fundamental también para Chacel, quien escribe que “nadie puede hacer su biografía sin hacer al mismo al mismo tiempo la de su próximo”²². Autobiografía y confesión son, aunque pueda parecer paradójico, ejercicios de descentralización del yo, pues si el escritor quiere narrarse no puede prescindir del mundo, de las circunstancias que le rodean, así como del mundo de lectores al que sus textos están destinados. La memoria, en la confesión así como en la autobiografía, es lo que permite salvar las circunstancias, pues es lo que nos permite llegar a un conocimiento de nuestra esencial pertenencia o adecuación a ellas, y al mismo tiempo es lo que produce un apego racional, una pretensión de salvación que nos obliga a un continuo ejercicio de recreación de estas mismas circunstancias.

A pesar de todo esto, autobiografía y confesión tienen importantes puntos de no convergencia. En primer lugar, la confesión no puede hacer que reviva un pasado, porque lo que hace es dar voz a lo esencial del pasado que nunca ha dejado de ser y que sigue siendo en el presente. En segundo lugar, la autobiografía es, en la mayoría de los casos, un producto de la edad adulta o de la vejez, porque solo en la distancia los recuerdos se articulan para dar una imagen unitaria de la persona. La confesión, por el contrario, surge del presente y da voz a un sentimiento de culpabilidad. El escritor pide confesarse, necesita confesarse para poder encontrar de nuevo el contacto con la vida que siente haber perdido. La confesión aparece cuando el peso de que el hombre quiere descargarse no es un acto cometido, sino un conflicto persistente, un misterio que acaso el ser humano confiesa con el fin de oírlo relatado y, solo así, comprenderlo.

La escritura autobiográfica permite crear un espacio para que se impulse el reconocimiento del yo, a través de una narración que hace revivir el pasado, que consigue rearticular los recuerdos en torno a una concepción unitaria, pero no idéntica, de la persona. La autobiografía tiene el poder de dar voz al carácter multifacético del yo, de dar voz a la otredad que el él alberga, a partir de la toma de conciencia del hecho de que la identidad es una creación: la identidad es un proyecto, no un hecho. La identidad es un camino. Como escribe Chacel, “un camino es lo único deseable”²³, pues quien camina entra en la distancia y solo en ella se acuerda de sí y puede volver a sí mismo.

A través de la escritura se produce un distanciamiento respecto a los acontecimientos de la vida, elemento fundamental pues, escribe Chacel, quien “no está en la zona de la distancia no se acuerda de que existe”²⁴. En la distancia de la escritura, la memoria –en su movimiento de ida y vuelta–, nos permite que nos reencontremos con nuestro futuro.

El hombre contemporáneo, según Chacel, se confiesa porque se siente culpable por no haber sabido “tentar con el BIEN”²⁵, por no haber seducido al bien para que se volviera fértil y fecundable. Quizás la escritura autobiográfica represente lo que le permita reencontrarse con el bien y tener otra posibilidad para seducirle y hacerle fértil.

22 Ibid., p. 26.

23 Chacel R., *Estación. Ida y vuelta*, op. cit., p. 51.

24 Ibid., p. 39.

25 Chacel R., *La Confesión*, op. cit., p. 15.

Bibliografía:

- Chacel R., *Artículos I*, en *Obra Completa*, vol. III, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid / Fundación Jorge Guillén, 1993.
- , *Desde el amanecer. Autobiografía de mis primeros diez años*, Madrid, Debate, 1993.
- , *Estación. Ida y vuelta*, Madrid, Pico Roto, 1974.
- , *La Confesión*, Barcelona, Edhasa, 1970.
- , “Mi obra literaria en el exilio”, en Aznar Soler M. (ed.), *El exilio literario español de 1939*, II, Barcelona, GEXEL, 1998.
- Delgado A., “Rosa Chacel y la necesidad del retorno”, en *Ínsula* 346 (1975).
- Lejeune P., *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975.
- Masanet L., *La autobiografía femenina española contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998.
- Morán Rodríguez C., *Figuras y figuraciones femeninas en la obra de Rosa Chacel*, Málaga, CEDMA, 2008.
- Porlan A., *La sinrazón de Rosa Chacel*, Madrid, Anjana, 1984.

La aportación de José María Díez-Alegría

a las conversaciones de Gredos

“En la verdad arraiga la alegría”

The contribution of Jose Maria Diez-Alegría to Gredos talks.

“In truth rooted in joy”

Juan Antonio Delgado De La Rosa¹

Gredos San Diego Cooperativa

pukopatuko@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Las Conversaciones de Gredos datan del año 1951 y se mantuvieron prácticamente hasta inicios de los 70 en España, por tanto estaban en plena post-guerra y permanentemente en medio de la España franquista. Una España clausurada al crecimiento y al discernimiento entre la fe y el valor de la ciudadanía, entre la fe y el pensamiento. Las Conversaciones de Gredos encabezadas por Alfonso Querejazu representan un capítulo de la propia intrahistoria española, que anticipa al propio Concilio Vaticano II, de signo aperturista y sobre todo de significación esperanzadora y ecuménica en el sentido genuino de hacer hogar, casa compartida, en medio de figuras de la poesía, la militancia, la filosofía, la teología...

Palabras claves: Iglesia, Diálogo, Libertad, Mezcla de intelectuales, Pensadores, Poetas, Derechos Humanos

¹ Juan Antonio Delgado de la Rosa, Madrid 1965. Doctor en Filosofía y Master en Pensamiento Español e Iberoamericano por la Universidad Autónoma de Madrid. Su tesis versó sobre *J. M.^a Díez-Alegría y, basándose en ella, escribió el libro: Libertad de conciencia y Derechos humanos. Vida y pensamiento de José María Díez-Alegría* (2010). Licenciado en Teología (Universidad Pontificia de Salamanca). También es autor del libro *En el corazón de la JOC* (2010); *Diario de un viaje de José María Díez-Alegría* (2011) y Mariano Gamio. Testigo de la transición. Cura obrero y marxista (2012).

Abstract

The Gredos Talks date back to 1951 and they continued almost until the beginning of the '70s in Spain. They therefore were fully in the post-war period and permanently in the midst of Franco's Spain. A Spain closed to growth and to the distinction between faith and the value of citizenship, faith and thought. The talks led by Alfonso de Gredos Querejazu represent a chapter of Spain's inner history –which anticipating the Second Vatican Council itself– had a pro-openness mark and above all a hopeful and ecumenical significance in the genuine sense of home making, a house shared with the figures of poetry, activism, philosophy, theology...

Keywords: Church, Dialogue, Freedom, Mix of intellectuals, Thinkers, Poets, Human Rights

Ciertamente José María Díez-Alegría dominaba varias lenguas (italiano, francés, alemán, inglés, portugués...), quizás por aquello del texto neotestamentario de los Hechos de los Apóstoles: Pentecostés, donde se hablaba en lenguas diversas o quizás por aquello de celebrarse las *Conversaciones de Gredos* en la propia semana litúrgica de Pentecostés. También la figura del profesor Díez-Alegría me recordaba a las cigüeñas, más concretamente a una cigüeña en Vallecas, en homenaje a la cigüeña de Antonio Machado:

La blanca cigüeña
como un garabato,
tranquila y disforme,
¡Tan disparatada!,
sobre el campanario¹

Díez-Alegría se comparaba con la cigüeña porque se veía posado sobre el campanario del edificio teológico; porque se veía a sí mismo como la cigüeña, una especie de garabato teológico que contará grandes verdades; la cigüeña es la que trae en su pico una bella fantasía infantil a los niños nuevos, que representan el futuro. José M^a. Díez-Alegría se veía en la espadaña de la iglesia vallecana, con sus retalitos teológicos, en plan de rebajas de otoño. José M^a. Díez-Alegría era una cigüeña extemporánea e incómoda, una cigüeña teológica e irónica, instalada, con su nido de pobreza y lucidez, en el campanario del nacionalcatolicismo de los años 60-70². La Iglesia, para entrar en metanoia, debería rehacer el vuelo de la cigüeña desde sus claves de purificación y volviendo siempre a las catacumbas lustrales o a los campanarios suburbanos. También remontrándonos a su formación de joven, encontramos que en 4^o y 5^o de Bachillerato (1923-1925) tuvo como profesor al gran poeta de la Generación del 27, Gerardo Diego³. Impartía entonces el poeta

1 Poema perteneciente a Soledades, Galerías y otros poemas del año 1907. Para ampliar información: Baker, A. F., "Antonio Machado y las galerías del alma", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 306-307 (1975-1976). Nótese que la figura de la campana y la cigüeña le acompañan fluidamente en su memoria.

2 Díez-Alegría, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1980, p. 139: "La mayor esperanza está en que los fieles sin desentenderse de la iglesia, desmitifiquen el aparato clerical, que lo reduzcan a sus justos límites, creando un ámbito de libertad y democracia evangélicas en la estructura real de la iglesia... para caminar con paciencia y esperanza hacia esa meta, que es irrenunciable para el porvenir del cristianismo, hay que partir de una eclesiología solidamente desmitologizada".

3 Díez-Alegría, J.M., Llanos, J.M., *Jesuita sí, Jesuita no*, Madrid-Valladolid, Alce-Silos, 1976, p. 21: "En Gijón todavía, siendo estudiante de bachillerato, me aprendí de memoria *Manual de espumas*, de Gerardo Diego, que era nuestro profesor de Literatura". Lamet Moreno, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Madrid, Temas de Hoy, 2005, p. 27: "Me enseñó a leer versos y a escribir, pues teníamos una clase semanal de redacción... era un excelente profesor que nos hacía gustar la literatura". (Catedrático de Literatura española y miembro de la Real Academia de la Lengua en 1947, había nacido en Santander en 1896, y murió en Madrid en 1987. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto y en las de Salamanca y Madrid. Catedrático de Instituto desde 1920, enseñó literatura en Gijón

a los alumnos las materias de *Preceptiva Literaria e Historia de la Literatura*⁴, el significado de la campana y el campanario acompañará a Díez-Alegría toda la vida en este re-cordar y amasar la propia intensidad del kairos:

El árbol cierra su paraguas
y de mi mano nace el frío.
Pájaros viejos y estrellas
se equivocan de nido.
Cruza la lluvia a la otra orilla
No he de maltratarla yo.
Ella acelera el molino
y regula el reloj.
El sol saldrá al revés mañana
y la lluvia vacía
volará a refugiarse en la campana⁵.

O por la figura de la cigüeña que aparece en un asiduo de las Conversaciones de Gredos como era Luis Felipe Vivanco, en su obra “El Descampado”. La cigüeña del pino que parecía un símbolo del retorno anual de los participantes de las *Conversaciones de Gredos*⁶.

Pero pasemos a escribir la aportación de José María Díez-Alegría a las *Conversaciones de Gredos*. En carta de Alfonso Querejazu a Joaquín Garrigues el día 20 de diciembre de 1963, manifiesta lo siguiente:

En la verdad arraiga la alegría. Nuestra tristeza es la decepción que ha dejado la quimera o la mentira que engolosinó nuestra vanidad o nuestro apetito, ¡Qué bien suena en medio de tan bulliciosa inquietud la voz anunciando la *Pacem in terris*, nos viene con ella un rocío de luz⁷.

Paz en la tierra escribía Juan XXIII el 11 de abril de 1963, de honda significación para España por su repercusión social, política y religiosa. El libro surgido en el entorno de la revista *Cuadernos para el Diálogo* (el proyecto político de *Cuadernos* es ante todo un proyecto de naturaleza ética⁸. *Cuadernos* creía que la mejor convivencia posible es aquella que se construye desde el reconocimiento de la dignidad inviolable de la persona, expresada socialmente a través de los Derechos Humanos y la promoción del Bien Común)⁹, “*Comentarios civiles a la*

hasta que en 1966 se jubiló de la docencia; fue en esos años donde conoció al alumno Díez-Alegría). Y la aportación de la obra de Revuelta González, M., S. J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)*, Madrid-Santander-Bilbao, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae-Ediciones Mensajero, 2008, p. 642: “La congregación de la Santísima Trinidad y de la Virgen del Pilar de Santander fundada el 25 de marzo de 1881 por el Padre Manuel Lasaleta y cuyo fin era promover la honra y gloria de la Santísima Trinidad... era una congregación mixta... tenía mucho arraigo en la capital de Cantabria... los asociados en 1931 estaban distribuido en 42 coros. El número total se acercaba entonces a 1.100 asociados, de los que solamente 76 eran varones, entre ellos Gerardo Diego”.

⁴ *La Nueva España de Gijón* 22.827 (miércoles 5 de julio de 2006) p. 24: “Reconozco que su influjo me ha durado toda la vida”.

⁵ Diego, G., *Manual de Espumas. Versos humanos*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 118, como cigüeña que siempre vuela en busca de Dios (como la cierva busca corrientes de agua así mi alma te busca a ti, Dios mío).

⁶ Querejazu, A., *Conversaciones Católicas de Gredos*, Madrid, BAC, 1977, pp. 322-323.

⁷ González de Cardedal, O., *Alfonso Querejazu-Joaquín Garrigues (correspondencia y escritos 1954-1974)*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 176-177.

⁸ Compte Grau, M.^a T., “Los fundamentos del orden político en Cuadernos para el Diálogo”, *XX Siglos* 36 (1998), p. 86: “Con los términos pedagogía del diálogo describe José María Gil Robles la tarea de una revista, que de la mano de Ruiz Giménez, quiso contribuir a formar a los españoles...”.

⁹ *Id.*, pp. 88-97: “El ser humano, entiende Cuadernos para el diálogo, es un ser capaz de trascender; hacia Dios y hacia los otros hombres. Por ello el diálogo cobrará un lugar especial en esta revista, como método capaz de encontrar la verdad... a la propia revista le interesa, como paso previo, la educación de las mentalidades y las actitudes como el único modo de

encíclica "Pacem in terris" (Taurus, Madrid, 1963), trabajado especialmente por Díez-Alegría, interesa a los participantes de las Conversaciones de Gredos, por ser conocedor, escrutador de los temas relacionados con el binomio ética/vida, con preguntas fundamentales: ¿Cómo convivir políticamente personas de compromisos éticos dispares?¹⁰.

La aportación sustancial de Díez es la "Fundamentación ética y jurídica de los derechos del hombre"

Díez-Alegría estaba trabajando en esos años 60¹¹ este tema con gran profundidad. Mantiene la convicción de que hay un orden objetivo de valores, un orden metaempírico de posibilidades y de exigencias de bien. El hombre mismo contiene en sí, exigencias originarias de valor que pertenecen a su fondo de hombre en cuanto hombre, a su esencia, y así vale para todo hombre, por supuesto, teniendo en cuenta, la original vocación y fatum de cada persona y sostiene de forma libre, que en último término, la norma concreta e inmediata del obrar moral de cada hombre es su personal conciencia. El hombre tiene el deber de seguir el dictamen absolutamente sincero de su conciencia.

Estas ideas tienen como fuente y eje vertebrador la Encíclica *Pacem in Terris*¹², que no acepta que hombre alguno pueda quedar radicalmente excluido del ámbito de los hombres de buena voluntad y esto conlleva que nadie puede quedar excluido de aquellos derechos fundamentales porque son inherentes a la persona humana. El reconocimiento de estos derechos es el signo insustituible de la buena voluntad entre los hombres. La Encíclica *Pacem in Terris* es el desarrollo más claro que el magisterio pontificio ofrece sobre los derechos del hombre¹³, es más, contiene un pensamiento de ética política encuadrada en una visión teológica comprensiva:

En su parte primera, la Encíclica reitera que el ser humano es persona con naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre y que de esa misma naturaleza nacen derechos y deberes universales e inalienables. Todo ser humano tiene derecho a la existencia, integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno: alimentación, vestido, habitación, descanso, atención médica, servicios sociales necesarios. De ahí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, paro. El Papa en la Encíclica expone el derecho a trabajar en condiciones óptimas para favorecer el desarrollo completo de las personas con un derecho de retribución del trabajo determinado según los criterios de retribución de la justicia. Este orden moral se sustenta en la revelación de Dios¹³.

superar estructuras injustas de convivencia... la propuesta de Cuadernos para el Diálogo busca la conversión de los valores morales de matriz cristiana en valores universalmente asumibles".

10 Archivo Personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, *Carpeta Andrés Tornos*, Carta 1, febrero 2011, p.1: "A Díez-Alegría se le invitaba como conocedor de los temas relacionados con ética y vida pública...".

11 Archivo Personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, *Carpeta Andrés Tornos*, Carta 1, abril 2011, p.2: "En realidad Díez-Alegría marchó a Roma en 1961 y yo llegué a España, después de terminar mi doctorado en Munich, en 1960. Solo coincidimos un año y de ese año no recuerdo sino muy vagamente que en Gredos, ese año o el siguiente, tratamos sobre libertad religiosa y sobre el "Esquema XIII" - que luego sería la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Pero no recuerdo cómo sería la intervención de Díez-Alegría hablando sobre la Iglesia, decía por entonces que por supuesto la fe y el seguimiento de Jesús necesitaban una *minifalda institucional*, pero no más que una minifalda y no la imponente estructura que en ella tapaba lo más interesante".

12 Iribarren, J. y Gutierrez García, J. L., *Nueve grandes mensajes*, Madrid, B.A.C., 1986, pp. 201-258. En estas páginas se encuentra desarrollado el texto completo de la Encíclica *Pacem in Terris*.

13 "La Encíclica *Pacem in Terris* (La paz en la tierra) 11 abril 1963": *Ecclesia* 40 (1963), pp. 7-13; 18-19; 38-39; 52-62. Para profundizar en este aspecto podemos acudir, en esta misma revista, a "Radiomensaje Pascual de su Santidad Juan XXIII (13 de abril 1963)", *Ibid.*, 67-72. También, a la aportación que hace José María Díez-Alegría sobre la libertad de la conciencia en el aspecto religioso en su obra: *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico, jurídico e histórico*, Barcelona, Instituto Católico de Estudios Sociales, 1965, pp. 7-8, 51-52, 59-60, 92-93, 112-117.

El papa Juan XXIII, en la *Encíclica Pacem in Terris*, cuando trata el derecho de propiedad privada, afirma que esta se deriva de la naturaleza del hombre, y por tanto, es universal, inviolable e inalienable. La *Pacem in Terris* habla del derecho de propiedad privada, en el sentido de que se trata de un valor formal del dominio personal en los bienes. Juan XXIII matiza, no obstante, que esa participación personal en el dominio se puede obtener no solo en formas de propiedad privada, en sentido estricto, sino también en formas adecuadas de dominio comunitario¹⁴.

Para Díez-Alegría hay que seguir progresando de forma fiel y permanente, de forma lúcida, por el camino de la instauración con toda sinceridad de las relaciones entre los hombres sobre la verdad, la justicia, la solidaridad efectiva radicada en el amor mutuo y la libertad. Solamente desde estas claves plantea Díez-Alegría que se conseguirá superar las inhumanas contradicciones en que todavía se debaten las sociedades y los hombres bajo todos los meridianos¹⁵, para llegar a la convicción de que todos los hombres son iguales por naturaleza (convicción concreta y existencial), privando de todo fundamento al racismo (a la exigencia de verdad corresponde eliminarlo). Estos elementos dan paso, como río que fluye, a la instauración de una convivencia humana enraizada en los principios de verdad, justicia, solidaridad y libertad¹⁶. Por tanto, los Derechos del hombre son inviolables e irrenunciables y contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común puede prevalecer. Solo de esta forma se funda un orden sobre la verdad, construido según la justicia y vivificado e integrado por la caridad y actuando en la libertad. En el sustrato último de este planteamiento subyace la idea agustiniana de la paz:

Los hombres tienen un fin temporal y eterno, pero ambos se funden en una sola y dulce palabra: pax. Todas las cosas aspiran a la paz, y esta es la tranquilidad del orden: pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Como reposo y tranquilidad del ser en todas sus manifestaciones el anhelo y tendencia universal a la paz se puede considerar como el más hondo sustrato de la Historia¹⁷.

Todo este discurso era oído por intelectuales y pensadores que conformaban el mapa humano de las *Conversaciones de Gredos* con gran interés porque promovía un cierto estilo jamás cerrado ni definitorio de conclusiones finales. La sencillez predisposición natural a la conciliación de distintas formas de pensar de Díez-Alegría cuadraba con esta idea, con este talante, de mezclas de poetas, militantes, místicos, especialistas, eruditos... Estaban en un nivel de actitudes no de contenidos.

A modo de conclusión

No se puede pasar por alto las aportaciones de algunos jesuitas en las conversaciones de Gredos (Andrés Tornos, José María Díez-Alegría), primeramente porque era signo de que la propia Sociedad de Jesús entraba en procesos de apertura, facilitados por figuras como la del profesor José María Díez-Alegría, S.I. Como jesuita, intelectual y pensador ha creado unos vínculos especiales intentando durante más de medio siglo romper, desde la Filosofía, el Derecho, la Ética, la

14 Díez-Alegría, J. M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela, 1967, 111, pp. 278-290. También nos ofrece datos fundamentales al respecto la obra de Díez-Alegría, J. M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972, pp. 253-255, 268-273. También remitimos a la obra, Cálvez, J.-Y., *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Madrid, Taurus, 1962, pp. 44-45: "No se construirá correctamente la sociedad económica más que si se llega a mantener el equilibrio entre estas dos exigencias de la estructura humana: necesidad de una base exterior sólida para garantía de la persona en el mundo de las cosas; deber de apertura a los demás, deber de tender a una vida social cada vez más integrada, realizada por la entrega de sí mismo".

15 Díez-Alegría, J. M.^a, "La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad", en VVAA, *Comentarios civiles a la Encíclica 'Pacem in terris'*, Madrid, Taurus, 1963, p. 112.

16 *Ibid.*, pp. 114-115.

17 San Agustín, *Obras de San Agustín*, tomo I, Madrid, B.A.C., 1957, *El anhelo de la paz*, p. 246.

Doctrina Social de la Iglesia, la manera que tenía la Iglesia jerárquica de entender la libertad de conciencia, la opción preferencial por los más pobres... En este contexto, es significativo que le dedique el profesor Elías Díaz en su obra *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, unas páginas (123-125) donde nos invita a realizar un estudio de conjunto sobre el pensamiento del padre Díez-Alegría, deteniéndonos en sus obras fundamentales para descubrir su aportación en la búsqueda de un auténtico y verdadero reconocimiento del valor y la dignidad de la persona humana, que el mismo José M^a Díez-Alegría potenció en su participación en los Documentos y Constituciones del propio Concilio Vaticano II (*Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes*, números 68 y 80 respectivamente).

Los participantes en las *Conversaciones de Gredos* han generado procesos que proyectan la posibilidad de transformar la propia cultura en España. Son conciencia viva para esta "hora" de España que reivindica una nueva época con un futuro de esperanza basado en la libertad y el respeto dignificante entre los hombres. José M.^a Díez-Alegría representa, finalmente, una corriente de pensamiento que reivindicó una España diferente¹⁸. José María Díez-Alegría pertenece al grupo de los que, en frase del profesor Aranguren, intentan auscultar la hora de España, saber con cierta precisión qué tiempo estamos viviendo y cómo hemos de vivirlo¹⁹. Por tanto, abrieron la utopía de llevar a cabo el proceso intelectual y moral, que culminaría en la transición del Régimen durante los años 1970-1978.

Los conversadores de Gredos, los que en algún momento estuvieron en ellas, han marcado una impronta que no debemos borrar de nuestra conciencia y conocimiento, ya que han sido precursores del Concilio Vaticano II en nuestra sociedad y lo que conlleva como consecuencia esta apuesta radical. Realmente las *Conversaciones de Gredos* eran algo muy especial ya que no estaban pensadas por su creador Alfonso Querejazu para comunicarse a ningún público, sino sencillamente para intercomunicar y crear actitudes de colaboración entre personas de diversas mentalidades, pero todos coincidían en la defensa radical de la libertad para pensar y discurrir sobre diversos aspectos con sinceridad, respeto y cordialidad. Las *Conversaciones de Gredos* son un fenómeno cultural para comprender la geografía humana, social y religiosa de la España de aquellos años. Una verdadera apuesta por la libertad religiosa, que como problema interesa de lleno a la filosofía jurídica y social, porque es esencial dentro de la historia de la convivencia social humana, y al mismo tiempo, es un problema que se plantea ineluctablemente al estudiar las bases de la estructuración jurídico-política de la coexistencia ideológica de los hombres en las comunidades civiles de derecho público¹⁹.

18 VVAA, *Curas Obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio (1963-2008)*, Barcelona, Herder, 2009, p. 129.

19 Díez-Alegría, J.M.^a, "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 125.



Fotografía fechada el 11 de septiembre de 2010. XXX Congreso de Teología, homenaje a José María Díez-Alegría. En la mesa intervienen José Luis Mora (profesor Universidad Autónoma de Madrid y Director de la Tesis doctoral), Juan José Tamayo (profesor de la Universidad Carlos III y Juan Antonio Delgado de la Rosa, autor del libro: “*Libertad de conciencia y Derechos humanos. Vida y pensamiento de José María Díez-Alegría*”).

Bibliografía

Altare, P., “Actitudes cristianas ante los problemas sociales”, *Cuadernos para el Diálogo* 5-6 (1964).

Archivo Personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, *Carpeta Andrés Tornos*.

Baker, A. F., “Antonio Machado y las galerías del alma”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 306-307 (1975-1976).

Cálvez, J.-Y., *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Madrid, Taurus, 1962.

Compte Grau, M.^a T., “Los fundamentos del orden político en Cuadernos para el Diálogo”, *XX Siglos* 36 (1998).

Diego, G., *Manual de Espumas. Versos humanos*, Madrid, Cátedra, 1995.

Díez-Alegría, J. M.^a, “Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa”, *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

—, “La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad”, en VVAA, *Comentarios civiles a la Encíclica “Pacem in terris”*, Madrid, Taurus, 1963.

- , *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela, 1967.
- , *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico, jurídico e histórico*, Barcelona, Instituto Católico de Estudios Sociales, 1965.
- , *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980.
- , *Teología frente a sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972.
- y Llanos, J.M., *Jesuita sí, Jesuita no*, Madrid-Valladolid, Alce-Silos, 1976.
- González de Cardedal, O., *Alfonso Querejazu-Joaquín Garrigues (correspondencia y escritos 1954-1974)*, Madrid, Trotta, 2000.
- Iribarren, J. y Gutierrez García, J. L., *Nueve grandes mensajes*, Madrid, B.A.C., 1986.
- “La Encíclica *Pacem in Terris* (La paz en la tierra) 11 abril 1963”, *Ecclesia* 40 (1963).
- La Nueva España de Gijón* 22.827 (miércoles 5 de julio de 2006) p. 24: “Reconozco que su influjo me ha durado toda la vida”.
- Lamet Moreno, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Madrid, Temas de Hoy, 2005.
- Querejazu, A., *Conversaciones Católicas de Gredos*, Madrid, BAC, 1977.
- Revuelta González, M. S. J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)*, Madrid-Santander-Bilbao, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae-Ediciones Mensajero, 2008.
- San Agustín, “El anhelo de la paz”, *Obras de San Agustín*, tomo I, Madrid, B.A.C., 1957.
- VVAA, *Comentarios civiles a la Encíclica ‘Pacem in terris’*, Madrid, Taurus, 1963.
- VVAA, *Curas Obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio (1963-2008)*, Barcelona, Herder, 2009.

LÓGICA,
FILOSOFÍA DE
LA CIENCIA Y
DEL LENGUAJE

Las razones del necio

Fool's reasons¹

Hubert MARRAUD

Universidad Autónoma de Madrid

hubert.marraud@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El artículo analiza argumentos lingüísticos como *Hasta el estúpido de fulano cree que...* o *Incluso el imprudente de mengano recomienda que...* desde la lógica informal y la teoría de los esquemas argumentativos.

Palabras clave: A fortiori, argumento etótico, escala argumentativa, esquema argumentativo, lógica informal, sesgo.

Abstract

Argumentation schemes are used to provide an informal logic analysis of such linguistic arguments as *Even the fool is convinced that...* or *Not even so-and-so would deny that...*

Keywords: A fortiori, bias, argumentation schemes, argumentative scales, ethotic argument, informal logic.

¹ Una versión más extensa de este trabajo fue presentada en el Primer Coloquio Internacional sobre Argumentación Carlos Vaz Ferreira celebrado los días 3 y 4 de noviembre de 2011 en Montevideo. Los resultados expuestos son parte del proyecto FFI2011-23125 "La argumentación en la esfera pública: el paradigma de la deliberación".

« In auribus insipientium ne loquaris, quia despicient doctrinam eloquii tui. » (*Proverbios 23:9*)

Introducción

Si dijera que un estúpido mantiene una determinada opinión o que un imprudente recomienda una acción, pensarían que intento desacreditar esa opinión o desaconsejar esa acción. Pero si dijera que hasta el estúpido de fulano cree algo o que incluso el imprudente de mengano recomienda hacer algo, pensarían que estoy invitándoles a adoptar esa opinión o esa decisión. Así puede aducirse un mismo hecho para sustentar conclusiones contradictorias. Eso lleva a lingüistas como Ducrot a mantener que la argumentación lingüística es totalmente diferente de la argumentación lógica o retórica, una opinión que a menudo es compartida desde el campo lógico-filosófico. Sirva de muestra Luis Vega: “Los lingüistas [...] gustan de hablar de la *argumentación* y de las propiedades o funciones *argumentativas* allí donde uno solo encontraría una gramática de la intención y la inferencias discursivas”¹. Pues bien, mi propósito es realizar un análisis lógico de argumentos lingüísticos como *Hasta el estúpido de fulano cree que...* o *Incluso el imprudente de mengano recomienda que...* Esto es, trataré de contestar a preguntas como “¿En qué circunstancias el hecho de que un estúpido crea algo puede constituir una razón para adoptar esa creencia?” o “¿Cuándo justifica la adopción de un curso de acción la recomendación de un imprudente?”.

Mi perspectiva teórica

Uno de los pocos acuerdos que hay entre quienes se dedican a la teoría de la argumentación es que ésta es un campo y no una disciplina. Ese carácter campestre aconseja comenzar declarando cuál es la perspectiva adoptada. La mía es la de la lógica informal. Según una conocida definición de Johnson y Blair: “La lógica informal es el estudio normativo de la argumentación. Precisando un poco más, la lógica informal es una rama de la lógica que tiene por objeto desarrollar estándares, criterios y procedimientos no-formales para el análisis, la interpretación, la evaluación, la crítica y la construcción de argumentaciones en el discurso cotidiano”². La lógica informal es pues una disciplina normativa cuya pregunta central es “¿qué es un buen argumento?”, una pregunta muy distinta de “¿qué argumentos son eficaces?” o “¿qué argumentos se tienen generalmente por buenos?”. Al mismo tiempo, está claro que para responder a la primera pregunta hay que tener en cuenta las respuestas que se den a las demás. Por último, el adjetivo “informal” apunta a un giro pragmático que consiste en centrarse, no en los argumentos entendidos como objetos, sino en su uso.

Un modesto corpus

Los esquemas argumentativos son patrones de argumentación que permiten identificar y evaluar pautas estereotipadas de razonamiento corrientes en la práctica argumentativa. Como puede verse, un requisito imprescindible para optar a la condición de esquema argumentativo es ocurrir con alguna frecuencia. Por tanto la coherencia exige que documente el tipo de argumentos que quiero analizar. He aquí mi modesto corpus.

Pues bien –volví a decir entonces Girolamo– acerca de esta cuestión tengo un argumento que corta como la espada... [...] El argumento es que los orientales y los griegos, que están mucho más familiarizados que nosotros con la doctrina de los santos padres, están seguros de la pobreza

1 *Si de argumentar se trata*, Barcelona, Montesinos 2003, pp.54-55

2 R.H. Johnson y J.A. Blair, “The Current State of Informal Logic”, *Informal Logic* 9(2-3), 1987, p.148.

de Cristo. Y, si esos herejes y cismáticos sostienen con tanta claridad una verdad tan clara, ¿acaso querríamos ser más heréticos y cismáticos que ellos negándola? ¡Si los orientales escuchasen lo que algunos de nosotros predicamos contra esa verdad, los lapidarían! (U. Eco, *El nombre de la rosa*).

El multimillonario y especulador György (George) Soros, de origen húngaro, ha reconocido en unas declaraciones que la política social de los regímenes comunistas ofrecía mejor nivel de vida al colectivo gitano que el capitalismo. (Foro de acción comunista <http://www.forocomunista.com/t6004>, consultado el 23/02/2011).

Incluso Rajendra Kumar Pachauri, presidente del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (conocido por sus siglas en inglés IPCC), dijo que sería científicamente incorrecto vincular cualquier serie particular de eventos con el cambio climático inducido por los seres humanos. (Econoticias.com, 28/10/2010, <http://www.ecoticias.com/>, consultado 23/02/2011).

Navarro acompañó al equipo que nombró el presidente de la República, Hugo Chávez Frías [...] cuando decidió la nacionalización de esta empresa que “venía atropellando a los productores”. “Tres meses después hicimos un balance y notamos un cambio que incluso reconocen los productores que no creen en el proceso”, dijo. Entre los logros de Agropatria, mencionó que los créditos se mantienen e incluso aumentaron los montos; los precios de los productos bajaron hasta en un 60% y se eliminó la figura del intermediario que llevaba los insumos hasta los productores a un costo bastante elevado. (Agencia Venezolana de Noticias, 27/10/2011).

Otra cosa ha quedado clara, y es que los ricos se beneficiarán de la ingeniería genética mucho más que los pobres. [...] Si somos incapaces de gastar los 50 céntimos por persona que costaría comprar mosquiteros para proteger de la malaria a la mayor parte de África, parece poco probable que vayamos a hacer llegar a todo al mundo, salvo a los máximos contribuyentes, las más avanzadas fórmulas de la tecnología genética. Más poder para los ricos. Esta injusticia es tan evidente que ni siquiera los más acérrimos partidarios de la aplicación de la ingeniería genética se esfuerzan en rebatirla. (Bill McKibben, “¿El mal del sentido de la vida?”, *Magazine El Mundo*, 24/08/2003).

Que somos un país pobre y pequeño que no puede permitirse la existencia de diecisiete bandas de derrochadores es tan evidente que incluso el político español medio, tan proclive a la pereza intelectual, podría entenderlo a poco que se esforzara. (Pablo Molina, *Libertad digital*, 17/02/2011).

Otero ya no es hoy el de ayer. En los últimos meses se ha producido una transformación en su ‘día a día’. Beligerante sólo unos años atrás, lo cierto es que a fecha de hoy la llama reivindicativa de Joaquín Otero se ha ido apagando de una forma tan evidente que incluso ha llamado la atención a sus propios compañeros en los sillones de las cortes. (J. Calvo, “Otero se acerca a Herrera”, 16/03/2011, Leonoticias.com).

“Hasta los miembros del Partido Socialista Unido de Venezuela reconocen la grave crisis hospitalaria por la que hoy atraviesan todos los hospitales del país”. (Declaraciones del diputado de la Asamblea Nacional Miguel Ángel Rodríguez recogidas en Noticias-Venezuela.com, 13/03/2011).

Cierta tendencia cientifista -que no científica- contemporánea aspira a relativizar todas aquellas apreciaciones éticas que no pueden ser sustentadas en fundamentos biológicos o neurológicos de nuestra especie. [...] Según bastantes de ellos [epígonos poco perspicaces de la psicología evolutiva], sólo los curas y los predicadores de toda laya se empeñan en agitar el espantajo de los prejuicios éticos frente al arrollador avance de la tecnociencia [...] Incluso un observador tan agudo como Arcadi Espada despacha a Michael Sandel -empeñado en un uso público de la filosofía para debatir cuestiones morales contemporáneas [...] - con el mote derogatorio de “cura párroco”. (F. Savater, “Lo racional y lo razonable”, 07/02/2008, *El País*).

A veces se ha atribuido el origen de esta hipótesis persistente [los intereses del individuo bastan para explicar el comportamiento humano y la operación eficiente de las economías de mercado] al padre de la economía moderna, al mismo Adam Smith. Por ejemplo, incluso un economista tan perspicaz como George Stigler ha elogiado a Smith por hacernos entender la verdad,

así como las consecuencias excelentes, del hecho de que “el interés propio domina a la mayoría de los hombres.” [...] Este error común con respecto a Smith (del cual Stigler es portavoz) surge de los intentos de deducir la teoría general de Smith sobre la motivación humana de su afirmación concreta de que no hace falta apelar a ninguna otra causa salvo el propio interés para explicar por qué busca la gente un intercambio fructífero. (Amartya Sen, “La razón antes que la identidad”, *Letras libres*, noviembre 2008).

Operadores argumentativos

Un operador argumentativo es una expresión que aplicada a un enunciado transforma sus potencialidades argumentativas. La presencia de operadores argumentativos en varios de los textos parece crucial para determinar el tipo de garantía invocada al pasar de las premisas a la conclusión. En los textos 3, 4, 6, 7, 9 y 10 aparece *incluso*, en el texto 5 *ni siquiera* y en el texto 8 *hasta*. En los dos textos restantes podrían insertarse esos operadores sin alterar su sentido: *si hasta los herejes y cismáticos están seguros de la pobreza de Cristo...*, *si incluso Soros reconoce que la política social de los regímenes comunistas...* Podría decirse por ello que me propongo analizar una clase de argumentos que se construyen usando esos operadores.

También hay que reparar en la presencia de expresiones que suelen actuar como calificadores modales: *tan clara* en el texto 1 y *tan evidente* en los textos 5, 6 y 7. Toulmin define un calificador modal como una expresión que “indica la fuerza conferida por la garantía en el paso” de las premisas a la conclusión³. No es una coincidencia: algunos usos de *hasta*, *incluso* y *ni siquiera* invitan a usar o sobrentender en la conclusión calificadores como *es evidente*, *es obvio* o *está claro*. Algo parecido sucede con los textos 9 y 10, en los que se argumenta, si no que una opinión es evidente, que está muy extendida. Finalmente, es notorio el uso de verbos con un sentido concesivo como *admitir* o *reconocer*, a menudo acompañados de los adverbios *hasta e incluso*, y de otros como *negar*, *rebatir* o *dudar*, en forma negativa y con el adverbio *ni siquiera*.

Esquemmatización

Para representar la forma de estos diez argumentos seguiré el modelo de Toulmin, distinguiendo entre las premisas o datos, la garantía y la conclusión. Comenzaré por examinar la conclusión y las premisas que la sustentan, aunque lo fundamental es determinar la garantía, de la que depende la legitimidad y la fuerza de la inferencia. Todos estos argumentos parten de premisas de las formas *Incluso/hasta los tal y cual afirman/creen/etc. que P y Ni siquiera los tal y cual niegan/dudan/etc.* para concluir *P*, *Es evidente que P* o *P es una opinión extendida*. Eso los asemeja a los argumentos basados en la posición. La descripción de Walton⁴ de los argumentos basados en la posición puede adaptarse fácilmente al modelo de Toulmin:

Premisa: F afirma que P (en el campo C) es verdadera (falsa).

Garantía: La posición de la fuente F le permite saber cosas sobre un determinado campo C al que pertenece la proposición P.

Conclusión: P es verdadera (falsa).

En todos los casos el dato es que alguien ha afirmado algo y la garantía tiene que ver con una determinada cualificación de los declarantes. Lo mismo sucede en los argumentos basados en la opinión experta, que Walton considera un subtipo de los argumentos basados en la posición, de

³ S.E. Toulmin, *Los usos de la argumentación*, Barcelona, Península 2003, p.137.

⁴ D.N. Walton, *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah, N.J., Lawrence Erlbaum, 1996, pp.61-63.

los que se distinguen por su garantía: la fuente F es un experto en el campo C de la proposición P.⁵ No obstante hay una clara diferencia lingüística entre los argumentos de la muestra y los basados en la posición o en la opinión experta, porque estos aducen cualificaciones incompatibles con la presencia en la premisa de operadores como *incluso*, *hasta* o *ni siquiera*.

Argumentos a fortiori

La presencia de conectores como *hasta* o *incluso* puede hacernos pensar que, al menos en algunos casos, se trata de argumentos a fortiori. Esos operadores pueden introducir argumentos a fortiori, como sucede en el ejemplo siguiente, aunque sería precipitado concluir que no tengan otros usos argumentativos.

... estos primates [los chimpancés] son, sin lugar a dudas, las criaturas que más se asemejan a los seres humanos. Tienen conciencia de sí mismos, capacidad simbólica y cultura que transmiten de generación en generación; pueden aprender el lenguaje de los signos con un vocabulario de unas 300 palabras, y son incluso superiores a nosotros en algunas habilidades de memoria matemática. (J. de Jorge, “Una inteligencia casi humana”, diario *ABC*, 15/08/2011).

La denominación “argumento a fortiori” resulta al menos tan problemática como la de “argumento por analogía”. Como escribía J. S. Mill, “No hay ninguna palabra, sin embargo, que se use más laxamente, o en una mayor variedad de sentidos, que *analogía*”.⁶ Mi tesis es que en las argumentaciones por analogía y a fortiori se aduce que como las premisas de un primer argumento dan un apoyo suficiente a su conclusión, lo mismo hacen las premisas de un segundo argumento con respecto a su conclusión. La diferencia radica en que en una argumentación por analogía se pretende que los dos argumentos tienen una fuerza similar, y en una argumentación a fortiori que el segundo es *incluso* más fuerte que el primero.⁷ Judith de Jorge alega que si la conciencia de sí mismos, y la capacidad simbólica y cultural, y la capacidad de aprender el lenguaje de los signos son razones para atribuir una inteligencia equiparable a la humana a los chimpancés, su superioridad en algunas habilidades de memoria matemática constituye una razón aún más fuerte para esa misma conclusión. Esto es, si la posesión de algunas capacidades intelectuales en menor grado que los humanos es una razón para considerar que los chimpancés son inteligentes, entonces la posesión de otras en un grado superior es una razón más fuerte para esa misma conclusión. Cuando las conclusiones de los dos argumentos coinciden, se pueden usar frases como “B porque A e incluso C” para expresar un argumento a fortiori (como hace Judith de Jorge en el texto 11). Pero los argumentos a fortiori también tienen una forma negativa, en la que se trata de mostrar que un argumento es demasiado débil. Frases como “Si A fuera suficiente razón para B, tanto más lo sería C para D” y “A no es suficiente razón para B, ni siquiera lo es C” expresan argumentaciones de ese tipo.

¿Hay argumentos a fortiori en la muestra?

Según lo dicho en una argumentación a fortiori ocurren al menos dos argumentos. Así sucede en los textos 1, 4, 5 y 9. Girolamo usa un argumento que combina la opinión experta con la autoridad: “los orientales y los griegos, que están mucho más familiarizados que nosotros con la doctrina de los santos padres, están seguros de la pobreza de Cristo”, y lo completa con un argumento *ad hominem*: “si esos herejes y cismáticos sostienen con tanta claridad una verdad tan clara, ¿acaso querríamos ser más heréticos y cismáticos que ellos negándola?”. Pero Girolamo usa el primer argumento para persuadir a sus interlocutores de la pobreza de Cristo, no de la bondad del

⁵ *Appeal to Expert Opinion*, University Park, Penn State University Press 1997, p. 210.

⁶ *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917, cap. XX.

⁷ H. Marraud “La analogía como transferencia argumentativa”, *Theoria* 59, pp.167-188.

segundo argumento. Aún más, al usar de forma consecutiva esos dos argumentos, Girolamo incurre en una contradicción pragmática. Su primer argumento presenta a griegos y orientales como expertos en patristica, y por tanto como una fuente fiable en cristología, mientras que el segundo los presenta como herejes y cismáticos, y por tanto indignos de crédito. Precisamente ahí radica el efecto cómico del pasaje.

La razón primordial de Navarro para afirmar que la nacionalización de Agropatria ha propiciado cambios positivos es el balance realizado a los tres meses; la opinión de los productores contrarios al proceso se invoca después para tratar de mostrar que esos cambios son evidentes. No puede decirse que el segundo argumento sea más fuerte que el primero, porque mientras el primer argumento invita a concluir *C*, el segundo hace lo propio con *Es evidente que C*.

En el texto 5 se usa un argumento paralelo para mantener que la ingeniería genética beneficiaría a los ricos mucho más que a los pobres: “Si somos incapaces de gastar los 50 céntimos por persona que costaría comprar mosquiteros para proteger de la malaria a la mayor parte de África, parece poco probable que vayamos a hacer llegar a todo al mundo, salvo a los máximos contribuyentes, las más avanzadas fórmulas de la tecnología genética”. Como en el texto 4, se ofrece otro argumento para concluir que la tesis ya establecida es además obvia: “Esta injusticia es tan evidente que ni siquiera los más acérrimos partidarios de la aplicación de la ingeniería genética se esfuerzan en rebatirla”.

Savater quiere persuadir a los lectores de que hay una tendencia cientifista que rechaza cualquier juicio ético no basado en la biología o en la neurología. Para ello invoca primero las opiniones de “algunos epígonos poco perspicaces de la psicología evolutiva”, y después que “incluso un observador tan agudo como Arcadi Espada” despacha al filósofo Sandel calificándole de “cura párroco”. La idea es que si alguien tan agudo como Espada comparte una opinión tan poco fundada, debe de ser una opinión bastante extendida. Así el primer argumento establecería la existencia de esa tendencia cientifista y el segundo serviría más bien para mostrar su difusión.

En resumidas cuentas, ninguno de las cuatro argumentaciones encaja en la descripción de la argumentación a fortiori, puesto que no puede decirse que en ellas se establezca una ratio entre la fuerza de los argumentos involucrados.

Escalas argumentativas

Para los lingüistas *incluso* es una partícula aditiva focal escalar. Eso quiere decir que comporta una inferencia cuantitativa (otros opinan que *P*) y otra escalar (*S* ocupa una posición elevada en una determinada escala). Eso sugiere que la legitimidad del paso de la premisa *Incluso los S reconocen que P* a la conclusión *P* puede depender de dos factores distintos. El énfasis puede estar en la inferencia cuantitativa, porque, por ejemplo, la opinión de los *S* puede considerarse un indicio de que es una opinión comúnmente aceptada. Pero la clave también puede estar en que, por su posición en la escala invocada, puede presumirse que la opinión de los *S* se funda en razones de peso.

Según la escala invocada se pueden formar tres grupos con los textos propuestos. El primer grupo está formado por los argumentos 2, 3, 4, 5 y 8. Aquí la escala tiene que ver con el sesgo más o menos marcado de las opiniones. El segundo está formado por los argumentos 1, 6 y 7. La escala se refiere a la falta de cualificación o a la mala posición de quienes opinan para saber o darse cuenta de algo. El tercero está formado por los argumentos 9 y 10. Si en los textos anteriores se aduce la opinión de una fuente que se presenta como normalmente poco fiable para apoyar una tesis que el argumentador suscribe, en los dos últimos se produce una inversión. Savater aduce la opinión de alguien “tan agudo como Arcadi Espada” y Sen la de “un economista tan perspicaz como George Stigler” en relación a tesis que consideran erróneas.

Cada grupo se relaciona con un esquema argumentativo. El primer grupo está relacionado con el argumento basado en el sesgo del oponente, y el segundo y el tercero con el argumento ético, en sus formas negativa y positiva, respectivamente.

Argumentos basados en el sesgo del oponente

Muchos lingüistas señalan que el operador *incluso* suele preceder a un elemento que en principio no resultaba esperable. Esta observación cuadra con los casos que estamos considerando:

El millonario y especulador Soros reconoce los logros del comunismo en relación a los gitanos.

El presidente del IPCC niega la existencia de pruebas empíricas del cambio climático.

Los productores antichavistas reconocen los logros de la nacionalizada Agropatria.

Los más acérrimos partidarios de aplicar la ingeniería genética no intentan rebatir que los ricos se beneficiarían de la ingeniería genética mucho más que los pobres, etc.

La sorpresa se explica porque puede presumirse que los autores de las declaraciones citadas tienen prejuicios contrarios a lo que declaran. Eso remite al argumento basado en el sesgo del oponente, que Walton describe como “un tipo negativo de argumentación en la que el respondiente en un diálogo ataca al argumento del proponente declarando que tiene una opinión sesgada”⁸. Según Walton, los argumentos basados en el sesgo del oponente se ajustan al siguiente patrón:

El proponente del argumento tiene una visión sesgada.

Si el proponente tiene una visión sesgada es poco probable que haya tenido en cuenta todos los aspectos de la cuestión antes de llegar a una conclusión.

Por tanto es improbable que el proponente haya tenido en cuenta todos los aspectos de la cuestión.

Adviértase que si se apelara a las mismas fuentes para justificar opiniones contrarias a las defendidas, podría rebatirse el argumento alegando que tienen una visión sesgada: Soros negaría los logros del comunismo porque es un millonario y un especulador, Pachauri afirmaría que hay pruebas empíricas del cambio climático antropogénico porque es el presidente de IPCC, etc. Aunque Walton y Gordon declaran que “algunos esquemas argumentativos, como el argumento a partir del sesgo, son inherentemente negativos por su naturaleza, porque se usan para rebatir otros esquemas”⁹, los casos considerados muestran que no es así.

Los argumentos positivos basados en el sesgo del declarante ponen en juego una inferencia escalar: si el declarante estaba predispuesto en contra de lo que afirma, es muy probable que haya tenido en cuenta todas las posibles objeciones y argumentos en contrario antes de concederlo. Esto es, la inferencia estará justificada en la medida en que lo esté ese supuesto.

Argumentos basados en la falta de cualificación

¿Puede avalarse una creencia aduciendo que es profesada por herejes y cismáticos o por políticos intelectualmente perezosos? Si *evidente* funcionase aquí como un calificador modal, expresaría la fuerza del argumento y le atribuiría una fuerza considerable. Esa atribución contrastaría con la posibilidad de derivar una conclusión opuesta de las mismas premisas. La aparente paradoja se explica porque los argumentos de este tipo pueden apoyar una conclusión del tipo *Es evidente que P*, sin hacer lo propio con la conclusión P, que presuponen. El *Diccionario Enciclo-*

⁸ *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, pp.88-89.

⁹ “Visualization tools, argumentation schemes and expert opinion in law”, *Law, Probability and Risk* 6 (1-4), 2007, p.121.

pédico Hispanoamericano de 1887 dice del argumento a fortiori: “Tiene por objeto refutar errores y precisar verdades ya reconocidas, fortaleciéndolas merced a determinadas comparaciones”. De este modo, el argumento que puede resultar plausible para establecer que algo es evidente puede resultar débil para establecer que ese algo es el caso.

Esta forma argumental está emparentada con el argumento etótico negativo, que Walton describe así: *a* está poco dotado para la veracidad/el juicio prudente/la percepción realista/el razonamiento lógico/los estándares morales; por tanto no hay que aceptar las razones de *a*.¹⁰ Partiendo de esta esquematización, se puede representar la forma de los argumentos basados en la falta de cualificación:

a está poco dotado para la veracidad/el juicio prudente/la percepción realista/el razonamiento lógico/los estándares morales

a dice que P y P es verdadero/prudente/realista/lógico/moral

Por tanto es evidente que P.

La asunción subyacente es que algo es tanto más evidente cuanto menos cualificación se precise para advertirlo.

Esta descripción parece convenir mejor a los argumentos 1 y 6, en los que aparecen descalificaciones como “hereje”, “cismático” o “intelectualmente perezoso”, que al argumento 8. El argumento 8 presupone que los compañeros de Otero en las Cortes serían, por su proximidad, los últimos en darse cuenta de un cambio de actitud. Al decir que *incluso* ha llamado la atención de sus compañeros en las Cortes, se está dando a entender que ha llamado la atención no solo de estos sino también de quienes se encuentran en mejor posición para advertir el cambio –como los periodistas que cubren la información de las Cortes. La conclusión *Otero es últimamente menos reivindicativo* descansa así en un argumento basado en la posición del conocedor. Lo que añade el recurso al testimonio de otras fuente peor colocadas y coincidentes es la posibilidad de insertar *es evidente* en la conclusión previa.

Argumentos etóticos y topoi

Según una definición muy general, que Walton atribuye a Brinton¹¹, en los argumentos etóticos se invoca el *ethos* del declarante para dar o restar credibilidad a la tesis que defiende. Walton asume que hay dos especies de argumentos etóticos: positivos, en los que se invoca un rasgo positivo para dar credibilidad a la tesis, y negativos, en los que se invoca un rasgo negativo para restar credibilidad a la tesis. La descripción de los argumentos etóticos recuerda a la noción de topoi de Anscombe y Ducrot. El topos es un principio general que actúa como garante del paso de las premisas a la conclusión y “consiste en una correspondencia entre dos gradaciones no numéricas”¹². Los argumentos etóticos parece involucrar dos topoi muy generales: (+rasgo positivo, +credibilidad) y (+rasgo negativo, -credibilidad). El primero es un topos directo, porque la correspondencia respeta el sentido de las escalas, y el segundo un topos converso, porque el sentido se invierte al pasar de una a otra.

Los textos 1, 6 y 7 revelan que los rasgos negativos pueden servir para otorgar credibilidad a la conclusión cuando esta contiene expresiones como *es evidente*. Parece, en concreto, que para que pueda usarse el topos (+rasgo negativo, +credibilidad) deben darse las siguientes condiciones:

Una de las premisas es del tipo “S afirma que P”.

La conclusión es del tipo “Es evidente que P”.

Se asume que P es (tenida por) verdadera.

¹⁰ *Legal Argumentation and Evidence*, University Park, Penn State University Press, 2002, p.292.

¹¹ *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, p.85.

¹² J.-C. Anscombe y O. Ducrot, *La argumentación en la lengua*. Madrid, Gredos, 1994, p.207.

En los textos 9 y 10 también se parte de premisas del tipo “S afirma que P”, aunque ahora las habilidades cognitivas de S son valoradas positivamente (“tan agudo” y “tan perspicaz”) y P es tenida por falsa o errónea. Un argumento basado en la opinión experta permitiría concluir de la premisa *Un economista tan perspicaz como Stigler afirma que Smith mantenía que el interés propio domina a la mayoría de los hombres* que Adam Smith mantuvo que los intereses del individuo bastan para explicar el comportamiento humano y el funcionamiento de la economía de mercado. Cuando la tesis resulta ser falsa, el argumento no pierde toda su virtualidad, puesto que permite mantener que la tesis es al menos plausible. La asunción de que Smith no mantuvo la tesis que se le atribuye lleva a reinterpretar la conclusión del argumento, debilitándola: es un error plausible que Smith mantuviera que la mayoría de los hombres actúa por interés propio. Esto muestra que puede apelarse a rasgos positivos del declarante en relación a una tesis rechazada si la conclusión es del tipo “Es plausible que C” o “es creíble que C”, aunque no si la conclusión comporta la aserción de C.

Conclusiones

Los operadores *incluso*, *hasta*, etc. desempeñan varias funciones argumentativas, como introducir argumentos a fortiori, argumentos basados en el sesgo del oponente y argumentos éticos y comparar la fuerza de conclusiones con la misma orientación.

La legitimidad del paso de la premisa *Incluso los S reconocen que P* a la conclusión *P* puede depender, en mayor o menor medida, de una inferencia cuantitativa (otros creen que P, muchos creen que P, etc.) o de una inferencia escalar (S ocupa una determinada posición en una escala sobrentendida).

Los argumentos basados en el sesgo del declarante pueden usarse para sustentar una tesis y no solo para rebatirla. Los argumentos positivos basados en el sesgo del oponente dependen del supuesto de que si alguien está predispuesto en contra de una tesis, es muy probable que tenga en cuenta todas las posibles objeciones y contraargumentos antes de concederla.

Evidente no funciona siempre como un calificador modal, porque algunos argumentos éticos pueden apoyar una conclusión de la forma *Es evidente que P*, sin hacer lo propio con la conclusión P, que presuponen.

En algunos argumentos éticos en los que la conclusión contiene expresiones como *es evidente* se usan rasgos negativos del declarante para dar credibilidad a la conclusión.

La gramática como Dios. Reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin

Grammar as God. Reflexions on language in Nietzsche and Benjamin

Mauricio AMAR DÍAZ

Universidad de Chile

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la relación entre lenguaje y Dios a partir del pensamiento de Nietzsche y Benjamin. Se intenta comprender el movimiento gramatical que va desde la aparición del predicado hasta la conformación del nombre propio, de tal manera que sea posible identificar las consecuencias para la cultura de la conformación de una gramática que pareciera tener a Dios en su interior.

Palabras clave: Nietzsche, Benjamin, gramática, lenguaje, superhombre, historia

Abstract

This article is a reflection on the relation between language and God, which parts from the thoughts of Nietzsche and Benjamin. It try to understand the grammatical movement that runs from the appearance of the predicate to the formation of the proper name, so as to make it possible to identify the consequences for culture of the establishment of a grammar that seems to have God inside itself.

Keywords: Nietzsche, Benjamin, grammar, language, Übermensch, history

1. En una de sus reflexiones más populares Nietzsche afirma: “temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”¹. Tal afirmación, por cierto enigmática, reviste una importancia fundamental para la comprensión del *logos* humano y de la humanidad misma, al menos si compartimos la idea de que, como dice Agamben, “único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad más entre otras que posee, sino que ha hecho de él su potencia específica”². Siguiendo esta lógica, si en el lenguaje el hombre alcanza su especificidad, no será fácil dar muerte definitiva a Dios, o, de alguna manera, este seguirá viviendo siempre en una estructura que permite nuestra existencia en tanto seres pensantes.

¿Puede acaso el lenguaje separarse de la gramática? ¿Acaso basta con descubrir a través de la genealogía la pervivencia de una estructura teológica ontológica para aminorar su impacto en nuestra onticidad? ¿Puede existir algún residuo en nuestro lenguaje que escape a la gramática, permitiendo a nuestro pensamiento avizorar un futuro en el que Dios no tenga nada que *decir*?

Lo primero que debemos intentar comprender, para acercarnos a una respuesta tentativa a estas preguntas, es el alcance de la frase de Nietzsche en su propio pensamiento y la capacidad de esta de dar cuenta, efectivamente, de nuestra relación con Dios. El texto en el que se enmarca esta reflexión de Nietzsche, vale la pena destacar, corresponde al último período de su vida, cuando ya había afirmado, en *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*, la muerte de Dios, por lo que corresponde retroceder un poco en los textos del autor para comprender la fuerza de tal afirmación.

En *La gaya ciencia*, el filósofo de Röcken afirma: “Con Buda ya muerto, durante siglos se siguió enseñando su sombra en una cueva: una sombra horrible y enorme. Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra. Y nosotros, ¡Nosotros tenemos que vencer aún a su sombra!”³. La referencia a la caverna de Platón es evidente⁴, pero se presenta de una manera radicalmente distinta. Aquello que la tradición signa como la verdad, Dios, se transforma precisamente en las sombras que impiden la comprensión del mundo. La verdad es aquello que atrapa en la caverna y no el descubrimiento del largo acostumbramiento de los ojos una vez que el hombre ha salido de allí. Por el contrario, si aquí el hombre logra ir fuera de la caverna, se encontrará con la ausencia de cualquier verdad inmutable, pero, y tal es el mayor problema, la búsqueda de estabilidad, de esencia y de inmutabilidad pareciera ser inherente a lo humano. Y tal es la patética condición del hombre que, sin embargo, eleva hasta lo más alto, porque en su realización puede efectivamente conquistar el mundo, detener el devenir y sobrevivir ante la hostilidad que le rodea; el costo para Nietzsche: con su acción el hombre se ha encargado de asesinar el mundo, su vitalidad y a sí mismo como parte esencial de un mundo en constante devenir⁵.

¿No son acaso estas cavernas en las que se presenta la sombra de Dios, algo más que refugios o prisiones a los que se entra ocasionalmente? ¿No es Dios, después de todo, algo que hemos sido capaces, gracias al propio Nietzsche por cierto, de deconstruir como idea, sin poder salir a su exterioridad? En la *La gaya ciencia* Nietzsche vuelve a nombrar la muerte de Dios, a propósito de un loco que grita “¡busco a Dios!” entre muchos que ya no creían en Dios y se reían de su situación. Es el loco mismo el que los encara para aclararles la su falta de ingenuidad, diciendo que Dios ha sido asesinado por nosotros mismos. El loco es sin duda el propio Nietzsche, que viene a mostrar, a quienes detentan la verdad de la razón, que su propia racionalidad ha sido incapaz de deshacerse del lastre de Dios. Aquello que creen haber superado con un simple desprecio a lo divino se

1 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29.

2 G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, trad. M. Rubituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, p. 106.

3 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002, p. 105.

4 Ver Platón, *La República o el Estado*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 273-309.

5 Ver J. Colomina, “Verdad y concepto en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, *Endoxa: Series filosóficas*, n.º 21, 2006, pp. 171-195.

encuentra, en realidad, incrustado en su propio lenguaje, en su gramática. Por ello el loco explica la muerte de Dios a quienes ya no creen en él, es decir, su mensaje no es para los que asisten a la iglesia, sino para aquellos que lo han matado.

Finalmente, el loco se da cuenta que no es una perdona de ese tiempo (por lo mismo se encuentra loco), que su mensaje no puede ser entendido, pues se encuentra en el momento mismo en que se lleva a cabo el asesinato de Dios –la modernidad– y han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos⁶. Aún cuando Nietzsche vislumbra un futuro en que la palabra del loco es escuchada, por cierto, el acto del asesinato divino ha sido ejecutado y, sin embargo, su entendimiento se encuentra “más lejos de los hombres que la estrella más lejana”⁷. Pero ¿Cuál sería el acto nietzscheano que permitiría, por fin, al hombre desembarazarse de Dios? Solo un loco podría intentar descifrar aquello que habiendo ocurrido se encuentra suspendido en su entendimiento, probablemente por la fuerza del propio acto. Y la tarea asumida por el loco, por Nietzsche, es propagar la comunidad que vendrá. Para ello visita las iglesias profanándolas al cantar en ellas un *Requiem aeternam deo*, y al ser expulsado contestaba “¿De qué sirven las iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?”⁸.

En otras palabras, ¿qué queda tras la muerte de Dios? Solo los edificios levantados para honrarlo, las iglesias, que dejan de ser sepulcros y monumentos para convertirse en las ruinas. El problema, es que estas mismas ruinas se convertirán en los cimientos de nuestra cultura moderna, y al presentarse solo como una estructura sostén, su visibilidad se vuelve difícil para el ojo humano. He ahí que hace pleno sentido la frase “temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”, porque esta es la estructura del lenguaje erigida para tributar a Dios (a la verdad) y solo en referencia a él encuentra su plena capacidad de funcionamiento. Si el hombre ha asesinado a Dios, el lenguaje se transforma en ruina, pierde su sentido fundamental y se desenvuelve en referencia a la nada. Por eso, con la muerte de Dios nace el nihilismo y con él, de alguna manera, la sombra de Dios sigue presente en cada humano.

Es quizás Zarathustra quién tiene la respuesta a la pregunta que inicia el párrafo anterior. Para hablar del *Übermensch* (*superhombre*) Nietzsche establece como punto de partida la muerte de Dios, y probablemente el *superhombre* solo puede surgir de la destrucción de sus ruinas, o, mejor dicho, de su anulación completa en el lenguaje humano. Por eso Zarathustra supone asustados a quienes le escuchan, debido al vértigo que genera un abismo abierto ante ellos. Nietzsche cambia, entonces el foco de la pregunta fundamental de la humanidad, que es “¿Cómo se conserva el hombre?”⁹, interrogación por lo demás moderna, cientificista, que busca explicar la existencia humana sin considerar al Dios que es condición para llevar a cabo tal interrogación. La nueva pregunta propuesta, “¿Cómo se supera al hombre?”¹⁰, es una mirada al devenir, al vértigo permanente de la vida, que implica afirmarla en cuanto lugar de vitalidad y no en la reificación de su destino ascendente, el progreso, propuesto por la modernidad. La crítica de Nietzsche al progreso devela la gran mentira de la ilustración, así como, incluso, su retroceso respecto a épocas pasadas¹¹.

Por cierto la existencia de un *superhombre*, de algo inexistente hasta ahora, abre muchas más interrogantes que certezas, pero precisamente, la búsqueda de Nietzsche no es la de las certezas sino la puesta en duda permanente de aquellas verdades que buscan aniquilar el complejo movimiento del mundo. El *superhombre* puede ser comprendido como una mirada al pasado, si tene-

6 Ver F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, cit., p. 210.

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 122009, p. 390.

10 Ibidem.

11 Ver F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. L. Carugati, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 45.

mos en cuenta la relevancia que tiene para la obra nietzschiana la cultura griega¹², pero al mismo tiempo es un posthumano, que ya se ha enfrentado al dominio y explotación de su experiencia y ha conseguido salir ileso. El *superhombre* es un lugar de la experiencia, reencuentro y posibilidad –potencia– permanente. Es lo que quiere Zaratustra: “ese tipo de hombre que él concibe, concibe la realidad *como ella es*: es lo suficientemente fuerte para ello, no está enajenado, alucinado frente a ella, es *ella misma*, dentro de él tiene también todo lo terrible y lo problemático, *solo así puede el hombre tener grandeza...*”¹³.

2. Para que Nietzsche pueda vincular la realidad del hombre moderno con la gramática, como si esta fuese una inmovilidad estructural inherente al lenguaje, debemos comprender, por supuesto, el problema que el filósofo ve en el propio lenguaje. Antes de llevar a cabo su vinculación con la gramática Nietzsche se refiere al lenguaje de la siguiente manera:

... pertenece por su surgimiento a la época de la más rudimentaria forma de psicología: entramos en un grosero fetichismo cuando cobramos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica lingüística, o, dicho con más claridad, de la razón. Esto ve por todas partes actores y acciones: cree sencillamente en la voluntad como causa; cree en el “yo”, en el yo como ser, en el yo como sustancia, y proyecta la fe en el yo-sustancia en todas las cosas, y con ello crea el concepto de “cosa”¹⁴.

Hay aquí una serie de formulaciones que debemos analizar. En primer lugar, Nietzsche vincula el surgimiento del lenguaje con una época rudimentaria, lo que, de alguna manera, nos hace pensar que el ingreso al mundo de lenguaje no es necesariamente una evolución humana, sino solo el desarrollo de una habilidad, y supone, además, el desmedro de otras (de ahí su precariedad). Pero además es la época de la más rudimentaria forma de psicología, es decir, en el lenguaje se afirma la existencia de un *yo*, que se convierte en un fetiche a partir del cuál se construye lo que el hombre ha dado en llamar *la razón y el conocimiento*. El movimiento del *yo* al interior del lenguaje, para ubicarse como lugar constitutivo de todas las cosas, provoca no solo el ingreso del hombre en el mundo de la razón, sino también de la teología. Allí se encuentra radicado el problema de Dios en la gramática, donde todo se construye a partir del nombre propio, de un yo que actúa en el mundo separado de este, o mejor dicho, en oposición a su entorno.

¿Pero ocurrió realmente tal cosa? No cabe duda que la problemática nietzschiana ha abierto un sinnúmero de investigaciones sobre el lenguaje y coincide con una búsqueda ya iniciada por las religiones y la filosofía, respecto a los orígenes del hombre y su posibilidad de definirse y diferenciarse de su entorno como algo independiente. De alguna manera, la pregunta por el *superhombre* se encuentra atravesada por la de la experiencia humana en el mundo, una experiencia perdida en un giro gramatical que terminó por posicionar al predicado, a la acción, la praxis en el mundo, como su opuesto en el nombre propio. La complejidad radica en afirmar que este paso de sustancialización del predicado es precisamente el que da forma y posibilidad a la razón, y además, la entronca necesariamente con la idea de Dios.

12 En general existe un rescate de Nietzsche al rol que en la historia han jugado determinados personajes o culturas, de manera que el *superhombre* no solo aparece como un punto en el futuro lejano, sino como parte de la propia experiencia humana. “... se da la realización constante de casos particulares en los lugares más dispares de la tierra y en las culturas más dispares, con los que de hecho se presenta un tipo superior: algo que con relación a toda la humanidad es una especie de *superhombre* (...) e incluso en algunos géneros, estirpes, o pueblos enteros pueden representar bajo ciertas circunstancias, tal golpe de suerte.” Ibidem.

13 F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. M. Franco, Madrid, Libsa, 2001, p. 329.

14 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., p. 28.

En sus estudios genealógicos, concepto acuñado precisamente por Nietzsche¹⁵, Agamben ha incursionado en la búsqueda de la experiencia perdida (no original) del hombre en el mundo, fundándose principalmente en el lenguaje como el lugar en el que es posible toda experiencia humana. En su texto *El sacramento del lenguaje*, Agamben indaga en un aspecto muy relevante para nuestro propósito. Siguiendo la manera en que la tradición occidental ha construido los juramentos y las maldiciones, el filósofo italiano plantea que “lo que la maldición sanciona es la desaparición de la correspondencia entre las palabras y las cosas”¹⁶. De alguna manera, el juramento se encuentra arraigado en el principio de todo vínculo lingüístico entre el hombre y el mundo, de modo que la aparición del nombre de las cosas significa jurar que la cosa que nombro se corresponde con el nombre con que la nombro. Aquello sería para Nietzsche, el momento en que el lenguaje comienza efectivamente a *esencializar* el mundo e intentar detener su constante devenir.

La consideración que hace Agamben de las tesis de Usener es de gran relevancia para esta problemática. Este filólogo del siglo XIX, cuyo trabajo fue fundamentalmente el de las religiones comparadas, dedicó parte de su vida a indagar sobre aquellos dioses primitivos, sobre los que la tradición no ha dejado más que nombres propios, estos son los *Sondergötter* o “dioses especiales”¹⁷ cuya única referencia ordenada conocida es la que aparece en los *Indigitamenta*¹⁸, la lista romana en la que aparecen invocados los nombres de dioses, las ocasiones específicas en las que deben ser nombrados, que permitía a los sacerdotes llevar el control y conocimiento de estos, así como también la posibilidad de incorporar nuevos¹⁹.

La tesis fundamental de Usener al respecto es que los *Sondergötter* son fundamentalmente predicados, hechos cotidianos que son representados de manera verbal, pero que por algún proceso lingüístico de largo desarrollo, comenzaron a desplazarse hacia el nombre propio. Usener recalca que: “Para cada una de las actividades y situaciones que podían ser importantes para los hombres de entonces eran creados e invocados dioses especiales, con una invención verbal adecuada: de este modo no solo se divinizaban actividades y situaciones en su totalidad, sino también partes, actos y momentos particulares de las mismas”²⁰.

De alguna manera, y es la tesis principal de Usener, el origen del lenguaje es un fenómeno mítico religioso, hipótesis complejizada por Agamben, para quien no existe necesariamente una primacía de lo teológico, sino más bien una confluencia de nombre, mito y lenguaje, donde Dios representa precisamente el acontecimiento del lenguaje, en el cuál los nombres de las cosas se ligan a las cosas de manera indisoluble²¹. He ahí la aparición del juramento y la necesidad de la presencia divina en su puesta en escena, así como también se encuentra presente en la maldición cuando se realiza el perjurio. En los *Sondergötter* se produce, entonces, más que un solo predicado,

15 Aunque Agamben haga un rescate del concepto genealogía principalmente a partir de su lectura de Michel Foucault, es este último quien reconoce la relevancia de Nietzsche para su trabajo.

16 G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, cit., p. 68.

17 Otro nombre, y quizás más apropiado para estos dioses es el de *indigetes*, es decir, los dioses patrios latinos, que por su carácter arcaico fueron degradados a dioses menores a los que se encomendaban los comandantes romanos en casos de dificultades en la batalla. Si este moría en la batalla quedaba absuelto de la promesa que les había hecho, pero si lograba la victoria, quedaba también consagrado a los dioses y, por tanto, excluido de la comunidad humana. Ver G. Filoramo *et al.*, *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 97.

18 Existen muchas referencias en la cultura griega a estos dioses, aunque siempre su conocimiento es escaso. Ver L. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clarendon Press, 1921, pp. 71-94.

19 Los *indigitamenta* parecen haber sido más antiguos que algunos dioses clásicos de Roma como Apolo. Ver M. Lipka, *Roman gods: a conceptual approach*, Leiden, Brill, 2009, p. 71. Ver también J. Hastings, J. Selbie, L. Gray, *Encyclopedia of Religion and ethnics*, vol. 7, New York, Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 217-218.

20 H. Usener citado por G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, cit., p. 72.

21 Ver *Ibid.*, p. 73.

una confluencia entre el nombre propio y el predicado, a modo de indistinción. El movimiento que se genera, entonces, va del *nomen* al *numen*, estructurando una gramática particular del lenguaje, en el que el nombre propio siempre reproduce la estructura de Dios, que actúa sobre el mundo.

Sin embargo, es posible pensar, a partir de Agamben, que en vez de comprender al lenguaje articulado bajo la forma de la esencia divina, es él mismo el que ha dado nombre a su propia posibilidad de existencia. Lo inexplicable (o indecible) de la posibilidad misma de nombrar, aquello y los dioses son una misma cosa, y ese sería el principal movimiento de los “dioses especiales” que en el lugar de la indistinción entre sujeto y predicado, develan la emergencia de lo humano, del que nombra el mundo y al hacerlo realiza, por cierto, el juramento más determinante: el que une la cosa con su idea. Si en el caso de los *indigetes* lo que está en cuestión es la divinización del nombre de determinado acontecimiento lingüístico-práctico, por cierto, en el monoteísmo lo que se nombra como Dios es el acontecimiento del lenguaje en sí mismo.

Solo en este contexto es, de hecho, posible pensar en una ética que nace con el mismo hombre, pero al que, al mismo tiempo, no determina jamás su existencia, porque el lenguaje, y en esto habría más que un acuerdo entre Nietzsche y Agamben, es pura potencia. Si la verdad es pura voluntad de potencia²², pues la vida es constante devenir y abertura, no existirá ninguna tarea biológica ni espiritual por realizar. Como dirá Agamben, “... si el hombre fuese o tuviese que realizar esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y solo habría tareas que realizar”²³. El lenguaje, entonces, es el juramento que responsabiliza al hombre con el mundo.

3. Quizás la consecuencia más relevante que puede tener la configuración de una gramática ordenada por un sujeto creador de predicado es la de asumir que tal creación va acompañada siempre de un sentido, de una voluntad impresa como un mandato. En uno de sus textos más metodológicos, Nietzsche explica cuáles son, a su juicio, los cuatro errores más importantes que se pueden cometer²⁴. De su análisis podemos obtener algunas luces respecto al problema de la causalidad inscrita en el lenguaje, aun cuando para el propio Nietzsche no adquieren el carácter de inherencia respecto a este.

El primero de estos errores es el de confundir la causa con el efecto y, según Nietzsche sería el más grande y común de los posibles a cometer²⁵. La confusión es utilizada de manera perversa por la religión, de forma tal que el error en realidad es una manipulación de la realidad. Nietzsche muestra un ejemplo del libro de Luigi Cornaro *Discorsi della Vita Sobria*, donde el italiano del siglo XVI invita a seguir una rigurosa dieta, que él mismo efectuaba y le permitía explicar con seguridad una vida longeva. El filósofo pondrá en duda el metabolismo de Cornaro, probablemente muy bajo, que le hacía consumir menor cantidad de alimentos. Asimismo opera la religión, cuando indica, según Nietzsche, “Haz tal cosa y tal otra; omite tal cosa y tal otra. ¡Y serás feliz! De lo contrario!”²⁶. En esta amenaza aparecen invertidas causa y consecuencia, porque la felicidad no debe ser el resultado de una serie de prácticas en las que se pone de manifiesto la virtud. Por el contrario, cree Nietzsche, es la virtud la que debe ser consecuencia de la felicidad, es decir, de la afirmación de la vida. De lo contrario, lo que existe es mas bien una postergación de la vida en un esfuerzo por ser virtuoso (condición homologable, además, a la de felicidad), y una aceptación

22 De hecho, como ha planteado Esposito, la idea de la *Wille zur Macht*, central para la comprensión de la afirmación de la vida en el pensamiento de Nietzsche, se encuentra mucho más cerca del concepto de potencia que el de poder, de hecho, la potencia de la vida como apertura al devenir se opone al ejercicio del poder, al que el propio Nietzsche da el sentido de dominación. Ver R. Esposito, “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º 1, 2009, pp. 133-141.

23 G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. J. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 41.

24 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., pp. 40-50.

25 *Ibid.*, p. 40.

26 *Ibid.*, p. 41.

de una moral eclesial que verá siempre en la manifestación plena de la felicidad en la tierra el peligro más grande para su doctrina, y por ello la condena además a la condición de práctica degradante.

Un segundo error es el de la falsa causalidad. Este podría ser definido, de alguna manera, como el error fundamental de la gramática. Falsa causalidad existe principalmente cuando se le atribuye a la voluntad, a la figura de un *yo* estable (cartesiano) la capacidad de manipular el mundo. Los tres “hechos internos del hombre”²⁷: voluntad, espíritu y *yo*, se reúnen para dar cuenta de un hecho exterior a ellos, formulando así un concepto de cosa en el que constantemente el hombre encuentra lo que él mismo había introducido en él. El mundo se configura, entonces, como lugar de la voluntad humana, donde este construye todo objeto a su medida, confirmando una terrible ingenuidad, acaso inseparable del propio lenguaje. Es el propio concepto de cosa el que refleja, para Nietzsche la fe en el sujeto y así también se afirma la propia idea de Dios, un espíritu hecho a la medida del hombre (del sujeto), y, por tanto, *la* medida de la realidad.

Dios y hombre ocupan, por tanto, el mismo lugar en el lenguaje y son la medida de todas las cosas. Por ello Nietzsche recalca la manera en que el hombre inevitablemente, por su terrible ingenuidad termina por comprender lo que es una excepción como la regla²⁸. Evidentemente esto trae como consecuencia la imposibilidad misma de la comprensión de la realidad que la ciencia agudiza con su actitud *humanizante*: “¿cómo va a ser posible la explicación, si empezamos haciendo de todo una imagen, nuestra imagen!”²⁹.

El tercer error, de las causas imaginarias³⁰, muestra una variante respecto a la ingenua pero arrogante actitud humana de humanizarlo todo. Nietzsche intenta mostrar también la debilidad de los hombres: la de buscar de manera *pulsional* las causas que permitan explicar un estado de cosas. En un perverso juego biológico, el recuerdo y la fe en la lógica de la causa y el efecto, se confabulan para ordenar la vida, aun cuando ello implique, de hecho, desconocer las verdaderas causas. Aparece entonces, lo que Nietzsche llamará un acostumbamiento que inhibe, incluso, una investigación real.

En esa debilidad funda también el hombre su poder, porque, a fin de cuentas, evadir lo desconocido a través de su relegación a una causa conocida, da al hombre una sensación de poder. He ahí que la mayor de esas causas se encuentra enraizada en la propia estructura del lenguaje, en la gramática: Dios. Por ello la religión interviene de manera poderosa, llenando el espacio que deja la ignorancia y cargándolo de la culpa, que pareciera tener su propio lugar guardado en la gramática. Que un estado biológico sea explicado como *merecido*, o que las emociones sean interpretadas como culpabilidades son muestra de que Dios está operando en el mundo a través del lenguaje de los hombres.

Y esta culpabilidad se entronca con lo que Nietzsche llama el cuarto error: de la voluntad libre. La conciencia y la fijación de la voluntad en ella, son responsables de que la institucionalidad de la religión, así como también la moral, puedan transformarse no solo en libertad, sino (por sobre todo), jueces con la capacidad de castigar³¹. La moral cristiana con la que discute Nietzsche (donde ejerce gran influencia Kant) hace al hombre participar del mundo, entregándole como herramientas todas aquellas formulaciones erróneas que Nietzsche ha develado, con el doble propósito de

27 *Ibid.*, p. 44.

28 Tal es el caso del hombre y su interpretación del universo y la naturaleza, siempre regidos por leyes que son impuestas en un gesto de humanización total a través de la ciencia. “¿Cuándo cesarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero! ¿Cuándo nos será lícito empezar a naturalizarnos, a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente redimida!”. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, cit., p. 193.

29 *Ibid.*, pp. 198-199.

30 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., pp. 44-46.

31 “El cristianismo es una metafísica del verdugo”. *Ibid.*, p. 49.

garantizar su libertad y al mismo tiempo su subsunción dentro de la culpa y el castigo. Por eso el filósofo buscará una salida negando a Dios y la responsabilidad para con él (la culpa), porque solo de aquella manera se deshumaniza el mundo, liberándolo de las cadenas de la causa primera, del propio hombre y, por supuesto, liberando al propio hombre de la culpa que esta causa le impone.

4. Cuando Benjamin en sus reflexiones sobre el concepto de historia (específicamente en su doceava tesis), cita a Nietzsche³², emparenta su búsqueda comprensiva de la historia y del lenguaje con la del filósofo de Röcken. En aquella cita Nietzsche dice: “Necesitamos la historia, pero la necesitamos no como el holgazán malcriado en los jardines del saber”³³. Esta frase refuerza la idea benjaminiana “pero también nietzschiana– de la necesidad de llevar a cabo una crítica a la idea de progreso. En la contingencia política, Benjamin acusa a la socialdemocracia de imponer a la clase trabajadora un proyecto de sociedad basado en la concepción de un tiempo vacío y homogéneo, en el cuál la soberanía deviene en estado de excepción. Y Nietzsche es utilizado aquí para mostrar cómo la inclusión de la lucha en ese contexto termina por cortar los elementos esenciales de una clase en lucha: el odio y la voluntad de sacrificio. Para Benjamin “ambos se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”³⁴.

Lo que está en cuestión en Benjamin, y así también en Nietzsche, es que la historia debe permitir una mirada crítica hacia el pasado, porque la promesa del progreso y su fijación con las generaciones futuras se revelan como anuladoras de la vida. Para ambos la experiencia en el mundo es postergada para el futuro, develando la estructura religiosa de la ciencia y su influencia, en el caso benjaminiano, en la conformación de la estrategia política de la socialdemocracia. Tanto en Nietzsche como en Benjamin se recurre al pasado con ojo crítico, con el fin de descubrir cómo se ha llegado a imponer un mundo en el que la experiencia humana es cooptada por la técnica. Y en ambos esa búsqueda en el pasado intenta comprender aquello que permite al ser humano definirse como tal: el lenguaje.

Para Benjamin el lenguaje adquiere un sentido más amplio que en Nietzsche, pero, como veremos, llegará también el momento en que ocupe un lugar central el nombrar como acto metafísico. En un primer momento, como plantea en su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma en el lenguaje, pues es esencial a toda cosa *comunicar*”³⁵ su propio contenido espiritual”³⁶. Y lo que comunica el lenguaje es la esencia espiritual que le corresponde de una manera no medial, sino *en* el mismo lenguaje, lo que quiere decir, que el lenguaje se comunica a así mismo”³⁷. De esta manera, dice Benjamin, “el hombre comunica su propia esencia espiritual *en* su lenguaje”³⁸, pero más importante aún, esta esencia es comunicada *en* (y no *a través*) el nombre que el hombre da a las cosas, es decir, al nombrar las cosas el hombre enuncia y define su existencia como tal, de forma que el hombre se transforma como quien nombra las cosas del

32 W. Benjamin, Sobre el concepto de historia, en C. Torres, (Comp.), *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. Murena, D. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, p. 72.

33 *Ibidem*. El texto citado por Benjamin se encuentra en F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. D. Garzón, Madrid, EDAF, 2004, p. 32.

34 W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, cit., p. 72.

35 El concepto *Mitteilung* ha sido traducido al español como *comunicar*; sin embargo, como bien ha hecho notar Santiago Calise, *Mitteilung* no implica una reciprocidad, sino más bien una enunciación que involucra a solo una de las partes. Ver S. Calise, El problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n.º 73, 2001. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/calise73.pdf>. (Fecha de consulta: 04/01/2011). Seguiremos utilizando aquí el concepto *comunicar*, teniendo en cuenta este sentido del original *Mitteilung*.

36 W. Benjamin, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres, en *Conceptos de filosofía de la historia*, cit., p. 91.

37 *Ibid.*, p. 93.

38 *Ibid.*, p. 94.

mundo en “el señor de la naturaleza”³⁹, pero al mismo tiempo “en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios”⁴⁰. Tal como ya habíamos aproximado con Agamben, en Benjamin el lenguaje y Dios son una misma cosa, una totalidad que en sí misma no tiene contenido, sino que es la verificación misma de la posibilidad de nombrar: “como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir, una comunicabilidad pura y simple”⁴¹.

Ahora bien, la particularidad fundamental del Dios de la Biblia, del que Benjamin se ocupa⁴² es precisamente ser una identidad entre verbo y nombre. Esta es una característica esencial para comprender la propia creación, pues al ser Dios la totalidad, en él no puede subsistir una gramática que establezca una diferenciación entre el nombre y el verbo. Por ello, el nombre que Dios otorga a las cosas es un verbo, porque es creación y, al mismo tiempo, el verbo es también un nombre, puesto que solo a través del nombre de algo es posible su conocimiento. Por ello es que la Biblia puede decir, una vez completado el verbo-nombre de algo “Y vio Dios que estaba bien”⁴³.

Però el hombre no es un ser como todos los demás, puesto que es *el* ser del lenguaje. Dios no crea al hombre a través del verbo ni ha decidido nombrarlo. Por el contrario, Dios deja que en el propio hombre aparezca el lenguaje, el mismo que él uso para la creación (recordando que Dios hizo al hombre, en la Biblia, a su imagen y semejanza), pero el uso que el hombre puede hacer de este no es el mismo que hace Dios, pues el lenguaje del hombre es un “reflejo del verbo en el nombre”⁴⁴. El no nombrar al hombre deja el espacio abierto a la aparición del *nombre propio*, es decir, para la distinción del hombre respecto de los demás seres a partir de la definición de un *yo*. El ilusorio *yo* de Nietzsche aparece aquí como el secreto mejor guardado de la revelación. En tanto criatura especial dentro de un mundo nombrado por Dios, el hombre, in-nombrado en cuanto especie, se revela a sí mismo a través de su propia in-decibilidad; gesto gramatical que le da un lugar privilegiado entre todos los seres. Benjamin recalca el pacto que el hombre suscribe con Dios a partir, precisamente del nombre propio: “El nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios”⁴⁵.

Aún así, para Benjamin el lenguaje humano vive otro desplazamiento, que a fin de cuentas será el que le costará, según el discurso bíblico, la expulsión del paraíso. Si en el lenguaje paradisiaco el hombre es perfectamente conocedor, dado que se supone un lenguaje de puro nombre, existe, sin embargo, un mal que ha ingresado al paraíso para causar la caída del hombre y ha sido anunciada por el propio Dios en el momento preciso en que la Biblia dice: “Y vio Dios que era bueno”. Si existe lo bueno debe necesariamente existir lo malo, es decir, que el hombre, con su puro conocimiento, no solo debe nombrar, sino decidir, enjuiciar. Para ello debe salir del puro nombre y comunicar algo exterior a la propia palabra que nombra. Ahí es cuando aparece el lenguaje humano propiamente tal, cuando juzga lo que es bueno y lo que es malo a partir de la exterioridad de la palabra. El hombre destruye la unicidad del nombre y es expulsado del paraíso, culposo y condenado a utilizar el lenguaje como un medio, que solo puede conocer de manera inadecuada a través de la multiplicidad de signos que atribuye a las cosas. De esa pluralidad de signos deviene la pluralidad de lenguas humanas, pero también la Ley y el arte”, lo que de alguna

39 Ibid., p. 95.

40 Ibidem.

41 Ibid., p. 97.

42 Benjamin explica que la Biblia es una fuente para comprender el lenguaje porque se entiende como una revelación sobre los asuntos más profundos de Dios y los hombres. Ver Ibid., p. 99.

43 Ibidem.

44 Ibid., p. 100.

45 Ibid., p. 101.

manera indica la aparición de la historia. Si hacemos el camino inverso, de la lengua actual a la unidad del nombre, podemos percibir que al final del camino la palabra de Dios “es la unidad de este movimiento lingüístico”⁴⁶.

5. Es indisociable la búsqueda de la metafísica del lenguaje de aquella que trata de definir a lo humano y, probablemente, este escrutinio de la historia perdida e inaccesible sea un fenómeno tan moderno como la pérdida de la experiencia. Si esto es así, no podremos desligar la interrogación del *hombre primordial* de la del *superhombre* y menos podemos despojar a la crítica al progreso, de Nietzsche y Benjamin, de su vínculo original con esta búsqueda.

Hemos descubierto, hasta aquí, que el lenguaje en Nietzsche y en Benjamin tiene un movimiento contrario. Si en Nietzsche se articula una gramática que va del devenir a la conformación de un *yo*, en Benjamin es el propio *yo* el que posibilita la emergencia del lenguaje humano, desapareciendo la unidad en lo que Kierkegaard –citado por Benjamin⁴⁷– ha llamado *la charla*⁴⁸. Mientras el *yo* en Nietzsche representa la ingenua creencia en la unidad y en la voluntad de controlar el mundo, para Benjamin sería el desprendimiento de ese *yo* como lugar absoluto el que hace entrar al hombre en el mundo de su propio lenguaje, en el que es posible el juicio.

Ahora bien, considerar el lenguaje paradisiaco de Benjamin como lugar de la unidad, sería un error de grandes proporciones. Muy por el contrario, de manera opuesta a lo que Benjamin considera una “concepción burguesa de la lengua”, basada en la concepción clásica donde la palabra significante, como medio de comunicación, transmite un mensaje de un sujeto a otro⁴⁹, el lenguaje paradisiaco no remite a contenido alguno y es más bien la “lengua de la lengua”, donde el nombre enuncia simplemente la decibilidad misma. Aquella idea, tal como ocurre en Nietzsche, no solo es parte de una crítica al pasado, sino fundamentalmente una apuesta de futuro, quizás una verdad que se enuncia en la que no es su época.

El lenguaje desprovisto de la finalidad que le entrega el contenido gramatical (donde un sujeto realiza un predicado), es el encuentro del hombre con su potencia, la destrucción de la mediatización del progreso y el llamado a transformar el mundo en el instante. Si la prehistoria del lenguaje (por supuesto inaccesible para la historia) tiene un lugar en la historia, no es porque sea un lugar perdido, sino porque habita la propia historia, que ya comprendemos no comporta ninguna realización, y por eso mismo en el lenguaje sigue residiendo el futuro del hombre. Aún cuando Nietzsche y Benjamin sabían que estaban hablando para otro tiempo, quizás muy lejano, también comprendieron que la potencia del lenguaje se encuentra inscrita en la posibilidad misma de existir de lo humano.

Realizar una crítica a la idea de progreso, desde esta perspectiva, continúa siendo uno de los mayores desafíos de la filosofía política.

46 Benjamin, Walter, Sobre el lenguaje en general..., cit., p. 108.

47 *Ibid.*, p. 104.

48 Respetamos la traducción comúnmente usada al español del término *Geschwätz* como *charla*, pero el concepto usado por Kierkegaard es peyorativo y probablemente sería adecuado traducirlo por otros como *parloteo*, *habladuría* o *cháchara*.

49 Ver W. Benjamin, Sobre el lenguaje en general..., cit., p. 95.

Bibliografía

- Agamben, G., *El sacramento del lenguaje*, trad. M. Rubituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, p. 106.
- , *La comunidad que viene*, trad. J. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 41.
- Benjamin, W., Sobre el concepto de historia, en C. Torres, (Comp.), *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. Murena, D. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, p. 72.
- Calise, S., El problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n.º 73, 2001.
- Colomina, J., “Verdad y concepto en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, *Endoxa: Series filosóficas*, n.º 21, 2006, pp. 171-195.
- Esposito, R., “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º 1, 2009, pp. 133-141.
- Farnell, L., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clarendon Press, 1921, pp. 71-94.
- Filoramo G., et al., *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 97.
- Jacobson, E., *Metaphysics of the profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 86.
- Lipka, M., *Roman gods: a conceptual approach*, Leiden, Brill, 2009, p. 71. Ver también J. Hasting, J. Selbie, L. Gray, *Encyclopedia of Religion and ethnics*, vol. 7, New York, Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 217-218.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009, p. 390.
- , *Ecce homo*, trad. M. Franco, Madrid, Libsa, 2001, p. 329.
- , *El anticristo*, trad. L. Carugati, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 45.
- , *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29.
- , *La gaya ciencia*, trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002, p. 105.
- Platón, *La República o el Estado*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 273-309.

Algunos supuestos problemáticos del externismo estrictamente natural

Some Problematic Assumptions of Strictly Natural Externalism

Silvia ANDRÉS

Universidad Complutense de Madrid

s.andres@filos.ucm.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

Prendemos argumentar contra una cierta versión del externismo psicológico: el externismo estrictamente natural. Esta teoría se basa en una concepción cuestionable del significado de los términos de género natural, razón por la cual en el mejor de los casos establece diferencias psicológicas irrelevantes para la comunicación lingüística y, en el peor, hace de la individuación de nuestros estados mentales una tarea imposible.

Palabras clave: contenido mental, términos de género natural, externismo, internismo

Abstract

We intend to argue against a particular version of psychological externalism, that is, a strictly natural externalism. This theory is based on a problematic view of the semantic properties of natural kind terms; therefore, in the best possible scenario, strictly natural externalism fixes psychological distinctions which are not relevant for communicative purposes, and at its worst, it transforms mental individuation into an impossible task.

Keywords: mental content, natural kind terms, externalism, internalism.

1. Los pensamientos y su individuación: el externismo estrictamente natural

El internismo y el externismo psicológicos son enfoques teóricos que buscan determinar las condiciones de identidad de nuestros pensamientos o actitudes mentales de carácter proposicional. Aunque esta problemática se sitúa en el marco de la filosofía de la mente, el carácter intencional de nuestros pensamientos y su remisión a un mundo externo –que determina sus condiciones de verdad y satisfacción– hace que el estudio de los factores de individuación de tales estados psicológicos se encuentre estrechamente vinculado, como veremos, con cuestiones de semántica filosófica.

Antes de especificar la naturaleza de la oposición internismo/externismo, es conveniente realizar una serie de aclaraciones terminológicas. De ahora en adelante, por *pensamientos* entendemos las creencias, deseos, temores y esperanzas que nosotros tenemos y que atribuimos a los demás. Todos ellos son estados mentales de los cuales informamos haciendo uso de oraciones que contienen una “cláusula-que”. Repárese en ejemplos como “María cree que el oro es valioso”, donde puede apreciarse que el nexó “que” es el encargado de introducir el objeto gramatical del operador de creencia. La función de dicha cláusula es expresar el *contenido* de un pensamiento, es decir, la proposición hacia la cual se dirige el sujeto con actitudes de distinto signo (actitud de creencia, de temor, de deseo, etc.). Si dos sujetos tienen pensamientos de igual signo (creencias) y dirigidos al mismo contenido, consideraremos que ambos tienen pensamientos idénticos o, como suele decirse en los informes mentales ordinarios, que ambos sujetos creen *lo mismo*.

Pues bien, la oposición polémica entre las teorías internistas y externistas en el ámbito de la filosofía de la mente tiene que ver con la siguiente pregunta: para determinar la identidad de un pensamiento, esto es, para poder decir que un pensamiento es *ese* pensamiento y no cualquier otro distinto, ¿qué factores es necesario tomar en consideración? Cualquier teoría que defienda que estos elementos son exclusivamente de naturaleza interna (cognitiva o representacional) a los individuos, será una teoría de carácter internista. Por el contrario, si se insiste en la necesidad de contar, al menos en ocasiones, con elementos del entorno natural o social de los individuos (externos a sus mentes en este sentido) para fijar la identidad de algunos de sus pensamientos, entonces esa propuesta tendrá un cariz externista.¹

En esta contribución argumentaremos contra cierta comprensión del externismo, en concreto, aquella que se apoya en el experimento mental de la Tierra Gemela de Putnam en torno al uso del término “agua” y en su teoría del significado de los términos de género natural.² Esta clase de expresiones lingüísticas (“oro”, “tigre”, “aluminio”) son utilizadas en nuestras explicaciones científicas para designar tanto a especies biológicas y botánicas como a elementos y compuestos químicos que pueden encontrarse en la naturaleza. Pues bien, la comprensión del externismo que cuestionaremos en lo que sigue implementa el *leit motiv* externista (“es preciso atender a factores del entorno externo a los hablantes para individuar algunos de sus pensamientos”) manteniendo

1 Atendiendo a Moya, C., *Filosofía de la mente*, Valencia, Universitat de València, 2004, pp. 153-154, la oposición entre internismo y externismo en psicología no tiene que ver con el origen (causal) externo o interno de nuestros pensamientos. Está fuera de toda disputa, también para el internismo, que los elementos del mundo externo son causalmente responsables de la mayoría de nuestros pensamientos. Lo que los internistas ponen en duda es que el carácter o la naturaleza de nuestros estados mentales con contenido dependa de factores externos. O, dicho de otra manera, para el internista toda variación en el entorno de un individuo que no suponga una variación correlativa en los elementos internos a su mente dejaría inalterada la identidad de su pensamiento de que P, esto es, no haría en ningún caso que dicho pensamiento variara su naturaleza o carácter (convirtiéndose así en el pensamiento de que R o S).

2 Este primer experimento mental que Putnam propone se diferencia de los dos restantes en un cierto sentido, a saber, en se desarrolla en un escenario donde no existe división social del trabajo lingüístico asociada con el término relevante. En ese escenario no existen expertos sobre el género natural designado mediante ese término (“agua”) y, por tanto, es de suponer que la práctica totalidad de los hablantes de ese escenario han asociado con dicho género natural las mismas convenciones semánticas de carácter descriptivo (carencia de sabor, de color, de olor, etc.).

que una diferencia en los géneros naturales presentes en el entorno externo de un individuo podría suponer una variación en los pensamientos de dicho individuo, aun cuando ni él ni los habitantes de su comunidad lingüística tengan los medios cognitivos para detectar dicha diferencia. Denominaremos a esta versión “externismo estrictamente natural”, para distinguirla de aquellas teorías externistas que exigen que cualquier variación en el entorno externo de los hablantes debe implicar un cambio en los usos lingüísticos comunitarios o convenciones semánticas para que dicha variación tenga efectos en la individuación psicológica. Lo que a continuación se dice no tiene por qué afectar a esta segunda comprensión del externismo.³

2. El escenario de la Tierra Gemela y su lectura externista

Las tesis del externismo estrictamente natural toman pie en el primer experimento que Putnam propuso en su artículo “El significado de *significado*”, diseñado para apoyar una serie de consideraciones de carácter semántico sobre nuestros términos de género natural. El experimento de Putnam parte de la concepción de un mundo posible, la Tierra Gemela, enteramente idéntico a nuestro planeta salvo en un aspecto, a saber, el líquido inodoro, incoloro e insípido que corre por ríos y lagos, que sacia la sed de los seres vivos y que los habitantes de la Tierra Gemela denominan “agua” no tiene la composición química H₂O, sino una muy diferente, XYZ. De este modo, aun cuando el agua y el líquido relevante de la Tierra Gemela son superficialmente indistinguibles, Putnam confía en que la diferente composición química respalde la intuición de que el XYZ *no es agua*. Asimismo, la Tierra Gemela, al ser un mundo enteramente idéntico a nuestro planeta en todos sus aspectos salvo el mencionado, contiene réplicas exactas de cada uno de los individuos que pueblan la Tierra.

A partir de esto, se nos invita a tomar en consideración a Óscar₁, un individuo de nuestro planeta, y a Óscar₂, un individuo de la Tierra Gemela que es una réplica interna perfecta del primero en todos sus aspectos internos (fenomenológicos, funcionales y fisiológicos). Estos dos sujetos viven en 1750, cuando la ciencia no había descubierto aún la composición química del agua en nuestro planeta ni se conocía, correspondientemente, la composición del líquido relevante de la Tierra Gemela. En este punto, el externista se pregunta por la situación psicológica de Óscar₁ y Óscar₂ en relación a sus respectivos usos del término de género natural “agua”. Aunque, por hipótesis, a cada uno de estos hablantes el líquido designado mediante ese término les parece exactamente igual, ¿expresan uno y otro el mismo pensamiento cuando profieren una oración como “el agua es húmeda”? La lectura externista de este escenario establece que, mientras que Óscar₁ y los habitantes de la Tierra pueden tener pensamientos acerca del agua, Óscar₂ y los habitantes

³ Lo que mantenemos, más en concreto, es que el externismo social no tiene por qué verse afectado por los argumentos que aquí se exponen. De acuerdo con esta variante del externismo, la identidad de nuestros pensamientos depende de nuestro entorno socio-lingüístico, en el sentido en que si se efectuase una variación en las convenciones semánticas comunitariamente establecidas en relación al término general T, aquellos pensamientos que expresamos haciendo uso de preferencias que involucran este término podrían ver alterada su identidad. Para que la diferencia entre el agua y el líquido relevante de la Tierra Gemela tuviera efectos psicológicos según las pautas del externismo social, dicha diferencia tendría que traducirse en una diferencia en las convenciones semánticas que cada entorno asocia con el término “agua”, algo que no existe, por hipótesis, en el primer experimento mental planteado por Putnam. El máximo valedor de la versión social del externismo es T. Burge. No obstante, este autor acepta las conclusiones del externismo estrictamente natural inspirado en el experimento de Putnam, cosa que nosotros no hacemos, y considera que es posible incorporar dichas conclusiones a su propia teoría. Demostrar que la conjugación entre ambas versiones del externismo es una tarea más complicada de lo que usualmente se presupone es algo que excede con mucho los límites de este trabajo. Sin embargo, puede consultarse al respecto Liu, J., “Physical Externalism and Social Externalism: Are They Really Compatible?”, *Journal of Philosophical Research* 27 (2002), pp. 381- 404, 2002 y Donnellan, K., “Burge thought experiments” en Burge, Hahn, Ramberg (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2003, pp. 59-76.

de la Tierra Gemela no. Y al haber estipulado que Óscar₁ es internamente idéntico a Óscar₂, esta diferencia en sus pensamientos solo puede deberse a una diferencia en los géneros naturales de sus respectivos entornos externos, tal y como pide el externista.

La clave para ofrecer esta interpretación del escenario de la Tierra Gemela es el convencimiento de Putnam y sus seguidores de que el término de género natural “agua” tiene un significado diferente en cada entorno. De este modo, si el líquido que en la Tierra Gemela recibe el nombre de “agua” *no es agua* y si, además, este hecho permite establecer una diferencia intuitiva en el significado del término “agua”, parece difícil decir que Óscar₁ y Óscar₂ expresan el mismo pensamiento cuando uno y otro emiten una preferencia como “el agua es húmeda”. La razón es que no resulta verosímil afirmar que Óscar₂ tiene creencias, deseos y temores relativos al agua si en la Tierra Gemela no existe ese líquido y si el término “agua” no significa agua cuando él lo usa, de la misma manera que alguien no puede estar expresando una creencia sobre el oro cuando profiere la oración “el oro es valioso” si en su lenguaje “oro” significa plata. Por ello, si aceptamos que Óscar₂ nunca ha bebido agua, nunca se ha bañado en agua y nunca ha pisado un charco de agua, es previsible que no podamos informar de lo que piensa Óscar₂ al proferir la oración “creo que el agua es húmeda” diciendo que este individuo cree que el agua es húmeda, como en efecto ocurría en el caso de Óscar₁.

Como puede apreciarse, esta lectura del escenario de la Tierra Gemela es favorable al externismo psicológico en tanto que establece que dos individuos internamente idénticos (que asocian con el líquido que denominan “agua” las mismas representaciones internas) podrían diferir, no obstante, en sus contenidos psicológicos en función de factores externos localizados en su entorno natural.

3. Presupuestos de la lectura externista del experimento de la Tierra Gemela

Examinemos ahora algunos de los presupuestos subyacentes de esta interpretación del escenario de la Tierra Gemela. El primero de ellos es que los géneros naturales conocidos como “agua” en ambos entornos son géneros distintos, esto es, que el líquido que los habitantes de la Tierra Gemela llaman “agua” no es agua.⁴ El segundo es una cierta teoría del significado de los términos de género natural que considera, por un lado, que el significado de esta clase de términos comprende su extensión como un componente y que dichos significados se establecen en función de definiciones ostensivas que contienen elementos indécicos. De acuerdo con Putnam, introducimos el término “agua” en el lenguaje comunitario haciendo uso de definiciones como “*esto es agua*”, “el líquido que corre por *nuestros* ríos y lago es agua”, etc. Asimismo, también empleamos esta clase de definiciones cuando tratamos de enseñar a un hablante el significado del término, esto es, cuando introducimos la expresión “agua” en su lenguaje particular o idiolecto. La conjugación de ambos supuestos (diferencia entre los géneros de la Tierra y la Tierra Gemela y teoría indécica del significado de los términos de género natural) tiene como resultado que en aquellas definiciones

⁴ Desde luego, este supuesto es altamente problemático. Muchos autores han mantenido que sería posible considerar que el XYZ es una clase de agua. Si así fuera, se pondrían graves obstáculos a la lectura externista del experimento: desde el momento en que Óscar, designa un tipo de agua mediante el término “agua”, entonces el pensamiento que expresa mediante la oración “el agua es húmeda” no sería (tan) distinto del pensamiento que expresa Óscar₁ expresa haciendo uso de la misma preferencia. Al fin y al cabo, ambos individuos piensan en el agua, de un modo u otro. Algunos cuestionamientos de esta clase podemos encontrarlos en Castañeda, H-N., “Semantic Holism without Semantic Socialism: Twin Earths, Thinking, Language, Bodies and the World”, en French, Uehling and Wettstein (eds.) *Midwest Studies in Philosophy, XIV*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 116. También en Searle, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Oxford, Cambridge University Press, 1983, p. 203 y por último en Segal, G. M., *A Slim Book about Narrow Content*, Londres, The MIT press, 2000, p. 25.

ostensivas que se han usado introducir el término “agua” en la Tierra se ha señalado una sustancia distinta de la que se indicaba en la Tierra Gemela. Al haber aceptado que el “esto” señalado en cada entorno es distinto, el término adquirirá un significado diferente en cada planeta.

Por otra parte y en relación con el papel semántico de las definiciones ostensivas, Putnam realiza dos observaciones adicionales de sumo interés para nosotros. En primer lugar, señala que al instruir a un hablante en el uso del término “agua” y al usar nosotros mismos ese término *pretendemos* estar designando un líquido que posee la *misma naturaleza* que los ejemplares paradigmáticos de agua. De esta forma, si yo señalara por un vaso de ginebra al enseñarle a alguien el significado del término “agua”, no se cumpliría dicha presuposición porque, inadvertidamente, estaría señalando algo que no comparte la naturaleza con lo que recibe paradigmáticamente el nombre de “agua”. En el caso del experimento mental, el XYZ que corre por ríos y lagos de la Tierra Gemela no comparte, por hipótesis, la misma naturaleza que H₂O, lo cual le sirve a Putnam para concluir (i) que el término “agua” en la Tierra solo designa al H₂O y no al XYZ y (ii) que el término “agua” en la Tierra tiene un significado distinto al que tiene en la Tierra Gemela. La segunda observación que debemos tener en cuenta es que este autor reserva a la ciencia la tarea de especificar la naturaleza de los ejemplares de un mismo género natural. Sin embargo, esto no significa que la ciencia del momento haya de conocer la naturaleza de los géneros naturales que designamos ni tampoco que un hablante deba conocer la teoría científica en cuestión para ser competente en el uso del término de género natural relevante. Según las pautas que él mismo emplea en el diseño del experimento mental en torno al término “agua”, en 1750 no se conoce el factor diferenciador entre los líquidos relevantes porque la ciencia química no se ha desarrollado y, lo que es más importante, los hablantes de la Tierra y de la Tierra Gemela son perfectamente competentes en el uso del término “agua”.⁵

4. Distinciones semánticas y psicológicas: entre la irrelevancia y la infabilidad

En lo que sigue trataremos de hacer plausible que el externismo estrictamente natural, sustentado en la semántica de los términos de género natural de Putnam, o bien establece diferencias psicológicas irrelevantes, o bien pospone indefinidamente la tarea de determinar la identidad o diferencia en los estados psicológicos de los individuos, aun cuando se trate de estados psicológicos relativamente simples.

En cuanto a lo primero, podemos concluirlo partiendo de la diferencia establecida en el significado del término “agua” tal y como es usado por Óscar₁ y Óscar₂. De acuerdo con la lectura externista de la situación psicológica de estos hablantes, la diferencia semántica se transmite a los pensamientos que estos individuos expresarían mediante preferencias como “el agua es húmeda”. Es decir, si “agua” no significa agua en la Tierra Gemela, Óscar₂ no puede desear un vaso de agua cuando dice “deseo un vaso de agua”. Sin embargo, lo interesante es que esta diferencia psicológica ha de establecerse aunque estos individuos y el resto de los habitantes de su comunidad lingüística desconozcan por principio la química, esto es, la teoría que permitiría establecer la diferencia semántica y psicológica relevante. En segundo lugar, supongamos que los individuos que habitan en la Tierra y en la Tierra Gemela entraran en contacto en la época en que se desarrolla el

⁵ En concreto, Putnam afirma que un hablante es competente en el uso de un término de género natural T si conoce los tres primeros componentes del significado del término (marcadores sintácticos, marcadores semánticos y estereotipos), siendo la extensión el cuarto de ellos. Cf. Putnam, H., “The Meaning of ‘Meaning’”, en Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975, pp. 190 y ss.

experimento mental.⁶ Según las premisas del experimento, por lo que respecta a ambos hablantes, el líquido que ambos denominan “agua” es exactamente el mismo (un líquido inodoro, incoloro e insípido que corre por ríos y lagos y sacia la sed). Ahora supongamos que estos individuos (Óscar₁ y Óscar₂) inician una conversación sobre el líquido que ambos denominan “agua”. Previsiblemente, Óscar₁, el habitante de la Tierra, creería que Óscar₂ piensa *lo mismo* que él cuando emite la preferencia “el agua es húmeda” y, por tanto, que ambos están expresando pensamientos idénticos usando la misma oración. Asimismo, la comunicación entre ellos (y entre cualquiera de los habitantes de estos entornos) se desarrollaría sin traba alguna, lo cual nos induce a sospechar que supuesta diferencia en el significado del término que Putnam detecta tendría un carácter bastante peculiar, tanto como para que resulte absolutamente indetectable en todos los intercambios comunicativos de Óscar₁ y Óscar₂.

En nuestra opinión, esto es un claro indicio de que la presunta diferencia semántica y psicológica que el externismo estrictamente natural establece con respecto al uso del término “agua” resulta de lo más irrelevante, puesto que permanecería oculta a Óscar₁, a Óscar₂, a todos los hablantes de la Tierra y de la Tierra Gemela, a todos los diccionarios que todos ellos puedan consultar... *hasta el desarrollo de toda una ciencia*. A partir de esto, se entiende nuestra alegación de que el externismo natural y la comprensión indéxica de los significados de los términos de género natural que la sustenta son teorías que establecen criterios de individuación inmanejables (o simplemente inservibles) para los hablantes efectivos. En este sentido, consideramos que los hablantes efectivos del experimento mental de la Tierra Gemela son Óscar₁, Óscar₂ y sus interlocutores de ambos entornos. Desde luego, Putnam mismo (o nosotros, sus lectores contemporáneos) no somos interlocutores de estos hablantes, sino observadores omniscientes que *conocemos*, por hipótesis, la “verdadera naturaleza” de los líquidos relevantes.

Previsiblemente, un defensor del externismo estrictamente natural presentará una objeción similar a esta: aunque a los protagonistas del experimento les resultara completamente inadvertida la diferencia en el significado del término “agua” tal y como es usado en un planeta y otro, ello no obsta para que una vez descubierta la diferente composición química de “este” líquido (H₂O) y de “aquél” (XYZ) se acepte la diferencia semántica. Esto es, al revelarse que las sustancias indicadas en las definiciones ostensivas han sido, desde siempre, diferentes, el término “agua” habría tenido un significado distinto en cada entorno, aunque nadie lo supiera hasta ese momento. Ahora bien, pensamos que aquello que sirve de apoyo a Putnam y a los defensores del externismo estrictamente natural para defender que el término “agua” tiene un significado diferente en los dos entornos no es tanto el carácter indéxico de las definiciones introductorias como el criterio que emplean para establecer la relación de identidad/diferencia entre los líquidos. Y, en último término, creemos que el papel de la ciencia para ofrecernos ese criterio es altamente problemático.

Para explicar esto, tomemos dos problemas derivados de la presencia de indéxicos en las definiciones de los términos de género natural. El primero de ellos es que en caso de mantener que la extensión de un término de género natural T es idéntica a la sustancia particular señalada inicialmente (a escala comunitaria o individual) por la definición ostensiva, tendremos que aceptar consecuencias altamente contraintuitivas. A escala comunitaria, Putnam afirma que introducimos estos términos en el lenguaje haciendo uso de definiciones ostensivas y su significado quedará fijado, en parte, como la sustancia indicada en esa definición. Ahora bien, no podemos saber si el líquido indicado ostensivamente cuando se introdujo el término “agua” en el lenguaje castellano-terrestre fue realmente H₂O.⁷ Por ejemplo, si el término “agua” hubiera designado una porción de leche en su introducción originaria sin que ningún usuario actual del castellano lo hubiera sabido

⁶ Esta continuación del experimento es sugerida por Searle, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Oxford, Cambridge University Press, 1983, p. 209.

⁷ Cf. Zemach, E., “Putnam’s Theory on the Reference of Substance Terms”, *Journal of Philosophy* 73 (1976), p. 123.

jamás, “agua” para nosotros significaría, en realidad, leche. Este problema tiene un paralelo a escala individual, y es que podría ocurrir, como vimos, que al haber instruido a un hablante en el uso del término “agua” se haya empleado como paradigma un líquido distinto del H₂O. Si así fuera, la expresión “agua” significaría ginebra en el idiolecto del individuo que fue adiestrado en el uso de ese término ante una porción de esa bebida alcohólica. La solución más sensata para este problema requiere rechazar que la extensión del término T debe quedar identificada de manera definitiva con la sustancia que figura en calidad de paradigma en la definición ostensiva empleada en la enseñanza del término o en su introducción en el lenguaje.

El segundo problema es que la teoría de Putnam debería dar cuenta de un hecho lingüístico bien establecido, a saber, que la propia movilidad histórica y geográfica de una comunidad de hablantes puede propiciar una ampliación en la extensión de un término. De esta manera, un término T podría acabar designando entidades de tipos diferentes dentro del mismo género: no solo *este* ejemplar es T sino también *aquel*. Este hecho supone que el rango de objetos al que se aplica una definición ostensiva verbalmente idéntica podría sufrir posibles modificaciones a lo largo de la historia. Es decir, ya no recibirá el nombre de “T” únicamente *esta* sustancia de *aquí*, sino que también será T *aquella* otra de por *allí* que guarda un parecido relevante con los ejemplares de la sustancia presentes en mi cercanía inmediata, que es el contexto determinado por el índice “aquí” inicial.⁸

Ahora bien, si admitimos que la extensión de un término de género natural no puede quedar identificada de manera definitiva con el tipo particular de sustancia que figura en la presentación ostensiva inicial y si admitimos, además, que no es verosímil que el alcance del “por aquí” involucrado en la definición esté fijado de una vez por todas, entonces parece que el componente índice de las convenciones semánticas pierde parte del poder de restricción que Putnam quiere otorgarle. Volviendo a nuestro ejemplo anterior, si los habitantes de la Tierra y de la Tierra Gemela hubieran entrado en contacto es de prever que el ámbito delimitado inicialmente por el índice “aquí” que figura en la definición ostensiva del término “agua” se habría ampliado, hasta el punto de incluir tanto *nuestros* ríos y lagos como los *suyos*. Según los términos en que está formulado el experimento de Putnam, por lo que respecta a todos los hablantes de la Tierra y de la Tierra Gemela en 1750, los líquidos en cuestión son todo lo similares que cabría imaginar, puesto que solo difieren en una propiedad que *nadie* conoce. Por esta razón creemos que, de ampliar el alcance de los componentes para evitar las consecuencias indeseadas que hemos mencionado, no hay nada en las convenciones semánticas del término “agua” que pueda impedir que este término designe de manera natural tanto al H₂O como al XYZ, puesto que para cualquier hablante que pertenezca al tiempo en el que se desarrolla el experimento mental no es que sean sustancias que guardan un parecido relevante, sino líquidos exactamente idénticos (¡como dos gotas de “agua”!).

Ahora bien, visto que el carácter índice de las definiciones no parece tener gran eficacia para restringir el significado del término “agua” al H₂O, el defensor del externismo estrictamente natural podría alegar, según dijimos, que la ciencia es la encargada de establecer esa restricción a partir del estudio de la naturaleza de las porciones del líquido. Esto es, desde el momento en que sabemos que el agua es H₂O y solo H₂O estaríamos obligados a reconocer que desde siempre ha tenido ese significado y que estuvimos equivocados al ampliar el alcance del índice de “nuestra” definición de “agua” al líquido relevante de la Tierra Gemela. Ahora bien, ¿sabemos que el agua es solo H₂O? ¿En virtud de qué lo sabemos y qué estatus tiene la teoría científica que nos permite saberlo? Según pensamos, existen dos respuestas para esta cuestión, igualmente in-

⁸ Burge, quien acepta la lectura externista del escenario de la Tierra Gemela, reconoce que la presencia de índices en las definiciones de los términos de género natural no garantiza, *per se*, la diferencia en el significado del término “agua”. Cf. Burge, T., “Other Bodies”, en Woodfield (ed.) *Thought and Object*, New York, Oxford University Press, 1982, pp. 104.

viabiles: o bien se estipula el carácter definitivo de nuestra ciencia actual, teoría que determina la diferencia entre los líquidos en base a su diferente composición química, o bien el establecimiento de diferencias semánticas y conceptuales sería una tarea pospuesta indefinidamente.

En el primer caso, estaríamos manteniendo una concepción excesivamente optimista de nuestro saber científico, al suponer que nosotros (lectores de Putnam) sabemos la verdad sobre los líquidos que los hablantes de la Tierra y de la Tierra Gemela denominan “agua”. El problema es que esta suposición tan inverosímil tiene una importancia fundamental en la lectura externista del escenario desde el momento en que para establecer una diferencia en el significado del término “agua” en ambos entornos, como pide Putnam, necesitamos establecer que existe una genuina diferencia en la naturaleza de los líquidos designados con ese término en cada entorno o, lo que es igual, que los criterios que nuestra ciencia utiliza para establecer la diferencia son los correctos. Para apreciar mejor la operatividad de este supuesto, imaginemos que dentro de unos años se desarrolla un nuevo paradigma científico que establece unos criterios diferentes para la identidad/diferencia entre los géneros naturales, de forma que, a la luz de esta nueva teoría, los líquidos de la Tierra y de la Tierra Gemela tienen una misma naturaleza subyacente. La diferente composición química entre estos líquidos no sería, para esta ciencia, un criterio suficiente en orden a decretar una diferencia en su naturaleza. Si esto ocurriera, la propia teoría semántica de Putnam nos obligaría a concluir que el término “agua” tiene un mismo significado tanto en la Tierra como en la Tierra Gemela.

Sin embargo, cabe suponer que esta solución (suponer el carácter definitivo de nuestra ciencia química actual) no es del agrado de muchos, así que solo queda optar por reconocer la falibilidad de aquellas teorías científicas actuales que están involucradas en el experimento mental de Putnam. Ahora bien, no pensamos que esto suponga una mejora sustantiva y nuestra justificación es la siguiente. El externismo estrictamente natural establece diferencias tanto en el significado de los términos de género natural como en los estados psicológicos que expresamos haciendo uso de oraciones que involucran esa clase de expresiones, en función de diferencias en la naturaleza de la extensión del término. Si, como dice Putnam, la ciencia es la encargada de caracterizar esa naturaleza, entonces esto significaría que no podremos conocer cuál es el significado de nuestros términos de género natural hasta que encontremos la teoría científica definitiva que nos permita conocer con precisión la naturaleza de los géneros naturales así designados. Pero, al haber aceptado el carácter falible de los desarrollos científicos, entonces nunca podríamos estar seguros de haber hallado los criterios correctos para individuar la extensión de nuestros términos de género natural. Los resultados de esta conclusión en semántica y psicología son desastrosos y es que, de no desarrollarse una hipotética ciencia total, resultaría imposible saber qué significado tienen nuestros términos de género natural y averiguar, consiguientemente, si dos individuos piensan lo mismo cuando dicen cosas tan simples y cotidianas como “el agua es húmeda”.

5. Conclusiones

Según hemos dicho, el externismo estrictamente natural establece diferencias en el significado de los términos de género natural y en los pensamientos que los individuos expresan haciendo uso de estos términos que no son de ninguna relevancia para los intercambios comunicativos de los hablantes. Esta comprensión del externismo tiene un sesgo altamente intelectualista que viene motivado por el papel que Putnam otorga a las teorías científicas a la hora de determinar la naturaleza de los géneros naturales. Dicho papel supondría, según se ha visto, convertir a la semántica y a la psicología en sirvientas de una ciencia definitiva siempre por venir.

Bibliografía

BURGE, T., "Individualism and the Mental", en French, Uehling and Wettstein (eds.) *Midwest Studies in Philosophy, IV*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 73-121, 1973.

BURGE, T., "Other Bodies", en Woodfield (ed.) *Thought and Object*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 97-120, 1982.

CASTAÑEDA, H.-N., "Semantic Holism without Semantic Socialism: Twin Earths, Thinking, Language, Bodies and the World", en French, Uehling and Wettstein (eds.) *Midwest Studies in Philosophy, XIV*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 101-126, 1989.

DONNELLAN, K., "Burge thought experiments", en Burge, Hahn, Ramberg (eds.) *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 59-76, 2003.

LIU, J., "Physical Externalism and Social Externalism: Are They Really Compatible?", *Journal of Philosophical Research* 27 (2002), pp. 381- 404.

LYCAN, G. W. (2006), "The Meaning of Water: An Unsolved Problem", *Philosophical Issues* 16, pp. 184-199.

MOYA, C., *Filosofía de la mente*, Valencia, Universitat de València, 2004.

PESSIN, A. Y S. GOLDBERG (eds.), *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"*, Londres, Sharpe, 1996.

PUTNAM, H., "The Meaning of 'Meaning'", en Gunderson (ed.) *Language, Mind and Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975.

SEARLE, J. R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Oxford, Cambridge University Press, 1983.

SEGAL, G. M., *A Slim Book about Narrow Content*. London: The MIT press, 2000.

ZEMACH, E., "Putnam's Theory on the Reference of Substance Terms". *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 116-127.

Hacia el estudio crítico de la variación y el cambio lingüísticos

Towards the critical study of language variation and change

Carlos I. ECHEVERRÍA ARRIAGADA

echeverria.arriagada@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En el presente ensayo se propone establecer y delimitar un marco de estudio desde el cual sea posible analizar la variación y el cambio lingüísticos de manera crítica, ya no neutral, pero sin incurrir por ello en criterios tradicionalistas ni supremacistas como los de antaño, sino que considerando el lenguaje, ante todo, como un fenómeno cuya función es permitir que haya comunicación. Para esto, se propondrá como criterio de evaluación el potencial de pertinencia, entendiéndose la pertinencia (o relevancia) de acuerdo a los planteamientos Sperber y Wilson. Asimismo, si bien este ensayo tiene un carácter esencialmente proemial, es decir, pretende proveer los cimientos conceptuales necesarios para poder efectuar un análisis lingüístico como el propuesto, se dedicará buena parte de estas páginas a reflexionar, a modo de ejemplo, en torno a un fenómeno característico de la ortografía del castellano: el uso de los signos de interrogación y de exclamación.

Palabras clave: Variación y cambio lingüísticos, estudio crítico de la lengua, teoría de la pertinencia (relevancia), castellano, signos de interrogación y exclamación.

Abstract

This essay aims to set and demarcate a framework from which language variation and change can be analyzed in a critical, no longer neutral fashion, yet without incurring traditionalistic or supremacist criteria as in the older days, but instead considering language as a phenomenon whose function is to allow the achievement of communication. For this purpose, the proposed criterion will be that of relevance potential, with relevance being understood in accordance with Sperber and Wilson's work. Also, even when this essay is mainly a prefatory one - i.e. its purpose is to provide the basis for performing an analysis like the one described - an important part of it will be oriented to discuss, as an example, about a distinctive phenomenon of Spanish orthography: the use of question and exclamation marks.

Keywords: Language variation and change, critical study of language, relevance theory, Spanish, question and exclamation marks.

1. Introducción

Hace ya bastante tiempo se tiene conocimiento de que, contrariamente a lo que sostenía Ferdinand de Saussure¹, quien es considerado el padre de la lingüística moderna, las lenguas distan por mucho de ser sistemas homogéneos y estables. De acuerdo con José Pedro Rona² las lenguas (históricas) deben concebirse como *diasistemas*, en los que se pueden reconocer diversos subsistemas –es decir, hablamos de sistemas de sistemas–. Así, según este autor, las lenguas presentan variación en al menos en tres ejes: el diatópico, o geográfico; el diastrático, o social; y el diacrónico, o histórico, ejes a los cuales luego Eugenio Coseriu³ añadiría el diafásico (estilístico/contextual).

A pesar de que por bastante tiempo las gramáticas y los diccionarios se dedicaron a dictaminar, con toda autoridad, cuáles formas eran correctas y cuáles no, con lo que se emitían juicios críticos con respecto a los desplazamientos de las lenguas en los cuatro ejes antes mencionados, hoy en día el campo de los estudios del lenguaje tiende más a una mirada descriptiva que a una prescriptiva; en otras palabras, se apunta más a retratar el funcionamiento real de la lengua que a determinar cómo esta debiera supuestamente funcionar. Así, hoy tenemos disciplinas científicas, tales como la dialectología y la sociolingüística, que se dedican a estas cuestiones desde una perspectiva ya no valorativa, al menos en lo que a juicios sobre las lenguas y sus subsistemas en sí concierne.

En el presente ensayo se propone abordar la materia de las variaciones y los cambios que sufren las lenguas, pero desde una nueva perspectiva, y acaso una bastante poco ortodoxa: me refiero a una perspectiva crítica, ya no neutral. Este trabajo, pues, tiene como objetivos principales poner sobre la mesa la pregunta de si es posible estudiar la variación y los cambios lingüísticos, independientemente del tipo, evaluando la forma en que estos se dan y esbozar un modelo para dicho propósito.

Ahora bien: esto involucra, desde un comienzo, dificultades no menores, pues con la superación del prescriptivismo lingüístico la evaluación de las formas que utilizan los individuos dentro de su comunidad ha adquirido un cierto desprestigio en el ámbito de los estudios del lenguaje. Así, aunque en la actualidad podamos encontrar múltiples trabajos en el campo del análisis crítico del discurso, en los cuales se toma un rol sociopolítico activo para denunciar las prácticas discursivas

1 Saussure, F. d., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 58.

2 Rona, J. P., “La concepción estructural de la sociolingüística”, en P. L. Garvin e Y. Lastra de Suarez (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, UNAM, 1974.

3 Coseriu, E., “Pour une sémantique diachronique structurale”, en *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 2 (1), 1964, pp. 139-141.

que sirven como medios para la dominación y la segregación⁴, se hace difícil encontrar trabajos serios, salvo quizá por manuales de estilo y redacción y algunos diccionarios, cuyo objetivo sea emitir juicios críticos sobre el desarrollo de los sistemas y subsistemas lingüísticos. Y esto es algo que se da con justa razón, ya que al momento de hacer tales evaluaciones es muy común que se recurra a criterios más bien ideológicos, incluso supremacistas⁵; esto es justamente lo que sucede, por ejemplo, cuando una persona mayor, se refiere a lo “lamentable” que es la forma en que hablan los jóvenes de hoy en día; o cuando un madrileño se refiere a cuán “mal” hablan los andaluces, o bien los hispanoamericanos. Mi creencia es, sin embargo, que sí es posible estudiar la variación y el cambio lingüísticos sin tener que recurrir a parámetros lisos y llanamente neofóbicos, según los cuales todo lo que escape de lo “estándar” –o, mejor dicho, de lo *estandarizado*– es condenable. Incluso, como intentaré demostrar en las páginas que siguen, creo que es posible, si las circunstancias son propicias, llevar a cabo esta empresa de una forma empírica objetiva.

2. Implicancias de un estudio crítico de la variación y el cambio lingüísticos

Un enfoque crítico como el adelantado, cuyo objeto de estudio lo integran las variaciones y los cambios que se dan en las lenguas, conlleva, primero que todo, un cuidadoso proceso de delimitación. Así como el análisis crítico del discurso, que de acuerdo a como lo han delimitado los principales exponentes del área estudia las relaciones entre las manifestaciones discursivas y las estructuras sociales, implica una actitud sociopolítica manifiesta fundamentada, de una u otra forma, en la oposición moral de “bien y mal”, un trabajo en el que se proponga estudiar críticamente las lenguas (históricas) ha de incorporar, de algún modo, la oposición entre lo que es considerado “positivo” y lo que es considerado “negativo”. Mas esto de no debe darse en forma arbitraria. En mi opinión, cualquier crítica que se haga de una lengua, desde la perspectiva aquí propuesta, ha de considerar la función básica del lenguaje, como ya Saussure⁶ la detectara: permitir, en la medida de lo posible, que se establezca la comunicación.

En este marco, una propuesta teórica que definitivamente conviene revisar es la teoría de la pertinencia (o teoría de la relevancia⁷) de Dan Sperber y Deirdre Wilson⁸.

Según José María Gil: “No parece exagerado afirmar que, así como Chomsky presenta una explicación de la gramática universal, Sperber y Wilson hacen lo propio con la comunicación humana. Los dos programas de investigación se basan en procesos cognitivos que quizá puedan entenderse como complementarios: gramática universal y pragmática universal”⁹. En efecto, según la teoría de Sperber y Wilson la comunicación humana se rige por un principio universal que es el de la *pertinencia*. Para estos autores, un enunciado determinado es pertinente para un sujeto “cuando entra en contacto con una información previa de que éste dispone, produciendo con ello una serie de resultados que le incumben”¹⁰. Sin embargo, la pertinencia aquí no debe entenderse como binaria, sino como algo gradual:

4 Véanse, p. ej., Dijk, T. v., “Principles of critical discourse analysis”, en *Discourse & Society*, 4 (2), 1993; Fairclough, N., *Language and Power*, Londres, Longman, 1989; Fairclough, N., y Wodak, R., “Critical Discourse Analysis”, en T. v. Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction*, Londres, SAGE Publications, 2004; Hodge, R., y Kress, G., *Language as Ideology*, Londres/Nueva York, Routledge, 1993.

5 Véase Muñoz Navarrete, M., “El supremacismo lingüístico” (disponible en <http://www.rebellion.org/docs/87719.pdf>)

6 Saussure, F. d., op. cit., p. 158.

7 Véase Viaggio, S., *Teoría general de la mediación interlingüe*, Alicante, Universidad de Alicante, 2004, p. 50, nota 14.

8 Sperber, D., y Wilson, D., *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.

9 Gil, J. M., *Introducción a las teorías lingüísticas del siglo XX*, Buenos Aires, Melusina-Ril, 2001, p. 235.

10 Wilson, D., y Sperber, D., “La teoría de la relevancia”, en *Revista de Investigación Lingüística*, II, 2004, p. 239.

La relevancia [es decir, la pertinencia] no es sólo cuestión de todo o nada, sino también de grado. Nos rodean innumerables *inputs* potencialmente relevantes, pero no podemos atenderlos a todos. Lo que hace que un *input* merezca nuestra atención, entre toda esa multitud de estímulos que compiten por ser relevantes, no es sólo que sea relevante, sino que es MÁS relevante que cualquier otro que se nos presenta alternativamente en una misma ocasión. Es lógico que, si no intervienen otros factores, ciertas conclusiones a las que podamos llegar mediante el procesamiento de un *input* merezcan, ante otras semejantes, nuestra atención en mayor grado según nos resulten más relevantes. Hablando en términos de nuestra teoría, cuanto mayores sean los efectos cognitivos positivos a los que se llegue procesando un *input* concreto, mayor será la relevancia del mismo.¹¹

Y de inmediato los autores agregan:

Lo que hace que un *input* merezca nuestra atención no es sólo el número y calidad de los efectos cognitivos que provoque. Según las circunstancias, el mismo estímulo puede ser de mayor o menor importancia, los mismos supuestos contextuales de mayor o menor accesibilidad, y los mismos efectos cognitivos más fáciles o más difíciles de derivar. Es igualmente lógico que cuanto mayor sea el esfuerzo requerido para una percepción, recuerdo o inferencia, menor será la recompensa que alcancemos por su procesamiento y, por tanto, merecerá en menor grado nuestra atención. En términos propios de la teoría: si no intervienen otros factores, cuanto mayor sea el ESFUERZO DE PROCESAMIENTO requerido, menos relevante resultará el *input*. De tal manera, la RELEVANCIA puede ser concebida en términos de efectos cognitivos y esfuerzo de procesamiento¹².

Así, una buena forma de sintetizar el concepto de pertinencia podría como, siguiendo a Sergio Viaggio, definiendo esta como “la razón entre los efectos contextuales [a saber, cognitivos] producidos en determinado interlocutor por determinado acto de comunicación ostensiva (o sea, producto de una intención de comunicar) y el esfuerzo que necesita para procesarlo”¹³.

Entonces, volviendo al tema central de estas páginas, a la luz de lo anterior no parecería descabellado hablar de formas capaces de lograr mayor o menor pertinencia de acuerdo con una determinada función semántica, es decir, formas con un mayor o menor *potencial de pertinencia*, con lo que ya tendríamos un criterio bastante delimitado y objetivo para comparar en forma valorativa distintos recursos lingüísticos y determinar cuál es “mejor”.

Pero aun tomándose como criterio de evaluación el grado de pertinencia que se pueda lograr en enunciados que se valgan de distintas formas con una misma función semántica, no se está de inmediato libre de problemas. Para ilustrar el porqué de esto, sírvanos plantear una situación hipotética. Supongamos que con el tiempo el sistema verbal del castellano sufre una significativa reducción y el resultado es algo similar al sistema verbal del inglés, en el que morfológicamente existen comúnmente dos tiempos distinguibles: presente (*play*) y pasado (*played*), a veces acompañados de una tercera forma correspondiente al participio (*taken*, vs. *took*). El hecho de que el sistema verbal del inglés sea más limitado morfológicamente que el sistema verbal del castellano actual –y qué decir del sistema verbal del castellano de antaño, en que contábamos con el ya desaparecido futuro de subjuntivo (*cantare, bailare, jugare*)– no quiere decir que esté limitado en lo que a expresividad semántica atañe; pero sí quiere decir que, en más de un caso, existirá la necesidad de introducir elementos lingüísticos adicionales para que el destinatario distinga lo que no siempre se podrá distinguir solo a partir de la forma verbal utilizada en cuestión. Así, es probable que lo que en castellano se puede expresar en con la oración *Iba al parque por horas* en inglés deba expresarse con una oración tal como *He usually went to the park for hours* (‘Usualmente iba al parque por horas’), donde *usually* sirve para distinguir *went* ‘iba’ de *went* ‘fue’. El corolario de

11 Ibid, pp. 240-241.

12 Ibid.

13 Viaggio, S., op. cit, p. 50.

esto es, pues, que las potenciales falencias de comunicacionales de una forma (respecto de otras) tienden a contrarrestarse a través de estrategias específicas, y un estudio crítico de la variación y el cambio lingüísticos ha de considerar estas estrategias de compensación. De este modo, volviendo al ejemplo antes planteado, si uno quisiese analizar críticamente la simplificación angloide del sistema verbal del castellano en este futuro hipotético, comparándolo con nuestro sistema actual, tendría que pensar en la potencial pertinencia lográble mediante las formas que integran el sistema verbal en sí *más* las estrategias de compensación que empleen los hablantes.

3. A modo de ejemplo: disquisiciones sobre dos signos ortográficos del castellano

Ahora que, a grandes rasgos, hemos delimitado nuestro marco de trabajo, cabe mostrar, a modo de ejemplo, cómo se podría abordar desde la perspectiva propuesta un fenómeno lingüístico en particular. Para ello, nosotros estudiaremos un fenómeno ortográfico de la lengua castellana.

La ortografía del castellano constituye un tema en el que históricamente ha habido un cierto grado de controversia. En palabras de María Antonia Martín Zorraquino: “Para nuestra lengua –y desde Antonio de Nebrija–, las tentaciones de una revisión ortografía drástica han sido numerosas, sobre todo el siglo XIX (tanto en España como en Hispanoamérica) [...]”¹⁴. No obstante, a pesar de estas “tentaciones de revisión”, cuyo tema casi siempre tiene que ver con el carácter fonográfico de nuestra ortografía –es decir, su fidelidad a los sonidos en lugar de la etimología–, lo cierto es que a partir de la publicación de la *Orthographia Española*¹⁵ por parte de la Real Academia Española, el castellano fue logrando una estabilidad cada vez mayor en este plano¹⁶.

Nosotros nos aproximaremos, desde la perspectiva crítica que hemos ya descrito, en particular a dos tipos de signos ortográficos que, en gran medida debido a la influencia de la Academia, hace siglos se diferencian de manera bastante notoria de sus correspondientes en la mayoría de las lenguas, e incluso en la mayoría de las lenguas romances: los signos de interrogación y de exclamación.

El castellano, como es sabido, no solo cuenta con la existencia los signos interrogativos y exclamativos que van al final del enunciado, sino que también cuenta con la existencia de signos interrogativos y exclamativos de apertura:

Las oraciones interrogativas directas se marcan en la escritura con los signos de apertura (¿) y cierre (?). Omitir el inicial, como se hace en otras lenguas, se considera falta de ortografía en español. [...] Los signos gráficos de admiración (!) son paralelos a los de interrogación. Como en ellos, no debe omitirse en español el signo de apertura (!) en el inicio de un enunciado, aun cuando no se use en otros idiomas¹⁷.

Esto, empero, no siempre fue así: según observa Fidel Sebastián Mediavilla¹⁸, la práctica de utilizar invertido el signo de interrogación para marcar el comienzo de las preguntas se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII, y en las obras anteriores se mantenía la tradición de utilizar solo la marca final. No fue, pues, sino hasta la publicación de la *Ortografía de La lengua*

14 Martín Zorraquino, M. A., “Ortografía y antifetichismo de la letra. A propósito de un libro reciente”, en *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXVI-XXXVII, 1985, p. 118.

15 Real Academia Española, *Orthographia Española*, Madrid, 1714.

16 Véase Martínez Alcalde, M. J., *La fijación ortográfica del español: norma y argumento historiográfico*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2010.

17 Real Academia Española, *Nueva gramática de la lengua española: manual*, Madrid, Espasa, 2010, pp. 804 y 881.

18 Mediavilla, F. S., *La puntuación en el siglo de oro: teoría y práctica*, tesis para optar al grado de doctor, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, p. 30.

Castellana –obra que viene a continuar la labor de la anterior *Ortographia*– en 1754 cuando se comenzara a recomendar oficialmente (vale decir, normativamente) el uso de la marca inicial para ciertas oraciones:

La dificultad ha consistido en la elección de nota: pues emplear en esto las que sirven para los acentos y otros usos daría motivo á equivocaciones, y el inventar nueva nota sería reparable y quizás no bien admitido. Por esto despues de un largo exâmen ha parecido á la Academia se pueda usar de la misma nota de interrogacion, poniendola inversa antes de la palabra en que tiene principio el tono interrogante, ademas de la que ha de llevar la cláusula al fin de la forma regular, para evitar así la equivocacion que por falta de alguna nota se padece comunmente en la lectura de los periodos largos [...]¹⁹.

En cuanto a los signos de exclamación, su tratamiento vendría a ser el mismo. Como explica Mediavilla “El *punctus exclamativus* o *admirativus* fue tratado del mismo modo. Esta práctica fue adoptada en libros publicados bajo los auspicios de la Academia, pero la práctica no se siguió de inmediato, sino que se fue incorporando lentamente”²⁰.

Ahora bien: como se puede observar, la recomendación de la Academia no llega a empalmar del todo con la norma actual, pues aquella se refiere solo se refiere a los casos en que la oración pudiera resultar confusa debido a su extensión –como se da con el uso que hacen los catalanes y gallegos de la marca interrogativa inicial–, mientras que en el castellano actual se supone que cualquier enunciado interrogativo o exclamativo comience con el signo correspondiente. De hecho, en la octava edición de la *Ortografía* la Academia se refiere a la práctica de utilizar sin excepción las marcas iniciales catalogándolas de abusos:

Desde luego adoptó el público este oportuno pensamiento, aunque en la práctica se ha introducido algun abuso; pues la Academia lo propuso solamente para los períodos largos, en los cuales es necesario; pero ya se pone en preguntas de una ó dos palabras en que no se necesita. Sobre todo en aquellos pasages en que hay muchas preguntas seguidas, que todas forman un solo período, solo debe ponerse antes de la primera el interrogante inverso poniendo en el fin de cada una el interrogante final, pero comenzándolas con letra minúscula [...].

Cuanto se acaba de decir de la interrogación, se ha de entender por dicho de la admiración igualmente; pues el modo de expresarla es también la mutación del tono, bien que de un modo contrario, pues en la admiración se sube el tono al principio y en el fin se vuelve á bajar. Por consiguiente cuando sea larga la proposicion se pondrá en su principio el signo inverso [...]²¹.

A mi juicio, es lícito afirmar que la adopción de las marcas invertidas en el castellano como elementos obligatorios para indicar que se está al comienzo de un enunciado interrogativo o exclamativo, en efecto, constituye un paso comunicacional positivo, por cuanto muchas de las expresiones interrogativas y exclamativas enunciables con el uso de ambas marcas (la de apertura y la de cierre) son capaces de producir los efectos cognitivos correspondientes con un esfuerzo de procesamiento menor por parte del destinatario.

En esencia, esto se debe a que el castellano, fuera de las dichas marcas iniciales, en no pocos casos se ve carente de elementos gramaticales capaces de indicarle a tiempo al lector que lo que está leyendo es precisamente una pregunta o un enunciado exclamativo, a diferencia de lo que acontece en otras lenguas. Por ejemplo, en el inglés basta con anteponer el verbo (principal o auxiliar) al sujeto, variando la estructura gramatical común de dicha lengua, para indicar que se

19 Real Academia Española, *Ortografía de la Lengua Española*, Madrid, 1754, pp. 149-140. La transcripción se ciñe a la ortografía del documento original.

20 Mediavilla, F. S., *La puntuación en el siglo de oro: teoría y práctica*, tesis para optar al grado de doctor, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, p. 30.

21 Real Academia Española, *Ortografía de la Lengua Castellana*, Madrid, 1815, pp. 123-125. La transcripción se ciñe a la ortografía del documento original.

está frente a tales enunciados. Considérese a modo de ejemplo la siguiente oración *¿Lo pasaste bien ayer?* Una posible traducción al inglés sería: *Did you have a good time yesterday?*; pero si se le quitase el carácter interrogativa al enunciado, dejándolo simplemente como una afirmación, la traducción sería la siguiente: *You had a good time yesterday*. Así, *did*, pasado del verbo *do* ('hacer'), que en este caso actúa como auxiliar, indica al comienzo de la oración que esta no es una mera afirmación. Y la misma fórmula podría aplicarse si la frase fuese exclamativa, como si hubiese claros indicadores de que el destinatario, en efecto, disfrutó el panorama del día anterior: *Did you have a good time yesterday!* En este caso, la anteposición de *did* serviría para enfatizar la afirmación, exclamativamente, y la traducción al castellano podría ser: *¡Vaya que lo pasaste bien ayer!* En el castellano, en contraste, la única marca que indica inequívocamente interrogación o exclamación, fuera de los signos invertidos, es el acento diacrítico que reciben las formas interrogativas tales como *cuándo*, *cómo*, *qué*, etc.; aunque incluso con estas formas puede haber confusión sin el apoyo de las marcas invertidas, pues puede darse que el lector no distinga de inmediato si se trata de un enunciado que es interrogativo o de uno que es exclamativo. Así, si por ejemplo en una novela una madre le dice a su hijo *¿Cómo te gusta a ti estar todo el día molestando!*, que el lector interprete este enunciado como exclamativo, y no como interrogativo, apenas comienza a leerlo, depende de la marca de apertura. Si tal marca no está, el lector puede asumir que se trata de una pregunta y enterarse de lo contrario solo al ver la segunda parte de la oración (probablemente a partir de *estar...*). El lector, claro, terminaría interpretando bien la intención que el autor se propuso brindarle a la madre, pero tendría que hacer un esfuerzo de procesamiento mayor para ello. En esencia, el problema que hay con la carencia de las marcas interrogativas y exclamativas de apertura es que nosotros, como leemos de izquierda a derecha, en muchos casos tardaríamos cierto tiempo en dar con el valor real de los enunciados y tendríamos que reinterpretarlos de cero, bien al darnos cuenta de la presencia de la marca interrogativa o exclamativa de cierre o bien al encontrarnos con una estructura asociada claramente a una pregunta, a causa de no haber comenzado la lectura haciéndonos una imagen mental de la entonación correspondiente al enunciado en cuestión.

Ahora bien: esto sería en gran medida subsanado al proponer la Academia las marcas de apertura para oraciones extensa. Sin embargo, la subjetivación del uso de las marcas de apertura también implica problemas dado lo difícil que sería ponerse de acuerdo con respecto a cómo determinar cuándo se convierte una oración en breve o extensa. ¿Dependerá, acaso, del rango que tenga la vista periférica del lector para ser capaz de detectar la marca interrogativa o exclamativa de cierre al final de la oración al momento de comenzar a leerla? Es por esto que generalizar las normas relativas a estas marcas resulta tan conveniente desde una perspectiva comunicacional.

Por otra parte, existe otra situación en el castellano escrito en la que sin una marca de apertura se produciría un problema. Considérese la siguiente oración: *Si la compañía redujese mi sueldo, yo no estaría dispuesto a seguir trabajando aquí, ¡ni ahora ni en un millón de años!* En este ejemplo, de no ser por la marca exclamativa de apertura no se podría saber en qué parte se produce el cambio entonacional; el lector podría pensar que toda la frase es de carácter exclamativo, o bien que esto sucede a partir de lo que está escrito después de la primera coma. En este último caso, distinta sería la situación si antes del segmento exclamativo hubiese un punto y seguido: *Si la compañía redujese mi sueldo, yo no estaría dispuesto a seguir trabajando aquí. ¡Ni ahora ni en un millón de años!*; aquí, aun sin una marca de inicio, no habría problemas para discernir cuándo comienza la exclamación; mas, sin una norma que obligue a separar un complemento exclamativo del resto de la oración por un punto y seguido —norma que, hasta donde yo sé, nunca existió—, una marca inicial es lo único que puede dejar en evidencia exactamente dónde comienza el segmento exclamativo.

En síntesis, teniendo en cuenta los problemas que surgen con la ausencia de los signos que marcan el comienzo de los enunciados interrogativos y exclamativos, en mi opinión es posible decir que la forma que los incorpora, al reducir los esfuerzos de procesamiento necesarios para interpretar correctamente los enunciados en que aparece, posee un mayor potencial de pertinencia que la forma en que solo están los signos de cierre. Y esto es algo que podría comprobarse (o refutarse) empíricamente. Por ejemplo, podrían tomarse de *corpora* cibernéticos (foros, *blogs*, salas de chateo, etc.) oraciones interrogativas y exclamativas en que solo se utilice la marca de cierre con el fin de someter a distintos individuos a pruebas de comprensión de estas en la que se les pregunte sobre el proceso de lectura de cada caso. De esta forma, se podría corroborar cómo se enfrentan las personas a distintos enunciados naturales (es decir, no creados artificialmente para su análisis), con lo cual también se podría acceder a las estrategias de compensación utilizadas en dichas oraciones para suplir la falta de marcas iniciales –de existir dichas estrategias–.

4. Apuntaciones finales

Este breve ensayo tuvo como principal objetivo delimitar un marco de trabajo que permitiese estudiar las variaciones y los cambios que se producen en las lenguas desde una perspectiva crítica, no ya neutral, independientemente del nivel de análisis.

Por una parte, definitivamente resulta absurdo condenar cualquier variación lingüística solo por escapar de lo “común”, de lo “tradicional”; tales niveles de prescriptivismo no tienen sentido, y con justo motivo hoy tiene preponderancia en el ámbito de los estudios del lenguaje lo funcional y lo descriptivo. En la misma línea, resultaría absurdo pretender comparar a gran escala una lengua con otra e intentar determinar cuál es “mejor” o más “evolucionada”; no sería prudente sostener que el castellano es superior al inglés por poseer un sistema verbal más complejo, así como no sería prudente sostener que el japonés es superior al castellano por poseer una mayor variedad de pronombres, los cuales proporcionan más información sobre relación con la persona a que estos se refieren que los existentes en nuestra lengua. Pero ello no significa que no se puedan estudiar las posibilidades lingüísticas de un modo que sea, a la vez, crítico y objetivo. La clave está en tener el criterio apropiado para ello.

A mi juicio, la teoría de la pertinencia de Sperber y Wilson resulta ser un punto de partida bastante idóneo para este propósito, pues al considerar el concepto de “potencial de pertinencia” se accede a un criterio de comparación y evaluación que toma en cuenta la función primaria del lenguaje y que resulta, dentro de todo, objetivo y susceptible a la observación empírica, tal como espero haber mostrado en el apartado anterior, el cual estuvo dedicado a la reflexión sobre un fenómeno ortográfico específico del castellano en el marco del enfoque propuesto.

Por último, en cuanto a la utilidad del enfoque que hemos descrito y puesto en práctica en este trabajo, considero que este podría tener particular relevancia en la planificación lingüística, ya que, como se sabe, este es un ámbito en el que no siempre se aplican los mejores criterios²². He aquí justamente donde se manifiesta con más fuerza la necesidad de encontrar un punto de equilibrio entre los aspectos normativo y descriptivo en la reflexión sobre la lengua.

22 Véase una síntesis sobre este tema en Amorós Negre, C., “Diferentes perspectivas en torno a la planificación lingüística”, en I. Olza Moreno, M. Casado Velarde y R. González Ruiz (eds.), *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

Bibliografía

- Amorós Negre, C., “Diferentes perspectivas en torno a la planificación lingüística”, en I. Olza Moreno, M. Casado Velarde y R. González Ruiz (eds.), *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- Coseriu, E., “Pour une sémantique diachronique structurale”, en *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 2 (1), 1964.
- Dijk, T. v., “Principles of critical discourse analysis”, en *Discourse & Society*, 4 (2), 1993.
- Fairclough, N., *Language and Power*, Londres, Longman, 1989.
- Fairclough, N., y Wodak, R., “Critical Discourse Analysis”, en T. v. Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction*, Londres, SAGE Publications, 2004.
- Gil, J. M., *Introducción a las teorías lingüísticas del siglo XX*, Buenos Aires, Melusina-Ril, 2001.
- Hodge, R., y Kress, G., *Language as Ideology*, Londres/Nueva York, Routledge, 1993.
- Martín Zorraquino, M. A., “Ortografía y antifetichismo de la letra. A propósito de un libro reciente”, en *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXVI-XXXVII, 1985, p. 118.
- Martínez Alcalde, M. J., *La fijación ortográfica del español: norma y argumento historiográfico*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2010.
- Mediavilla, F. S., *La puntuación en el siglo de oro: teoría y práctica*, tesis para optar al grado de doctor, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.
- Real Academia Española, *Ortographia Española*, Madrid, 1741.
- , *Ortografía de la Lengua Castellana*, Madrid, 1754.
- , *Ortografía de la Lengua Castellana*, Madrid, 1815.
- , *Nueva gramática de la lengua española: manual*, Madrid, Espasa, 2010.
- Rona, J. P., “La concepción estructural de la sociolingüística”, en P. L. Garvin y Y. Lastra de Suarez (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, UNAM, 1974.
- Saussure, F. d., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1973.
- Sperber, D., y Wilson, D., *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Viaggio, S., *Teoría general de la mediación interlingüe*, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.
- Wilson, D., y Sperber, D., “La teoría de la relevancia”, en *Revista de Investigación Lingüística*, II, 2004.

Cuando el documento aprendió a hablar

The day the text learned to talk

Enrique Alonso

Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

enrique.alonso@uam.es

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

En este texto se intenta analizar el concepto de “texto electrónico” intentando definir sus propiedades fundamentales. Se introduce la noción de “cadena de dependencias” del texto para entender quién tiene acceso a un documento electrónico y quién puede considerarse su propietario. Finalmente, mediante la noción fundamental de “capa”, estudiamos la estructura interna de cierto tipo de documento electrónico, las páginas web, y estudiamos los límites y la definición que esta entidad tiene en el momento presente.

Palabras clave: Documento electrónico, sociedad digital, análisis de la textualidad contemporánea, Derechos Civiles en el sociedad digital.

Abstract

In this paper I try to analyze the concept of “electronic document”. I define its fundamental properties through the notion of “dependency chain”. This concept allows us to understand who has access to an electronic document and who can be considered the owner a document in the Digital Age. Finally, by means of the fundamental notion of “layer”, we study the internal structure of certain types of electronic documents, web pages, and study the boundaries and definition of this entity at the present moment.

Keywords: Electronic document, digital society, analysis of contemporary textualiy, Civil Rights in digital society.

Relevancia

Conferenciar es un arte. Aquellos que lo dominan insisten en que ningún acto de este género puede aspirar a la excelencia si se propone como objetivo algo que vaya mucho más allá de las posibilidades de asimilación de un público atento y bien dispuesto. En mi caso eso supone no tratar de analizar más de una idea, a lo sumo dos.

Dicen también que es necesario entretener, algo a lo que renuncio de antemano. Por último, los hay, aunque no todos, que ven conveniente plantearse un problema dotado de *relevancia*. Yo coincido con los que piensan así, pero soy consciente de que en un entorno como el nuestro quizá no sea lo más importante para algunos, ni siquiera para la mayoría.

Me propongo analizar, no digo traer analizado, terminado o completamente digerido, sino analizar aquí y ahora, algunos aspectos relevantes del asunto de la *textualidad* en la era digital. En concreto, el problema de la propiedad del documento y la definición de sus límites. Lo hago pensando en la importancia que en cada época han tenido los recursos disponibles para fijar, transmitir y recuperar los contenidos considerados propios de la cultura. Es evidente que en las últimas tres décadas esos soportes han experimentado cambios radicales. Pero sostener que algo ha cambiado no me parece, sobre todo en el contexto de las tecnologías de la información, decir mucho. En realidad, no me parece que sea decir apenas nada. Por eso en lugar de situarnos ante el hecho manifiesto del cambio intentemos, aunque solo sea para excitar apropiadamente nuestra imaginación, plantearnos cuánto cambio creemos que ha experimentado aquello que tiene que ver con la conservación, transmisión y recuperación de la información en nuestros días. Propongo que consideremos a modo de hipótesis las siguientes magnitudes agrupadas por niveles:

- **Nivel 1:** Cambios que no van más allá del reemplazo de unas tecnologías por otras más eficientes orientadas a la misma función –sustitución de la válvula por el transistor.
- **Nivel 2:** Cambios profundos de las estructuras y la cultura de una sociedad pero conservando los elementos comunes de su civilización –la Revolución Industrial.
- **Nivel 3:** Alteraciones de los componentes definitorios de una civilización –dominio del fuego, abandono del nomadismo, aparición de la escritura.
- **Nivel 4:** Modificaciones de la estructura biológica de la especie –perfeccionamiento del lóbulo prefrontal hacia el 40.000 a.n.e.

Puesto que no pretendo hacer de esto nada distinto de una forma de poner mi problema en perspectiva, no me entretendré mucho más en ello. Como es fácil imaginar ha habido respuestas para todos los gustos cubriendo, como era de esperar, todas y cada una de las posibilidades enumeradas en la lista. Lo único que me permitiré decir es que en general, y sin hacer de esto una estadística, la mayoría de las personas a las que se ha enfrentado con el problema de la cantidad de cambio que supone la era digital han dado una puntuación por encima del nivel 2 y algo por debajo del 3. Puesto que nada nos impide considerar magnitudes no enteras, digamos que la estimación media se mueve entorno a una magnitud de cambio de 2.75. Que cada cual lo tome como quiera. Es decir, la mayoría de las personas que se enfrentan al problema de la valoración de la magnitud del cambio que supone la Era digital no ven en ello algo menor a la Revolución Industrial aproximándolo incluso al tipo de cambio civilizatorio que supuso la escritura o la fundación de las primeras ciudades. Supongo que esto basta para tomarse en serio el problema –aunque sin dramatismo, eso sí–, y además hago notar, por si alguien no lo había tenido en cuenta, que se trata de algo que nos está pasando, ahora y a nosotros. A veces el matiz es importante.

Un experimento: la cadena de dependencias en el análisis del texto

Supongamos por un momento que todo lo que he dicho hasta ahora no hubiera sido nunca parte de escrito alguno. Tan solo un acto de creación almacenado en mi memoria para ser reproducido en este preciso instante. Mi texto, si así se le puede llamar, sería un producto genuino de la llamada *tradición oral*. ¿Qué dependencias muestra un producto característico de la tradición oral? Es decir, ¿qué recursos materiales y formales se ven implicados en el acto de creación de una pieza cualquiera perteneciente a esta tradición? En general, emplearé el término *cadena de dependencias* del texto para referirme precisamente a esta colección de requisitos materiales y formales.

En una composición oral el creador sólo requiere un buen conocimiento del idioma, una cierta capacidad para facilitar el recuerdo de su composición y la libertad y tiempo necesarios para poder *firmar* su autoría. Todos aquellos que se encargan de la transmisión o de la interpretación de la obra precisan, como parece obvio, un conocimiento del idioma que, eventualmente puede no alcanzar el del creador, y una capacidad para recordar mediante los recursos apropiados el contenido de la obra original. Estos medios están asociados, como todos sabemos, a lo que en la tradición oral se conoce como la capacidad *poética*. La excelencia seguramente se alcanza mediante una cierta habilidad para traer ante los ojos de los espectadores el relato narrado con la mayor viveza posible. De los espectadores no se requiere más habilidad que la necesaria para oír, ver y entender lo que allí se narra. En este caso las dependencias son mínimas, lo que no quiere decir que el formato sea el óptimo. Es evidente que es limitado y lo es además en muchos sentidos. En primer lugar, la fugacidad de la historia narrada, la imposibilidad de volver atrás para continuar después, de analizar sus partes principales limita drásticamente la complejidad formal del tipo de narraciones admisibles. En segundo lugar, y por la misma razón, no cabe esperar mucho de la extensión de una obra de estas características. La capacidad de la memoria de un ser humano es ciertamente limitada y no se le puede exigir que supere un cierto volumen de datos. Hay que tener además en cuenta que a mayor extensión menor será la fidelidad en la reproducción. Por último, parece que la limitación en la complejidad excluye por completo el tratamiento de ciertos asuntos que necesitan de forma expresa un entorno gráfico de representación. Los detalles son lo de menos. Todos conocemos de forma aproximada los rasgos principales de los contenidos culturales de la tradición oral.

Imaginemos ahora que he tenido la oportunidad de fijar el contenido de mis pensamientos o de mis palabras en algún soporte que garantizara su pervivencia en el tiempo y su eventual recuperación. Nosotros, que estamos plenamente adaptados a una tradición escrita, que somos de hecho habitantes nativos de una cultura escrita ampliamente extendida, no podemos entender, salvo por aproximación, qué debió significar el dominio de las técnicas de la escritura en sus primeros momentos. Supongamos que estas palabras están escritas de algún modo en un soporte fabricado ex profeso y quizá con un alto coste –motivado tal vez por su rareza más que por el precio de los materiales–. No soy capaz de representarme todos los matices del asunto salvo recurriendo a un acto de ficción que se plantee lo que supondría escribir en la actualidad un texto sobre un papel completamente artesanal encargado a algún amante de las viejas técnicas. Pero aún estaríamos lejos de entender en toda su extensión las dependencias del texto en una cultura escrita completamente minoritaria, exclusiva. Pensemos en el código. Muy pocos dispondrían de la habilidad para crear un mensaje con sentido que, además, pudiera ser recuperado eficientemente dentro de su comunidad y con ciertas garantías de fidelidad al original. En este caso han aparecido componentes nuevos que introducen dependencias severas. Ya no basta con conocer la propia lengua para crear un contenido, además se precisa el dominio de una técnica altamente especializada que solo está a disposición de minorías capaces de compartir el código, es decir, el arte de la escritura. La cohesión, permanencia y tamaño de estas comunidades puede interpretarse

de muchas maneras, pero si se piensa un momento también cabe verlo como una garantía de que el código se mantenga suficientemente estable en el tiempo, a través del secreto y la tradición, como para garantizar la posibilidad de recuperar los mensajes que esa misma comunidad produce. En este caso tanto el productor de un contenido, como aquellos que lo reproducen –copian– o lo intrepentan –mediante la lectura– comparten la dependencia básica que establece la comunidad, la casta, a la que pertenecen. Esta casta deberá supeditarse al poder que en cada caso la sustenta y para el que trabaja. Como vemos las ventajas son cuestionables.

El modelo de castas se mantuvo vigente hasta bien entrada la modernidad, momento en el que la cultura escrita se generaliza replanteando el sistema de dependencias. Es cierto que tanto en Grecia como en Roma se puede hablar de una gestión del código, de la escritura, próxima al modelo extendido que hoy nos parece natural. Y aunque se puede reconocer que un número amplio de ciudadanos tuvieron la oportunidad de dominar el arte de la escritura y la lectura gracias a un código transmitido de forma estable y abierta, sería mucho decir que sus tradiciones fueron democráticas en lo que se refiere a la transmisión de la cultura.

Saltemos a nuestro tiempo y supongamos que el texto que sigue a continuación está escrito sobre una modesta cuartilla con un no menos humilde *bolígrafo de pipera*. Puesto que pertenecemos a una cultura escrita nativa, es decir, que incorpora de forma establecida una instrucción universal en las técnicas de la escritura y la lectura, mis únicas dependencias vuelven a ser las que eran en la tradición oral: el conocimiento de la propia lengua. El acceso al soporte, al medio con que fijo mis ideas e incluso el aprendizaje del código, parecen no condicionar en modo alguno el acto de creación, transmisión o interpretación del mensaje. En ese sentido, podría considerarse que hemos alcanzado lo que parece un formato óptimo por lo que hace al asunto de la textualidad. Ahora bien, no hemos venido a hablar aquí del texto tradicional, sino del denominado texto electrónico, aún sin saber a ciencia cierta qué sea eso de un texto electrónico.

Continuemos con nuestra ficción. Lo que queda de este apartado será compuesto en mi ordenador personal¹. Para ello emplearé un procesador de textos que puedo ejecutar gracias a un sistema operativo que me permite hacer funcionar una gran cantidad de aplicaciones sin tener que cambiar de equipo. Hemos tenido que aprender a *teclear* un texto que antes simplemente *garabateábamos*, pero a pesar de los consejos de nuestras abuelas o nuestras madres, no nos ha sido necesario adquirir las destrezas del arte de la mecanografía. Es algo que, simplemente, nos hemos podido ahorrar. Finalmente para su distribución recurro al correo electrónico y, para mi uso personal, a la impresora que zumba sobre de mi escritorio. De repente lo que era un acto sencillo consistente en tomar mi libreta de notas, mi bolígrafo de las grandes ideas y componer un texto en una buena caligrafía, se ha visto invadido por una serie de instancias en las que intervienen ciertos elementos electrónicos: un ordenador, su sistema operativo, un editor de textos, un servicio de mensajería electrónica y una impresora. A ello aún se debe añadir un soporte adecuado para la conservación y copia del documento. La cadena de dependencias se ha complicado notablemente y de forma a veces poco o mal entendida. El detalle lo veremos en la próxima sección. Pero aún podríamos ser más audaces, más tecnológicos, más modernos, y apostar por *colgar* nuestro documento en la *Nube*. En ese caso quizá podríamos olvidarnos del equipo concreto en que vamos a componer el texto y desde luego del sistema operativo. También sin duda podríamos dar por superado el problema del soporte en el que almacenamos el producto final.

Queda claro que cada cadena de dependencias tiene sus equilibrios y sus deudas, llevando el producto final, el texto, en una u otra dirección. Hablar de óptimos es difícil ya que en estas cadenas necesariamente intervienen términos que a duras penas soportan la comparación. ¿Qué

¹ Deliberadamente he omitido aquí la era en que los textos se componían con una máquina de escribir. No es que carezca de importancia, sino que saldrá de forma destacada más adelante.

es preferible, maximizar el alcance de la difusión del texto o evitar el riesgo de intervención por parte de autoridades ajenas al proceso de creación? Las decisiones pueden no ser fáciles. Lo que es obvio es que hay opciones peores y otras mejores. Se trata de tener elementos de juicio que nos permitan separar al menos lo que a todas luces pueden ser extremos.

La propiedad del texto electrónico

He hablado hasta ahora como si supiera qué es en realidad un texto electrónico. Y lo cierto es que estamos lejos de una definición satisfactoria. Parece que lo que tengo en mente no es nada muy distinto de un documento elaborado mediante las nuevas tecnologías de la información y que puede ser, en última instancia, trasladado de forma fácil y eficiente a un soporte tradicional, papel en este caso. Me centraré en este modelo limitado de *textualidad electrónica* para llevarlo en el siguiente apartado mucho más allá. Y lo hago básicamente porque es aún el modelo con el que nos relacionamos de forma mayoritaria, aunque eso es algo que está cambiando a velocidad más que considerable. Ese texto en el que todos pensamos, y que quizá habría que llamar mejor *texto tradicional compuesto digitalmente*, es el que me ocupará en esta sección. ¿A quién pertenece el texto que compongo en mi ordenador personal? A primera vista la pregunta parece ociosa: me pertenece a mí, es mío. Ahora bien, al hablar así, ¿no se estará, tal vez, confundiendo *autoría* con *propiedad*?

Sugiero que para entender el asunto de la propiedad nos fijemos en la cadena de dependencias. Supongamos que el texto que he creado es, exactamente, el que recoge las palabras de esta conferencia. Lo he compuesto en un ordenador de mi propiedad, lo he redactado con un procesador de texto al uso, uno que venía ya de alguna forma con mi ordenador, y lo he guardado en una memoria externa además de en la propia memoria del ordenador. Debo advertir que considero como parte integrante de la propiedad de cualquier texto aquellos componentes o agentes que pueden suponer un obstáculo real a la recuperación, modificación o copia de un determinado contenido. Siendo así, parece obvio que los elementos que acabo de mencionar pare el caso del texto electrónico, poseen parte del mismo. Supongamos que el ordenador elegido es totalmente universal, es decir, sus características no condicionan el texto resultante². El sistema operativo sí lo hace. Y lo hace al determinar los editores de texto que pueden ser empleados en él y estos a su vez el formato en que se guarda y manipula el documento. Todo documento, del tipo que sea, posee en la era digital lo que se denomina un *formato*. El formato suele identificarse por unos caracteres que aparecen a continuación del nombre oficial del documento separados por un punto. De ese modo sabemos que .doc, .pdf, .txt, .tex, etc son formatos. Muchos de estos formatos reciben el calificativo de *propietarios*, es decir, están sometidos a derechos de copia en manos de alguna corporación o particular. En la práctica esto supone que cualquier documento almacenado en un formato propietario necesita una aplicación especial, seguramente también sometida a derechos, para ser manipulado. ¿Qué sucede si esa herramienta desaparece del mercado por un avatar comercial o por cualquier otra causa? Supongo que todos podemos anticipar una respuesta. Parece conveniente reconocer pues que los propietarios del *copyright* de la herramienta que he empleado para componer mi documento son también *copropietarios* de ese producto, por mucho que su autoría me pertenezca en exclusiva.

Imaginemos que debido a una especial paranoia con este tipo de cuestiones me he asegurado de redactar mi texto con una herramienta libre y altamente estandarizada³. Mi creación parece

² Algo que de hecho no se cumple en el caso de equipos pertenecientes al continente digital de Apple.

³ Aunque en la actualidad hay un buen número de herramientas libres que ofrecen acceso a su código, no es posible afirmar que exista un estándar capaz de garantizar el acceso al documento más allá de un plazo breve. Cinco años es considerado por todos los expertos un margen de riesgo excesivo.

estar a salvo durante un tiempo. Ahora bien, para protegerla de posibles pérdidas he procedido, como dije antes, a hacer una copia en un soporte externo. Ha habido muchos soportes de este tipo promocionados como el recurso idóneo para preservar nuestros documentos del paso del tiempo. La lista es tan extensa como el volumen de documentos que han sepultado en su inevitable caída en la obsolescencia. Parece inevitable, por tanto, incluir en la propiedad de mis documentos a aquellos agentes y empresas que controlan los soportes de almacenamiento a los que en cada caso tengo acceso.

Pero aún queda un último recurso: el papel. He dicho que el texto electrónico del que vengo hablando hasta ahora no es sino un texto tradicional compuesto con recursos digitales. Eso implica, o se traduce, en que la copia impresa de ese documento es fiel al objetivo de su autor, no hay pérdidas relevantes ni componentes que no puedan ser trasladados al papel de forma adecuada. Una copia impresa permite, en un sentido obvio, acceder al contenido del texto así como a su reproducción y copia, pero no nos brinda un medio para actuar sobre él mediante la introducción de modificaciones. Si hay algo que puede decirse en este punto es que *tener es tener una copia impresa*, aunque esto no sea de mucha ayuda si lo que se pretende es poder alterar el contenido del documento. Los textos que poseo en la era digital, al menos aquellos que quedan bajo mi control como copias impresas, son tan únicos e inmodificables como lo eran en la época de las máquinas de escribir o la pluma estilográfica. Pese a ello, parece evidente que el papel constituye el mejor soporte cuando se trata de hacer *copias de seguridad* de un texto electrónico: las funciones se han invertido invertidas.

Pero también es posible que para prevenir pérdidas potencialmente severas de mis documentos, haya tenido la precaución de hacerme con un espacio en la *Nube*. Pese a la pasión de la era digital por los símiles de impacto, lo cierto es que la *Nube* no es algo que represente una novedad radical, hace tiempo que algunos servicios esenciales de la Red operan en la *Nube*, el correo electrónico, sin ir más lejos. Al inicio de la mensajería electrónica todo el contenido del correo entrante se descargaba en la memoria física de mi ordenador. La popularización de las conexiones por Internet hizo que fuera posible pensar en un servicio en el que los contenidos reales permanecen en la memoria de una máquina remota que se limita a ofrecerlo al usuario cada vez que este accede mediante la oportuna identificación. ¿Podemos recuperar los correos recibidos desde la apertura de una de estas cuentas? ¿Podemos trasladarlos si así lo que queremos a otro servicio similar, pero perteneciente a otra compañía? Muy difícilmente.

Los contenidos que subo a un servicio de *Nube* –en la actualidad hay ya una cierta oferta a nivel particular– quedan almacenados en el espacio ofrecido por una compañía con la que generalmente no establecemos ningún tipo de contrato. En este momento, al igual que sucede con la mensajería, las empresas especializadas ofrecen espacios de almacenamiento gratuito como medio de atraer clientes potenciales y con ello anunciantes. A cambio de esa *atención* el usuario cede el control de sus contenidos a una corporación que en ningún momento le ha dicho lo que piensa hacer con ellos, ni si tiene pensado garantizar su pervivencia de modo alguno. Parece claro que los servicios de *Nube* son parte importante de la propiedad de mis documentos electrónicos e incluso se puede decir que lo son en un sentido aún más radical que el que hemos visto considerando solo soluciones de escritorio.

Pero la *Nube* puede ofrecerme, de hecho ya lo hace, servicios que van más allá del almacenaje de un texto ya elaborado. Puede poner a mi disposición todos los recursos que son necesarios para componer un texto. En ese caso, la *Nube*, *mi Nube*, accedería también a la propiedad del formato en que ha sido redactado mi documento, con lo que contralaría no solo la preservación, sino el acceso y posibilidades de reproducción de todo lo que haga en su entorno.

Y además creo que es justo advertir de que todo esto dejará algún día de ser gratis.

Los límites de la textualidad

Creo que queda demostrado que autoría y propiedad no deben ser confundidas sin más, al menos en el ámbito de lo que se viene denominando *era electrónica*.

Todo lo dicho hasta el momento hace referencia a una interpretación restringida y en cierto modo restrictiva de aquello en que consiste un texto electrónico. Para referirnos a esta forma limitada de entender la textualidad contemporánea podríamos hablar de algo así como *el prejuicio de la cultura Olivetti*. Esta expresión hace referencia a todas aquellas interpretaciones que solo reconocen como texto algo capaz de asimilarse con suficiente rigor al documento impreso que podía ser elaborado en una máquina de escribir. La era electrónica solo habría supuesto una forma de simplificar y hacer más amable la fabricación de ese tipo de productos. Otra forma alternativa de verlo consistiría en reconocer como texto solo aquellos productos que no pierden ningún componente esencial cuando se ven impresos en un papel, no importando, ni la forma de haberlos compuesto, ni el medio empleado para transferirlos a ese soporte final.

El prejuicio de la era Olivetti deja de lado una dimensión de la textualidad que desde mi punto de vista es lo realmente característico de la era electrónica, algo que podría considerarse como una profunda revisión de las funciones y límites del texto. Decir qué es eso que debe superar la visión, en apariencia limitada, que subyace al prejuicio de la cultura Olivetti no es de todos modos sencillo. La razón es esa misma ruptura de los límites que intentamos reconocer de algún modo.

Como forma tentativa de afrontar este conflicto propongo un definición funcional:

Por un texto electrónico se entenderá todo archivo que pueda ser visualizado de manera eficiente en un dispositivo electrónico de uso común.

Esto incluye propiamente el tipo de texto del que hemos venido hablando hasta ahora pero abre la definición para recoger de manera adecuada el tipo de textualidad que representan las llamadas *páginas web*. En su caso la herramienta elegida para la visualización es lo que se denomina un navegador mientras que el contenido expuesto queda abierto a la inmensa variedad de funciones que podemos reconocer como típicas de ese entorno.

Me adentraré en el asunto de los límites desde la caracterización de la estructura y funciones de este tipo de textos. La orientación original de un *texto html* –una página web– era muy simple: permitir la visualización de textos básicos, sin apenas formato, tablas y diagramas en un entorno multiplataforma favoreciendo la interconexión entre documentos del mismo tipo que habían sido creados por autores distintos. El lenguaje en que están redactados, el *html* –*HyperText Markup Language*– responde a estas demandas desde un principio, desde lo que fuera su primera versión –RFC 1866– liberada por Berners-Lee y Connolly en noviembre de 1995. La idea básica de este tipo de textos es el uso de *metadatos* –en la forma de etiquetas– para aplicar acciones al texto o componente que actúa como argumento de ese metadato. Este movimiento aparentemente simple ha tenido unas consecuencias absolutamente revolucionarias sobre la interpretación de la textualidad. La consecuencia principal es la de fragmentar la unidad del texto al poner en un lado los metadatos y en otro los argumentos de esos metadatos, argumentos que con frecuencia son calificados como el *contenido* del texto. Esa fragmentación es, además, más radical si tenemos en cuenta que nada impide en principio que estructuras complejas, es decir, formadas por metadatos y sus argumentos, sean el argumento de metadatos de un nivel superior. O que sobre una misma colección de argumentos se apliquen clases de metadatos distintas capaces de generar ¿textos distintos? Hasta ahí llega el problema. Mirar a la estructura interna de la textualidad en la era electrónica implica interpretar el código en que han sido compuestas, entender sus condicionantes

y posibilidades, algo sin duda apasionante pero fuera del alcance de este acto.

En vez de esto, me ocuparé de dos tipos de metadatos que han tenido un papel destacado en la ruptura de la unidad de la textualidad electrónica. Se trata de los *hiperentlaces* y los *formularios*. Cada uno de ellos define una época en la evolución de la Red⁴. Pero antes, aún quiero decir algo de las funciones del texto html. Es obvio que en la actualidad cualquiera de estos documentos va mucho más allá de la mera exposición de un fragmento escrito. No hay, de hecho, ninguna opción que no pueda ser propiamente integrada en un texto html, ya sea voz, imagen fija o imagen en movimiento. El documento html es, hoy por hoy, una arquitectura sumamente general capaz de dotar de un lugar y una función a todo tipo de contenidos haciendo que colaboren en la creación de una unidad de rango superior, el texto electrónico propiamente dicho. El texto ha trascendido el ámbito de la cultura escrita yendo en cualquier caso más allá de los contenidos estáticos que han caracterizado la textualidad desde sus orígenes. ¿A qué debemos llamar ahora un acto de lectura? ¿Es *lectura* el visionado de un breve vídeo o la audición de una entrevista en el marco de un texto que los emplea como referencia? En mi opinión no cabe duda, y en consecuencia debemos estar dispuestos a aceptar un cambio sustancial en la definición y conducta asociada al acto de la lectura.

Pero el texto electrónico ha ampliado sus funciones en un sentido más radical: incorpora lo que podríamos llamar una *conducta*, posee un comportamiento. La lectura de un texto electrónico constituye un acto en el que no solo aparece comprometida mi vista, sino una serie de dispositivos intermedios, interfaces, que permiten interpretar parte de mi comportamiento mientras accedo al contenido del texto. Es el movimiento del puntero sobre la pantalla, el despaizamiento de las barras del navegador, las pulsaciones sobre el teclado y otro cierto número de comportamientos que el texto puede detectar. Y téngase en cuenta que hablo del texto como el agente que es capaz de capturar esta conducta y no de algo más material como el ordenador o quizá más mediato como la Nube, o la Red. Es el texto, el documento html el que posee en su propio código la capacidad de hacerme una pregunta, proponerme una determinada acción o aconsejarme sobre lo que debo hacer en función de aquello que ya he hecho. De nuevo es el concepto mismo de lectura el que se ve apelado por esta nueva circunstancia. El texto habla, nos interpela y ya no solo en un sentido metafórico, sino de una forma absolutamente real.

Estas nuevas capacidades parecen reservadas en la actualidad a entidades de una cierta complejidad técnica, no parecen pensadas para el tipo de textos que creamos en nuestra vida cotidiana, no representan en absoluto el tipo habitual de funciones que asociaríamos a un acto común de lectura. Y sin embargo, son cada vez más frecuentes gracias a la intensa y rápida penetración de la cultura del *blog* o de las *redes sociales*. Es cierto que como creadores de textos son pocas, más bien nulas, las herramientas que en la actualidad añaden entre sus recursos la posibilidad de incorporar este tipo de comportamiento a nuestras producciones. Como resultado de ello, las excluimos del ámbito de la producción textual que queda a nuestro alcance. Los editores de texto, por razones difíciles de explicar, no contemplan estas opciones, salvo de forma muy limitada, entre sus herramientas y ello a pesar de que desde un punto de vista estrictamente formal no existan ya diferencias entre el formato tipográfico que aplicamos al texto y ciertos elementos conductuales como estos a los que hago referencia. No me cuesta imaginar –en cierto modo los editores que operan en sitios sociales y blogs van añadiendo estas posibilidades de forma

⁴ La Red que prolifera hasta los primeros de este siglo es, con pocos cambios, la misma que se abre camino desde 1991. La idea es potenciar la interconexión entre documentos mediante el uso de enlaces. La web 2.0 se populariza durante la primera década de este siglo y basa su expansión en el uso de formularios que permiten incorporar texto en blogs de forma interactiva y en tiempo real.

bastante natural aunque increíblemente lenta— un futuro editor⁵ que brinde todas esas opciones y otras que aún no somos capaces de imaginar. El resultado será, de nuevo, una abierta ruptura del marco tradicional de la textualidad y en consecuencia de los actos de creación y lectura del texto.

Por tanto, lo que tenemos en la era digital es un texto roto, sobrepasado en sus límites en al menos tres sentidos, el que tiene que ver con la existencia de un sistema de capas que compromete la unidad del texto, otro que incluye elementos que comprometen un uso distinto del tiempo y los recursos -voz y video- y por último aquel que concede al texto la oportunidad real de interpelar al lector. Pero aún voy a añadir algunos más.

Antes hablé de dos tipos de metadatos asociados de forma esencial a este fenómeno que aquí he definido como la ruptura de los límites de la textualidad. Se trata de los hiperenlaces y los formularios. El primero de ellos es conocido de sobra y ha sido tomado a menudo como elemento definitorio de la era digital. Un *hiperenlace* no es sino un metadato que toma como argumento un elemento de un texto, con frecuencia una serie de caracteres, y produce como resultado la redirección del navegador a un documento tomado como destino. Para ello fue imprescindible, necesario, de hecho, la introducción de las URL's —*Uniform Resource Location*— en el lenguaje html, pero esa es otra historia.

El hiperenlace tiene como antecedente obvio la referencia a pie de página, no es en ese sentido algo conceptualmente novedoso. Lo que sí resulta revolucionario es la posibilidad de incorporar la referencia como componente efectivo de la lectura del texto original, algo que incide más en la reformulación del acto de lectura que en la propia definición del texto. ¿*Navegación*⁶ o *lectura*? Parece inevitable reconocer que la nueva forma de lectura constituye un acto fuera de los límites del texto, al menos del texto tradicional concebido como una entidad con unos límites ajustados en última instancia a su materialidad. Es un acto con unos límites mal definidos. Es cierto que no todos los productos tradicionales tienen unos márgenes del todo nítidos. Siempre es posible, como no, apelar de algún modo a elementos textuales y culturales ajenos al propio texto, y en un extremo al todo representado por la tradición, pero una cosa son los límites conceptuales del acto de lectura dentro de los que es posible apelar o aludir a elementos extratextuales y otra muy distinta romper el texto por sus bordes haciendo que la lectura se convierta en un viaje, muchas veces sin retorno. Porque leer ya no cabe dentro los límites de una tapa, de una portada que sujeta la literalidad en lo que la define como un objeto material creado para la comunicación. El lector digital se comporta como un viajero constantemente atraído por voces que reclaman su atención empujándole en direcciones que le pierden de un objetivo que ahora está en cuestión. No es extraño que muchas veces se prefiera volver desde la experiencia digital a una típicamente cotidiana en la que los márgenes no tienen que ser defendidos ante intrusiones y distracciones innecesarias.

El otro metadato que acompaña a los enlaces en la definición de la era digital es el que está asociado a la introducción de un *formulario*. Es algo mucho menos conocido, pero no menos trascendental. Un formulario es toda estructura capaz de recabar una información introducida de manera explícita por el usuario y enviarla a una máquina remota para que esta elabore una respuesta adecuada. Es fácilmente reconocible porque requiere —dentro de unos márgenes que pueden ser violados por los diseñadores— una acción deliberada por parte del lector, tanto a la hora de generar la información que va a ser enviada como en la misma acción de proceder a ese envío. Los datos que remito —pulsando el botón correspondiente— cuando relleno una serie de casillas, la mano que indica que un contenido *me gusta* o no me gusta, la opción que selecciono de entre una serie de alternativas son ejemplos típicos de formularios. Pero también lo es el comentario

⁵ Yo mismo dirijo un proyecto en esta línea dentro del grupo de *Sociedad Digital y Conocimiento* de la UAM.

⁶ En realidad la expresión *navegación* es una mala adaptación de la idea de *saltar olas* —hacer *surf*— mucho más cercana a la experiencia real de la lectura digital.

que adjunto a los contenidos creados por otro, o la pregunta que escribo cuando no he entendido aquello que leo. Las posibilidades son realmente inmensas. Los formularios no son, si se analiza el asunto con detenimiento, las primitivas hojas de pedido de las que obtienen su nombre –y que eran la razón de que se incluyeran en las primeras versiones del html–. Se han convertido en sutiles y a veces complejos sistemas de intercambio de información en los que humanos y máquinas pueden interactuar de manera eficiente. Nadie pensó que esa llegara a ser su función, pero eso fue precisamente lo que acabó ocurriendo. En la actualidad son, de hecho, la espina dorsal del fenómeno blogger y en general de lo que se viene denominando la *red social*. Pero, ¿en qué sentido desborda la textualidad la incorporación de estos recursos? Parece obvio que el autor ya no está solo. Sus obras, grandes o pequeñas, quedan inmediatamente expuestas al comentario, la valoración, la glosa o la denuncia. No hay que salir fuera del texto para realizar todas estas funciones, es el propio documento el que las ofrece como opciones asociadas al acto mismo de lectura. Y no solo eso, sino que dejan abierta la posibilidad del debate y la réplica por parte del autor. La lectura alcanza la frontera misma del diálogo. ¿Cómo afectará todo esto a la concepción que cada uno de nosotros tiene de la autoría? ¿Seremos capaces de incorporar en nuestras estrategias de creación y exposición de contenidos el hecho mismo de la presencia efectiva del lector? Téngase en cuenta que cuando hablo de un texto que manifiesta el punto de vista del lector lo hago en un sentido explícito: el texto incorpora en sus márgenes la opinión, contribución o valoración del otro. Y lo hace en una medida y con unos criterios que pueden y deben ser concebidos como parte de la misma creación de contenidos. Todo esto, completamente habitual en las redes sociales, o en los blogs de comentario que acompañan a muchas de las ediciones digitales de la prensa escrita, aún no se ha convertido en la norma de la textualidad. Nuestras obras siguen mudas y ciegas ante la mirada del lector: son monólogos dirigidos a un espectador pasivo. Pero, ¿por cuanto tiempo?

El último sentido en que el documento electrónico desborda sus límites tiene que ver con su unidad, con su misma persistencia material como contenido. El texto tradicional constituye una entidad que es posible abarcar en un único acto. Incluso las grandes enciclopedias responden a este criterio. Es posible imaginarlas ahí delante como una obra terminada y cerrada en sí misma, contenida en un lugar y un instante que la identifica plenamente. El texto electrónico no se comporta de ese modo. Al menos, no la mayoría. Un documento digital típico, una página web, puede distribuir sus componentes entre un número tan grande como se quiera de agentes. Cada uno de ellos sería responsable de aportar un fragmento del contenido del documento hasta componer la unidad que el autor considera su obra. Nosotros no tenemos además por qué ser conscientes de ese hecho, no es algo que resulte necesario comunicar en ningún momento al creador de un contenido. Cuando redactamos una entrada en un blog –que es en la actualidad la experiencia que más se aproxima a la creación de un texto electrónico en toda su real dimensión– tenemos por lo general la posibilidad de incorporar contenidos que proceden de otros documentos similares. Lo hacemos de varias formas, pero en general en todas ellas hay un momento en que se requiere aportar un enlace al lugar en el que habita *físicamente* ese contenido. ¿Qué garantiza la pervivencia en el tiempo de ese material? Nada en absoluto. Es una creencia extrañamente extendida aquella que ignora la existencia de un soporte material para todo aquello que vive en la Red. Ese soporte no solo existe, sino que está inmensamente distribuido en máquinas –servidores– cuyo mantenimiento no responde a norma alguna. Unas serán propiedad de instituciones públicas, otras de empresas privadas y otras cuantas de particulares. En ningún caso existen compromisos automáticos para garantizar la subsistencia de los contenidos que dependen de ellas. Nadie puede evitar en principio que el responsable de uno de estos equipos decida desconectarlo de la Red, borrar un contenido o simplemente apagar la máquina de por vida. El resultado sería la inmediata desaparición del contenido afectando a todos aquellos documentos que lo incluyen como parte propia dejando en

su lugar un hueco o un enlace roto. Supongo que esta no resulta ya una experiencia desconocida para la mayoría, pero dudo que hayamos extraído de ella las debidas consecuencias. El documento electrónico constituye una unidad en un sentido volitivo, como la mera declaración de intenciones del autor, pero nada garantiza que esa voluntad haya de tener el debido cumplimiento. Y esto es así con aquellos contenidos que incorporamos de forma explícita como referencias. ¿Qué ocurre con el propio cuerpo del texto? Exactamente lo mismo. La forma en que un sistema organiza la ubicación de los materiales que luego tiene que suministrar en forma de documento electrónico no es algo que pueda controlar el creador de contenidos salvo que lo haga a un nivel realmente básico del proceso. Las herramientas que los diseñadores ponen a nuestra disposición para componer las entradas de un blog o de una página web ⁷ no garantizan ninguna unidad real en cuanto a la conservación del contenido. Solo se comprometen a devolver un texto que responde a las intenciones que el autor declara cuando lo reúne bajo una entidad claramente identificable. Pero nada impide que la ubicación diversa de sus partes, decidida por los administradores del servicio, haga difícil o imposible retornar aquello que el autor entiende como su obra.

Si hacemos recuento de las distintas maneras en que la textualidad electrónica desborda los límites de sus formas tradicionales podemos reunir hasta seis modalidades distintas. No quiero decir que estas sean todas las posibles, tan solo suponen un listado de las más evidentes:

1. Introducción de la arquitectura de capas a través de las estructuras de metadatos
2. Incorporación de elementos no textuales de cualquier género posible
3. Manifestación de una conducta reactiva ante las acciones del lector
4. Ruptura de la unidad de lectura mediante la incorporación efectiva de referencias – hiperenlaces.
5. Incorporación del diálogo y la voz del lector al propio texto –formularios.
6. Abandono de la unidad material del texto

El problema consiste ahora en saber que hacer con todo ello.

Conclusiones

Seré breve, sobre todo porque no pretendo dar consejos a nadie. El asunto de la propiedad del texto en la era electrónica arroja una primera conclusión que en cierto modo resulta paradójica: la conservación de un documento digital está mejor garantizada por un soporte tradicional como el papel que por cualquiera de los que han surgido a partir de la generalización de la gestión digital de la información. Tener, hemos dicho, es tener en papel. Esto es así debido precisamente a la complejidad de la cadena de dependencias del texto electrónico, tanto de aquel que es perfectamente asimilable al tradicional, como de ese otro que aprovecha más en profundidad las posibilidades de la era digital. Esas cadenas de dependencia hacen que la propiedad del texto esté altamente repartida entre un número considerable y diverso de actores cada uno con capacidad para comprometer el acceso, la recuperación o la modificación de los contenidos del texto original.

Es posible que esta conclusión no sea del gusto de todos. Supongo que hay una mayoría que preferiría pensar que los nuevos tiempos suponen un avance en cuanto a la gestión de nuestras obras, o al menos de aquellas de las que somos autores. Pero lo cierto es que no es así. Nunca antes han estado tan amenazadas ni han quedado tan fácilmente expuestas a una obsolescencia que, en la mayoría de las ocasiones, es deliberada. Las fórmulas para protegernos de estos vaivenes está

⁷ En el contexto de lo que actualmente se denomina un gestor de contenidos o CMS –Content Management System– por sus siglas en inglés.

aún por llegar, pero no parece fácil sin abordar un amplio y ambicioso programa de fijación de estándares a una industria poco dispuesta a perder su modelo de negocio.

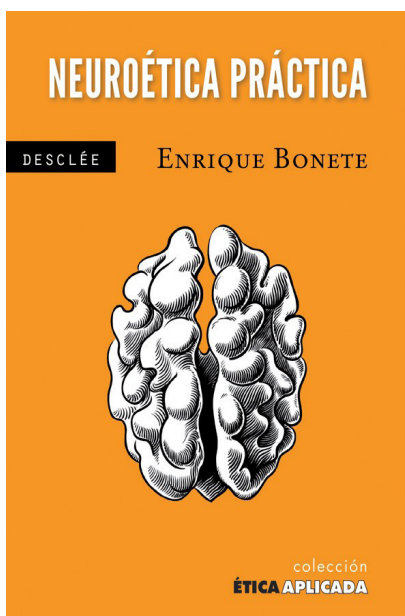
En cuanto al segundo de los asuntos analizados, el de los límites del texto electrónico, creo que parece claro que nos enfrentamos a nuevos modos de interpretar tanto la agencia de estos bienes, como su lectura. Esta conclusión no afecta al tipo de documento que se esfuerza por mantener la coherencia con el modelo clásico –lo que he denominado el prejuicio de la era Olivetti– sino a aquellos otros que explotan los auténticos recursos de la era electrónica y de los cuales solo tenemos hasta ahora una experiencia fragmentaria. Los blogs, las páginas en las redes sociales, los foros en prensa digital dibujan un modelo que aún no ha traspasado la frontera del texto tradicional. No es aún el formato habitual para la producción de contenido. Y nada debe obligar a que sea así. Las posibilidades de la era electrónica nunca deberían ser entendidas como imposiciones destinadas a descartar a todos aquellos que no aceptan los nuevos procedimientos. De eso ya hemos tenido demasiado. La cuestión no se reduce a estar preparados para las nuevas demandas de la tecnología, sino más bien a comprender qué se puede hacer que no se haya hecho ya. Qué merece la pena y qué no, que es decente y qué una mera imposición del mercado de las tecnologías de la información. En eso estamos.

Año 16 d.e.d.

Bibliografía

- Alonso, E., “Lógica 2.0”, en *LIBER AMICORUM ÁNGEL NEPOMUCENO: HOMENAJE EN SU SEXAGÉSIMO CUMPLEAÑOS*, Sevilla, Autor Editor, 2011, pp. 13-18.
- Barthes, R., *El grado cero de la escritura*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- Berners-Lee, T. y Fischetti, M., *Weaving the Web*, Nueva York, Harper Collins Publisher, 1999.
- Berners-Lee, T., Hendler, J. y Lassila, O., *The Semantic Web. Scientific American*, mayo 17, 2001.
- Gelb, Ignace J., *Historia de la escritura*, Madrid, 1987.
- Gruber, T. R., “Toward principles for the design of ontologies used for knowledge sharing”, *International Journal of Human-Computer Studies* 43 (4-5), pp. 907-928.
- Lessig, L., *El Código 2.0*, traducción de María Acuyo et. al., Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.
- W3C Semantic Web Activity, <http://www.w3.org/2001/sw/>

RESEÑAS



Neuroética práctica

Enrique Bonete

Tenemos aquí una de esas obras que pretenden –y lo consiguen– salvar la vieja distancia entre ciencia y filosofía. Como es sabido desde el mundo anglosajón nos llegan nuevas corrientes y disciplinas que buscan elaborar filosóficamente los conocimientos que la ciencia actual nos ofrece, o como el propio Bonete indica, hacer filosofía desde conocimientos actuales sobre preguntas tradicionales. Así, Enrique Bonete nos trae desde *The Oxford Center for Neuroethics* unos contenidos que desarrollan una nueva rama de la ética, aquella ligada a la neurología y a los últimos descubrimientos científicos que desde ella nos pueden plantear cuestiones éticas, en concreto respecto al estado vegetativo, a los distintos estados de conciencia (estado de no conciencia, estado de mínima conciencia y estado de plena conciencia); y sobre la muerte cerebral. Estas aplicaciones de la ética nos las ofrece en los capítulos finales del libro (3º y 4º) tras realizar una introducción y justificación de la disciplina que le ocupa, en los primeros.

Nos encontramos ante un texto, no tanto de divulgación –aunque es notable el esfuerzo por hacer llegar a un público amplio conocimientos científicos y reflexiones filosóficas–, como de asentamiento de las bases de una nueva disciplina que en nuestro entorno tiene poco desarrollo. Se trata, por tanto, de un libro de gran interés para aquellos filósofos que quieran conocer el panorama filosófico actual, y para aquellos médicos y científicos que quieran reflexionar y cuestionar sus propios conocimientos.

Enrique Bonete hace un desarrollo tanto histórico como temático de esta nueva rama de la ética: la neuroética. Con ello justifica su independencia respecto a otras como la ética clínica, la sanitaria, biomédica, la ética de la reproducción humana, la gen-ética, la eco-ética, zoo-ética o la tánato-ética. Partiendo de esta subdivisión de la ética en la actualidad, que se da fundamentalmente por los desarrollos científicos actuales, Bonete nos da su visión del panorama actual de la neuroética, las distintas formas de abordarla que se pueden plantear: social, filosófico, práctico, cultural, si bien, Bonete deja claro su interés por el abordaje práctico de los problemas. Y nos da una primera visión de los debates que se plantean desde la neurología a nivel filosófico, esas preguntas tradicionales sobre la mente, la libertad o el consecuencialismo. Con ello, llega a plantear los problemas antes mencionados.

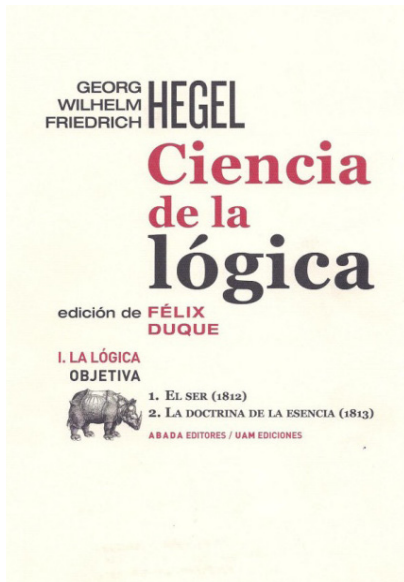
El autor busca en todo momento el rigor científico y aproximarse a los últimos descubrimientos científicos, que aunque aun no pueden dejar conclusiones definitivas plantean cuestiones éticas importantes. Bonete aborda todos los puntos de vista desde los que abordar cada uno de los temas y busca todas las cuestiones planteables al respecto, ejerciendo esa labor filosófica fundamental que es la de cuestionar, en este caso la conducta humana y como esta debe tomar en consideración los conocimientos científicos. Si bien, no elude posicionarse permite un ejercicio reflexivo al lector, siendo este un libro que permite abrir el debate y la reflexión, más que una obra de tesis.

Enrique Bonete Perales es catedrático de Filosofía Moral en Salamanca y ha investigado en varios lugares de Europa como Berlín o Estrasburgo, además de su colaboración con Oxford. Su dedicación a la ética práctica ha abarcado todas sus obras y aquí nos ofrece un buen ejemplo de cómo hacer filosofía con y desde la ciencia.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|--------------------------|
| Título: | Neuroética práctica |
| Autor: | Enrique Bonete |
| Editorial: | Desclée De Brouwer, 2010 |
| Número de páginas: | 187 |

José David SÁNCHEZ MELERO



Ciencia de la lógica

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
Edición de Félix
Duque

La *Ciencia de la lógica* es un tratado especulativo y metafísico en el que Hegel consigue culminar con éxito, a distinción de los esfuerzos tanto de Immanuel Kant, como de su alumno Johann Gottlieb Fichte, la deducción de los conceptos puros que provienen exclusivamente de la razón, aquellos que pueden alcanzarse sin necesidad de acudir al ámbito de lo empírico. La clave del éxito logrado por Hegel se debe a que concibe estos conceptos, que Kant denominó como conceptos de la razón pura, no como algo mental o subjetivo, sino ontológico, convirtiéndose en el punto álgido en el que la reflexión especulativa y la metafísica clásica alcanzan su máximo desarrollo. De ahí que sea una de las obras cumbre del idealismo alemán y del pensamiento filosófico en general.

Félix Duque, Catedrático de Filosofía en Historia de la Filosofía Moderna y traductor y editor de la obra, nos presenta el primero de los tres volúmenes que recogerán la *Ciencia de la lógica* que siguen el orden cronológico de publicación por el autor (1812 / 1813, 1816 y 1832), muestra de un ejercicio de traducción integral. Nos ofrece, además de esta, un comentario introductorio y un aparato crítico de notas, resultado de una investigación ejemplar y minuciosa, que esclarecen la estructura general de la obra y guían al lector a lo largo de la obra, marcando los hitos imprescindibles para la comprensión del pensamiento de Hegel. Todo ello contribuye a una lectura actual, sistemática y accesible de la filosofía de Hegel especialmente dirigida a estudiosos e investigadores de la figura de este, de su filosofía y de la modernidad en general.

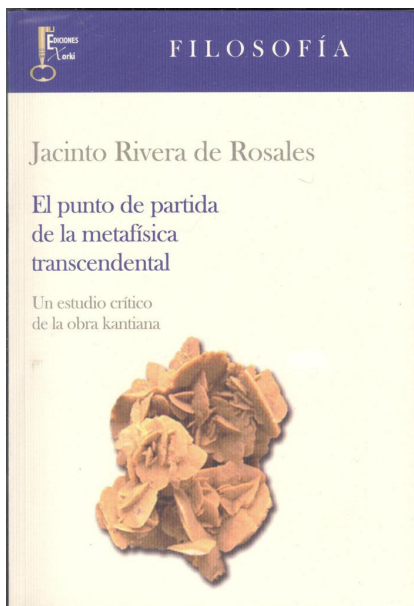
Félix Duque ha escogido para su traducción, la primera en España desde la del año 1956, la edición de las obras completas de Hegel editadas por la Academia Renania-Westfalia de Ciencias en conjunción con la Sociedad Alemana de Investigación, los siguientes tomos: 11, *Ciencia de la lógica. Volumen primero. La lógica objetiva (1812/13)*; 12, *Ciencia de la lógica. Volumen segundo. La lógica subjetiva (1816)*; y 21, *Ciencia de la lógica. Primera parte. Volumen primero. La doctrina del ser (1832)*.

Entre las obras de Félix Duque sobre el idealismo alemán podemos encontrar *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Akal, 1998; *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Dykinson, S.L. - libros, 2002; y en su labor como editor, en relación al autor de la *Ciencia de la lógica*, *Hegel: la odisea del espíritu*, Círculo de bellas artes, 2010.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|---|
| Título: | CIENCIA DE LA LÓGICA I. La lógica objetiva |
| Autor: | Georg Wilhelm Friedrich Hegel |
| Editorial: | Abada Editores, 2011 |
| Edición: | Félix Duque |
| Traducción: | Félix Duque |
| Número de páginas: | 655 |
| Precio: | 37 € |

Alejandro RODRÍGUEZ PEÑA



El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana

Jacinto Rivera de Rosales

Cada vez es menos frecuente encontrar editoriales que apuesten de manera firme por la promoción y el estudio de la filosofía. Casi puede hablarse de proeza cuando logramos dar con un soplo de aire que permite a los interesados en la historia del pensamiento proseguir sus investigaciones con aliento renovado.

Ediciones Xorki, joven y ambicioso sello editorial que no solo apuesta por la publicación de obras de temática filosófica, sino también por clásicos literarios escasamente conocidos por los lectores españoles (ya sea por falta de traducciones o por *nefastos* olvidos coyunturales), recoge en su catálogo una obra fundamental para acercarse a hombros de gigante al pensamiento de Kant.

Jacinto Rivera de Rosales, Catedrático de Filosofía en la UNED y personalidad sobradamente conocida y respetada en el ámbito filosófico universitario nacional e internacional, abre en *El punto de partida de la metafísica trascendental* una privilegiada puerta de acceso al estudio de los grandes temas que el filósofo de Königsberg dejó planteados en su monumental obra, aunque – como explica en la “Introducción” – “no resulta fácil ni cómodo escribir un libro sobre metafísica, que además pretende basarse en la subjetividad y ser sistemático, en un tiempo calificado por muchos filósofos de postmetafísico”, en el que la tendencia a la deconstrucción está a la orden del día.

Al margen de esta traba contemporánea, el legado de Kant se erige – quizás junto al de Platón y Heidegger – como uno de los más reseñables hitos de la historia de la filosofía; la atención por su obra supone siempre un obligado paso para todos los interesados en el devenir del pensamiento moderno y su evolución hasta nuestros días. En este libro que presentamos, explica Rivera de Rosales,

se pretende elaborar una metafísica o filosofía primera que es anámnesis de lo que somos y que, poniendo límites críticos, ontológicos, a la dominación y a la heteronomía (*KrV*), coloca el respeto (*Achtung*) como puerta de entrada a la realidad originaria. [...] ¿Para qué nos esforzamos haciendo filosofía sino para ser libres, para ser en la mayor medida posibles sujetos, o sea, protagonistas de nuestra realidad?

Kant ha sido tachado en numerosas ocasiones de autor de desagradecida prosa. Sin embargo, y a pesar de las consabidas dificultades teóricas e incluso lingüísticas que todo texto filosófico lleva anejas, nunca dejó de interesarse por aquellos asuntos que se hacen cargo de *la necesidad de sentido* de todo ser humano. El comienzo del prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura* representa toda una declaración de intenciones:

la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.

La obra de Rivera de Rosales nace de este ahínco por explorar las sendas trazadas por Kant. En ella el lector encontrará una completa guía con la que deambular con paso firme desde el mundo fenoménico hasta la constatación de la cosa en sí, transcurso que en paralelo nos conducirá del reino de la naturaleza al reino de la libertad.

Si bien la metafísica no es *real* como ciencia, sí lo es empero en cuanto disposición natural. La razón avanza de manera incontenible hacia la elucidación de determinadas cuestiones; en este sentido, *siempre* ha habido metafísica. Ya Kant en los *Prolegómenos* (§4) explicaba que

si fuera real una metafísica que pudiera afirmarse como ciencia, si se pudiera decir: “aquí está la metafísica, no necesitáis más que aprenderla, y os convencerá de su verdad irresistiblemente y para siempre”, entonces esta pregunta [¿Es, en general, posible la metafísica?] sería innecesaria, y solo quedaría aquella que concierne más a una prueba de nuestra perspicacia que a la demostración de la existencia de la cosa misma, a saber: *cómo es ella posible* y cómo procede la razón para alcanzarla.

El idealismo no ha de tomarse en ningún caso como el punto central del sistema kantiano. Más bien, como nos explica a lo largo de su obra Jacinto Rivera de Rosales, hemos de investigar aquello que Kant denomina “idealismo transcendental” para hacer frente a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, o lo que es lo mismo, cómo es posible la metafísica. La distinción entre una metafísica entendida como ciencia y otra comprendida como *disposición* humana tiene por fin la búsqueda de los fundamentos de una verdadera metafísica: la razón nunca ha dejado de interrogarse a sí misma por los límites de su conocimiento posible y, así, la *Crítica de la razón pura* supone un proyecto de reorientación frente a la afirmación de que, de hecho, la metafísica es *ya* una ciencia. Todo el sistema kantiano, a fin de cuentas, se erige como el autococonocimiento de la razón.

El idealismo transcendental, estudiado por Rivera de Rosales en la obra que reseñamos (reedición de un estudio de la UNED publicado por vez primera en 1993), que no se interesa tanto por los objetos por cuanto sí desarrolla una crítica de nuestro modo de llegar a conocerlos, “inaugura un nuevo modo de concebir la objetividad y la verdad de nuestro conocimiento”. Una crítica transcendental ha de proporcionar la piedra de toque del valor de cualquier conocimiento a priori.

Lo suprasensible —explica Rivera de Rosales—, objeto último de la metafísica, son la libertad, la inmortalidad y Dios. Pero no ha logrado llegar a ellos, dice Kant, porque los buscaba por el camino teórico, con los mismos conceptos que utilizaba para lo sensible, como si hubiera continuidad entre los dos mundos, entre los dos modos de ser y de conocer. La metafísica es la idea de una ciencia que está aún por realizar. La filosofía transcendental, en cuanto que estudia la posibilidad de un conocimiento a priori “tiene por finalidad la fundación de una metafísica”.

Un libro absolutamente recomendable para comprender, de manos de un reconocido especialista, si la libertad de la que trata Kant en la segunda de sus críticas pasa por ser una mera idea cuya realidad es en sí misma dudosa, o si más bien existe un *auténtico fundamento* para afirmar su existencia y fundar, a partir de su constatación, la posibilidad de una metafísica transcendental.

Ficha técnica del libro

| | |
|------------|---|
| Título: | El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana |
| Autor: | Jacinto Rivera de Rosales |
| Editorial: | Xorki, 2011 |

Carlos Javier GONZÁLEZ SERRANO



La vieja Roma en el joven Hegel

Valerio Rocco

El análisis de la coyunda entre Roma, la eterna Roma por un lado, y el inextinguible Hegel, en este caso el joven Hegel, por otro, constituye el núcleo del libro *La vieja Roma en el joven Hegel* de Valerio Rocco Lozano. No solo se nos ofrece en este libro un minucioso estudio de la cuestión romana en los escritos de Hegel anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, sino que además se incluye lo que podríamos llamar (tratándose de Hegel) un generosísimo *Zusatz*: un apéndice con cuatro textos juveniles de Hegel sobre Roma y su traducción en castellano (*Tres en conciliábulo*, *Sobre la religión de los griegos y los romanos*, *Sobre algunas características diferencias de los poetas antiguos* y *De las ventajas que nos reporta la lectura de los antiguos escritores clásicos, griegos y romanos*). De ese modo, este libro viene a llenar con cuatro textos inéditos en castellano un vacío en nuestra bibliografía sobre Hegel.

La cuestión central del libro está clara ya desde el título: en este libro se habla de “Hegel y los romanos”. El tema no es sencillo, pues la cuestión de Roma puede tender a reforzar el manido y desgastado tópico, propagado por Dilthey, del Hegel bifronte: el joven ardiente y vitalista, defensor de una religión del corazón y el sentimiento, por un lado, y el Hegel maduro, filósofo de Prusia y crítico del Imperio Romano, por otro. Sin embargo, y esta es una de las grandes aportaciones de este libro, la imagen de Hegel es mucho más unitaria si se estudian en detalle los pequeños pero decisivos matices y entonaciones que van coloreando el tema de Roma en los textos de juventud. Y ello porque es la propia cosa, son los propios textos los que así lo permiten. Pues ya antes de la *Fenomenología* nos encontramos con un Hegel que ha dejado de admirar la virtuosa libertad republicana y solo ve en Roma el despotismo imperial: “desde 1784 hasta 1806, [Roma] pasará de ser el modelo de un *subjetivismo republicano*, en el contexto de una *totalidad social orgánica*, a representar el *poder despótico* de uno solo sobre una *multitud mecánica* de individuos [...]”. Este tránsito global, decisivo

porque marcará fuertemente todas las obras posteriores, se realiza y se consume *antes* de la redacción de la *Fenomenología*, en la etapa de *juventud* y de *formación*” (pp. 177-178).

Este libro nos muestra cómo la visión hegeliana de Roma se forja y se desarrolla a través del cambio de influencias y lecturas (Montesquieu, Gibbon, Rousseau, Schiller, Herder, etc.) y del impacto de los acontecimientos políticos de la Francia de cambio de siglo y su recepción en Alemania. No olvidemos la vertiginosa sensación de transformación general que vivieron los contemporáneos de la revolución francesa y las numerosas reflexiones filosófico-políticas y filosófico-históricas que produjo el hecho de que en poco más de diez años Francia conociera, experimentara y hasta sufriera casi todas las formas políticas conocidas desde la Antigüedad.

El principio hermenéutico que guía esta investigación, que permite entrever la continuidad del pensar hegeliano sobre Roma de 1784 a 1806 y que aparece explícitamente en numerosos pasajes del libro, lo constituye la indisoluble unidad con que Hegel piensa los destinos de la Roma antigua y de la Francia moderna. Es evidente que las herramientas conceptuales con que Hegel aprehende los acontecimientos políticos y militares de su tiempo provienen del mundo de la *romanitas*, de un mundo —el del siglo XVIII— educado fundamentalmente en la cultura clásica latina (y apenas griega). Lo que no lo es tanto —y que sí se pone de relieve en este libro— es que el propio Hegel, aunque viviera la grecomanía germana de la época, modificase su visión de Roma de forma paralela a su visión de Francia, pues “*los destinos de Roma* estarán para Hegel indisolublemente unidos a *los de Francia*, tanto en el elogio como en la crítica” (p. 177). De ese modo, las alusiones a Roma tienen que ser relacionadas con la situación contemporánea francesa y, a la inversa, las alusiones a la situación contemporánea francesa tienen que ser relacionadas con Roma.

Hay que destacar al respecto un aspecto difícil de ver para nosotros, por lo que hace al mundo del siglo XVIII, y que el propio autor reconoce cuando afirma que: “muchas de las ideas de los revolucionarios y de los intelectuales que, en toda Europa, apoyaron la Revolución, provenían de la cultura clásica, fundamentalmente latina” (p. 11). Esto es: no se trata tan solo de que Hegel pensara los acontecimientos políticos de Francia con las herramientas conceptuales romanas, a través principalmente de la ecuación simbólica entre Roma y Francia, sino sobre todo de que sus contemporáneos hacían lo mismo, aunque no elevaron como Hegel esa comparación al nivel del pensamiento. Sus modelos de un pasado mítico —que no histórico— se reducían a la ejemplaridad de los antiguos y a las figuras de la topología bíblica. Por eso, los revolucionarios piensan la Francia revolucionaria como una nueva Roma, o los partidarios del Sacro Imperio Romano Germánico se piensan como una continuación de la vieja Roma. En todo caso, es Roma siempre el arquetipo político. Hegel, dando lugar a la incipiente cultura histórica (conocida es de sobra su crítica de la historia como maestra de la vida), rompe aquí con este modelo de un pasado arquetípico para pensarlo al mismo tiempo conceptual e históricamente, no sin continuar, con todo, como reconoce Rocco, el tradicional modelo de comprensión de acontecimientos políticos en base a formas políticas antiguas, principalmente romanas.

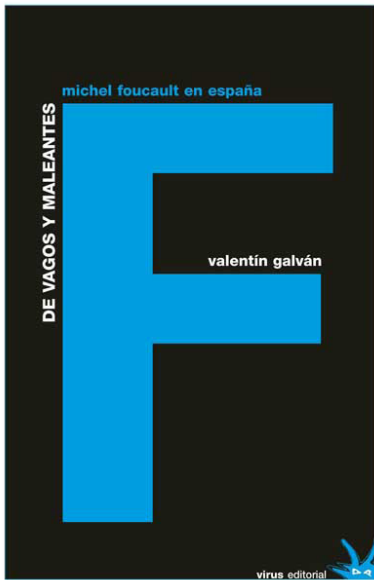
Por otro lado, el autor muestra claramente la larga sombra de la *translatio imperii* en la Francia revolucionaria y en el *Heilig Römisches-Deutsches Reich*, y la oposición de Hegel a ambos —revolución exacerbada e imperio caduco— a partir de la época jenense (pues tanto en Stuttgart y Tubinga como en Berna prima la exaltación de la Roma republicana, solo enfriada a partir de la etapa de Frankfurt). Ya en Jena, Hegel se fija en la centralidad del derecho en Roma y critica la máscara romana con que se cubren los revolucionarios franceses, que le seducen tan poco como la supuesta continuidad y la herencia romana del Sacro Imperio Romano... de la Nación Alemana. Como se aprecia, tampoco cae Hegel desde luego en el esencialismo germánico. Esa triple oposición a la Francia romana, al Sacro Imperio y al esencialismo germano, merece la pena resaltarla, está ya construida con anterioridad a la *Fenomenología*.

De este modo, Valerio Rocco nos propone una nueva lectura de los escritos de juventud –algunos casi de adolescencia– de Hegel al hilo de la cuestión de Roma, en una exposición brillante que da cuenta de las peripecias del pensar del joven Hegel, y que nos sitúa en el escalón previo a la *Fenomenología*, con una concepción de Roma que ha pasado de la virtuosa libertad republicana al despotismo imperial, y ello siempre en conexión con los acontecimientos políticos de la Francia de su tiempo.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|---------------------------------|
| Título: | La vieja Roma en el joven Hegel |
| Autor: | Valerio Rocco |
| Editorial: | Maia, 2011 |
| Número de páginas: | 230 |

Eduardo ZAZO JIMÉNEZ



De vagos y maleantes. Michel Foucault en España

Valentín Galván

Este libro del investigador Valentín Galván y de reciente difusión, aborda una cuestión que quedaba pendiente por calibrar, tanto desde el punto de vista de los movimientos sociales y de la lucha anti-institucional, como desde el mundo académico (mayormente, desde los campos de la filosofía, la sociología y la historia). El filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) ha sido posiblemente el autor que más influencia ha tenido en las perspectivas intelectuales más críticas de ambos ámbitos en las últimas décadas, al menos en la Europa occidental. ¿Cómo ha sido en el caso de España? Como señala Francisco Vázquez, prologuista del libro, tras la lenta recepción de la obra de Foucault en España han coexistido dos series de trabajos intelectuales interpelados por el francés. Por una parte, una comunidad de sacerdotes “foucaultistas” empeñados en un trabajo academicista que han buscado situar correctamente al autor dentro del panteón de los filósofos más importantes y las líneas de la filosofía contemporánea. Así, como bien desgrana Valentín Galván en su libro, Foucault ha recibido varias etiquetas que lo han ido encuadrando en tradiciones de pensamiento concretas, como el estructuralismo, la post-modernidad, la historia de la subjetividad, una neo-Ilustración, el neo-conservadurismo o incluso, alguna especie de post-marxismo, siendo objeto de múltiples controversias y diferentes lecturas (sociológicas, ácratas, marxistas, etc.) sobre todo en la década de los 80. Si en un principio las primeras noticias de Foucault llegaron de la mano de autores como Eugenio Tρίας o Savater, su difusión la llevarán a cabo los trabajos de Miguel Morey, Francisco José Martínez o F. Álvarez-Uría entre otros, así como la importante labor de la editorial La Piqueta.

No obstante, el mérito del libro de Valentín no es tanto –pensamos– el haber sabido dibujar esas líneas de la recepción académica de Foucault, sino que en base a documentos y fuentes directas, ha dedicado la mayor parte del libro a construir una historia de la recepción y uso de las obras de Foucault no tanto al modo del sacerdocio universitario y en ocasiones políticamente interesado, sino de como lo han venido haciendo un grupo mucho más fragmentado y disperso que las han usado como una “caja de herramientas” a la hora de intervenir de forma práctica en una serie de problemáticas sociales. A partir de interpretaciones diversas y bastantes libres de su legado conceptual y sus análisis de los mecanismos de poder y de las prácticas institucionales, la obra

de Foucault ha funcionado como un auténtico instrumento a la hora de generar investigaciones y trabajos de denuncia conectados en menor o mayor medida con luchas concretas y con una crítica directa del presente. Así, el libro de Valentín queda dividido en tres partes. Una primera dedicada a esbozar el panorama del pensamiento crítico en el tardofranquismo y la transición, años en los que empezó a difundirse con notoriedad la obra de Foucault. Seguidamente, un capítulo dedicado a la citada recepción extra-académica centrado en el uso del filósofo por parte de intelectuales críticos y algunas luchas muy relevantes en aquellos años. En concreto, el papel de Foucault en los primeros movimientos de psicología crítica y anti-psiquiatría, los movimientos abolicionistas o críticos con el sistema penitenciario (COPEL), los emergentes movimientos post-feministas y de pensamiento crítico respecto a las relaciones de género, y por último, la pedagogía crítica y la crítica a la domesticación educativa de los niños y niñas.

En España, la primera publicación de gran tirada que se hizo eco de las luchas y reflexiones del tema antipsiquiátrico –término polémico ya entonces– fue *Triunfo*, que en 1973 dedicó reportajes (n.º468, 536 y 537) a R. D. Laing y una entrevista a miembros de la comunidad Arbours Association. El del primer número, firmado por J. García Varela, interrogaba: “¿Quién está loco?”. Fue Ramón García quien difundió los primeros trabajos en esta línea (*La institución negada y ¿Psiquiatría o ideología de la locura?*, recopilaciones elaboradas por la familia Basaglia) de crítica institucional y política a las prácticas psiquiátricas oficiales. Expulsado del Hospital Mental de Santa Cruz en 1973, Ramón García había leído los libros de Foucault y los había usado, entre otros, de herramienta crítica, en concreto, *Enfermedad mental y personalidad*, y en principio, el texto de mayor influencia en la comunidad psiquiátrica francesa y española, la *Historia de la locura en la época clásica*. Pronto, otras revistas como *Ajoblanco* o *El Viejo Topo* dieron cabida al debate y sitio a la expresión de luchas concretas que empezaron a generarse a través de la creación del “Colectivo de locos”, más tarde el “Colectivo Crítico para la Salud Mental”. Este coexistió con el “Colectivo de Psiquiatrizados en Lucha”, creado en el Hospital de Día de Madrid. Los trabajos de Foucault –aunque no definitivos– ayudaron a que desde dentro un nutrido grupo de psiquiatras se presentasen argumentos frente a la psiquiatría institucional. Por ejemplo, dentro de aquel último colectivo, el psiquiatra González Duro desvelaba las oscuras intenciones de las instituciones frente a sus objetos, los supuestos enfermos mentales, con un lenguaje francamente foucaultiano: “Realmente la psiquiatría actúa como una estructura de poder-saber, que define, conceptualiza, clasifica, controla y corrige las locuras de gentes débiles y marginadas, de acuerdo con los intereses y valores de una sociedad “normalizada” y “normalizante”, valores que corresponden a los de la ideología dominante” (*El Viejo Topo*, n.º7).

En definitiva, aunque el libro de Valentín Galván esté escrito bajo formas académicas e “institucionales”, su estructura y narrativa, así como por el nº y la variedad de fuentes utilizadas, hacen de su lectura algo ligero y ameno, que ayuda a tomar conciencia del papel de la obra de Foucault en el pensamiento crítico y la acción política en España y a dar cuenta de lo útil que puede llegar a ser un autor aún cuando lo que genere, cosa que muy seguramente no molestaría al propio filósofo, sean controversias, usos libres, lecturas heterodoxas y aplicaciones prácticas que pudieran traicionar –y desde nuestro punto de vista, alegremente lo hacen– a un supuesto “Foucault” original.

Ficha técnica del libro

| | |
|------------|--|
| Título: | De vagos y maleantes. Michel Foucault en España |
| Autor: | Valentín Galván |
| Editorial: | Virus, 2010 |

Álvaro CASTRO SÁNCHEZ



De ley y de corazón

Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)

S. De Andrés Castellanos y J. L. Mora García (eds.)

Este magnífico epistolario fue presentado el pasado 27 de septiembre de 2011 en el Ateneo de Madrid por los editores, Soledad de Andrés Castellanos (hija de Pablo de Andrés Cobos) y José Luis Mora García. Presidía la mesa José Luis Abellán, quien estuvo relacionado vitalmente con ambos pensadores.

El libro presenta la correspondencia inédita entre la filósofa veleña María Zambrano Alarcón (1904-1991) y el maestro Pablo de Andrés Cobos (1899-1973). Son 74 cartas, 41 de Zambrano (las últimas tres ya van dirigidas a la viuda de Pablo de Andrés Cobos, Enriqueta Castellanos) y 33 de Cobos (la última es de su viuda). Las cartas abarcan el periodo entre 1957 y 1976, es decir el arco de tiempo en que, mientras que Cobos reside en Madrid, Zambrano se encuentra antes en Roma y después en La Pièce.

El texto se ve enriquecido por la presentación de Emilio Lledó, por el hermoso prólogo de Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora y por una interesante biografía intelectual realizada por Fernando Hermida de Blas, indispensable para comprender correctamente la figura del maestro segoviano. Completan el libro cuatro apéndices que recogen fotos, documentos originales, cartas manuscritas, etc.

Como ha subrayado la hija de Cobos en la presentación del libro, se trata de un epistolario particularmente intenso e interesante, pues es un epistolario entre “hermanos”: ambos fueron “hijos” espirituales de Don Blas Zambrano, como muy bien enseña el encuentro de inquietudes, quehaceres y actitudes en las que es posible entrever ecos de muchos de los ideales de la Institución Libre de Enseñanza.

Hoy en día sabemos bastante de la vida de María Zambrano, exiliada por 45 largos años, filósofa que nunca consiguió tener un cargo académico oficial y que transcurrió la mayoría de su vida exiliada, en un estado de pobreza e incertidumbre. Muy poco se conoce, desgraciadamente, acerca de la vida y del pensamiento de Pablo de Andrés Cobos, discípulo de Don Blas, maestro en la provincia de Segovia en los años en que Antonio Machado y Blas Zambrano vivían en la ciudad del acueducto. Gran y sutil conocedor de la obra machadiana, Cobos fue una personalidad comprometida con la República y precisamente por esto un “expelido”, como él mismo se autodefine en una carta del 17/07/1969. Su compromiso le costó hasta la cárcel, donde estuvo recluso de julio de 1936 hasta octubre de 1940.

Cobos representó, como señala Fernando Hermida de Blas, «un puente entre la “resistencia silenciosa” contra el franquismo y el exilio republicano», pues en él se conjugaron devoción a la enseñanza, labor periodística e intelectual, compromiso político y acción social.

Ambos autores escriben desde la soledad, y en la soledad se encuentran y establecen una sintonía “de ley y de corazón”, un diálogo intelectual y afectivo hecho de intercambios de ideas, sugerencias filosóficas, confesiones personales, solidaridad y ayuda. Así, encontramos en este epistolario, el testimonio del compromiso de Cobos para que la hermana de María, Araceli, consiguiera a su nombre las pensiones de orfandad, en un momento en que la situación de las dos hermanas era particularmente delicada; encontramos cartas en que comparten la experiencia con Blas, “Padre” (escrito por Zambrano casi siempre con mayúscula) de quien ambos se sienten herederos intelectuales. Las reflexiones acerca de la figura del “Padre” constituyen un importante núcleo del epistolario, en que ambos pensadores enseñan compartir una profunda interiorización de los ideales institucionista, además que diagnósticos y propuesta para la renovación de una España que, como escribe el mismo Cobos, «resulta muy dolorosa» tanto para los exiliados como para los que en ella quedaron. Ambos pensadores comparten la necesidad de hablar de España, de pensar y dar voz a la patria o a una idea de patria entendida como horizonte humano de posibilidad existencial. A este propósito, es el mismo Pablo de Andrés Cobos quien escribe palabras tan hermosas y llenas de dolor y amargura: «Nos dejaron huérfanos de patria y, en cierto modo, de humanidad, pues no hay manera de sentirse en el mundo desde fuera de la patria. Y es que en la patria está el medio en que crecimos, ese medio físico y humano próximo que tan decisiva influencia tiene en nuestro hacernos». Zambrano y Cobos escriben entonces desde la paradójica condición de exiliada y “expelido”, de seres que asumen la radicalidad de una situación existencial que les pone en el límite, en el confín entre el “dentro” y el “fuera”.

El recuerdo de Blas Zambrano y las reflexiones sobre España dejan paso a la memoria de Segovia y el periodo en que Cobos y la familia Zambrano vivieron en la ciudad del acueducto, que por aquel entonces había visto pasar y reunirse algunos de los más importantes intelectuales de la época, como por ejemplo Antonio Machado y Miguel de Unamuno.

Otro importante núcleo de interés del epistolario, como subrayan los mismos editores, es representado por el ejercicio práctico de confesión por parte de María Zambrano, pues sin duda en las cartas de la filósofa podemos encontrar muchos detalles de su vida familiar, desde la enfermedad de la hermana Araceli hasta sus inquietudes personales. María Zambrano escribe a Cobos con sinceridad e increíble sensibilidad; con confianza, que es para ella «más que esperanza», pues «es receptiva, órgano de conocimiento al par que de acción», mientras que la esperanza «se proyecta».

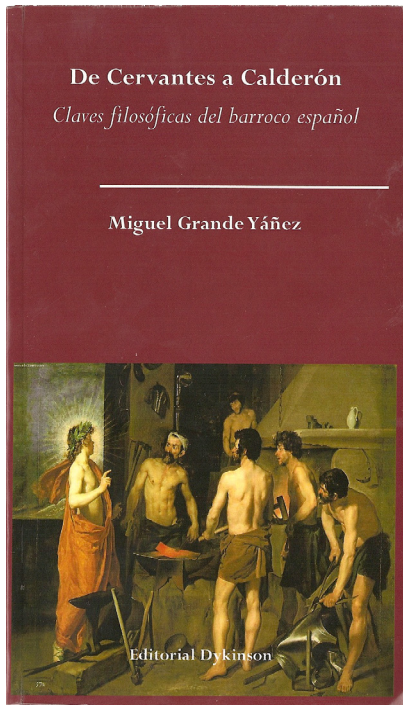
El lector no tiene que pensar que el presente epistolario, por su carácter íntimo y “confesional”, falte de reflexiones filosóficas, pues la atención conferida a Antonio Machado y a Ortega y Gasset constituye un fundamental núcleo de interés. Es sabido que María Zambrano se consideró siempre discípula de Ortega y Gasset – sin que esto le haya nunca prohibido caminar por “su cuenta” – y deudora de Antonio Machado, a pesar de no haber nunca escrito un libro sobre el amigo de su padre. Por el contrario, Cobos nunca se consideró un convencido orteguiano, pero sin duda sintió una honda convicción por Machado, sobre todo en relación a tres temas principales: el tiempo, el humor y la muerte. Las cartas reunidas en este volumen enseñan la génesis de los libros que Pablo de Andrés dedicó al estudio del pensamiento de Machado y el posicionamiento del maestro en relación a Ortega, hecho, este último, que permite a María Zambrano fijar sus propias posiciones respecto a “Don José”, a Zubiri y a su propio pensamiento en relación a la historia de España.

Si es verdad, como escribe Emilio Lledó, que somos «lenguaje y amistad», somos también memoria, memoria compartida. El epistolario entre Zambrano y Pablo de Andrés Cobos se delinea entonces como un ejercicio de escritura vital, en que memoria, lenguaje y amistad se mezclan y sostienen recíprocamente, para dar a luz textos de deslumbrante intensidad y fin hermosa.

Ficha técnica del libro

| | |
|------------|--|
| Título: | De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón – Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976) |
| Editorial: | UAM Ediciones, 2011 |
| Edición: | S. De Andrés Castellanos y J. L. Mora García |

Elena TRAPANESE



De Cervantes a Calderón. Claves filosóficas del barroco español

Miguel Grande
Yáñez

Agotado el uso ya de ciertas determinaciones provisionales que se otorgan a una realidad ya vivida como terminada, los nuevos planteamientos por venir encuentran una poderosa fuente de información, acerca de sus propias posibilidades, en todos los aspectos de esa realidad que permanecían ocultos y que se desvelan al reescribir de nuevo la misma situación de la que se hablaba, pero ahora desde una perspectiva diferente. Este modelo dinámico de análisis productivo de otras épocas o de otras circunstancias que ya tuvieron su presente, clava sus raíces en una visión de la realidad según la cual ningún tipo de conocimiento con respecto a ella tiene una última referencia. Miguel Grande Yáñez analiza en este libro los orígenes de esa visión de la realidad, además de sus consecuencias, dentro del contexto del barroco español y de personajes que le son fundamentales como Cervantes, Calderón, Gracián, Quevedo o Saavedra Fajardo. Al hacerlo sobre la base de construcciones racionales abstractas como vida, muerte, ingenio o desengaño, pone la unidad del libro en relación directa con un caldo de cultivo conceptual en el que el lector puede reconocer su actualidad. A su vez el estilo escogido para el desarrollo del análisis, reconduce todo tipo de síntesis hacia una base lo más concreta posible, como son las obras, personajes o sentencia de los autores citados, consiguiendo con ello no extralimitar las funciones de su propio discurso y dejar abierto un nuevo marco unitario con el que poder trabajar en un momento dado.

A través del libro se puede ver una apuesta por lo tanto por la continuidad ilimitada como forma de aprendizaje sin que con eso se pierda la característica de propiedad que tiene cualquier tipo de conocimiento. Son los mismos conceptos escogidos los que aparecen, de forma explícita o de forma velada a partir de construcciones literarias, en los textos de los que se habla, y sin embargo se habla de ellos sin que todo termine en un círculo lógico. Este método escogido encuentra su explicación en el libro mismo en el que se está desarrollando. Bajo la palabra desengaño se especifican dos fases a partir de las que se forma el barroco español como resultado: la desesperación

inicial y la resolución rebelde posterior de utilizar aquello que tengan en común todos los sistemas de creatividad posibles como impulso para salir de lo que parece una situación insostenible. La desesperación inicial le viene de haber encontrado, o al menos haber intuido de forma bastante clara, en todo error una forma de impotencia, en toda indagación, un sistema que en su resultado siempre acaba por dejar algún aspecto de lo que pretende averiguar fuera de sí mismo. La resolución será denominada ingenio y hace referencia a las formas de dominación autóctonas al ámbito en el que se esté indagando, que pueden encontrarse en cada paso del conocimiento, las cuales forjan su dominio de forma gradual mientras este no deja de ser dominio y sostiene lo que agrupa de forma controlable.

Al hablar de esta capacidad de avance cognoscitivo dentro del contexto de la filosofía de Gracián, el autor define el ingenio como la expresión que, dentro de un discurso, utiliza la sutileza. Es la sutileza la que tiene que controlar las formas a las que ha de ajustarse la asertividad. Se utiliza para poder encontrar siempre el equilibrio de no pretender decir más allá de lo que puede decir, pero, por otro lado, siempre lleva enlazada la afirmación, porque esta forma de posicionarse a favor del ingenio, es una resolución que se toma en contra del escepticismo. Como de nuevo define Miguel Grande hablando del desengaño de la época, el escepticismo, convierte las cosas en apariencia y ello llevado al extremo precipita la resolución de la vida hacia la muerte, sin esperanza de ningún paso posterior o intermedio.

Esta decisión, rebeldía contra la muerte misma o contra la imposición de tener que mirar a la vida a través de los ojos de la simple ignorancia, lleva emparejado, incluso en sus versiones más extremistas, la posibilidad de agarrarse a la creatividad. Así describe el autor a un Calderón que aunque afirme lo borroso de todo aspecto posible en lo que se quiera fijar la atención, defiende a través de su postura la capacidad de soñar sobre lo soñado, el encontrar una forma de resaltar artificialmente un aspecto de todo ese sueño que es la vida, para que se visualice y quepa alguna manera aprendizaje sobre lo que existe.

La propuesta por ingenio del barroco conlleva un aspecto de valentía, tal y como queda descrito. Se puede ver también de una forma despectiva porque en todo producto de ingenio hay un componente de mano de obra que hace que, tal y como se describe hablando de la posición de Saavedra Fajardo, ese acto no sea una solución definitiva al problema de la realidad de las cosas. Pero en definitiva siempre resulta el intento de una conquista del instante contra los efectos que produce, tanto en el conocimiento como en la tranquilidad psicológica del ser humano, el paso del tiempo. Si nada es sostenible como duradero excepto la muerte porque en todo lo que se pretende ver sostenido en una unidad de realidad acaba descubriéndose algún síntoma de dispersión, se trata con el desarrollo del ingenio de profundizar en todo lo que puede haber comprendido en un solo momento, fuera del tiempo, en su propia individualidad, y de ver como todo eso puede aprovecharse para instantes posteriores que quizá, si todo va saliendo bien, sigan siendo manejables a la vez que van ganando en riqueza de contenido.

El barroco español toma así predilección por la desmesura en sus composiciones para resaltar de manera pedagógica que la forma de la misma composición participa como agente activo en todo proceso de configuración de una realidad manejable para el ser humano. Por lo tanto, y como se deja leer a partir del análisis del pensamiento de Gracián, la verdad como construcción toma ahora una aspiración por la belleza que tiene en la poesía su ejemplo más evidente.

Y así como pasa en la poesía sucede en la vida práctica: el ingenio en sus últimas consecuencias lleva a la voluntad de exteriorizar todo tipo de individualidad. Esto en plano teórico, a través de, por ejemplo, el desarrollo de la poesía en su ilimitada potencialidad, puede producir una disfunción dentro los desarrollos subjetivos con respecto a una posible intersubjetividad. Lo que también ocurre, por ejemplo, en el terreno de la moral, como se descubre en el último capítulo del libro que ocurre con el concepto de honra en el barroco español y el espacio confuso en el que

transitó hasta que se afirmó como característica innata a todo hombre con virtudes: en ese tránsito lo que se produjo en un principio era una ética de la desigualdad, contraria a los mismos principios que teóricamente y por cuenta individual se estaban desarrollando.

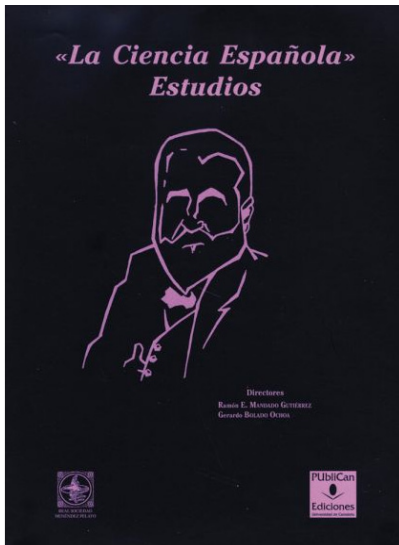
De esta manera, la nueva forma que se encontró en el barroco de acceso al movimiento libre aun dentro de una realidad impuesta como inmodificable, queda presentada en toda complejidad, como productiva pero también problemática.

Como analiza Miguel Grande, de forma transversal y entre otras ideas de la vida que Cervantes le otorga Don Quijote de la Mancha, cualquier manera posible de intentar unificar dos prismas diferentes de una misma realidad no se puede llevar a su proceso completo sin que se produzca una nube en el juicio y, sin embargo, hasta en ese juicio nublado alguien puede encontrar el acierto de un hombre ingenioso. Toda forma de juzgarle a él, al hombre equivocado en su juicio, parte de otra perspectiva a su manera también equivocada, parte de sus propios errores, uno de los cuales es no tener en cuenta el hombre al que está mirando que es una realidad y por lo tanto se le escapa en toda su comprensión.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|------------------------------------|
| | De Cervantes a Calderón. Claves |
| Título: | filosóficas del barroco español |
| Autor: | Miguel Grande Yáñez |
| Editorial: | Dykinson, S.L., 2012. |
| Número de páginas: | 211 |

Sofía CÁRDENAS CORTÉS



La Ciencia Española. Estudios

Ramón. E. Mandano
Gutiérrez y Gerardo
Bolado Ochoa [dirs.]

La Real Sociedad Menéndez Pelayo, en vísperas del primer centenario del fallecimiento de D. Marcelino Menéndez Pelayo [1856-1912], nos ofrece este ensayo (dirigido por Ramón E. Mandado Gutiérrez –quien lo prologa– y Gerardo Bolado Ochoa), el tercero dedicado a las obras más destacadas del pensador. Tras la entrega de *Los orígenes de la novela* y de *Historia de las ideas estéticas*, este estudio sobre *La ciencia española* retoma un debate epistemológico fundamental que indaga sobre la historia de la ciencia en España –entendida en su sentido más amplio de saber científico positivo, pero también de pensamiento filosófico humanista, e incluso teológico–. Especialistas de diversas ramas compilan sus investigaciones en este texto, descubriendo al lector la relevancia de esta polémica y la existencia de científicos que han quedado velados por la historia, excluidos del relato oficial de la ciencia, pero cuyos logros deben reseñarse e incluirse en nuestro bagaje cultural. El libro recoge las sesiones de trabajo organizadas por la Real Sociedad Menéndez Pelayo y la Real Academia de Medicina de Cantabria que tuvieron lugar en otoño de 2010 y que estuvieron a cargo de Salvador Ordóñez, Rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. En ellas se recuperó el contexto científico del siglo XIX y se reconoció su relevancia a la luz del panorama científico actual.

El filósofo y ensayista José Luis Abellán nos describe el contexto científico del joven Marcelino: a mediados del siglo XIX comienza una recuperación institucional de la ciencia, que coincide con la introducción del krausismo en España de manos de Julián Sanz del Río. Se abre el camino hacia una Universidad Civil, independiente del Rey y del Papa, dispuesta a reproducir el pensamiento europeo positivista e implantar las nuevas teorías de Darwin. Ciencia y Religión se escinden, y la figura del médico ocupa la posición social que antes disfrutaba el sacerdote. Pedro Ribas Ribas, de la Universidad Autónoma de Madrid, describe el pensamiento neokantiano español a través de la portavocía de José del Perojo y Figueras, principal traductor del filósofo alemán y uno de los contestatarios de D. Marcelino en la polémica.

Algunos pensadores se identifican con el nuevo paradigma positivista, pero muchos otros reivindicaban la tradición y la religión. Esta divergencia tendrá eco en las contiendas políticas entre gobiernos liberales y conservadores, y las universidades serán “purgadas” en repetidas ocasiones

(como nos recuerda Carlos Nieto Blanco, de la Universidad de Cantabria), expulsando a profesores krausistas como Augusto González de Linares –por difundir el evolucionismo darwinista–, Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, entre otros. La ciencia, también en ese momento, estaba constreñida por la dominación política y religiosa.

Surcando esta disputa se produce un debate crucial entre los representantes de las distintas posturas: la positivista, formada por krausistas y neokantianos –como Manuel de la Revilla y José del Perojo–, la conservadora católica –liderada por Menéndez Pelayo y su mentor Gumersindo Laverde–, y la neotomista –al frente de la cual se sitúan Joaquín Fonseca y Alejandro Pidal y Mon, que sólo reconocían el valor del pensamiento escolástico, negando cualquier otra aportación de la ciencia a la historia española–.

En el año 1876 –el mismo en el que Francisco Giner de los Ríos funda la Institución Libre de Enseñanza– se origina lo que se conoce como “segunda polémica de la ciencia en España” (o tercera, según la interpretación). El profesor de la UAM Fernando Hermida de Blas, y el profesor Gerardo Bolado, de la UC, nos describen cómo surge esta polémica, desencadenada cuando Manuel de la Revilla, krausista, publica en la *Revista Contemporánea* un artículo en el que lamenta el retraso científico que España sufre frente a Europa, y culpa de ello al despotismo y a la intolerancia religiosa de los últimos siglos españoles desde el reinado de los Austrias, que frenaron el pensamiento científico español. Menéndez Pelayo le responde pocos días más tarde en la *Revista Europea* con su artículo “Mr. Masson redivivo”, cuyo título hace alusión a la primera polémica de la ciencia. Según él, la ciencia española había tenido importantes aportaciones a lo largo de los siglos, pero los liberales y positivistas eran demasiado intolerantes para aceptarlo. Revilla no demora en responder acusando a Menéndez Pelayo de “neocatólico” y de defensor de la Inquisición. Puede haber habido filósofos, científicos españoles, pero no una tradición científica o filosófica en España. Menéndez Pelayo escribe poco después “Mr. Masson redimuerto”, en el que tilda al positivismo de impío, y se autoproclama católico y defensor de la Inquisición como una institución que preservó el espíritu genuino del pueblo español. D. Marcelino parte de su formación empirista y trata de reconciliarla con su ideología católico-conservadora, a través de una arriesgada pero decidida apuesta por el nacionalismo cultural. El verdadero problema de España, según él, fue su utilitarismo, que enfocó el estudio científico en la práctica y no generó nada del lado de la teoría. La modernidad española debe seguir siendo católica y no dejarse contaminar por la “regeneración” cultural anticatólica que los krausistas reproducen tomando el modelo de Europa.

José Luis Mora García, profesor de Pensamiento Español en la UAM, aproxima al debate a Benito Pérez Galdós, quien se sitúa en un espacio equidistante entre los positivistas y Menéndez Pelayo: a pesar de su declarado liberalismo, considera que sin un buen aprecio y conocimiento de la propia historia del país, sólo con pensadores y teorías extranjeras, no se puede alcanzar el progreso.

Poco después de desatarse la polémica se abre un nuevo frente contra D. Marcelino –el cual nos relatan Eudaldo Forment, de la Universidad de Barcelona, y Alfredo Alonso García, de la UC–, representado por los neotomistas Alejandro Pidal y Mon y P. Fonseca, quienes se oponen a todo pensamiento legítimo español que no sea la escolástica, atacando el humanismo viviesiano de Menéndez Pelayo. Este les responde afirmando que no se puede inmolar toda la filosofía cristiana sólo para encumbrar a Santo Tomás, y reclama la importancia del pensamiento de Juan Luis Vives, entre otros grandes humanistas.

El mérito incuestionable de D. Marcelino es la restauración del valor histórico de personajes que fueron arrojados a la sombra del olvido, mientras que los positivistas negaron toda valía al pensamiento español sin antes investigar sobre él. A raíz de esta disputa Menéndez Pelayo redacta *La ciencia española*, publicada en 1876, y que reformula en varias ocasiones a medida que la polémica se va desarrollando (Francisco José Martín interpreta esta evolución editorial). A partir de

la crisis del 98 la controversia se vuelve menos combativa y dogmática, y más reflexiva. Los krauistas admiten que sí hubo ciencia, y D. Marcelino que esta fue fragmentaria y demasiado pragmática, aunque culpa de ello a los liberales y positivistas, y no al catolicismo y a la Inquisición.

Alrededor de esta misma polémica Menéndez Pelayo publica *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82), a favor del pensamiento ortodoxo español, y negando en parte el papel de los heterodoxos en el florecimiento de la ciencia española. El profesor francés Yvan Lissorgues, de la Universidad de Toulouse-le Mirail, recupera en este ensayo la respuesta que dio José Miguel Guardia, médico e historiador, quien se rebela contra esta interpretación parcial y reivindica el reconocimiento de los heterodoxos. Según él, la expulsión de moriscos y judíos durante el período de los Reyes Católicos y la creación de la Inquisición fueron el comienzo de la desertización intelectual de España. Guardia señala una contradicción en D. Marcelino: los pensadores y científicos que hicieron honor a la historia científica española según el propio Marcelino fueron en realidad aquellos proscritos por la Iglesia, pues casi todos los médicos y científicos del renacimiento español habían sido judíos conversos. Menéndez Pelayo nunca se atreve a rebatir este argumento. Finalmente, Alberto Gomis, de la Universidad de Alcalá, recuerda como D. Marcelino se valió del discurso de Acisclo Fernández Vallín en su ingreso a la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, dedicado a la cultura científica española del siglo XVI, para hacer su propio repaso historiográfico de las diversas ramas científicas de aquella época, reconociendo méritos y lamentando vacíos.

¿Quiénes son, entonces, estos científicos olvidados?

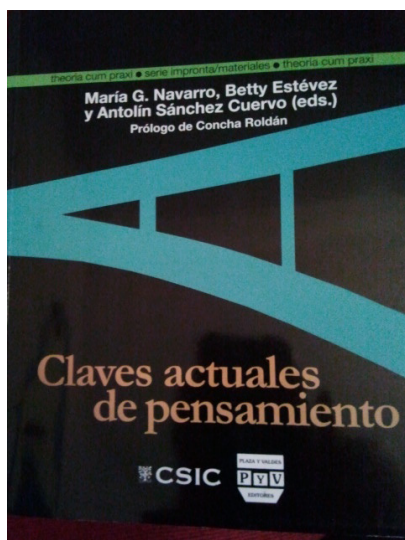
Teófilo González Vila (MEC) nos habla de Gómez Pereira (s. XVI) y su obra *Antoniana Margari-ta*, en donde Pereira trata de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma. Su contribución al estudio de la naturaleza humana supuso una gran aportación a la antropología de entonces. Víctor Navarro Brotons, de la Universidad de Valencia, recupera la figura de Jerónimo Muñoz, un importante cosmógrafo del siglo XVI, y la de Juan de Herrera, que además de reconocido arquitecto, fue el fundador de la Academia de Matemáticas en Madrid. J. El catedrático de Anatomía Patológica de la UC, Fernando Val-Bernal, y Juan José Fernández Teijeiro, de la Real Sociedad Menéndez Pelayo, rescatan el caso de Andrés Laguna, médico y científico humanista, que avanzó sobre el conocimiento de la anatomía, la enfermedad de la peste y de la gota. Realizó además un importante discurso sobre “la Europa que a sí misma se atormenta”, invitando a cristianos católicos y luteranos a una reconciliación pacífica que les permitiese abatir al verdadero enemigo turco. Laguna fue el científico y pensador español que más se proyectó en Europa. Por su parte, F. Vázquez de Quevedo, de la Real Sociedad Menéndez Pelayo, exhorta a reconocer el papel jugado por Fernando VI y su hermano, el rey Carlos III, que promovieron el conocimiento científico a través de la creación de las Reales Academias, las cuales abarcaban casi todas las áreas de conocimiento, arte y oficios. Finalmente, Benito Madariaga de la Campa, Académico de las Ciencias Veterinarias, recuerda que los albéytres y posteriores veterinarios tampoco han sido suficientemente reconocidos en su contribución a la ciencia española, y anima a su reparación histórica.

Una interesante y polémica conclusión puede ser extraída de la aportación de Salvador Ordóñez, Rector de la UIMP, quien siguiendo la senda de Ortega y Gasset afirma que la ciencia es *creación de conocimiento ex novo*, investigación y desarrollo de nuevos paradigmas científicos: no se puede confundir *erudición* con auténtica *creación* científica. Según este planteamiento, no hubo en España verdadera ciencia hasta el siglo XX, cuando se crea la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), presidida por la prestigiosa figura de D. Santiago Ramón y Cajal, y en la que participa el propio Menéndez Pelayo. Lamentablemente es quebrantada años después por el golpe de Estado de julio de 1936, tras el que muchos “heterodoxos” al régimen tuvieron que exiliarse. Una vez más, la política obstruyó el camino de la ciencia y el pensamiento, y es en este punto en el que el lector siente que D. Marcelino perdió la batalla: ¿aprenderemos algún día de nuestra propia historia?

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|--|
| Título: | «La Ciencia Española» Estudios |
| Dirigido por: | Ramón. E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa |
| Autores: | Ramón E. Mandado Gutiérrez, José Luis Abellán, Fernando Hermida de Blas, Pedro Ribas Ribas, José Luis Mora García, Carlos Nieto Blanco, Gerardo Bolado, Francisco José Martín, Eudaldo Forment, Alfredo Alonso García, Yvan Lissorgues, Alberto Gomis, Teófilo González Vila, Víctor Navarro Brotons, Salvador Ordóñez, J. Fernando Val-Bernal, Juan José Fernández Teijeiro, F. Vázquez de Quevedo, Benito Madariaga de la Campa. |
| Editorial: | PUBliCan-Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011 |
| Edición: | Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux |
| Número de páginas: | 348 |

Candela DESSAL LÓPEZ



Claves actuales de pensamiento. Cartografía de un interés colectivo

María G. Navarro,
Betty Estévez y
Antolín Sánchez
Cuervo (eds.)

El libro que a continuación reseñamos merece nuestro interés por varios motivos, pero especialmente por uno: es un ejemplo de apertura de la filosofía. Y una apertura que se manifiesta de tres maneras distintas. Por un lado, porque va más allá de los temas clásicos de la filosofía, reflexionando sobre cuestiones actuales y complejas que constituyen grandes desafíos de nuestra sociedad. Por otro lado, porque realiza una labor de pensamiento conjunto, fruto del trabajo de un grupo plural de investigadores que comparten sus temas de trabajo sometiéndolos al debate y crítica con sus colegas. Y por último, porque apuesta por la interdisciplinariedad, recogiendo un conjunto heterogéneo de perspectivas, materias y formatos, que aporta una riqueza conceptual y temática muy de agradecer en este tipo de soportes.

Vayamos pues, por partes.

El Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores, tuvo sus inicios en 2002, dentro del instituto de Filosofía del CSIC con un claro propósito, que describe Concha Roldán en el prólogo: “convertirse en n foro de discusión en intercambio intelectual para que aquellos becarios u contratados que llegaban a investigar con nosotros pudieran presentar sus trabajos en cuso, y someterlas a la crítica de un público especialista o cuanto menos, interesado”.

La intención era por tanto crear un espacio de discusión y debate para las voces más jóvenes, apostando por compartir sus trabajos y reflexiones, que muchas veces el investigador tiene que elaborar y digerir en soledad, sin poderlas contrastar con la opinión de los colegas.

Se nos da a conocer por tanto los textos de una generación joven de pensadores, que de manera rigurosa, abordan distintas cuestiones, desde las políticas de resistencia indígenas hasta la representación del mundo a partir de la obra de Mercator. Tal pluralidad ha dado origen a una compleja labor de categorización del índice, que finalmente ha quedado dividido en los siguientes apartados generales: Subjetividades e identidades, estudios de género en ciencia y tecnología, temas de actualidad en filosofía política, epistemología y fenomenología, investigaciones en historia, arqueología y antropología, estudios sobre estética.

La lectura global del volumen evoca una estimulante cartografía sobre los intereses de nuestra comunidad de jóvenes investigadores españoles de filosofía. Resulta visible como el interés por la salud crea numerosas aproximaciones, especialmente desde a teoría de género: la compren-

sión de la enfermedad, el análisis filosófico de los trastornos alimentarios, la comprensión de la corporalidad... y especialmente un interés transversal por la búsqueda de la identidad: el cuerpo fracturado, el olvido, la memoria, la narración de la propia historia, el intento de comprensión del otro. Por supuesto que esta cuestión no es nueva: el conocimiento de uno mismo es uno de los pilares sólidos de la filosofía, uno de sus comienzos lapidarios. Sin embargo, siguiendo el imperativo de no ingenuidad adorniano, muchos de estos artículos parten de la imposibilidad de la consecución de su objetivo. La identidad perdida, la fractura, el enigma, la distancia infinita del otro, son uno de los fantasmas más recurrentes que recorren estos artículos. Sin embargo, no prevalece la escritura pesimista o de derrota, sino que muchos de estos artículos, muestran en su hacer, la reivindicación genuina de la filosofía. Así queda patente en el artículo “El destino de la filosofía”, donde se nos conmina a las personas formadas en filosofía a pasar a la acción, poniendo en marcha un plan colectivo que ayude a la filosofía a ocupar un lugar activo en la sociedad, a reivindicar nuestras capacidades como profesionales y a reactivar el valor de la filosofía como un servicio público. El reto que nos toca a la nueva generación de filósofos, que como los autores, no debemos carecer de rigor ni de entusiasmo.

Ficha técnica del libro

| | |
|------------|--|
| Título: | Claves de pensamiento: cartografía de un interés colectivo |
| Editorial: | CSIC y Plaza/Valdés |
| Edición: | María G. Navarro, Betty Estévez y Antolín Sánchez Cuervo |
| Prólogo: | Concha Sánchez Roldán |

Cayetana MARTÍNEZ



Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil

John Locke

Esta edición del *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) de John Locke ha seleccionado aquello que podría pasar por opúsculos o simples notas escritas en el diario personal del autor –agrupando textos que van desde 1667 hasta 1697– a lo largo de toda su vida, pero que, en realidad, son esenciales para una completa y profunda comprensión de los principales tópicos estudiados por Locke en su filosofía política, a saber, los objetivos y los límites del poder político del Estado. En estos textos lo que Locke defiende es que la regulación de las cuestiones indiferentes no es sólo asunto que concierna a la verdad, sino que también, y fundamentalmente, trata sobre la autoridad de la magistratura civil. No puede existir ningún asunto que afecte a la paz y a la seguridad de la sociedad que al mismo tiempo permanezca ajeno a la ley del hombre

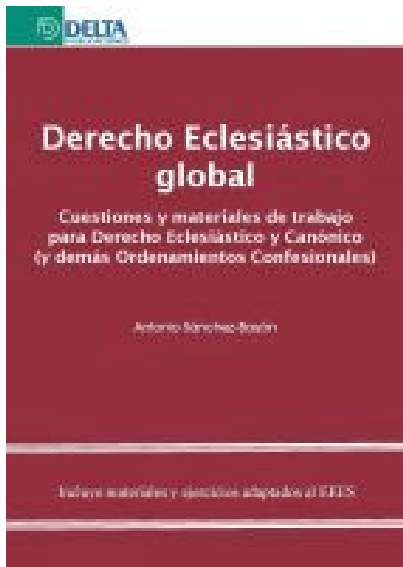
El libro cuenta con: una introducción, que persigue mostrar el contexto en el cual ha sido gestado, la relación entre su personalidad, su obra y su momento y así poder entender en qué medida su pensamiento se desarrolla sobre una base de continuidad o de cambio entre sus obras noveles y las de mayor madurez; una bibliografía completa de gran utilidad para ampliar lecturas de Locke; y una cronología detallada que vincula cada acontecimiento de su vida personal y del desarrollo de sus obras con aquello que acontecía en un nivel político, cultural e histórico. Todo ello sirve como una sugerencia de lectura al *Ensayo sobre la tolerancia*. Además, el texto cuenta con otros dieciocho escritos (“Comercio” [1674], “Obligación de las Leyes Penales” [1676], “Placer, Dolor y Pasiones” [1676], “Fe y Razón” [1676], “Conocimiento” [1676], “Moralidad”, “Ley de Naturaleza” [1678], “Reputación y Costumbre” [1678], “Razón, Pasión y Superstición” [1681], “Dos clases de Conocimiento” [1681], “De la Ética en General” [¿1686-1687?], “De la lealtad y la resistencia” [1690], “Ética I” [1692], “Trabajo” [1693], “Ley” [1693], “El hombre antes y después de la caída” [1694], “Ética II” [¿1694?], y “Ensayo sobre la Ley de Pobres [1697]”) que contribuyen a una mejor comprensión del pensamiento de Locke. Es por ello que esta edición se posiciona y distingue de otras traducciones que únicamente se han limitado a ofrecer una introducción y una traducción del *Ensayo sobre la tolerancia*.

Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux, profesora y colaborador del Departamento de Filosofía del Derecho, Política y Moral de la Universidad Complutense de Madrid, han realizado, de un modo magistral, la selección de textos, la traducción y las notas de la edición de estos textos de John Locke para Biblioteca Nueva

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|--|
| Título: | Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil |
| Autor: | John Locke |
| Editorial: | Biblioteca Nueva, 2011 |
| Edición: | Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux |
| Traducción: | Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux |
| Número de páginas: | 216 |

Alejandro RODRÍGUEZ PEÑA



**Derecho eclesiástico
global.**
Cuestiones y materiales
de trabajo para
Derecho Eclesiástico
Canónico (y demás
ordenamientos
confesionales)

Antonio Sánchez-
Bayón

La obra que tengo el honor de comentar brevemente inaugura la colección de la *Biblioteca Universitaria de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Económicas de la Universidad Camilo José Cela* (UCJC). Es pues la primera aportación a un conjunto de materiales docentes adaptados a los nuevos tiempos que corren: al *Espacio Europeo de Educación Superior* y al nuevo paradigma que este supone, la primacía del aprendizaje sobre la enseñanza. Por acudir a una imagen explicativa, son tiempos en que los docentes, como las mareas, debemos ser capaces de llegar a las orillas del conocimiento de los estudiantes, pero para acto seguido retirarnos, de tal modo que cada alumno pueda profundizar en qué le trajo dicha marea, formulando, implementando y evaluando todo ello como un conocimiento propio, adquirido y no solo prestado. Por tanto, para poder cubrir la instrucción (de fundamentos), la educación (de reflexión crítica) y la formación (de habilidades técnico-profesionales), requeridas a nuestros estudiantes de hoy, se necesitan nuevos materiales y herramientas de trabajo; y en este sentido, la obra del profesor Sánchez Bayón constituye un ejemplo excelente.

Así, ya el título principal de este trabajo es paradigmático (*Derecho Eclesiástico Global*), pues denota el claro interés del autor por innovar, por ofrecer una visión novedosa y ajustada al paradigma educativo actual. Su objeto principal, como el mismo autor señala, es el Derecho Eclesiástico, pero entendido como “una realidad histórico social (la ordenación político jurídica del factor religioso), (...) un saber científico (teorías y métodos de investigación y sistematización de conocimiento), y (...) una disciplina universitaria (versada en una rama especial del Ordenamiento estatal, más su relación con los Ordenamientos confesionales).” A renglón seguido, se nos ofrecen claves adicionales para mejor comprender el rótulo general que enmarca este trabajo, y así se explica que “dicha denominación ha servido para designar conjuntamente el Derecho Eclesial o Canónico, el Derecho Eclesiástico *stricto sensu* (propio del Protestantismo, cuando los monarcas asumieron competencias sobre el factor religioso, por razón de soberanía, identidad y orden y moral pública), el Derecho Eclesiástico del Estado (expresión generada con la consolidación decimonónica del Estado nación, siendo producto del positivismo formalista de Estado), y hoy también el Derecho Eclesiástico Comparado (que comprende las interrelaciones entre los vigentes Ordenamientos estatales y confesionales)”.

En consecuencia, es esta visión integral la que sustenta el acertado título escogido para este trabajo, *Derecho Eclesiástico Global*. Resultando, en fin, que por volver a las palabras del autor, con este manual “se espera ayudar al estudiante de Grado de Derecho (y demás Ciencias Jurídicas), a superar con éxito la disciplina de Derecho Eclesiástico (en cualquiera de sus asignaturas: Derecho Eclesiástico del Estado, Derecho Público Eclesiástico, Derecho y Religión, Derecho Comparado de las Religiones... Derecho Canónico)”.

Si el paréntesis que completa el subtítulo de esta obra (*y demás Ordenamientos Confesionales*), alude a las otras asignaturas que se acaban de mencionar, el subtítulo principal del trabajo (*Cuestiones y materiales de trabajo para Derecho Eclesiástico y Canónico*), permite tener una intuición más clara del concreto contenido y finalidad específica de esta obra: se está ante un manual de prácticas, una guía (también) para las horas de estudio fuera del aula. De ahí que se recojan lecturas de apoyo y ejercicios de muy diversa naturaleza (por ejemplo, estudios de casos, palestras, reseñas, trabajos de investigación guiada, revistas de prensa, dictámenes, demandas matrimoniales, etc.).

De este modo, la vocación de esta obra es evidente: aspira a ser un herramienta de trabajo para instruir, educar y formar de manera holística (esto es, global), procurando integrar la tradición recibida y las nuevas corrientes, junto con las materias sobrevenidas. Tanto es así que los primeros capítulos se dedican a servir las bases cognitivas -que jurídicamente son las fuentes del Derecho-, relativas al devenir occidental tanto de las relaciones iglesia-Estado (de los modelos de persecución y exclusión hasta los de confesionalismo, preferencialismo, aconfesionalidad y laicidad), como del reconocimiento, protección y promoción del derecho de libertad religiosa, de conciencia y pensamiento (más su relación con el resto de derechos fundamentales y libertades públicas). Se completa todo ello con la apertura a otros enfoques (por ejemplo el indígena, el oriental, etc.), también jurídicamente presentes en nuestras sociedades; así como presentando atención a otras cuestiones afines, como la bioética, las uniones de hecho, la geopolítica, etc.

A partir de lo anterior, cabe distinguir en la lógica interna de este manual, y de una manera individualiza, el capítulo contextualizador acerca del origen, conexiones y peso de las *disciplinas iusculturales y de fundamentos* en los estudios universitarios, para proceder a continuación con un capítulo de metodología jurídica, seguido de dos capítulos sobre temáticas típicas (así fijadas por la Academia y la regulación al respecto). Lo abordado estos capítulos iniciales comporta, a mi entender, un interés que va más allá de una disciplina jurídica u otra; pues con la acelerada ampliación y profundización que está sufriendo la llamada globalización, hace tiempo que no se presta la adecuada atención a la propedéutica y la metodología jurídica.

A todo ello sigue un capítulo de lecturas y ejercicios diseñados para abrir horizontes; terminando con dos capítulos sobre el Derecho Canónico y su reconocimiento de eficacia civil gracias al Derecho Eclesiástico del Estado (sirviendo de ejemplo para otros Ordenamientos confesionales, además de reforzar el estudio de fundamentos jurídicos que requiere un buen jurista, quien no ha de olvidar que el origen universitario del Derecho está en la dinámica simbiótica entre el Derecho Romano o civil y el Canónico). Estas partes de la obra son también valiosas para redescubrir en sus fuentes oficiales cómo se pasó de la comunidad internacional cristiana a la de los “países civilizados de Occidente”, hoy sociedad o comunidad internacional, en tránsito a la comunidad global.

Con esta obra, el autor, a quien conozco desde hace casi dos décadas, en las que hemos colaborado en muchas iniciativas siempre impulsadas por su entusiasmo e inmensa capacidad de trabajo, compartido muchos y buenos momentos, pero también algunos de los amargos frutos tan comunes en el mundo universitario, ha probado una vez más su tesón y valentía; intentando abrir nuevos caminos, o al menos estimularnos a los demás para trabajar en la senda que siempre ha defendido y una vez nos ofrece: un trabajo de equipo (como *masa crítica*), para consolidar el nuevo paradigma

del aprendizaje y normalizar, además, el recurso en el aula de las conocidas como TIC (tecnologías de la información y la comunicación, como las video-reseñas y demás prácticas complementarias compiladas en la web www.imdee.com y www.iaecos.com). Solamente así el Espacio Europeo de Educación Superior resultará una realidad y no únicamente un discurso voluntarista.

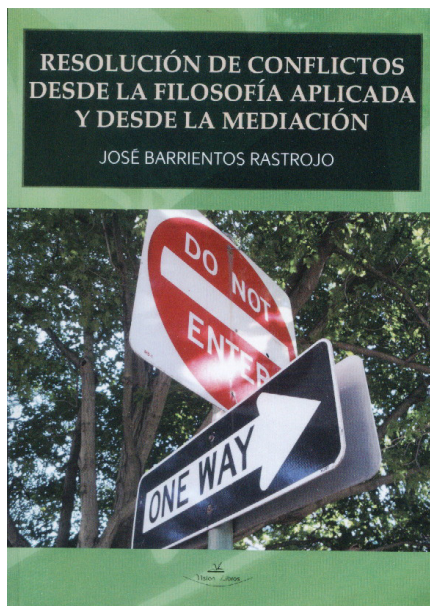
Por todo lo dicho, invito a otros compañeros y alumnos a consultar la obra y valorar por sí mismos su contenido. Cuestión, por lo demás, que conociendo al profesor Sánchez Bayón, es justamente lo que él desearía; como un nuevo paso para fomentar el debate y el auténtico conocimiento.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|--|
| Título: | Derecho Eclesiástico Global. Cuestiones y materiales de trabajo para Derecho Eclesiástico Canónico (y demás ordenamientos confesionales) |
| Autor: | Antonio Sánchez-Bayón |
| Editorial: | Delta Publicaciones, 2011 |
| Número de páginas: | 267 |

Javier CHINCHÓN ÁLVAREZ¹

¹Profesor Ayudante Doctor de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales. Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid.



La resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación.

Manual formativo

José Barrientos Rastrojo

José Barrientos Rastrojo, profesor en la Universidad de Sevilla, destaca por su trabajo de difusión y profundización en la Filosofía Aplicada y de promover la idea de los gabinetes de *asesoramiento u orientación filosófica*, que gozan ya de cierta fama en los EE.UU. Tiene en su haber una veintena de títulos, como *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (2004, 2005), *Filosofía aplicada a la persona y a grupos* (2008, 2009) e *Idea y proyecto* (2010), constituyen manuales básicos de estudio de la disciplina. En la misma línea de trabajo, encontramos aportes importantes como diversos seminarios, eventos y congresos centrados en la Filosofía Aplicada, entre los que se pueden mencionar la creación y codirección del I y II *Congreso Iberoamericano de Filosofía Aplicada*, con el Prof. José Ordóñez de la Universidad de Sevilla, o *1st International "Sophia" Retreat on Contemplative Philosophy*, con el Prof. Ran Lahav de la Universidad de Haifa. Así, es director de la única revista internacional en Filosofía Aplicada en español, y por lo tanto, un importante difusor de la disciplina en el mundo hispanoparlante.

Este trabajo constituye un manual de consulta que además de resultar una herramienta útil para los especialistas supone una introducción a ambas disciplinas muy completa. Pese a que tanto la Mediación como la Filosofía Aplicada tienen su carácter propio, con una metodología definida, la inclusión de ambas en un mismo manual poniéndolas en contacto, y no ya comparándolas sino contrastando las propuestas de una con la otra, da un resultado que puede enriquecer a estas disciplinas. Dado que ambas se encargan de la "gestión de los conflictos", a la sazón tema que vertebraba este manual, la puesta en contacto parece pertinente en un libro que pretende dar un utilillaje básico.

Desde el comienzo se encamina sin demasiados preámbulos al quid, recordando una frase de Ortega: "la vida es problema" (p. 19), entendiendo problema como cualquier conflicto con el que podamos encontrarnos en nuestra vida diaria. Ahora bien, ¿cómo enfrentarnos al problema? ¿Qué estrategia seguir? Aludiendo a los diferentes "tipos de niños" que podemos encontrar en un patio de colegio (el que se "porta –excesivamente– bien", aburrido y anodino; el "busca-peleas", agresivo y rebelde; el conciliador, apacible y buscado), nos damos cuenta que lo importante no es ya el conflicto en sí, sino la manera en que posicionamos ante él, y cómo lo integramos en nues-

tra vida. Así, “una gestión adecuada del conflicto no solo produce heridas, sino que nos va a ir creando como sujetos” (p. 21), apunta Barrientos en la introducción. A partir de este momento nos encontramos con dos metodologías de trabajo que tanto a nivel personal como con un trabajo con terceros van a buscar esta “gestión adecuada”, como es a través de la Mediación y de la Filosofía Aplicada.

Antes que nada debemos estar al tanto del conflicto, qué es el conflicto y cómo reconocerlo. Para ello, se dedica un capítulo previo que profundiza en las distintas definiciones y fases del conflicto. A efectos prácticos, para las disciplinas de las que trata el manual, son dos las caracterizaciones que nos interesan son (1) *Conflictos de ideas y conflictos de creencias* y (2) *Conflictos de posesión* (pp. 33-34), a saber, (1) estaría referido –por ser escuetos– como bien cita Barrientos, a las dimensiones del sujeto, en tanto que “las ideas se tienen y sobre las creencias se está”, más cercano a un litigio interno o intelectual; mientras que (2) nos aproxima más al conflicto por la obtención de un bien. Es muy interesante la importancia que toman los ejemplos prácticos, que exponen “problemas reales”, y que a lo largo de la presentación toman entidad propia al convertirse en la base de la explicación. Por ejemplo, al ver el desarrollo del conflicto, cómo evoluciona, conocemos sus fases a través de historias particulares. Esto muestra la implicación con la vida práctica que toman la Mediación y la Filosofía Aplicada.

El Bloque I del libro está dedicado a la Mediación, disciplina venida desde el mundo anglosajón que en las últimas décadas está tomando importancia. La finalidad de esta es la “resolución de conflictos”, donde un mediador a través de “mecanismos consensuales” pretende que las partes que integran el conflicto lleguen a un acuerdo beneficioso para ambos en un “proceso no adversarial” (p. 51). Esto es, buscar una cierta equidad en una confrontación que no implique el esquema “ganar-perder”.

Como lo que se busca es la “resolución del conflicto”, el método de trabajo que se nos expone va encaminado a abrir las perspectivas dentro de propio conflicto, ya que una negociación fructífera es la que juega con varias opciones. En general, como ya he dicho anteriormente, más que profundizar en el conflicto mismo, lo que Barrientos nos conmina a abordar con mayor interés es a las partes implicadas en el litigio. Así no es raro encontrarnos muy prontamente ya en el capítulo II del primer bloque el análisis de las necesidades y los intereses que no ya se ven envueltas en el conflicto, sino que se generalizan a las necesidades y los intereses del sujeto particular implicado. Eso sí, todo se ve envuelto con un cierto aire de oficialidad y contractualismo cuando anteriormente, al aludir a la forma del proceso mediador, nos encontramos con una serie de fases y formas definidas de “contrato” que testifique que la mediación ha llegado a un acuerdo satisfactorio (cap. I, 2)

Tras esto, nos encaminamos, por razón de distintas actuaciones contempladas dentro de la Mediación, al esclarecimiento del conflicto, mostrando cómo llevar el tratamiento con las partes, la actitud que el mediador debe mostrar y canalizar la de los litigantes, etc. Los capítulos IV y V hacen hincapié en la escucha activa y en otra serie de recursos para que el diálogo y la comprensión del problema vaya en una progresiva clarificación; e incide en un tratamiento correcto de las emociones, y que estas no entorpezcan el desarrollo y más aún, ayuden a canalizar las necesidades de las partes.

El objetivo es la resolución del conflicto, que, en la Mediación, tiene como base la negociación. Si en el desarrollo del proceso mediador ha habido una correcta comprensión y depuración del conflicto, el objetivo principal se encuentra en negociar un acuerdo que sea beneficioso (o por lo menos, no perjudicial) para los implicados en el conflicto. He ahí la clave de la “gestión adecuada del conflicto”: la existencia de una solución no implica que esta sea la mejor, sino que hay que buscar la más equitativa. Resulta en este punto interesante, por ejemplo, el análisis de las distintas implicaciones de la Teoría de Juegos (cap. VII, 4.1).

Si la Mediación busca la resolución del conflicto, la Filosofía Aplicada pretende ir un poco más allá, y atacar la “disolución del conflicto”. El Bloque II nos muestra las distintas acometidas que podemos tomar desde la Filosofía Aplicada para hacer del conflicto algo más que un proceso con miras a ser solucionado. La labor aquí del orientador filosófico es ir a la raíz del problema, y en lugar de dejarlo en un espacio estanco como ítem al que buscarle una respuesta, se pretende comprenderlo de tal manera que deje de ser un problema y se reintegre en la vida común, como una experiencia más que nos hace crecer interiormente.

Así, se intuye ya que el camino que tomará la Filosofía Aplicada en su método de trabajo es distinto al de la Mediación. La gestión adecuada del conflicto pasa de la búsqueda de una solución negociada y satisfactoria a que se el propio implicado en el conflicto (con una ayuda mínima de un tercero) indague en un ejercicio de clarificación y comprensión de la propia existencia.

Las herramientas de las que hace uso son las que se encuentra el filósofo en su trabajo diario (cap. I, 3): desde la lógica a la propia Historia de la Filosofía. Especial interés tiene la aplicación del *Critical Thinking*, al que se dedica el capítulo II del Bloque II, que viene a ser activar el pensamiento crítico (haciendo uso de la Teoría de la Argumentación), para dirimir en problemas comunes que pueden relacionarse simplemente con un mal entendimiento de lo expuesto.

De esta manera, las tácticas posibles se ven diversificadas, y con el objetivo de provocar la reflexión sobre el conflicto llevamos al consultante más allá del conflicto, otorgándoles distintas estrategias que propicien a la “reubicación existencial”, y así ver la disolución del conflicto. Contamos entre estas estrategias con el Pensamiento Creativo (cap. III); con distintas dinámicas flexibilizar la capacidad de percepción (cap. IV); o diversos métodos de toma de decisiones, como el que nos llega desde el pragmatismo de W. James (cap. V). El método de trabajo de la Filosofía Aplicada resulta llegado a este punto un haz de opciones bastante amplio que permite al orientador elegir el camino que resulta más cómodo según el problema que se le presente. Personalmente, veo en esta característica algo positivo frente a la metodología definida de la Mediación, si bien este rasgo de la Mediación la hace frente algunos problemas bastante más práctica. La aplicación de cada disciplina vendría definida por la situación en la que tenga que ser adecuadamente empleada.

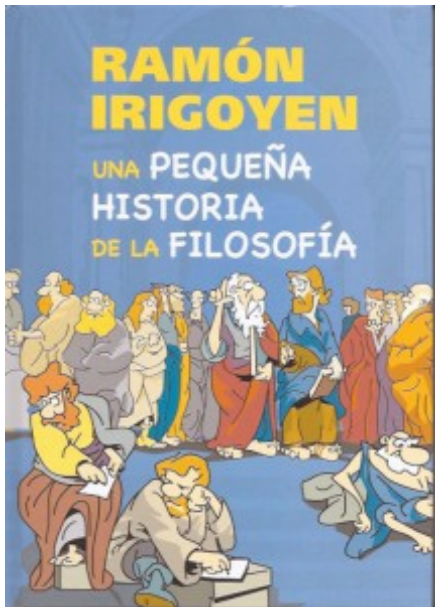
La Mediación y la Filosofía Aplicada tienen un hueco en la sociedad actual que cada vez se van ganando con más medallas, y este manual da fe de ello. En unas disciplinas que cada vez más piden material formativo, un libro de estas características se recibe como agua de Mayo. La gran multitud de ejemplos, cuadros resumen al final de cada capítulo, casos prácticos, y ejercicios para que el mismo lector haga el “trabajo” del consultor o del consultante hacen de *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación* un libro de uso común. Y pese a este carácter, su lenguaje cercano y lectura amena lo hacen válido para la simple lectura informativa.

Y ya sería de buena gana que comenzaran a aparecer en esta segunda década de este tercer milenio gabinetes de orientación filosófica como ya existen de mediación, porque la mayoría de los problemas de la sociedad en sus particulares y en general tienen una sencilla solución con tan poco como la reflexión. Y si bien hay muchísima gente con problemas, también hay muchísimos otros, como atestigua este libro, que están dispuestos a ayudar.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|---|
| Título: | Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación. Manual formativo |
| Autor: | José Barrientos Rastrojo |
| Editorial: | Universidad Católica Portuguesa – VL, 2011 |
| Número de páginas: | 327 |

José BARRIENTOS RASTROJO



Una pequeña historia de la filosofía

Ramón Irigoyen

El libro que tengo el gusto de reseñar se titula *Una pequeña historia de la filosofía*, de Ramón Irigoyen, y pertenece a la saga de libros que podríamos denominar de filosofía para principiantes; es decir, de obras para iniciarse y hacerse preguntas, aunque sea por curiosidad y ganas de aprender. A esta saga a la que aludo pertenecerían también títulos como *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*, de Fernando Savater (Espasa), *Los Simpson y la filosofía*, de VV.AA. (Blackie Books), *Menú degustación. La ocupación del filósofo*, de Manuel Cruz (Península), o *Sirve Nadal, responde Sócrates*, de Toni Nadal y Pere Mas (DeBolsillo).

Tres razones que podrían explicar el alud de lanzamientos editoriales sobre filosofía serían las siguientes:

1. La visión que tenemos de los filósofos. En el segundo episodio del espacio *Monty Python's Flying Circus*, el grupo cómico británico planteaba un partido de fútbol de pensadores alemanes –con la excepción de Beckenbauer– contra filósofos griegos. El árbitro pitaba y todos se ponían a andar en círculos mesándose la barba y ajenos al balón. Antipragmáticos y poco conectados con el juego cotidiano, así vemos a los filósofos y eso intentan desmontar estos libros.

2. Todos filosofamos. En uno de los éxitos de YouTube, Pelegrí, un abuelo leridano, responde al aparentemente cándido Jaime Bores, pero llega más al fondo: “¿De dónde soy o de dónde vengo? o ¿dónde nací?”. En efecto, del camarero al familiar más dicharachero que podamos imaginar, todo el mundo se pregunta alguna vez por algo más profundo que por su lista de la compra.

3. La crisis hace pensar. Con la crisis, se dispararon las ventas del primer filósofo que pasó de analizar la realidad a querer cambiarla. El *boom* de ventas de la obra de Karl Marx de hace un año, parece que ha mutado al resto de pensadores. Ante la crisis económica y de identidad, la gente se cuestiona.

Y como de cuestionarse y cuestionar se trata, el libro de Ramón Irigoyen, *Una pequeña historia de la filosofía*, hace un sabio recorrido por todo el devenir histórico de la filosofía, de manera amena y humorística, de modo que permite al lector ilustrarse con los conceptos básicos de

las principales teorías filosóficas, a la vez que divertirse con los comentarios que se intercalan, siempre actuales e ingeniosos a la hora de establecer paralelismos y analogías entre el pasado y el momento presente.

El libro consta de una Introducción y cinco bloques temáticos, a su vez desglosados en subpartados:

La filosofía griega: a1. Presocrática; a2. Clásica; y a3. Grecia y Roma después de Aristóteles.

La filosofía de la Edad Media: b1. La época de la Patrística griega y romana; y b2. La era de la Escolástica.

La filosofía moderna: c1. Del Renacimiento; c2. Del Barroco; y c3. De la Ilustración.

La filosofía en el siglo XIX: d1. el romanticismo y el idealismo alemán; d2. el positivismo, materialismo y marxismo.

La filosofía en el siglo XX: donde aparecen, entre otros, distintos filósofos como Heidegger, Wittgenstein o Popper; y donde se hace una especial y muy meritoria dedicación a las mujeres que han cultivado de forma brillante la filosofía, como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o María Zambrano.

Los conceptos filosóficos que se exponen a lo largo del libro siguen un riguroso orden cronológico y conceptual, de modo que aportan a la obra coherencia interna y cohesión estructural, informando adecuadamente de las nociones básicas que definen a cada autor dentro de la corriente filosófica a la que se adscriben. Se puede calificar de muy bueno el capítulo dedicado a Séneca.

Las numerosas notas de buen humor se reparten a lo largo de todo el libro y llegan a alcanzar cotas de humor sublime como, por ejemplo, en la página 172:

No deja de ser cómico que la teoría darwinista, que destruye el creacionismo divino de tantos credos religiosos, está pidiendo, como acompañamiento musical, música gregoriana del monasterio cisterciense de Silos. Cuando escucho, por ejemplo, el himno gregoriano *Veni, Creator Spiritus* (Ven, Creador del Espíritu) cantado, con una lentitud de dinosaurio antediluviano, por los monjes de este monasterio, asisto, en mi imaginación, a la lentísima transformación de los reptiles, aves, mamíferos y chimpancés en su paulatina marcha hasta convertirse en hombres. Y de convertirse incluso en monjes, que son más darwinistas de lo que dicen. No renuncian ni a bautizar a los monos.

A menudo el autor de este libro hace relaciones muy útiles entre filosofía e historia o entre filosofía y literatura, con sutiles comentarios etimológicos. Así, en las páginas 94 y 178-179, respectivamente, se alude al libro *Bestias y Superbestias* de Saki, traducido al español como *Animales y más que animales*, o al libro de Rohde titulado *Psyche. El culto del alma y la fe en la inmortalidad de los griegos*.

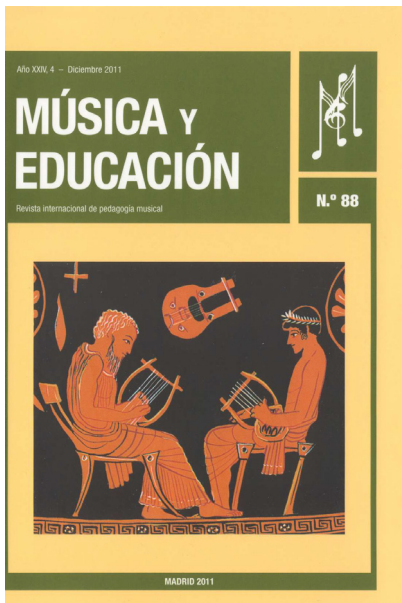
Como conclusión a la obra que reseño, se podría decir que la filosofía solo es útil para quien tenga curiosidad sobre estas cosas. Pero es que todo el mundo tiene curiosidad sobre estas cosas y por eso todo el mundo, mal que bien, va filosofando por las esquinas o en la cama de noche. Esa es la verdadera razón por la que interesarse por la causa filosófica: no hay más remedio; y sobre todo, con libros como el de Ramón Irigoyen que llevan a la práctica la máxima horaciana de *prodesse et delectare*.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|--------------------------------------|
| Título: | Una pequeña historia de la filosofía |
| Autor: | Ramón Irigoyen |
| Editorial: | Oniro, 2008 |
| Número de páginas: | 207 |

M.^a Azucena PENAS IBÁÑEZ¹

¹Profesora Titular de Lengua Española. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid



Música y educación. Revista Internacional de Pedagogía Musical 88

Año XXIV- 4
Diciembre de 2011

Llevar 24 años y ser una revista trimestral no es solo un mérito a reconocer, es una promesa de futuro. Esa pervivencia supone una garantía de solidez en un momento crucial, en un verdadero punto de inflexión para la publicación científica en España. Todos los que nos dedicamos a la docencia y a la investigación en los diversos ámbitos académicos sabemos la importancia que está cobrando poco a poco publicar y publicar bien. En el mismo sentido, en el mundo editorial se está empezando a generar una corriente de colaboración con el escritor profesional así como de mayor implicación con su trabajo. En los dos próximos decenios en nuestro país va a ser cada vez más relevante la cooperación entre autor y editor. Y va a ser más importante aún que este proceso generará un espacio de corresponsabilidad entre ambas figuras y/o colectivos. En ese sentido “Música y Educación” es ya, y está llamada a ser, un importante punto de referencia en las publicaciones sobre musicología en nuestra patria.

El índice de esta revista, radiografía de sus secciones, nos permite distinguir un ambicioso proyecto. Música y Educación nos ofrece un completo elenco de secciones.

Es acertado comenzar con una entrevista que, ya sea para tomarle el pulso a la actualidad o para hacer balance, ponga de relieve que la musicología es una realidad viva. Una realidad social y colectiva, pero en cuya base y en cuya manifestación tangible hay, ante todo, personas.

La reflexión sobre pedagogía musical es el núcleo de la sección “Artículos”. En ella se recogen aportaciones de autores externos. Aunque la temática general pivota en torno a la pedagogía musical, el prisma a través del que esta se contempla da lugar a un espectro amplio y variado. Este va desde los estudios más centrados en el discente individual, como las técnicas y los estilos, a los balances estadísticos de investigación educativa en musicología, pasando por las revisiones retrospectivas de sistemas educativos y perspectivas metodológicas. Es decir, en esta sección hay lugar para los trabajos de tipo procedimental, sociológico e histórico. Hay que ponderar la

asunción por la revista de los estándares de calidad reconocidos internacionalmente. Todos los artículos van precedidos de resumen-abstract y palabras clave-keywords en español e inglés. Es mencionable el trabajo de maquetación en la bibliografía final, pues mediante recuadros de fondo verde oliva y tipos en blanco resaltan adecuadamente un aspecto fundamental de los artículos, que no queda suficientemente de relieve bajo otros parámetros tipográficos.

La sección “Noticias” ofrece una relevante y completa información acerca de congresos y seminarios musicológicos (en algunos casos balance de algunos ya celebrados, en otros difusión de los que se van a celebrar), ciclos de conciertos, cursos, exposiciones, fallos de concursos y premios, efemérides y obituarios.

“Documentos” es un apartado destinado a mostrar la realidad educativa actual centrándose en el ámbito de la música. “Revista de revistas” reúne fragmentos escogidos de otras publicaciones llevadas a cabo en el trimestre anterior al de publicación (en este caso el tercero de 2011). “Reseñas” no solo trata de libros, sino también, claro está, de libros y partituras. Y “Convocatorias” conecta con el capítulo de “Noticias”, en este caso las que van a suceder en los diversos cursos, concursos y becas que se ofertan, anuncian y convocan para meses venideros.

Vamos ya a los contenidos concretos del número 88. Lo haremos, obviamente, centrándonos en lo más específico: la entrevista y los artículos. Es muy destacable la conversación que María Soledad Rodrigo mantiene con Prudencio Ibáñez. Es muy valorable la perspicacia de entrevistadora y entrevistado, pues en varias ocasiones el lector percibe que tanto una como otro saben salirse del guión, aportando a la línea de discurso trazos inesperados. El momento más expresivo llega cuando a la pregunta sobre la sobrevaloración del género novela, el entrevistado matiza la cuestión evaluando el poder de la novela con parámetros tales como número de lectores y concursos, amplitud de la red de difusión y tratamiento mediático. Sin duda alguna Prudencio Ibáñez, aparte de ser un personaje interesante, es una personalidad imprescindible en la historia y en el panorama de la imprenta musical en España. La entrevista se inicia con una semblanza de Prudencio. Es muy curioso cómo fue su primera conexión con el mundo de la música: buscando clientes externos para una imprenta que acababa de fundar en 1966. La imprenta, a su vez había sido montada para abaratar los costes de producción de la Editorial Marova (dedicada a los estudios bíblicos) en la que Prudencio trabajaba desde 1960. Esta secuencia: fundar una imprenta para abaratar costes y buscar clientes externos y diversificación del producto para fortalecer a la propia imprenta, evidencian lo intuitivo, ingenioso y emprendedor de la personalidad del entrevistado.

Tras unos cambios en la cúpula de Marova con los que no se sintió identificado, nuestro personaje dimite como gerente y crea la Editorial Alpuerto, que con el asesoramiento de Luciano González Sarmiento, tiene como foco de su actividad la publicación de compositores sinfónicos españoles contemporáneos. Y ahí de nuevo entra en acción lo intuitivo y sensato de nuestro personaje, quien comprende que la sola publicación de partituras no puede sustentar su negocio editorial, de ahí que este diversifique su ámbito a la pedagogía, la musicología, el arte y la literatura.

Los fragmentos más interesantes de la entrevista versan sobre el impacto de las nuevas tecnologías de impresión, publicación y difusión de los contenidos intelectuales.

Ante la preocupación que puede haber en el mundo de la edición tradicional con la irrupción de la autoedición independiente, nuestro personaje vuelve a mostrar su temple. Tiene en cuenta que los autores pueden presentar sus obras sin someterse al filtro selectivo y remunerativo del editor. Sin embargo nos recuerda que esa liberación va de la mano de tener que emitir facturas, empaquetar, almacenaje, control, etc.

En cuanto al libro electrónico, Prudencio reconoce que abre una nueva era en la difusión. Sin embargo prevé una larga convivencia con el formato en papel por la resistencia de editoriales y librerías a desaparecer y porque el libro en papel “para la enseñanza o la simple lectura se deja colorear, subrayar, anotar al margen, prestar a un amigo, acariciar, transportar cómodamente...”.

La postura equidistante que mantiene el entrevistado frente a la autoedición y el libro electrónico, se transforman en decidida apuesta por los programas informáticos de composición musical. Estos han permitido intensificar los ritmos de publicación, abaratar la copia y mejorar la calidad de la impresión

Con una defensa firme de CEDRO y de la SGAE, como organismos sustentadores de la propiedad intelectual, acaba esta excelente, formativa y esclarecedora entrevista.

El artículo de Daniel Mateos Moreno y Mario Alcaraz Iborra, “Didáctica del estilo en la interpretación musical”, aborda un aspecto de gran relevancia acerca de la formación y la interpretación musicales. El músico no solo debe aspirar a ser técnicamente correcto sino a desarrollar su sensibilidad en la interpretación mediante la formación humanística. No solo hay que ejercitar la técnica, sino también ponderar el estilo mediante su conocimiento. En consecuencia, los autores abogan por una equiparación en los currículos de las cuestiones estilísticas y las técnicas, siendo estas últimas el eje de los currículos actuales y dejando a lo estilístico en un ámbito transversal y marginal.

Más centrado en la técnica pero no olvidando que la técnica debe ubicarse en el contexto de una tradición es el trabajo de Oliver Curbelo González “Indicaciones de Enrique Granados sobre el uso del pedal”.

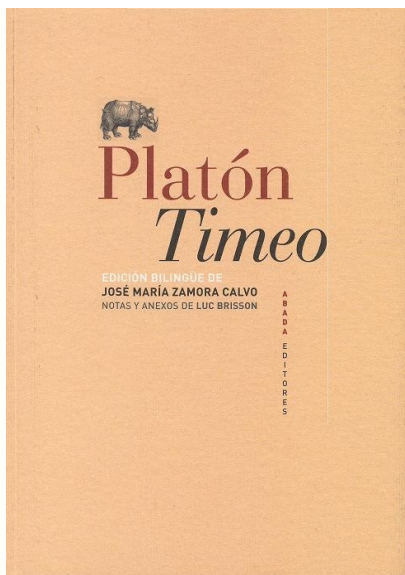
La contribución de Olga María Toro Egea “Enseñanza mutua y sistemas colaborativos en música” destaca por el amplio panorama que abre. Toro Egea hace una concisa historia de la educación musical para recoger antiguas líneas metodológicas y ponerlas en relación con las actuales del aprendizaje-servicio y del sistema colaborativo en todos los niveles educativos. Lo expuesto por Toro Egea pivota en torno a un principio: los tiempos precarios han de ser los solidarios.

Análogamente, el escrito de Roberto Cachán y Pureza Fidalgo “Educación Musical en contextos deportivos: aplicación didáctica” entiende que la interconexión entre música y deporte es constituyente de ámbitos de solidaridad.

La enseñanza debe asumir la necesidad de evitar lo disciplinariamente autorreferencial. El camino para ello es la autoevaluación, y uno de los aspectos de esta es la medida de los efectos e impactos que tiene el proceso de enseñanza-aprendizaje en el discente. Empezar ese camino requiere asumir convicción de que no basta con hacer investigación disciplinar, sino también investigación educativa sobre lo disciplinar. La aportación de Jesús Manuel Sancha Navarro “Intereses musicales de alumnos de Secundaria de Sevilla” parte de la consciencia de que investigación musicológica e investigación educativa sobre la musicología deben ir de la mano y compenetrarse.

Finalmente Blas Payri y Luis Tolosa-Robledo ofrecen un más que pertinente estudio procedimental: “La síntesis bibliográfica en investigación musical”. En un contexto que requiere calidad y competencia científica, revisten cada vez más importancia los instrumentos de mejora de la corrección de trabajos de investigación e integración y estandarización de referencias en las tesis.

En definitiva todos los implicados e interesados en música debemos un agradecimiento a una revista como *Música y Educación* y a sus veinticuatro años de existencia.



Timeo

Platón

DE LA MEZCLA AL ORIGEN

Resumen

El diálogo comienza con un recordatorio de los temas que propuso Sócrates (*La República*). Critias comienza hablando del Mito de la Atlántida, del modo en que se hundió todo el esplendor de una ciudad. Tras este discurso se propone desentramar el origen del mundo y la naturaleza de los hombres, para así recrear la ciudad anterior al hundimiento (27a-27c). El que aborda el tema será Timeo, y lo hace a través de un mito. Se asume que el relato será verosímil proporcionalmente a la verdad. (29c-29d). Introduce el principio de causalidad y nos habla de un creador que ha construido el universo y que es la mejor de las causas. Diferencia la construcción según un modelo (siempre idéntico e inteligible) y aquello que construye (opinable, se genera y destruye) (28b). En un tercer orden está el material (materia espacial, *chóra*) que es inestable y amorfo. Con él fabrica todas las cosas (49a). El universo se va constituyendo a medida que la inteligencia va sometiendo a la necesidad por medio de una persuasión sensata (48a-b) esto es, existe una cooperación de la causa verdadera con la causa errante que es esta materia.

Timeo nos explica que este dios creador, el demiurgo, antes que nada modeló el macrocosmos. Primero se explica el cuerpo del mundo que es visible y tangible y que fue producido a partir de cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra que establecían relaciones de proporcionalidad entre unos y otros, y que en un mundo tangible no habría más que esos cuatro elementos. La herramienta del demiurgo que actúa sobre la materia espacial es la matemática por ello cada elemento corresponde a un poliedro regular (53b). Los cambios se producen porque las partículas de fuego, aire, agua, están compuestas de triángulos que se mueven para formar unas u otras partículas. Aunque nos parecen elementos diferentes, son estados o propiedades de la causa errante, cuando está inflamada se manifiesta como fuego, la que está licuada como agua, etc. (51b). El mundo como había de ser el más bello, era único y semejante a una esfera. Seguidamente se ha-

bla del alma del mundo que es anterior y más antigua que el cuerpo (34c) y está constituida por dos anillos: el de lo uno y el de lo otro que son producto de una mezcla de Ser, de lo Mismo y de lo Otro (35a). El de lo mismo es el externo y domina al de lo otro, en él se da el intelecto (37b-37c). El de lo otro, que es interior y en el que se dan las opiniones, está dividido en siete círculos concéntricos que corresponderían a las órbitas de los planetas conocidos. Intenta explicar esta división a través de la matemática y fracciona la banda de lo otro de la forma más armónica (35a-36d). Ya que este mundo es eterno creó el tiempo que es una imagen móvil de la eternidad (37d). De esta forma puso el alma en el centro del mundo y la extendió envolviendo el cuerpo (34b)¹. Le asignó un movimiento de rotación uniforme, el propio de la inteligencia y la sabiduría (33b-34a).

Tras este discurso inicia el discurso sobre el microcosmos que está construido a semejanza del macrocosmos. El demiurgo se vale de los otros dioses para terminar de modelarnos, ellos se encargan de atar la parte mortal con la parte inmortal (41b-41d). Expone que nuestra alma está compuesta por los restos de la mezcla anterior. El alma posee la inteligencia que se encuentra en la cabeza dónde se dan las dos revoluciones divinas (44d). Por otro lado el cuerpo que está dotado de causas accesorias o auxiliares como la vista o el oído (46d-46e), recibe la especie mortal del alma que está atada a la médula y que sufre los placeres y los dolores. Está dividida en tres partes: la parte vigorosa, que es la que está más cerca a la cabeza, de esta forma la fuerza siempre estará sometida por la razón. Sigue el corazón, que actúa como barrera, para que la última sección, los apetitos situados en la zona del ombligo, no penetre en las otras zonas del alma y provoquen enfermedades. Describe las diferentes sensaciones, como caliente/frío, duro/blando en las que intervienen los triángulos de los elementos y el cuerpo (61c-69a). A continuación lleva a cabo una descripción anatómica del hombre y las funciones de sus órganos como el hígado que su superficie refleja los sueños. (71a-72c) Finalmente aborda las enfermedades. Primero habla de las enfermedades del cuerpo que son debidas a un exceso o defecto de los elementos fundamentales. Habla de las infecciones que destruyen todo el cuerpo y lo disuelven. Por otro lado habla de las enfermedades del alma. Diferencia la locura de la ignorancia. En cuanto a la locura la define como un acto maniático conducido por el amor. Y la ignorancia es producto de una desproporción entre el alma y el cuerpo. Para evitarlo hay que mantener el equilibrio entre ambos mediante la gimnasia y el aprendizaje. Así nuestra alma será conducida al lugar que le es afín. De lo contrario seremos bestias y nuestra alma se reencarnará en el resto de los animales que están en el mundo. De esta forma quedaría formado ya el mundo al completo, el mundo totalmente finalizado.

Comentario

La teoría de Platón desde mi punto de vista tiene semejanzas con aquello que defendió Empédocles casi un siglo antes. He relacionado las ideas planteadas en *Sobre la naturaleza*, sobre todo aquellas que tienen que ver con la formación del universo por mezcla de los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra por acción de dos fuerzas Amor y Odio. Frente a esto, las ideas que plantea Platón en el Timeo, en un ámbito físico, esto es, en la formación del cuerpo del mundo. Es claro que la pretensión de Platón es llevar las ideas a la práctica, y esto lo facilita la matemática².

Mientras Platón considera que el vínculo que establecen los cuatro elementos es amistoso por medio de relaciones de proporcionalidad (31b), Empédocles considera que estos elementos (raíces) se mezclan por la acción del Amor, que los une, y la Discordia que los separa, es decir en constante ciclo entre pluralidad y unidad que los mantiene inmóviles³. Pero las relaciones

¹ Hay pasajes contradictorios sobre este tema en 30b y 34b se plantea que se situó el alma dentro del cuerpo y en 36e al contrario, "que ensambló todo lo corpóreo dentro de ella".

² Guthrie, W., *Historia de la filosofía griega*, vol. V, *Platón segunda época y la academia*, Madrid, Gredos, 1984-1993.

³ Fr. 17, 1-13, Simplicio, in *Phys.* 158.

de proporcionalidad de las que habla Platón van más allá, y propone una teoría en la cual cada elemento es un sólido regular: el fuego es el tetraedro, el aire es el octaedro, el agua es icosaedro y la tierra el hexaedro cubo (55d-56c). Los tres primeros pueden transformarse unos en otros ya que se descomponen en triángulos equiláteros, pero la tierra al estar descompuesta en triángulos isósceles no puede transformarse en ninguno de los tres y es la más estable. Pero la reflexión de Platón le lleva a considerar también que los cambios entre unos y otros es algo cíclico, que nunca se muestra de la misma manera (49d). Y explica que atribuimos nombres a los elementos como algo estable “esto es fuego” cuando en realidad deberíamos decir “lo que en cada caso es fuego” (49e-50b). En este sentido etimológico también Empédocles plantea que si los elementos cambian según un ciclo “ningún ser mortal tiene nacimiento, ni existe el fin de la muerte detestable, sino solo la mezcla y el intercambio de lo que está mezclado- a esto es a lo que llaman nacimiento los hombres”⁴. Por esta razón Platón ve necesario la existencia de un material espacial o causa errante, que actúa de nodriza y sobre la que recaen las formas inteligibles del fuego, del aire, del agua y de la tierra (los elementos de los que está fabricado el cuerpo del mundo). Esta nodriza se presenta de muchas formas, y está llena de fuerzas que la hacen inestable, esto provoca un movimiento de balanceo y sacudida que separa a los elementos, fue entonces cuando se les asignó proporción y medida (52e-53a). A este proceso también se referirá Empédocles pero él no aplica ninguna ley matemática. Él considera que es el Amor en el que todo confluye y la Discordia en la que todo es de formas diferentes. Estas dos fuerzas se “penetran mutuamente” y así procede todo lo que fue, es y será no hay nada que no haya surgido de esta mezcla, representa la totalidad⁵. Por otro lado Platón considera que el movimiento de los elementos también está dado porque las dimensiones de los triángulos que hablábamos al principio pueden variar, no hay una dimensión concreta para los triángulos que forman las partículas (57d). Esto provoca desigualdad que es la causa de la ausencia de uniformidad, para Platón esto significa movimiento, frente al reposo que es uniformidad (57e). Por ello se producen cambios en el mundo sensible, de ello se va a encargar el alma del mundo, que establecerá un orden⁶.

En cuanto al aspecto del mundo. Para Platón el demiurgo modeló el cuerpo del mundo como una esfera, “equidistante en todas sus partes del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma, porque consideró que lo semejante es mil veces más bello que lo disemejante”. No necesitaba de órganos ni miembros para desplazarse, el único movimiento es el de rotación circular. (33b-34b). Este movimiento de rotación y esa “tendencia a concentrarse sobre sí misma” ejerce presión sobre los elementos y no permite que entre ellos quede espacio vacío. Esta compresión provocada por la contracción empuja a los cuerpos pequeños a los intersticios de los grandes (58a). Pues bien, Empédocles concibe el mismo aspecto para el mundo en el momento en el que el Amor une a todas las raíces “no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que «era una esfera» y es igual a sí misma”⁷. Y también considera el movimiento de rotación “Empédocles sostiene que el primero en separarse fue el éter, luego el fuego y después la tierra, de la que brotó el agua, al ser excesivamente constreñida por la fuerza de rotación”⁸.

4 Fr. 8, Plutarco, *adv. Colotem*, 1111 F

5 Fr. 21, Simplicio, *in Phys.* 159, 13

6 Zamora Calvo J. M., Brisson L., Platón *Timeo*, Madrid, Abada Editores, 2010, p. 90.

7 Fr. 29, Hipólito, Ref. VII, 29, 13

8 Aecio II, 6, 3 DK 31 a 49

Por otra parte ambos defienden que nuestro mundo es único. “Y estableció así un universo circular, que gira en círculo, único, solitario y aislado, pero capaz por su propia excelencia de convivir consigo mismo, sin necesitar de ningún otro, sino bastándose a sí mismo como conocedor y amigo” (34b) De forma muy parecida se expresa en *Sobre la naturaleza* “tan adherida está a la densa obscuridad de armonía, una esfera redonda, que se regocija en su gozosa soledad”⁹.

En cuanto a la generación de los seres mortales para Empédocles hay una alternancia entre el amor y la discordia. Cuando prevalece la Discordia, se da el movimiento en la esfera¹⁰. Esto quiere decir que la Discordia desordena lo que el Amor había conseguido unir lo que significa que el mundo también puede ser destruido por la fuerza de la Discordia. Es entonces cuando se produce un torbellino que mezcla ambas fuerzas. El Amor comienza a ganarle terreno a la Discordia. En este proceso es cuando brotan todo tipo de mortales. De modo que entiende que el hombre se genera de la mezcla de los elementos y el Amor y la Discordia, aunque aclara que tras varias generaciones, cuando la mezcla sea de más calidad¹¹. Platón por su parte en cuanto a la generación de los hombres aplica su principio de causalidad e intenta establecer jerarquías¹². Habla de las causas verdaderas, una es el demiurgo¹³ que es la mejor de las causas y es el encargado de crear el microcosmos y el macrocosmos. El demiurgo al igual que el Amor domina a la causa errante que ya hemos mencionado a la que pone proporción y medida. Se valdrá de los otros dioses para, a partir de los cuatro elementos, crear el cuerpo de los hombres. En este caso se considera la generación a partir de una buena causa, el demiurgo que es la más bella y buena, la más inteligente, en cooperación con esa causa errante o material espacial que es inquieta e inestable. Una vez acabado su trabajo, el demiurgo se retira (41e).

Breves conclusiones

Creo que es interesante la concepción por la cual no queda claro si finalmente el Amor consigue vencer sobre la Discordia, o hasta qué punto el demiurgo consigue someter a la causa errante¹⁴. Puede dar a entender que el mundo está en un punto intermedio. En cuanto a la primera parte de los cuatro elementos, creo que ambos se nutren de Parménides. Porque a pesar de la mezcla producida por la unidad y la pluralidad, en realidad estos elementos no pierden su identidad, siempre son los mismos, permanecen. Del mismo modo procede Platón al dividir las causas verdaderas y la causa errante, aunque por necesidad los materiales se mezclan unos en otros, pero siempre hay algo permanente de ellos, su forma inteligible. En cuanto al aspecto del mundo, está claro que ambos admiten la perfección de la esfera, que también consideró Parménides. Pero Empédocles entiende que es una esfera mortal, que la discordia puede deshacerla. Platón parece trabajar en el mismo sentido al considerar un universo viviente, pero no se atreve a considerar que el trabajo realizado por el demiurgo, armonioso, pueda ser destruido. Por ello acepta el bien como causa, aquello que es bueno y bello no se destruye, no porque sea indestructible, sino porque el demiurgo no es envidioso, es bueno y nunca lo haría. Finalmente en cuanto a la cosmogonía, ambos optan por considerarnos productos de una mezcla. Para Platón esta mezcla recibe un modelo, un patrón perfecto para un mundo perfecto, mientras que para Empédocles, esa mezcla da lugar a seres mortales, pero imperfectos, las primeras generaciones eran bovinos con cabeza humana.

9 Frs. 27 y 31, Simplicio, *in Phys.* 1183, 28

10 Frs. 27 y 31, Simplicio, *in Phys.* 1183, 28

11 Aecio, v 19, 5 DK 31 a 72

12 Zamora Calvo J. M., Brisson L., Platón *Timeo*, Madrid, Abada Editores, 2010, p. 91

13 También son causas verdaderas las formas inteligibles y el alma

14 Zamora Calvo J. M., Brisson L., Platón *Timeo*, Madrid, Abada Editores, 2010, p. 59

Bibliografía

Empédocles:

Kirk, G.; Raven, J. E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 2.^a ed., 1987.

Ficha técnica del libro

| | |
|--------------------|-------------------------|
| Título: | Timeo |
| Autor: | Platón |
| Editorial: | Abada, 2010 |
| Edición bilingüe: | José María Zamora Calvo |
| Notas y anexos: | Luc Brisson |
| Número de páginas: | 474 |

David ESPINEL RAMÍREZ

Crónica de la III jornada científica del Seminari de filosofia llatinoamericana de la Societat catalana de filosofia

La III Jornada científica del *Seminari de Filosofia Llatinoamericana* de la Societat Catalana de Filosofia tuvo lugar el pasado lunes 24 de enero de 2011 en la ciudad de Barcelona. La Jornada se desarrolló en la sede del Institut d'Estudis Catalans y estuvo dedicada durante la sesión de la mañana a la "filosofía del exilio" tanto español como catalán, y a la consolidación del pensamiento hispanoamericano. En su sesión de la tarde incluyó una mesa redonda dedicada a la figura de Jaume Balmes en el segundo centenario de su nacimiento.

La presentación inicial de la Jornada estuvo a cargo de Andreu Grau y Yodenis Guirola. Grau anunció el programa del día y Guirola realizó un resumen de la trayectoria de las Jornadas anteriores; la primera de ellas dedicada al positivismo en la "filosofía latinoamericana" contemporánea, y la segunda al humanismo en el pensamiento catalán, hispánico y latinoamericano. Ambos presentadores coincidieron en la relevancia de poder realizar las terceras Jornadas y en la intención de poder ampliar el formato y extensión de las mismas en próximas ediciones.

Marta Nogueroles de la Universidad Autónoma de Madrid, presentó el libro: *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, de Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida (coordinadores). Nogueroles destacó que el libro pretende reivindicar una de las partes más fecundas del pensamiento español contemporáneo, dado en los filósofos del exilio del 39, los cuales por desgracia han permanecido en un injusto olvido no solo en la época franquista sino también en etapas posteriores a la dictadura, algo manifiesto en la escasa presencia de estos pensadores en la academia española.

A partir de la presentación del libro se abrió espacio a la discusión en torno al lugar de tales pensadores y al pensamiento hispánico y Latinoamericano y al poco espacio que ocupan estos en los programas académicos en España. En cuanto a la recepción de tal exilio hoy, José Luis Mora destacó que cuando se rompe la cadena, en cuanto a la tradición se refiere y al legado de aquel pensamiento, como se rompió en España no una generación ni dos sino casi tres, entonces hay que recurrir a la investigación y después incorporarlo. En tal sentido Mora destaca el reto que ello implica, dado en primer lugar en seguir investigando, en segundo lugar en tener sobre ello ediciones asequibles para los lectores en España y en América, y lo tercero y muy determinante, merecedor de la reflexión hoy, sería una corrección importante de cómo se enseña filosofía en España. Un reto para suturar lo que se ha roto, a decir de Mora.

Andreu Grau destaca que en cuanto a la tradición en Catalunya, salvo el caso de la Universidad Ramón Llull, que ha sido la única universidad en Catalunya que se ha dedicado exclusivamente a la filosofía catalana y que ha hecho en tal sentido lo que en España tendría su equivalente en la filosofía hispánica, en las universidades públicas en sentido general ha habido un total desconocimiento. En el caso particular de la Filosofía Latinoamericana, señala Grau que nunca se ha llegado a tener una asignatura de "Historia de la filosofía latinoamericana". En tal sentido Yodenis Guirola puntualizó la existencia de un panorama institucional «reacio» a lo que pudiera ser asumido como "Pensamiento Filosófico Latinoamericano"-en estos términos-, dentro de la academia en sentido general en España; y en particular, a pesar de algunos intentos desde los estudios de José María Romero Baró sobre Vaz Ferrerira y la publicación del libro *El positivismo en América* en 1989, destaca la laguna existente desde entonces a la fecha en cuanto a continuidad y articulación se refiere en la academia en Catalunya. Ante ello, puntualiza que el Seminario de Filosofía

Latinoamericana dentro de la Societat Catalana de Filosofia y las presentes jornadas constituyen un intento de llenar este vacío y lo oportuno de articularlo con otras iniciativas ya existentes en el resto de la Península Ibérica.

También aportaron sus criterios Ramón Emilio Mandado y Xavier Serra. El primero de ellos apuntó sobre la diversidad del exilio y lo erróneo de interpretar el exilio con una orientación ideológica muy uniforme, que es tan diverso y contrapuesto que a veces resulta difícil describirlo o identificarlo como un único exilio. Serra, por su parte, comenta que esta reticencia en cuanto a algunos autores se produce porque durante el franquismo e incluso en sus años anteriores hay un abuso de la parafernalia de esta tradición, por ejemplo utilizando la figuras de Balmes o de Vives. A decir de Serra, Vives se convierte en una figura de la hispanidad por el simple hecho de que nace en 1492, y en ello colabora el refuerzo de una muy mal hecha historiografía.

Antolín Sánchez Cuervo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, hizo una primera referencia al pensamiento exiliado español en general y luego, a partir de las once de la mañana, previa presentación de Marta Nogueroles, centró su intervención en “El proyecto filosófico de Eduardo Nicol”. Sánchez Cuervo enfatizó que una de las inquietudes del pensamiento exiliado español del 39 fue precisamente salvar la tradición, tanto del olvido como de la tergiversación de esa tradición y destaca a Vives como una referencia importante dentro de este rescate por parte del exilio republicano. Afirma que es algo que hacen muchos autores, como por ejemplo Xirau o el propio Nicol que escribe sobre Vives y sobre Suarez en los años treinta, y Xirau que enlaza a Vives y a Ramón Llull con el presente o con los Krausistas, o incluso con Simón Bolívar. Por lo que señala que entonces hay un replanteamiento de la tradición que es muy interesante y sugerente, que no deja de ser interesado e ideológico, pero que tiene una solidez y una coherencia que no tiene el tradicionalismo oficial.

En cuanto a Eduardo Nicol, Sánchez Cuervo desglosa las líneas fundamentales del pensamiento del autor nacido en Barcelona en 1907. Nicol quiere recuperar una visión fenoménica de la fenomenología, la realidad es presencia, totalidad intrínsecamente diversa, con un referente claro en el método de Husserl. En su análisis Cuervo cita a Juliana González, una de las más célebres discípulas de Nicol, quien habla de un método fenomenológico-dialéctico en su maestro; de manera que *ser* y *devenir* son idénticos, ambos son indisolubles en el acontecer fenoménico de la realidad, entendiendo dialéctica como un reconocimiento de la alteridad o de las determinaciones ontológicas puntualmente excluidas en cada afirmación del ser. La razón es dialéctica, puntualiza Cuervo, no porque se despliegue a partir de la contradicción o porque exija el concurso de una negatividad esencial sino porque en su función natural se conjugan las afirmaciones y las negaciones. Cuervo especifica detalladamente las definiciones aportadas por Nicol, y considera fundamentales cuatro obras de este autor. Estas serían su trilogía *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980), *Crítica de la razón simbólica* (1982), y además *La metafísica de la expresión* (1957). Aunque no habría que olvidar *La idea del Hombre*, *Los principios de la ciencia*, *El problema de la filosofía hispánica*, etcétera.

Ya a las doce del mediodía José Luis Mora de la UAM presentó su ponencia titulada: “España en la memoria de los exiliados: Xirau, Zambrano, Gaos”. En su presentación Mora destaca que a su juicio en todo caso lo que caracteriza a Gaos, a diferencia de Nicol, de Xirau y de Zambrano, es que él piensa que no ha habido un corte y así como Nicol piensa que el 98 y Ortega no han conectado con esa vieja tradición escolástica, Gaos trata de trazar la línea de continuidad, incluso la línea de continuidad con América. Destaca Mora además que una vez que hemos hecho un exorcismo sobre el concepto de hispanismo e hispanidad habría que recuperar la dimensión de estos autores, que sobre todo eran antiimperialistas, con una crítica al totalitarismo, y con una dimensión pedagógica de su filosofía.

La última ponencia de la mañana estuvo a cargo de Ramón Emilio Mandado de la Universidad Complutense de Madrid, quien presentó: “Modernidad y regeneración en los idealistas hispanoamericanos de 1900”. Mandado centra su trabajo en el desarrollo del modernismo en lengua española, en el que destaca no solo su carácter literario sino su índole también teórica y filosófica,

dentro de lo que destaca su carácter también ético, político, ideológicos, etc., y trata además las diferenciaciones entre modernismo y modernidad. Las figuras tanto de Rubén Darío como de José Martí ocuparon espacio en su exposición y en la discusión posterior.

La sesión de la tarde se inició con la presentación y comentarios de Xavier Serra Labrado (Universidad de Valencia) sobre su libro *Història Social de la Filosofia Catalana: La Lògica (1900-1980)*. Serra comenta que todos los grandes personajes de la filosofía catalana habían tenido una cierta cercanía con la lógica en su trayectoria, y que el planteamiento del libro no se centra en la pregunta de qué valores propios serían exportables o reivindicables delante del mundo sino más bien a partir del reconocimiento del déficit y la miseria intelectual en la que hemos vivido; para llegar a preguntarse por las causas y condicionantes, tanto políticos como académicos, etc., incluyendo en el análisis tanto rupturas como casualidades, tanto personajes claves como epígonos y personajes nefastos.

Finalmente se dio lugar a una mesa redonda dedicada a Jaume Balmes, en el segundo centenario de su nacimiento. La mesa estuvo coordinada por Ignasi Roviró, presidente de la Societat Catalana de Filosofia, e intervinieron Josep Maria Romero Baró (Director del Seminari de Filosofia Llatinoamericana), Ramon M. Rodon (Amics de Sant Ramon de Penyafort), Misericòrdia Anglès (UB), Conrad Vilanou (UB) y Andreu Grau (Secretari del Seminari de Filosofia Llatinoamericana). Roviró consideró este un año Balmesiano y que independientemente de lo que hasta la fecha se haya hecho en cuanto al estudio de este pensador todavía ello resulta insuficiente. Saber colocar a Balmes en su tiempo es entender la política y la filosofía española y europea de principios del siglo XIX. Baró reflexionó sobre la relación entre Balmes y el pensamiento de Vaz Ferreira, quien reconoce a Balmes como referente de su *Lógica viva*, por lo que hay una clara sintonía entre Ferreira y Balmes, y destacó además que el propio Arturo Ardao reconoce que a finales del siglo XIX era Balmes la autoridad estudiada.

Ramon M. Rodon comenta la intervención de Balmes en la política activa, a partir de la actitud de Balmes a propósito del matrimonio de Isabel II, en cuya situación interviene dirigiendo el semanario *El pensamiento de la Nación* desde febrero de 1844 hasta diciembre de 1846, donde defiende el matrimonio entre Isabel II con el Conde de Montemolín, alternativa que fracasa y a partir de lo cual aún cuando siempre estuvo interesado en la política, se retira de su práctica activa. Misericòrdia Anglès (UB), comenta de las dificultades para la periodización de la obra de Balmes, dado a que fue un autor que vivió poco tiempo y publicó tanto en tan pocos años. Refiere el año de 1845 como fundamental para el análisis de la noción de *sentido común* de Balmes, señala que sería falso hacerlo progresista para nuestro tiempo y señala su talante moderado, pero destaca lo oportuno de abrir la puerta que el propio Balmes diría que tendría abierta donde él tocara. Conrad Vilanou (UB) se refiere a Balmes no como Balmes interpretado por sí mismo sino a través de sus más preclaros discípulos; comenta que Balmes no da respuestas a los problemas de modo racional, fría y calculadamente como las diera un tomista; primero que todo porque es un ecléctico, y por otro lado porque es un autor que dialoga y que tiene mucho de romántico y cierta psicología introspectiva. Andreu Grau comenta sobre el uso de las fuentes en Balmes y el uso y abuso que este hace de Cicerón para hablar de la filosofía antigua y destaca a su vez el valor que Balmes da a la filosofía práctica. A la presentación de la mesa siguieron otros veinte minutos de discusión sobre la figura de Balmes y su pensamiento, donde los ámbitos de la filosofía práctica y el lugar de su filosofía ocuparon especial atención, dándose cierre así a la III Jornada científica del *Seminari de Filosofia Llatinoamericana* de la Societat Catalana de Filosofia.

La coordinación general de las Jornadas estuvo a cargo de Ignasi Roviró (Societat Catalana de Filosofia), Marta Nogueroles (Universidad Autónoma de Madrid), Andreu Grau y Yodenis Guiróla (Universidad de Barcelona).

Yodenis GUIROLA VALDÉS
Universidad de Barcelona

“La situación de la filosofía en el sistema educativo español”

Crónica de las Jornadas de Debate, 4-5 mayo 2012

Las jornadas de debate convocadas para poner en común las preocupaciones y propuestas sobre “La situación de la filosofía en el sistema educativo español”, tuvieron lugar los días 4 y 5 de mayo de 2012 en la Universidad Complutense de Madrid, y fueron organizadas por la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, en colaboración con el [Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC](#) y diversas asociaciones filosóficas españolas ([Asociación Española de Ética y Filosofía Política](#), [Asociación de Filosofía Bajo Palabra](#), [Sociedad Académica de Filosofía](#), [Sociedad Española de Filosofía Analítica](#), [Sociedad Española de Profesores de Filosofía](#), [Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica](#), [Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia](#) en España), las cuales representan a una gran parte del profesorado de Universidades y de Centros de Enseñanza Secundaria.

El evento consistió en un gran debate abierto a todos los profesionales de la filosofía, de todas las áreas de conocimiento y de todos los niveles educativos, organizado en torno a cuatro mesas temáticas: la enseñanza universitaria, la enseñanza secundaria, el papel de las agencias de evaluación en la profesión docente e investigadora y el lugar que debe ocupar la filosofía en el conjunto de los saberes. Puede encontrarse los textos de las conferencias y un archivo documental sobre el tema tratado en el sitio web: <http://jornadassituacionfilosofiaespana.blogspot.com.es/>

Desafíos actuales de la situación de la filosofía en el sistema educativo español

Las razones que han motivado la organización de estas Jornadas de Debate vienen explicadas por los cambios que, de forma paulatina y acumulativa, se están produciendo en el sistema educativo español, y que hacen cada vez sea más necesaria una reflexión colectiva sobre la situación actual de la Filosofía.

Las reformas legislativas y los drásticos recortes presupuestarios que vienen aplicando el gobierno central y los autonómicos en los tres últimos años (solo en 2012 superan el 20% en educación y el 25% en investigación), están poniendo en peligro la calidad e incluso la continuidad de la docencia y la investigación de la Filosofía en España.

El Real Decreto-ley 14/2012, de 20 de abril, de “medidas urgentes de racionalización del gasto público en el ámbito educativo” publicado en el BOE dos semanas antes a la celebración de estas jornadas¹, ha sido objeto de crítica en este debate por cuanto representa, en palabras del Presidente de la Conferencia de Decanos de Filosofía, D. Antonio Campillo, “un ataque frontal contra uno de los pilares fundamentales de nuestro Estado de bienestar: el sistema público español de educación e investigación”. El RD plantea pues una merma importante para la investigación y supone un golpe duro a todos los niveles, desde la escuela hasta la Universidad, al plantear: a) un incremento de las tasas de matriculación; b) un descenso de un 11% en la concesión de becas; c) una tendencia a suprimir las titulaciones con poco alumnado, por lo que se pone en riesgo la Filosofía, dado su carácter minoritario, contribuyendo así a la devaluación del humanismo; d) una nueva distribución de la carga lectiva, que exige más carga docente y que implica una precarización de los profesores; e) la determinación de los sexenios como criterio para consagrar o devaluar a los profesores; f) un giro psicopedagógico en la educación, que burocratiza en exceso las asignaturas y los planes formativos y que tiene un efecto disuasorio de la actividad investigadora. Ante estos y otros sucesos se manifestaron principalmente los asistentes a las jornadas.

¹ Núm. 96, BOE de 21 de abril, sec. I. Págs. 30977-ss. <http://www.boe.es/boe/dias/2012/04/21/>

El resultado que cabe esperar de la implantación de este RD es que haya menos alumnos matriculados y menos profesores trabajando más, lo cual conllevará una reducción drástica del número de Másteres y programas de Doctorado, y, más concretamente, de las titulaciones y materias de filosofía. De ahí la urgencia de articular ese malestar general, con apoyo de las organizaciones relacionadas con la filosofía, para oponerse y manifestar nuestro rotundo rechazo de ese decreto adoptado sin un mínimo diálogo.

Otra cuestión importante es la de la jubilación casi simultánea de una brillante generación de profesores, investigadores y escritores que protagonizaron la transición filosófica en España, y cuyo relevo generacional se está viendo dificultado por los drásticos recortes presupuestarios en educación, universidades e investigación, que dificultan a los jóvenes investigadores dar continuidad e ingresar en la carrera docente e investigadora.

También se hicieron notar otras circunstancias sobre la situación actual de la filosofía, como el nuevo papel de las agencias de evaluación en la carrera docente e investigador, sobre la que se debatió ampliamente en las jornadas².

La comunidad filosófica española está experimentando pues un cambio de ciclo histórico. En relación a algunos de los problemas de la enseñanza de la Filosofía, el presidente del Ateneo de Madrid, D. Carlos Paris, explicó cómo antes se luchaba contra la contrarreforma y, cómo ahora, en esta coyuntura histórica nueva, la lucha es contra el mercantilismo contemporáneo. La época del pensamiento único, que antes venía representada por la contrarreforma, ahora viene dada por el mercantilismo, por los valores económicos que supeditan la cultura al rendimiento económico de una minoría. A ello se refiere el vicepresidente la Sociedad Española de Filosofía Analítica, D. Fernando Broncano, cuando afirma que “el sistema capitalista está dando un golpe de estado sobre el sistema de calidad de la enseñanza y del sistema público”.

Objetivos de las Jornadas de Debate

Ante los cambios legislativos y de ciclo histórico anteriormente descritos, se planteó la urgencia de abrir de nuevo un espacio para la discusión filosófica, capaz de poner en relación no sólo las distintas materias y orientaciones filosóficas, sino también la herencia intelectual del pasado y la comprensión de los nuevos problemas del presente sobre la situación de la filosofía en el sistema educativo español, con el fin de avanzar en la dirección de crear una cierta *koiné* filosófica en español.

La capacidad que tengamos para poner en común nuestras preocupaciones y propuestas y para definir unos objetivos comunes que estemos dispuestos a defender colectivamente, será la que determine el futuro de la filosofía en el sistema educativo español. Para acometer esta tarea, tendremos que poner fin a la lamentable deriva del campo filosófico español por la falta de una verdadera comunidad filosófica española y de una mínima infraestructura institucional que nos permita sostener, renovar y defender las necesidades y objetivos comunes de la Filosofía en el sistema educativo español³.

2 Algunos puntos esenciales de las críticas y propuestas de perfeccionamiento de los sistemas de evaluación se encuentran publicados en el Documento “Propuesta de Revisión del Sistema de Evaluación de los Sexenios”, aprobado por la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, reunida en la UNED de Madrid el 17 de junio de 2011. Redactores del documento: D^a. Ángela Sierra González, Decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, Manuel Barrios Casares, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla y Antonio Campillo Meseguer, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

3 En efecto, en España encontramos excelentes asociaciones filosóficas, pero se encuentran divididas por temas o autores de especialización, por nivel educativo, por comunidades autónomas, etc. lo cual contribuye a que la comunidad filosófica española esté cada vez más desarticulada y debilitada. Véase un excelente artículo sobre esta “tendencia a la ‘fragmentación’ en subcampos cada vez más especializados, ideologizados y desconectados entre sí (Lógica y Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente y Ciencias, ... que se inscriben en la división administrativa de las áreas y que dificultan la participación en debates amplios, en los que pueda implicarse el conjunto del campo filosófico español”. A. CAMPILLO,

Conforme a este objetivo, y como expresó D^a. Ángela Sierra, Decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, estas jornadas representan una iniciativa por “diluir las identidades particulares” a favor de una única voz que nos identifique como ámbito de profesionalización de la filosofía. Compartiendo esta voluntad de continuar con este iniciado diálogo, los asistentes a las jornadas de Madrid decidieron unir sus fuerzas, hasta el momento muy dispersas, y acordaron constituirse como Red Española de Filosofía (REF). El objetivo principal de la REF es poner en marcha un proceso de vertebración de la comunidad filosófica española, sólidamente interconectada, que permita coordinar y vertebrar al conjunto de los profesores e investigadores españoles de filosofía, facilitar la cooperación entre todas las personas y organizaciones relacionadas con la profesión filosófica y dotar a sus objetivos de unidad y visibilidad ante la administración pública y la ciudadanía española.

De estas Jornadas de mayo de 2012 surge pues el compromiso de construir un mecanismo de coordinación, que sea, no tanto una superestructura, sino una red constituida como un sistema de cooperación estable entre todas las organizaciones que trabajan en Filosofía en España. Al mismo tiempo, tiene como función recordar a las administraciones públicas que los estudios de Filosofía son uno de los ejes fundamentales de la tradición cultural de Occidente y que hoy en día las sociedades democráticas más avanzadas reservan un lugar específico a estos estudios en sus diferentes niveles educativos: institutos, universidades y centros de investigación. El ideario de la REF gira pues en torno a dos pilares básicos del sistema democrático: la defensa del sistema público de educación y de investigación y, más concretamente, la defensa de que toda persona tiene “derecho a la Filosofía”, como un derecho a recibir una formación especializada para el ejercicio de la profesión filosófica.

Defensa de la filosofía el sistema público de educación e investigación

A raíz de los recientes cambios legislativos y los conflictos e incertidumbres a los que se enfrentan los estudios de Filosofía, el Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, D. Rafael V. Orden, compartió con otros colegas un preocupante diagnóstico de la situación en que nos encontramos: “la filosofía corre el riesgo de sufrir una parada de corazón o una parada cerebral. Tanto si desaparece la filosofía en el instituto, como si desaparece en la Universidad, la parada de uno de estos dos órganos, –afirma Rafael V. Orden–, comportará la muerte del organismo”. El pronóstico es poco halagüeño, pues si la filosofía desaparece del bachillerato, desaparecerá de las facultades de filosofía universitarias, quedando a lo sumo dos o tres facultades de filosofía en toda España. Por esta razón, es precisa una toma urgente de decisiones y medidas concretas.

En la sesión de debate de las jornadas, se discutió sobre cómo la historia de mutua indiferencia entre todas las áreas filosóficas y la falta de coordinación para llegar a acuerdos básicos entre los profesores de secundaria y los profesores universitarios, ha contribuido al progresivo debilitamiento de la Filosofía en el sistema educativo español. Asimismo, se manifestó cómo se hace hoy más necesaria que nunca, la coordinación de los programas de estudios universitarios con los currículos educativos de secundaria para definir un acuerdo básico sobre cuál debería ser el currículo filosófico en España.

Se plantearon propuestas en ambos sentidos. De una parte, D. Javier San Martín, hizo ver que los profesores de instituto deberían participar en los Másteres de Formación de Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, porque son los que más experiencia tienen en la educación secundaria y porque es imprescindible contar con la perspectiva de los profesores de filosofía y su experiencia en el aula⁴.

“La transición filosófica en España”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 53, 2011, 147-156, ISSN: 1130-050, p. 153.

⁴ Javier San Martín, UNED, Intervención sobre e Máster de Formación de Profesorado.

Por su parte, el presidente de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía, D. Luis María Cifuentes, expresó cómo desde la SEPFI, ya se han iniciado propuestas para formar un “Ciclo de Educación Filosófica articulado y progresivo; es decir, una secuencia organizada y coherente de distintos niveles y temáticas filosóficas que debían girar en torno a la consideración del aprendizaje de la Filosofía como ‘aprender filosofía y a filosofar’ y que debía incluir también el aprendizaje de los procedimientos propios de la Filosofía”. Se pretende pues que el programa de Filosofía sea “pactado con las universidades y para ello es imprescindible que se formen comisiones paritarias en todos los distritos universitarios en las que se elabore conjuntamente el programa de la Historia de la Filosofía y las P.A.U. (Pruebas de Acceso a la Universidad) con mayor sensatez y con menos pretensiones de exhaustividad historicista”⁵.

En definitiva, sólo si se garantiza a la filosofía un lugar específico en el sistema público de educación e investigación, se podrá asegurar su transmisión generacional y su renovación permanente.

La especificidad y función de la Filosofía

Es preciso pues reconocer la especificidad de la Filosofía en el sistema educativo español, pues su función principal no es, como en el caso de las ciencias experimentales, “contribuir a la innovación tecnocientífica y al consiguiente desarrollo socio-económico, sino más bien analizar las condiciones de posibilidad, los fundamentos normativos y los efectos sociales ambivalentes de esas innovaciones y de ese crecimiento, así como su problemática interrelación con los diversos contextos históricos, políticos, jurídicos, económicos, sociales y culturales”⁶.

Así vino expresado en la conferencia del Catedrático de Filosofía de la UNED, D. Javier San Martín quien, retomando aquí algunas palabras de Husserl, explicó que “el filósofo opera con la idea de una auténtica humanidad, una *echte Humanität*, idea con la que no opera el científico. La diferencia entre ciencia y filosofía está justo en que la ciencia no tiene ese horizonte, mientras que la filosofía sí tiene que tenerlo si quiere ser consecuente con su origen o al menos con una parte sustancial de su historia. Y aquí está la idea fundamental que nos distingue. Tomando una palabra de Habermas de hace muchos años, pero que creo que sigue teniendo valor: que la ciencia, vertida en la práctica, tiene un valor técnico, mientras que la filosofía tiene un valor emancipatorio. Desde esa idea de filosofía deberemos ejercer la filosofía [...], ejerciendo en todo caso una crítica de aquellas instancias sociales que no sólo no nos acercan a una humanidad auténtica, sino que generan la situación opuesta, una situación de lo que deberemos llamar filosóficamente Inhumanidad, que está lejos de ser un retorno a la animalidad, ya que es una actuación radicalmente humana. Esta es la idea de filosofía que manejamos en la fenomenología, en la que la mayor dignidad de la razón teórica es servir a la razón práctica, es decir, a la contribución a la mejora de la humanidad, o en términos de Fichte, a la instauración del orden moral del mundo”⁷.

Esta fue una de las respuestas que se ofrecieron a la pregunta planteada para el debate por D^a. Esperanza Guillén, representante de la *Plataforma en Defensa de la Filosofía y la Educación Pública*, sobre cuál es la función de la Filosofía en el actual y complejo mundo globalizado, una cuestión que fue, por su gran acierto y esencialidad para el debate, respondida de diversa forma por otros asistentes. Otra función de la filosofía quedaría recogida en la exposición de D. Félix García Moriyón, catedrático de Filosofía de Enseñanza Secundaria, al abrir la posibilidad de la extensión de la Filosofía para niños como asignatura en Primaria, con prácticas filosóficas para niños.

5 Luis María Cifuentes, Intervención sobre “Las materias filosóficas y las reformas educativas en España. De 1980 a 2010. Una mirada desde el observatorio filosófico de la S.E.P.F.I.”

6 “Propuesta de Revisión del Sistema de Evaluación de los Sexenios”, *op. cit.*, p. 3.

7 Javier San Martín, UNED, Intervención sobre e Máster de Formación de Profesorado.

Hemos considerado oportuno reproducir un alegato sobre la filosofía como “escuela de libertad”, por su función en la educación de los niños y jóvenes en el ejercicio autónomo y riguroso del pensamiento⁸. La filosofía les enseña a reflexionar sobre el mundo y sobre sí mismos con una mirada crítica, y los capacita para dialogar racionalmente con sus semejantes. Por eso, ante los conflictos e incertidumbres de una sociedad cada vez más compleja y globalizada, los estudios de Filosofía son un instrumento fundamental para la comprensión del mundo y la comunicación racional entre todos los seres humanos. En estos términos fue recogida esta reivindicación de la filosofía por la “Declaración de la Filosofía Española” (05/05/2012) acordada en estas Jornadas de Debate: “La Filosofía nació y se desarrolló en Europa, hasta el punto de que la propia civilización europea no se comprende sin ella, pero desde la época del humanismo renacentista ha ido extendiéndose por todo el mundo, entrando en diálogo con otras tradiciones culturales y adaptándose a las transformaciones de la historia. De este modo, ha llegado a convertirse en un patrimonio vivo de toda la humanidad, a través del cual pueden comunicarse todos los pueblos de la Tierra. Prueba de ello es que la [Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura \(UNESCO\)](#) reconoce a la Filosofía un papel fundamental en la formación cívica y cultural de los ciudadanos de todo el mundo. Por eso, en 1995 hizo pública la [Declaración de París en favor de la Filosofía](#), en 2005 estableció el [Día Mundial de la Filosofía](#) (que se celebra el tercer jueves del mes de noviembre), y en 2007 la UNESCO editó en inglés y en francés el informe [La Filosofía, una escuela de libertad](#)”⁹.

Conclusiones principales de las Jornadas de mayo

Durante la sesión de debate, hubo muchas propuestas y reflexiones muy útiles para la discusión y, siguiendo la recomendación de la *Directora del Instituto de Filosofía* del CSIC, D^a. Concha Roldán, todas ellas gozaron de la impronta de la *Theoria cum Praxis*, pues tomaron en consideración una dimensión práctica, con medidas concretas que tengan presente la filosofía como una actividad con difusión social.

Como conclusiones de estas Jornadas, se han adoptado los siguientes acuerdos y planes de acción que reproducimos brevemente del documento oficial de la “Declaración de la Filosofía Española” de 5 de mayo de 2012:

1. La constitución de la Red Española de Filosofía (REF), cuyo fin es facilitar la cooperación entre todas las personas y organizaciones relacionadas con la profesión filosófica, así como la defensa de esta profesión ante las administraciones públicas y ante la ciudadanía española. La REF contará con un Consejo de Coordinación en el que tendrán representación la Conferencia de Decanos de Filosofía, el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC y las asociaciones filosóficas del profesorado universitario y de enseñanza secundaria.
2. La defensa del sistema público de educación y de investigación como dos pilares básicos del sistema democrático.
3. La defensa de que toda persona tiene “derecho a la Filosofía”, como un derecho a recibir una formación especializada para el ejercicio de la profesión filosófica.

⁸ En las jornadas se decidió publicar una nueva edición coordinada por la SEPFI del libro “La filosofía, una escuela de libertad” (UNESCO, 2011). <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001926/192689S.pdf>

⁹ “Declaración de la Filosofía Española”, Madrid, 5 de mayo de 2012. Documento acordado por la Conferencia de Decanos de las Facultades de Filosofía de España, el Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC y las Asociaciones Filosóficas españolas del profesorado universitario y de Enseñanza Secundaria.

4. La constitución de tres comisiones de trabajo, representativas del profesorado universitario y no universitario, que elaborarán propuestas concretas en tres campos diferentes: A) el currículum de las materias filosóficas de la enseñanza secundaria; B) la renovación de los estudios de Grado, Máster y Doctorado, que habrá de incluir una mayor atención a la didáctica específica de la Filosofía; y C) el perfeccionamiento de los procedimientos y criterios de valoración aplicados por las diferentes agencias de evaluación estatales y autonómicas.
5. Estas propuestas serán debatidas y consensuadas en el seno de la REF, para su posterior presentación y negociación con el Ministerio de Educación, las comunidades autónomas y las agencias evaluadoras.
6. La preparación de un Congreso de Filosofía de ámbito estatal, abierto a los profesores e investigadores de todas las áreas filosóficas y de todos los niveles educativos, y abierto también a los profesionales de la filosofía que desempeñan su labor fuera de las instituciones académicas, en el que siempre tenga un lugar específico el estudio sobre la situación de la filosofía en el sistema educativo español.
7. El apoyo a la difusión de dos importantes informes editados por la UNESCO: *Filosofía y democracia en el mundo* (1995) y *La Filosofía, una escuela de libertad* (2007). El trabajo de la edición española de este último será coordinado por la SEPFI.
8. La creación de una Web que sirva de medio de comunicación interna, archivo documental y difusión pública de las actividades de la REF.
9. El compromiso a establecer vínculos de colaboración con otras redes filosóficas nacionales e internacionales y, al mismo tiempo, a invitar a todas las personas y organizaciones españolas relacionadas con la profesión filosófica, para que participen en las actividades de la REF.

En resumen, en esta Declaración resultante de las Jornadas de Debate de mayo de 2012, se pone de manifiesto la esperanza y el deseo de que la puesta en marcha de la Red Española de Filosofía permita crear un espacio de comunicación entre todos cuantos amamos y practicamos la Filosofía en este país.

Por su parte, la Asociación de Filosofía Bajo Palabra de la Universidad Autónoma de Madrid propone que se haga partícipe de esta iniciativa a otras Asociaciones y agrupaciones de estudiantes de grado y posgrado españolas, que contribuyan con sus firmas y su pasión por la filosofía a que puedan materializarse los fines y esperanzas de la REF, y que expresen también su rotundo rechazo a los recientes cambios legislativos, como principales destinatarios de los programas de estudios de filosofía que se van a clausurar y a los que ya no tendrán acceso. Quedarían así representados todos los sectores educativos afectados. Por un lado, los que ofertan los programas de Filosofía (profesores de Universidad, profesores de secundaria y bachillerato), y, por otro lado, los destinatarios de los mismos: estudiantes de filosofía, –antiguos, actuales y futuros estudiantes– quienes tendrán la oportunidad de declarar su interés en la defensa de la Filosofía y podrán reclamar así su derecho a participar en los estudios de filosofía.

Delia Manzanero
Asociación de Filosofía Bajo Palabra
Universidad Autónoma de Madrid

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 12 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones*

del Quijote, op. cit., p. 106.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:

revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:

www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PUBLICATION PROCEDURES

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (5000 words, bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.

2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.

3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.

4. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

5. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.

6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work' title*, Edition's city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work's title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.

6.4. When not only the work's title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.

6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of November of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

PETICIÓN DE INTERCAMBIO

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

EXCHANGE REQUEST:

*This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

*In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):*

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

