

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 de la Formación Continua

Vicerrectorado de Extensión Universitaria y Divulgación Científica

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 University Extension and Outreach

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
- DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana
- CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos

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

- REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UAM. BIBLOS-E ARCHIVO
- BIBLIOTECA UNIVERSIA
- REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
- BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
- AL-DÍA. 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 20 revistas de Humanidades. Para más información sobre el Intercambio de Revistas véase pág. 561.

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.

It 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
- DIALNET, Web portal for the diffusion of Spanish scientific production
- CECIES. Journals of Latin-American Thought and Studies

It is **freely accessible** through:

- INSTITUTIONAL REPOSITORY OF THE UAM. UAM BIBLOS-E ARCHIVE
- UNIVERSIA LIBRARY
- REBIUN. NETWORK OF UNIVERSITY LIBRARIES
- VIRTUAL LIBRARY OF BIOETCHNOLOGY FOR THE AMERICAS
- AL-DÍA. 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 20 different humanities journals.

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

Directora

Manzanero Fernández, Delia María (UAM)

Subdirector

David Díaz Soto (UAM)

Secretario de redacción

Sánchez Cuervo, Antolín (CSIC)

Secretarios técnicos

Sánchez Melero, José David (UAM); Nogueroles Jové, Marta (UAM)

Editor

Rodríguez Peña, Alejandro (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), Cantero Nieves, María (UAM), Eyrich, Martin (UAM), Fernández Peychaux, Diego Alejandro (UCM), Fernández Manzano, Juan Antonio (UCM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), Gordo Piñar, Gemma (UAM), Lareu, Javier (UAM), Martínez Puerta, José Senén (UAM), Martínez Ramos, Cayetana (UAM), Muñoz Corcuera, Alfonso (UCM), Olmedo Álvarez, Enrique (UAM), Prada Urdaneta, Rubén (UAM), Quirós Álvarez, José Luis (UAM), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Thoilliez, Bianca (UCM), Tillson, John (University of London), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM), Van Tuinen, Ana (University of Wisconsin-Madison), Zazo Jiménez, Eduardo (UAM)

Consejo Asesor

Alonso González, Enrique (UAM), Aranzueque Sauquillo, Gabriel (UAM), Bello Reguera, Eduardo (Universidad de Murcia), Birlanga Trigueros, José Gaspar (UAM), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Carrasco Conde, Ana (Universidad Carlos III de Madrid), 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 Pontificia de Comillas), Ramos, José Antonio (Universidad de Salamanca), Ribas Ribas, Pedro (UAM), Rivara 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 Pontificia de Comillas), Vega Encabo, Jesús (UAM)

SUMARIO

	Páginas
Editorial	11-14
 ARTÍCULOS	
 Metafísica y Filosofía de la Religión	
<i>Dinero como singular universal.</i> <i>Una lectura del concepto de dinero en Marx desde la Categoría de Medida de Hegel</i> Josu ZABALETA IMAZ	17-30
<i>Sobre la necesidad de una nueva base nihilista para el pensamiento</i> Christofer MORALES	31-40
<i>Diagnóstico y pronóstico en el pensamiento de Nietzsche: Sócrates y el Nihilismo</i> Axel PÉREZ TRUJILLO	41-50
<i>Kant. Hermeneuta deontológico</i> Ernesto CASTRO CÓRDOBA	51-58
<i>Dialéctica y kénosis kafkiana</i> Fernando PROTO GUTIERREZ	59-66
 Estética y Teoría de las Artes	
<i>Memoria y sensibilidad en Walter Benjamin</i> Ricardo PINILLA BURGOS	69-78
<i>Un formalismo estético viable</i> Nick ZANGWILL	79-98
<i>The Significance of the encounter:</i> <i>A case of Literary Actualization in "Dos cuentos católicos" of Roberto Bolaño</i> Francisco LAGUNA CORREA	99-106
<i>Reflexiones en torno al origen de la creación pictórica de Miquel Barceló</i> Belén NASINI	107-114

<i>La imagen mostrada. La cancelación de la imagen en el mundo del arte</i> Lambert WIESING	115-122
<i>Un sujeto en La Regenta</i> José David SÁNCHEZ MELERO	123-130
<i>Mujeres irrepresentables.</i> <i>La crítica feminista a la narratividad cinematográfica clásica</i> Natalia ALBIZU ONTANEDA	131-140

Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho

<i>Au revoir; loi de l'État: El fin del derecho estatal de Bienestar</i> Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN	143-162
<i>El desafío de Gíges: tensiones entre ética y racionalidad</i> Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO	163-170
<i>La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica</i> Javier Fermín GACHAMÁ MUÑOZ	171-192
<i>Judaísmo y política: el caso Benjamin y el caso Bloch</i> Miguel SALMERÓN	193-202
<i>Dudas razonables, sesgo cognitivo y emociones en la argumentación jurídica.</i> <i>El caso de Doce hombres sin piedad</i> María G. NAVARRO	203-214
<i>Cautivos del Clima. El problema de la esclavitud en el pensamiento de Montesquieu</i> Juan Francisco MARTINEZ PERIA	215-228
<i>Miedo y espacios de seguridad: Hobbes y el siglo XXI</i> Paolo COSSARINI	229-238
<i>La justicia como pretensión política. John Locke entre el Medievo y la Modernidad</i> Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX	239-250

Filosofía de la Historia

<i>The End of the End of History</i> Hugh P. MCDONALD	253-268
<i>Elementos antihumanistas en un escrito marxista de juventud. Un debate con Louis Althusser</i> Facundo MARTÍN	269-278

Filosofía Contemporánea

- El cuidado heideggeriano frente al mostrar wittgensteiniano.*
Algunas divergencias y convergencias
Carla CARMONA ESCALERA 281-288
- Un modo de resistir al biopoder:*
El lugar de la parrhesia en las reflexiones ético políticas de Michel Foucault
Luciana CADAHIA 289-299
- Programación y acontecimiento*
Javier LAREU GUTIÉRREZ 301-307
- Post- Filosofía y “psicobiografías”:* Rorty, Derrida y la escritura filosófica
Jazmín ANAHÍ ACOSTA 309-318

Filosofía Española e Iberoamericana

- La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra*
y su influencia jurídica en la historia de España
Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ 321-330
- La Filosofía Política moralista de*
Quevedo frente a la pragmatista-belicista de Nicolás Maquiavelo
José BARRIENTOS RASTROJO 331-348
- El Caballero de la Locura y su ambigüedad: Don Quijote entre Unamuno y Zambrano*
Elena TRAPANESE 349-366

Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

- El realismo del texto en los estudios sociales de la ciencia*
Ana RIOJA NIETO 369-380
- Kurt Gödel: el límite lógico de la Modernidad*
Alejandro RODRÍGUEZ PEÑA 381-387
- Sobre la autonomía de los genes*
Sònia MARTÍN MARSÁ 389-398
- Paso a paso: Una solución gradualista a la paradoja del sorites,*
lejos de la indeterminación y del agnosticismo
Lorenzo PEÑA y Marcelo VÁSCONEZ 399-418
- Algunas consideraciones sobre la relación entre epistemología y psicología en Thomas Kuhn*
Juan BRUNETTI 419-428

Simposio Dios y los Orígenes: una eterna tensión

<i>Presentación</i>	431-432
<i>Argumentos ontológicos</i> Mara MANZANO y Manuel C. MORENO	433-448
<i>Conceptos extraños</i> Enrique ALONSO	449-458
<i>Del Estado como creación de Dios o de Dios como creación política</i> Roberto NAVARRETE ALONSO	459-466
<i>Universos múltiples versus creación inteligente</i> Enrique ROMERALES	467-478
<i>Palabra y Verdad. Significado y sentido de la creencia religiosa</i> Diego S. GARROCHO SALCEDO	479-486
<i>La demostración de un absurdo</i> Jorge PÉREZ DE TUDELA	487-496
<i>Auto-creación de Dios y desfundamentación del mundo</i> Valerio ROCCO LOZANO	497-505
<i>Probablemente Dios existe</i> Sixto J. CASTRO	507-520
<i>Dios como fundamento: la tópica trascendental</i> Alba JIMÉNEZ RODRÍGUEZ	521-527
<i>¿Cómo alejar lo cercano? Platón y el problema de la trascendencia</i> Vicente MUÑOZ-REJA ALONSO	529-537
RESEÑAS	541-556
NORMAS DE PUBLICACIÓN	557-560
PETICIÓN DE INTERCAMBIO	561-562

EDITORIAL

La Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP) tiene el gusto de presentarles un nuevo número de su revista promovido por la Universidad Autónoma de Madrid con el fin de fomentar la investigación y la publicación de textos científicos en el ámbito de las humanidades.

Desde hace años la Asociación Bajo Palabra ha canalizado y servido de medio difusor de las iniciativas de los investigadores para lo cual ha organizado diferentes actividades culturales como el Seminario Virtual de Filosofía (www.seminariovirtual.es) o la Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía (www.redjif.org).

Este año, los jóvenes investigadores que integran la Asociación Bajo Palabra han pensado en nuevos escenarios de encuentro y plataformas de difusión de los resultados de investigación en humanidades, para lo cual han organizado el *I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra-UAM: "Reflexiones para un mundo plural"* que tendrá lugar del 21 al 25 de noviembre de 2011 en la Universidad Autónoma de Madrid.

Quedan pues convocados todos aquellos estudiantes de grado y posgrado, así como profesionales de la Filosofía que deseen presentar una ponencia en el Congreso (dispondrán de 25-30 minutos, incluyendo el tiempo de debate) en las siguientes líneas temáticas:

1. Metafísica y Filosofía de la religión:

La sección de Metafísica y Filosofía de la Religión se propone un análisis abierto de tres conceptos fundamentales en la historia de la filosofía occidental: Necesidad, Contingencia, Dios. Las coordenadas modales de los conceptos de necesidad y contingencia abren la posibilidad de múltiples aproximaciones filosóficas articuladas todas ellas en torno a un mismo problema de fondo: la necesidad de Dios y la contingencia del mundo. Nuestro deseo es abrir un debate histórico.-conceptual sobre la contienda entre dos modalidades ontológicas antagónicas: las cosmovisiones necesitaristas (desde Diodoro Crono hasta la Ética de Spinoza) frente a las ontologías de la contingencia (según el modelo aristotélico de una ontología de la indiferencia basada en la multiplicidad de sentidos del ser y la estructura hilemórfica y potencial-actual del dinamismo teleológico). Dicho enfoque permite una enorme versatilidad: la teología filosófica y el examen del concepto de Dios y los atributos que le corresponden; la historia de la metafísica; la reivindicación moderna de la autosuficiencia racional del sujeto racional y moral en un horizonte desprovisto de sentido último y expectativas necesitaristas; la modalidad lógica; la historicidad; la inversión del platonismo...

Coordinadores: Iván de los Ríos, Miguel Ángel López, Ana Carrasco Conde.

2. Estética y Teoría de la Artes:

La experiencia sensorial y artística de nuestro tiempo se enfrenta al reto de los universos virtuales o digitales, cuya problemática se extiende desde la materialidad de sus soportes tecnológicos hasta los diversos modos en que propician la interconexión y el intercambio globales. Tomando como horizonte estas nuevas condiciones de existencia, proponemos, así pues, un debate en torno al hecho estético que indague en sus actuales coordenadas o en sus posibilidades aún inéditas, sin excluir la referencia a aquellas cuestiones clásicas o modos más tradicionales de experiencia estética cuya reconsideración pudiera resultar oportuna.

Coordinadores: David Díaz Soto, Javier Lareu y Rubén Prada.

3. Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho:

Nos encontramos en lo que todos parecen calificar de una “crisis”, tanto a nivel político, como económico y de valores. Esto tras la caída de las ideologías y el ascenso de las concepciones liberales como paradigma predominante. En la filosofía occidental el paso por el posestructuralismo ha dejado una inestabilidad sistemática y conceptual que hace de la situación actual un lugar inestable y confuso. En este contexto se habla ya del retroceso de las conquistas sociales y del debilitamiento del discurso político. Todo ello hace necesaria la tarea de repensar la realidad o virtualidad en la que reformular los aspectos políticos, éticos, morales y del derecho; y cómo estos pueden incidir en dicha realidad y transformarla.

Coordinadores: Delia Manzanero, José David Sánchez Melero, Diego Fernández Psychaux y Diana Constantinescu.

4. Filosofía de la Historia:

La filosofía de la historia está representada en el congreso por dos líneas de pensamiento. La primera de ellas promueve la reflexión crítica de las diferentes concepciones del tiempo que han sido defendidas a lo largo de la historia, enfatizando el debate sobre si la historia ha sido comprendida como una secularización de la teología. La segunda línea se centra en investigar la noción actual de temporalidad, fruto de unas sociedades globalizadas y de un pensamiento posmoderno que ha señalado las dificultades y trampas del pensar teleológico.

Coordinadores: Cayetana Martínez, Martin Eyrich y Eduardo Zazo Jiménez.

5. Filosofía de la Educación:

Esta sección abordará la situación actual y el vigor de los debates contemporáneos internacionales que se están produciendo en el campo de la filosofía de la educación. La sección de filosofía de la educación pretende ser un espacio abierto de reflexión para aquellos investigadores interesados en pensar y discutir diferentes asuntos educativos desde una amplia variedad de perspectivas filosóficas.

Coordinadores: Bianca Thoilliez, Marina Schwimmer y John Tillson.

6. Filosofía Española e Iberoamericana:

La sección de Filosofía Española e Iberoamericana del I Congreso Internacional de Filosofía organizado por la Asociación Bajo Palabra convoca a investigadores interesados en esta área a colaborar con ponencias centradas en las siguientes líneas: “Nuevas propuestas, desde el pensamiento español e iberoamericano, frente a la crisis de la razón occidental”, “La dimensión humanista del pensamiento español e iberoamericano”, “Multiculturalidad y nuevas formas de organización mundial”.

Coordinadores: Marta Nogueroles, Gemma Gordo Piñero y Carmen Arriaga.

7. Lógica, Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje:

Esta sección tiene como principal objetivo promover la investigación en problemas ligados a las materias de Lógica, Filosofía del Lenguaje, Historia y Filosofía de la Ciencia, Epistemología y otras relacionadas. Se valorarán especialmente aquellas propuestas que ofrezcan enfoques novedosos que presenten ideas actuales o que aporten revisiones pertinentes sobre viejos argumentos. Así mismo, se valorará el tratamiento filosófico y argumentativo de los problemas, más que su exposición erudita.

Coordinadores: Alejandro Rodríguez Peña y Jorge Ruíz Abánades.

I 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.

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** del año 2011 y el dictamen del jurado se dará a conocer durante el congreso.

Fechas importantes

15 abril de 2011: fecha límite para la recepción de ponencias en el Congreso.

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

18 noviembre 2011: fecha límite para realizar la inscripción y matrícula del congreso.

21, 22, 23, 24 y 25 de noviembre de 2011: Fecha de realización del congreso.

30 noviembre de 2011: 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:

<http://congresobajopalabra.wordpress.com/>

Para las propuestas en inglés véase:

<http://conferencebajopalabra.wordpress.com/>

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 la dirección web: www.bajopalabra.es

Con estas propuestas esperamos seguir enriqueciendo los debates en las diferentes áreas de la filosofía en este incipiente siglo XXI. Quedan pues convocados a participar en el Congreso y el Concurso.

Expresamos nuestro agradecimiento a los organismos de la UAM cuyo apoyo ha sido decisivo para que todas estas actividades se desarrollen con éxito, y gracias también de antemano a los que encuentren un estímulo en esta propuesta y decidan aportar trabajos de calidad a la comunidad de investigadores en Humanidades y Ciencias Sociales, a fin de que podamos leerlos en el próximo número de la revista Bajo Palabra en que serán publicadas sus colaboraciones.

Delia Manzanero

Coordinadora de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra

METAFÍSICA Y
FILOSOFÍA DE LA
RELIGIÓN

Dinero como lo singular universal

Una lectura del concepto de dinero en Marx desde la Categoría de la Medida de Hegel

Josu ZABALETA IMAZ

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Se propone una lectura del análisis de la forma de valor de Marx desde el primer tomo de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel. El segundo capítulo de la categoría de la Medida será la figura en la que se identifiquen la forma singular, total y universal del valor de Marx. Frente a las lecturas fisicalistas del *Das Kapital*, se mostrará el carácter estrictamente relacional tanto de la categoría de la Medida como del concepto de Valor. El artículo termina con la figura de la *Wissenschaft der Logik* que hace posible comprender el carácter universal singular del concepto de dinero marxiano.

Palabras clave: Marx, Hegel, Medida, Valor, Dinero, neutralización, universal-singular.

Abstract:

A reading of the value form analysis of Marx from the Hegels *Wissenschaft der Logik* is proposed. The second chapter of the Mass Category will be the figure in which the singular, total and universal value form of Marx is identified. Against the physicalist interpretations of *Das Kapital*, the strictly relational nature of both, the Mass Category and the Value concept will be here shown. The paper finishes with the figure of the *Wissenschaft der Logik* that makes possible the understanding of the singular-universal nature of the Marxian concept of money .

Keywords: Marx, Hegel, Mass, Value, Money, neutralization, singular-universal nature.

1. Introducción

Como es sabido, en el primer volumen de su *Wissenschaft der Logik*¹ (*WL*), Hegel se ocupa de la deducción ordenada de las categorías de la Cantidad (*Quantität*), Cualidad (*Qualität*) y Medida (*Maß*). Las dos primeras categorías, la Cantidad y la Cualidad, expresan el aspecto físico de una mercancía, es decir, la forma de sus propiedades cualitativas y cuantitativas. De este modo, toda mercancía será una determinada cantidad de tal cualidad o cualidades². Con ello, las categorías de la Cantidad y la Cualidad expresarán la forma del valor de uso inmediato³ (*Gebrauchswert*) de una mercancía y se materializan, por tanto, en un dominio que queda fuera del ámbito de estudio de la Economía Política. En efecto, a la Economía Política no le es relevante si tal o cual productor ha producido tal cantidad de tal cualidad de producto. Es decir, la Economía política no se ocupa del estudio del trabajo concreto de tal productor sino, más bien, de su trabajo abstracto. Esto significa que el valor de uso inmediato de una mercancía, es decir, el valor de uso para un consumidor en particular, es irrelevante a la Economía Política. No ocurre así con su valor de uso social (*gesellschaftliche Gebrauchswert*), es decir, con el hecho de que la mercancía tenga un valor de uso para otro en general⁴. Este valor de uso social o valor de uso mediato se expresará en el valor de cambio (*Tauschwert*) que será resultado de una relación de intercambio o mediación de las mercancías entre sí.

En el siguiente trabajo intentaremos demostrar que la tercera de las categorías del primer tomo de la *WL* –la categoría de la Medida– reproduce la forma lógica de esta relación de mediación en la que las mercancías expresan su valor. Veremos, en particular, que la figura con la que culmina el análisis de la forma de valor en Marx –el dinero– tendrá su equivalente en una particular figura que aparecerá también en el desarrollo de la Categoría de la Medida en Hegel. Con ello será posible despejar el enigmático carácter de “Universal concreto” que tiene el Dinero en Marx, carácter ilustrado en *El Capital* (*DK*)⁵ por la figura de “el Animal”: el animal (algo singular), que es, al mismo tiempo, un animal (algo singular)⁶.

¹ Citaremos a partir de las *Gesammelte Werke* de Hegel, volúmenes 11 *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813)* y 12 *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*.

² Por “cualidad” se entiende aquello que es capaz de ser expresado por un grado, a saber, la realidad de ese algo y no ha de ser confundido con algo así como la materialidad de una cosa.

³ Denominamos “valor de uso inmediato” a aquello a lo que habitualmente se ha denominado “valor de uso” con el fin de diferenciarlo del “valor de uso social” (*gesellschaftliche Gebrauchswert*).

⁴ Este “otro en general” es la entera sociedad. De ahí que Marx denomine “gesellschaftlich” a esta forma mediada del valor de uso.

⁵ Citaremos a partir de Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*, Berlín, Dietz Verlag, 1969.

⁶ Es decir, se trata de un bicho que sin ser ninguno de los animales particulares, sin ser gato ni caballo ni ningún otro animal, es capaz, sin embargo, de tomar una figura concreta. Es decir, “el animal” sería la “encarnación individual del entero reino animal” (*individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs*) (Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, Dietz Verlag, 1983, p. 37).

El apartado sobre la Medida está dividido en tres capítulos: “la cantidad específica” (*Die spezifische Quantität*), “la Medida real” (*Das reale Maß*)⁷ y “El devenir de la Esencia” (*Das Werden des Wesens*). Para poder trazar la analogía entre el análisis de la forma de valor en Marx y el proceso de mediación interna de la Medida en Hegel no será necesario recorrer los tres capítulos que componen el apartado de la Medida. Esto se debe a que la analogía de la que nos vamos a ocupar en este artículo se agota en el segundo de los tres capítulos, es decir, en “la medida real”. Nótese, sin embargo, que con ello no estamos afirmando que partes del análisis marxiano del valor vayan a quedar fuera de la analogía sino, más bien lo contrario, a saber, que el apartado de la Medida de la *Wissenschaft der Logik* es más extenso, va más allá o comprende la forma lógica subyacente al análisis de la forma de valor de Marx. Veamos cómo tiene esto lugar.

2. La Medida Real como estructura lógica del análisis de la forma de valor en Marx

Comenzaremos recordando brevemente el significado de la categoría de la Medida en Hegel. La Mediad es la unidad de la Cantidad y la Cualidad [GW.XI.190], sus dos categorías precedentes. Esto significa que en la Medida aquello que algo es, su cualidad, será determinado en base a una relación cuantitativa con otro algo. Al comienzo de la categoría de la Medida, esta unidad entre la Cantidad y la Cualidad será una Unidad inmediata y el despliegue de esta tercera categoría consistirá en poner (*setzen*) esta Unidad inmediata a través de su mediación interna.

En la Medida Real, la Medida inmediata del primer capítulo se ha especificado de tal forma que la Media no será por más tiempo la unidad externa de la Cantidad y la Cualidad. Es decir, si en la Cantidad específica era la relación (*Verhältnis*) o una serie de relaciones con otro u otros Algo⁸ la que formaba el cuanto de ese Algo, en la Medida real esta serie de relaciones estará incluida, en tanto que especificante, dentro del algo mismo. De este modo, por un movimiento de reflexión, el Algo que consistía, en un primer momento, en una cantidad y que era resultado de ponerlo en relación con otro Algo incorpora ahora, en la Medida Real, esta relación dentro de sí. Como resultado de ello tendremos ahora una relación de unos Algo que tienen incorporado una relación dentro de sí. Es decir, los distintos Algo no serán ya meros Algo sino, a su vez, Medidas (*Maßen*)⁹, Cosas (*Dinge*)¹⁰ o Algo reales (*reelle Etwas*)¹¹. En la Medida real, la Medida se ha interiorizado, es decir, se ha hecho real en las cosas y es por ello subsistente (*selbständig*).

⁷ En la primera edición este capítulo llevará el título de uno de sus subapartados: “la relación de Masas subsistentes” (*Das Verhältnis selbständiger Maße*) (Hegel, GWF., “Das Verhältnis selbständiger Maße”, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813)*, Düsseldorf, Felix Meiner Verlag, 1978, p. 206).

⁸ Siguiendo a Hegel, escribimos tanto el singular como el plural de la expresión “Algo” (*Etwas*) en singular.

⁹ Hegel, GWF., “Das reale Maaß”, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, Düsseldorf, Felix Meiner Verlag, 1985 p. 345, l. 3.

¹⁰ *Ibid.* p. 345. l. 4.

¹¹ *Ibid.* p. 345. l. 19.

2.1 “Forma simple de valor” o “enlace de dos Medidas”¹²

Las dos cosas que, en un primer momento, se ponen en relación en la Medida real constituyen una “relación de medidas subsistentes”. Esto significa que las cosas están internamente determinadas como una cierta relación entre dos Cuantos [GW.XXI.347.3]. Hegel propone como ejemplo de medidas subsistentes o especificantes el peso específico [GW.XXI.347.10]. Ello se debe a que el peso específico es la unidad de un Ser-en-sí (*Insichseyn*) [GW.XXI.347.5]¹³ con su exterioridad (*Aeusserlichkeit*) [GW.XXI. 347.7]¹⁴. Que esta media sea especificante significa que, por primera vez desde el inicio de la WL, cada Algo es lo que es en virtud de esta medida especificante. Por esta razón, el Algo así especificado es, como decíamos, una cosa.¹⁵ En el peso específico, cada algo no es expresado dentro de un continuo unidimensional, como ocurría con la masa o la longitud de un cuerpo: sino que cada cosa es definida dentro de un continuo bidimensional peso-volumen. De este modo, si los Algo sólo se distinguen entre sí externamente, no específicamente, en tanto que masas distintas, en el caso del peso específico se distinguirán por primera vez de una manera específica, exclusiva. El desarrollo de la categoría de la Medida consistirá, precisamente, en obtener medidas cada vez más específicas de las cosas llegando, al final del despliegue, a la esencia (*Wesen*) de las mismas.

Veamos ahora cuál es la relación que guarda todo esto con la forma simple del valor (*Einfache, einzelne oder zufällige Wertform*) en Marx¹⁶. En ella, cantidades concretas de dos mercancías son puestas en una relación de valor (*Wertverhältnis*) entre sí. Es decir, tenemos dos cosas, dos medidas subsistentes, que al ser puestas en relación se especifican mutuamente. Al Ser-en-sí de la cosa que, cuando la cosa era algo físico y con un peso específico particular habíamos denominado “Masa”, lo denominaremos, cuando la cosa en cuestión sea una “mercancía”, el valor de uso (*Gebrauchswert*) de la misma¹⁷. A su vez, cuando los Algo sean mercancías, la exterioridad de ese Ser-en-sí será la cantidad de esa mercancía que interviene en la relación de valor dada. Es decir, si hacemos uso de la terminología de la primera edición de la *Wissenschaft der Logik* el valor de uso y la cantidad de la mercancía serán, respectivamente, su Determinidad (*Bestimmung*) y su Hechura (*Beschaffenheit*).

En un primer momento, la relación de valor se presenta como una relación no simétrica. Esto significa que en la expresión [1] que recoge la relación de valor las dos mercancías juegan un papel distinto:¹⁸

$$x \text{ Mercancías } A = y \text{ Mercancías } B \quad [1]$$

¹² En alemán: *Verbindung zweier Maße* [Ibid. p. 347, l.2].

¹³ El “Ser-en-sí” del peso específico es la masa, la cantidad de Materia del cuerpo en cuestión.

¹⁴ La “Exterioridad” asociada a esa Masa es el volumen que ocupa. En la primera edición, el *Insichseyn* y la *Aeusserlichkeit* de la cosa serán denominados, respectivamente, la *Bestimmung* y la *Beschaffenheit*.

¹⁵ Recuérdese en este punto el uso del peso equivalente por Arquímedes para determinar o, lo que viene a ser lo mismo, especificar el material de la corona del tirano de Siracusa.

¹⁶ Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Erster Band*, op. cit., pp. 63-76.

¹⁷ Como no podía ser de otro modo, el valor de uso que comparece en un primer momento, antes del proceso de mediación, es el valor de uso inmediato. A este “valor de uso inmediato” Marx denomina “la forma natural” (*Naturalform*) de la mercancía. Como veremos, en el proceso de mediación el “valor de uso inmediato” dará lugar al valor de uso mediado o “valor de uso social” (*gesellschaftlicher Gebrauchswert*).

¹⁸ Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Erster Band*, op. cit., pp. 63.

La primera de ellas es aquella cuyo valor se expresa haciendo uso del valor de uso de la segunda. Esto significa que la primera mercancía está siendo especificada. Pero si x cantidades de la mercancía A han sido intercambiadas con y cantidades de la mercancía B entonces y cantidades de la mercancía B han debido de ser intercambiadas por x cantidades de la mercancía A . Por consiguiente, la expresión [1] implica la siguiente expresión [2]¹⁹:

$$y \text{ Mercancías } B = x \text{ Mercancías } A \quad [2]$$

De este modo el valor de la mercancía B está siendo a su vez expresado por el valor de uso de la mercancía A . Es decir, no estamos meramente ante la especificación del valor de la mercancía A por la mercancía B ni tampoco ante la especificación de la mercancía B por la mercancía A sino que, más bien, nos encontramos frente a una relación de equivalencia o, para expresarlo con Hegel, una especificación recíproca (*gegenseitige Spezifikation*)²⁰ [GW.XI. 206.34 y GW.XXI.348.1-2] entre las dos mercancías.

¹⁹ Es decir, la relación de intercambio es una relación simétrica: si Fulano ha cambiado a Mengano la mercancía A por la mercancía B , entonces Mengano ha debido de cambiar a Fulano la mercancía B por la mercancía A . La propiedad de simetría obliga a igualar dos sentidos de valor con los que operan, entre otros, Marx y Ricardo, a saber, el valor como la cantidad que una mercancía puede llegar a comandar (*command, Komandieren*) y el valor como el trabajo realizado en esa mercancía –nótese bien, no esta mercancía particular sino cualquier mercancía que pertenezca al mismo género. El primer sentido del valor al que denominaremos “valor ímpetus” responde a la pregunta por el trabajo que es capaz de comprar la mercancía. A su vez, el segundo sentido de valor al que denominaremos “valor resistencia”, da respuesta a la pregunta de cuánto trabajo se requiere para comprar esa mercancía. Como decíamos, la propiedad simetría de la relación de intercambio, debido a que comporta que la compra de A por B y la venta de B por A no son dos fenómenos distintos sino el mismo fenómeno visto desde dos puntos de vista distintos, obliga a igualar la referencia de estos dos sentidos de valor. Pues bien, algo exactamente análogo ocurre con el denominado “principio de relatividad galileano”. En este caso, la propiedad de simetría se refiere al movimiento de A con respecto a B o de B con respecto a A . En los dos casos se trata del mismo fenómeno –fenómeno que ahora será físico– vistos desde dos puntos distintos y no de dos fenómenos distintos. De este forma, el choque de un cuerpo con movimiento rectilíneo uniforme A contra un cuerpo en reposo B es el mismo fenómeno que el choque del cuerpo con movimiento rectilíneo uniforme B contra un cuerpo en reposo A . Visto las cosas desde A , en el primer caso el físico se preguntaría por el momento que es capaz de mover el cuerpo A mientras que en el segundo caso la pregunta tiene por objeto el momento que es requerido para mover el cuerpo A . Newton denomina inercia como ímpetus a la masa que interviene en el primer sentido de “momento”, mientras que denominará inercia resistencia al segundo sentido. Si la propiedad de simetría en el intercambio obligaba igualar el valor como ímpetus y el valor como resistencia, la propiedad de simetría en los movimientos “inerciales” obligará igualar los dos sentidos de inercia, la inercia como ímpetus y la inercia como resistencia. Obviamente, la coherencia interna del discurso exige ampliar la propiedad de simetría para abarcar a los movimientos no inerciales con lo que, ya dentro del marco trazado por la *allgemeine Relativitätstheorie*, tendremos una nueva igualdad dictada por la simetría, a saber, la igualdad entre la masa inercial y la masa gravitatoria. Para las expresiones “inercia ímpetus” y “inercia resistencia” en Newton véanse los trabajos preparativos a los *Principia* recogidos en Herivel, J., *The Background to Newton’s Principia*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

²⁰ Hegel está pensando en las aleaciones en las que el peso específico de la aleación difiere de la media ponderada de los pesos específicos de sus componentes. En el caso de Marx, lo nuevo, lo específico que se manifiesta en la relación de intercambio de la mercancía A por la mercancía B es el valor, algo no reductible a sus componentes, es decir, a las mercancías A y B antes de ser intercambiadas. Las mercancías A y B , fuera de la relación de la forma de valor tiene únicamente valor de uso inmediatos, no valor. Ello se debe a que, como tendremos ocasión de ver con más detalle, en Marx el valor es algo estrictamente social [Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Erster Band*, op. cit., pp. 71, 1.34], es decir, relacional [Ibid. p. 65, l. 10] y no es resultado de una abstracción hecha, pongamos por caso, por el economista [Ibid. 65, 1.8].

En la igualdad que expresa la especificación recíproca se ha puesto de manifiesto algo común a las dos mercancías. Este algo común que es expresado por las dos mercancías no es todavía “el trabajo humano abstracto”, sino el trabajo del productor de *A* en tanto que productor de *A*, por un lado, y el trabajo del productor de *B* en tanto que productor de *B*, por el otro lado.²¹

Del mismo modo que la mercancía *A* ha sido especificada con la mercancía *B*, esta misma mercancía podrá también ser especificada por cualesquiera otras mercancías singulares *C*, *D*, *E* etc. Con ello, la mercancía *A* será expresada o especificada mediante una serie en principio indefinida de mercancías *C*, *D*, *E* etc. De esta forma nos movemos, en términos de Hegel, del mero enlace de dos medidas a una serie de relaciones entre medidas. En términos de Marx, la forma simple de valor es ahora la forma total de valor.

2.2 “Forma total y general del valor” o la “serie de relaciones de Medidas”²²

Como decíamos al final del apartado anterior, en la forma total de valor una cierta cantidad de una mercancía, por ejemplo, *x* cantidades de la mercancía *A*, es expresada por *y* cantidades de la mercancía *B*, *z* cantidades de la mercancía *C* etc. Podemos formular esta cadena de equivalencias mediante la siguiente igualdad:

$$x \text{ mercancías } A = y \text{ mercancías } B = z \text{ mercancías } C = v \text{ mercancías } D = \text{etc.} \quad [3]$$

Es decir, el valor de la mercancía *A* se expresa mediante cantidades concretas de las mercancías *B*, *C*, *D*, etc. En términos de Hegel, la mercancía *A* es aquello “subsistente” (*das Selbständige*) cuya específica peculiaridad (*spezifische Eigentümlichkeit*) [GW.XXI.349.8] es expresada mediante una serie de exponentes²³. Estos exponentes, debido a que “lo subsistente” es puesto como unidad son, a su vez, Montos²⁷, los cuales²⁴ expresan el comportamiento de “lo subsistente” (la mercancía *A*) con respecto a los demás subsistentes (a las demás mercancías *B*, *C*, *D*, etc.).

²¹ Es decir, en la forma simple de valor se están igualando los trabajos de dos productores singulares (*einzelne*). Con ello se está detectando un carácter supra-singular tanto en el trabajo de los productores *A* como en el trabajo de los productores de *B*. Del mismo modo, en el apartado de la *certeza sensible* de *La Fenomenología del Espíritu*, el “esto” del inicio (en sus modalidades de “ahora” y “aquí”) irá superando su supuesto carácter meramente singular mediante las sucesivas negaciones, es decir, identificaciones, con otros estos. La igualdad no es otra cosa que la negación no abstracta de la singularidad. Hegel opone la “negación no abstracta” o, simplemente, “la negación” a la “negación abstracta” en la que lo negado es meramente eliminado sin resto. En la “negación no abstracta” lo negado, para seguir el ejemplo, cada “esto” singular, está asumido en el significado del “esto” que resulta de su negación de tal forma que este último “esto” puede hacer las veces del “esto” singular sin que, al contrario de lo que ocurría en el plano de la *meinen*, considere que este sea el único papel que está representando.

²² El título en alemán es: *Das Maß als Reihe von Maßverhältnissen* [Hegel, GWF., Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), op. cit., p. 348].

²³ En Hegel el exponente queda definido mediante la siguiente igualdad:

$$\frac{\text{Monto (Anzahl)}}{\text{Unidad (Einheit)}} = \text{Exponente (Exponent)}$$

²⁴ En la expresión [3], los montos son *y*, *z*, *v*, etc.

Para poder seguir con nuestra exposición resultará útil llamar la atención sobre el proceso químico particular que está implícito en este apartado del capítulo de la Medida. Este proceso químico es el de la neutralización de una base por un ácido²⁵. Teniendo esto en cuenta, la igualdad marxiana [3] adquiere en Hegel la forma siguiente:

$$1 \text{ unidad de la Base } A = (y \text{ unidades del Ácido } B \text{ o } z \text{ unidades del Ácido } C \text{ etc.}) \quad [4]$$

Es decir, la Base A puede neutralizarse con y unidades del Ácido B o z unidades del Ácido C etc. Lo que en Marx era una relación de equivalencia entre mercancías, es en Hegel una relación de neutralización entre bases y ácidos²⁶.

Con el fin de poner de manifiesto las limitaciones de la forma total de valor o la serie de relaciones de Medidas, resultará útil generalizar las expresiones [3] y [4] de modo tal que expresen, en el primer caso, la forma total del valor de n mercancías y, en el segundo caso, el comportamiento de neutralización de n Bases. La matriz²⁷ que recoge estos n casos de la expresión [3] es la siguiente:

	mercancía 1	mercancía 2	...	mercancía n
mercancía 1	$e_{11} = 1$	e_{12}	...	e_{1n}
mercancía 2	e_{21}	$e_{22} = 1$...	e_{2n}
...
mercancía n	e_{n1}	e_{n2}	...	$e_{nn} = 1$

[5] Matriz de equivalencia de n mercancías.

²⁵ De hecho, el proceso de neutralización era explícitamente mencionado en el título que llevaba este apartado en la primera edición: *Spezifikation der Neutralität* [Hegel, GWF., Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813), op. cit., 1978, p. 207].

²⁶ Veremos en este mismo apartado que el hecho de que en el ejemplo del que hace uso Hegel haya dos universos de cosas (ácidos por un lado, bases por el otro) mientras que en Marx el universo es único (a saber, el de las mercancías) no supone un obstáculo a la lectura que en este trabajo estamos proponiendo. Como veremos, en un universo de cosas o en dos, tanto los problemas que surgen como las soluciones que se requieran son exactamente análogas.

²⁷ El análisis de la forma de valor de Marx supone una situación de competencia tanto entre los compradores como entre los vendedores de mercancías. Esto significa que, si obviamos la introducción del mercado de capitales llevado a cabo en el tercer tomo del *DK*, los precios son la adecuada expresión del valor. Dicho esto mismo con otras palabras: en situaciones de competencia no son posibles las situaciones de arbitraje, es decir, situaciones en las que el beneficio se deba a que alguien ha conseguido comprar -o vender- una mercancía por debajo -o por encima- de su valor.²⁷ Esto, que equivale a que la relación de equivalencia sea una relación transitiva, implica la anulación del determinante de esta matriz (es decir, las columnas, por un lado, y filas, por el otro, de la matriz son combinaciones lineales entre sí). Con ello, el vector con los componentes $\langle e_{11}, e_{12}, \dots, e_{1n} \rangle$, vector que esta compuesto de los exponentes del valor de la mercancía 1, representará una línea situada en un espacio n -dimensional y tendrá la misma dirección y el mismo sentido de la base del espacio definido por esta matriz. Esta base podrá ser interpretado como aquello común de cuya expresión son los exponentes de valor de las mercancías, es decir, aquello en base al cual las mercancías únicamente se distinguen en razón de tener más o menos de ella. En definitiva, la base del espacio definido por esta matriz es la representación del "trabajo humano abstracto".

La mercancía, en Hegel “das Selbständige”, es la “Unidad de estos Exponentes o Montos que expresan su comportamiento con respecto a otra [mercancía]”²⁸. Debido a que estos exponentes son distintos, tendremos una serie de exponentes cuya unidad será, como decíamos, “lo subsistente”. Hegel denominará a toda la serie de exponentes el exponente cualitativo que, a diferencia del exponente cualitativo denominado “peso específico”, será ahora un exponente mediado, no inmediato.²⁹ Con ello, lo subsistente (la mercancía) muestra su Ser-determinado-en-sí (su valor) en una serie de exponentes.³⁰ Será esta serie de exponentes la que distinga una mercancía de otra mercancía, o en el caso de Hegel, un subsistente de otro subsistente.³¹

El problema consiste en que las series de los distintos subsistentes o mercancías no son comparables entre sí debido a que no tienen una unidad común. Cada serie tiene su propia unidad, a saber, el subsistente cuyo Ser-determinado-en-sí se expresa mediante la serie de Montos o exponentes.³² Para poder realizar la comparación resulta necesaria una Unidad común que-es-para-sí (*gemeinschaftliche fürsichseiende Einheit*) [GW.XXI.350.3-4].

En este punto resultará útil ilustrar el razonamiento de Hegel mediante la introducción del modelo en el que se sustenta. Tal y como ha quedado dicho más arriba, Hegel tiene presente en todo este capítulo el proceso de neutralización química entre las bases y los ácidos. De manera análoga a la generalización que hemos llevado a cabo de la expresión [3] por la matriz [5], vamos a proporcionar un esquema general a la expresión [4] haciendo para ello uso de la matriz siguiente:

²⁸ Cf. Hegel, *Ibid.* p. 208, l. 8-9: “Das Selbständige ist [...] die Einheit zu diesen Exponenten oder Anzahlen, die sein Verhalten zu anderem ausdrücken”.

²⁹ Cf. Hegel, GWF, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), op. cit., 1985 p. 349, l. 16-17: “Der qualitative Exponent als ein unmittelbares Quantum drückt eine einzelne Relation aus”.

³⁰ [Hegel, GWF, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik* (1812/1813), op. cit., 1978, p. 208, l. 8-14]: “Das Selbständige [...] zeigt sein Ansichbestimmtsein daher in einer Reihe von Exponenten”. Estos exponentes son, si hacemos uso de la terminología de la primera edición de la *WL*, la Hechura (*Beschaffenheit*) de lo subsistente, es decir, de la mercancía. A lo que Hegel al comienzo de la sección denominaba Determinación (*Bestimmung*) denominará ahora, después del proceso de mediación, el Ser-determinado-en-sí (*Ansichbestimmtsein*) de lo subsistente. El Ser-en-sí-determinado es aquello que se expresa en los distintos exponentes, es decir, es aquello que se expresa en la Hechura de la mercancía. El problema de este momento de la exposición de lo subsistente consiste así en que el Ser-determinado-en-sí no es expresado por una única Hechura sino por toda una serie de ellas. Es decir, el problema consiste en que el valor de la mercancía se expresa en toda una serie indefinida de relaciones de intercambio con distintas mercancías. Debido a que toda la serie de exponentes apunta a la existencia a un “algo lo mismo” que subyace a la misma, ha de poder ser posible expresar el Ser-determinado-en-sí de la mercancía mediante una única Hechura. Como veremos, la mercancía que hará posible esta expresión unívoca, expresión que al ser resultado de una nueva mediación sobre sí será denominado por Hegel Ser-determinado-para-sí (*Fürsichbestimmtsein*), será algo singular. Por último, hay que llamar la atención sobre el significado marcadamente estructural del término “Ser-determinado-en-sí” en Hegel que se define meramente por el juego de relaciones, es decir, Hechuras, de las que forma parte lo subsistente. Algo estrictamente análogo ocurre con el concepto de valor en Marx.

³¹ [Hegel, GWF, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), op. cit., 1985 p. 349, l. 17-21]: “Wahrhaft unterscheidet sich das Selbständige durch die eigentümliche Reihe der Exponenten, die es als Einheit angenommen mit anderen derselben ebenso mit ebendenselben in Beziehung gebracht hat und als Einheit angenommen eine andere Reihe formiert”.

³² *Ibid.* p. 349.23-26: “Insofern nun solches Selbständiges mit einer Reihe von Selbständigen eine Reihe von Exponenten bildet, scheint es zunächst von einem anderen außer dieser Reihe selbst, mit welchem es verglichen wird, dadurch unterschieden zu sein, daß dieses eine andere Reihe von Exponenten mit denselben Gegenübersiehenden macht”.

	Base 1	Base 2	...	Base n
Ácido 1	e_{11}	e_{12}	...	e_{1n}
Ácido 2	e_{21}	e_{22}	...	e_{2n}
...
Ácido n	e_{n1}	e_{n2}	...	e_{nn}

[6] Matriz de neutralizaciones ($n \times n$) de Ácidos y Bases.

En esta matriz, los exponentes $e_{11}, e_{12} \dots, e_{nn}$ expresan las cantidades requeridas de las Bases 1, 2, ..., n para neutralizar una cierta cantidad de los ácidos 1, 2, ..., n . Por ejemplo, el ácido 1 forma una serie de exponentes $e_{11}, e_{12} \dots, e_{1n}$ con las Bases 1, 2, ..., n . Estos exponentes expresan el comportamiento neutralizador del Ácido 1. El problema al que habíamos llegado en la matriz [5], problema se debía a la falta de una unidad común con la que comparar las mercancías, vuelve a aparecer bajo esta otra figura en la matriz de neutralizaciones [6]. En efecto, cada serie que expresa el comportamiento neutralizador de los ácidos tiene una unidad diferente, a saber, la unidad de cada ácido en cuestión.

Pero, tal y como se ve en el siguiente ejemplo, el problema no se resuelve tomando simplemente la misma cantidad de ácido en todas las neutralizaciones. Una unidad así sería una unidad exterior o inmediata, es decir, una unidad que no es ni común (*gemeinschaftlich*) ni para sí (*für sich*):³³

	sodio	cal	magnesio	amoníaco
ácido nítrico	$\frac{635}{1000} = 0.635$	$\frac{445}{1000} = 0.445$	$\frac{318}{1000} = 0.318$	$\frac{556}{1000} = 0.556$
ácido sulfúrico	$\frac{816}{1000} = 0.816$	$\frac{572}{1000} = 0.572$	$\frac{408}{1000} = 0.408$	$\frac{714}{1000} = 0.714$

[7] Ejemplo de Matriz de neutralizaciones (2×4) con pesos específicos

³³ Tomamos los datos de Ruschig, U., Hegels Logik und die Chemie, Hamburg, Felix Meiner, 1997, p. 94 y sigs.

En el ejemplo se dispone de dos ácidos (el ácido nítrico y el ácido sulfúrico) y de cuatro bases (el sodio, la cal, el magnesio y el amoníaco). Hemos supuesto que la unidad de los dos ácidos es de 1000 grs. en ambos casos con el fin de mostrar que con una unidad exterior así no es posible realizar ni la comparación del comportamiento neutralizador de los ácidos ni el de las bases entre sí. Ello se debe a que para poder comparar el comportamiento neutralizador de las bases necesitamos contar con una unidad común de todos los ácidos³⁴ del mismo modo que, en el caso de la comparación entre los ácidos, necesitamos una misma unidad para todas las distintas bases. Lo cual significa que es la entera serie de los ácidos la que tiene que ejercer de unidad con el fin de, sobre esta misma unidad, obtener un exponente único para cada base con el cual poder medir el comportamiento neutralizador de cada base. Lo mismo cabría decir, *mutatis mutandis*, para las bases.

En definitiva, una matriz que exprese de una manera sistemática el comportamiento neutralizador de las bases, por un lado y de los ácidos, por el otro, necesita contar con los siguientes elementos:

1) La comparación entre las bases requiere contar con unas unidades que expresen el comportamiento de una base particular con respecto a un ácido en general. Con ello hacemos abstracción del comportamiento de la base en cuestión con respecto a este o aquel ácido obteniendo el comportamiento neutralizador, por así decir, “abstracto” de la base.

2) Este mismo movimiento ha de realizarse con respecto a las demás bases respetando las unidades de los ácidos que se han utilizado en el punto 1.

3) Por último, para poder realizar la comparación entre los ácidos entre sí, el número que antes hacía de unidad tendrá que hacer de exponente en la serie de cada ácido. La matriz que presenta los elementos que cumplen estos tres requisitos para el ejemplo de la matriz de neutralizaciones es la siguiente:

	sodio	cal	magnesio	amoníaco
ácido nítrico	$\frac{40}{63} = 0.635$	$\frac{28}{63} = 0.445$	$\frac{20}{63} = 0.318$	$\frac{35}{63} = 0.556$
ácido sulfurico	$\frac{40}{49} = 0.816$	$\frac{28}{49} = 0.572$	$\frac{20}{49} = 0.408$	$\frac{35}{49} = 0.714$

[8] Ejemplo de Matriz de neutralizaciones (2 × 4) con pesos equivalentes

Veamos si en la matriz [8] se han cumplido las tres condiciones que hemos establecido como necesarias para realizar una comparación sistemática de los comportamientos neutralizadores de las bases, por un lado y de los ácidos, por el otro.

³⁴ Que es algo distinto a tener la misma unidad para cada ácido. Este último caso es el que está representado en la matriz [7].

Empecemos por la primera condición. Ahí hablábamos de que, con el fin de realizar la comparación de las bases entre sí, tenemos que comenzar por tener un mismo número que será el que exprese el comportamiento neutralizador de cada base. Esto significaba que el número en cuestión será la unidad³⁵ (*Einheit*) con respecto a la serie que tiene enfrente, es decir, con la serie de los ácidos. En esta serie de los ácidos, la base tiene su Ser-determinado-para-sí (*Fürsichbestimmtsein*) como una serie de exponentes. Esto significa que, en el ejemplo de la matriz [8], la unidad de la base “sodio” es el número que es el mismo para todos los ácidos y que la serie de los ácidos se comporta como una serie de exponentes en la que la base tiene su “Ser-determinado-para-sí”. Como se ve, este número para la base “sodio” es la unidad 40. La serie de los exponentes con respecto a este número es la serie (63, 49).³⁶

Segundo requisito. Decíamos que este mismo movimiento ha de ser realizado para las restantes bases respetando las cantidades de ácido utilizadas para la primera base.³⁷ Por ello, si hacemos lo mismo que hemos hecho con el sodio en el punto anterior con la cal, el magnesio y el amoníaco, respetando en este nuevo movimiento las cantidades de los ácidos, es decir, haciendo uso de las cantidades 63 y 49 para el ácido nítrico y el ácido sulfúrico, respectivamente, entonces el número 40 no es solamente una unidad sino que es, además de ello, un número de comparación (*Vergleichungszahl*) con respecto a los números de comparación de la cal (28), el magnesio (20) y el amoníaco (35).³⁸

Por último, para que la comparación tenga lugar también entre los ácidos, cada uno de ellos ha de poder expresarse como una unidad frente a la cual los números de las bases hacen de exponentes. Por ejemplo, el ácido nítrico hará de unidad y frente a él 40 hace ahora de exponente. Con ello resultará posible realizar la comparación entre los ácidos entre sí debido a que las unidades de los ácidos se han obtenido, en virtud de la condición 1, haciendo uso de las mismas cantidades para cada base.³⁹

Subrayemos ahora lo más relevante en relación al objetivo que nos habíamos planteado en este trabajo, a saber, en relación a la lectura en común de la deducción de la forma de Valor en Marx y el análisis de la categoría de la Medida en Hegel. Veamos, para ello, qué es lo que hace posible la comparación de las bases entre sí. La comparación es posible, en primer lugar, gracias a la unidad característica de cada base. Por ejemplo, el sodio tiene la unidad 40 frente a cualesquiera ácidos de la serie que tiene enfrente. La unidad 40 expresa el comportamiento neutralizador del sodio debido a que expresa su capacidad de neutralización no con este o aquel ácido singular, sino con un ácido en general. Es decir, la unidad 40 expresa la capacidad de neutralización del sodio con un “ácido a secas”. Este “ácido a secas” no es ninguno de los ácidos singulares, no es ni el ácido nítrico ni el ácido sulfúrico sino que es, más bien, un ácido universal. Pero, al mismo tiempo, este “ácido a

³⁵ Nótese que la unidad de la que hablábamos al referirnos a la entera serie de los ácidos no es ésta que ahora se menciona sino, más bien, la unidad sobre el que se fundamenta el segundo requisito.

³⁶ Hegel, GWF., *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), op. cit., 1985 p. 351, l. 1-3: “jede Zahl [ist] [...] Einheit überhaupt [...] gegen ihre gegenüberstehende Reihe, an der sie ihr Fürsichbestimmtsein als eine Reihe von Exponenten hat”.

³⁷ Como se ve, este requisito tiene implícito en sí el tercero. No en vano el orden en el que Hegel presenta las condiciones es el inverso: nuestra segunda condición es en Hegel la tercera y nuestra tercera su segunda.

³⁸ Hegel, GWF., *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), op. cit., 1985 p. 351, l. 1-7: “jede Zahl [ist] [...] Vergleichungszahl zu den übrigen Zahlen ihrer Reihe und hat als solche Anzahl, die ihr auch als Exponent zukommt, ihre für-sich-bestimmte Einheit an der gegenüberstehende Reihe”.

³⁹ *Ibid.* p. 351, l. 1-4: “jede Zahl [ist] [...] selbst einer der Exponenten für jedes Glied der gegenüberstehenden Reihe”.

secas” llega a neutralizar el sodio como si fuese un ácido más. Esto queda expresado en el número 40 que es la cantidad de sodio requerida para llevar a cabo la neutralización del sodio, no con este o aquel ácido sino con un ácido en tanto que ácido, es decir, con un “ácido a secas”. Dado que, a su vez, la cal, el magnesio y el amoníaco han sido neutralizados por el mismo “ácido a secas”,⁴⁰ podemos comparar la capacidad de neutralización de las bases entre sí. Con ello, podemos decir, por ejemplo, que el amoníaco –número de comparación: 35– es menos propenso a la neutralización que la cal (28) o el magnesio (20).

Lo mismo cabría decir, *mutatis mutandis*, en relación a los ácidos. En éstos los números 63 y 49 expresan el comportamiento neutralizador del ácido nítrico y el ácido sulfúrico, respectivamente. Es decir, el número 63 expresa la cantidad requerida del ácido nítrico para poder ser neutralizado con una base que, sin ser ninguna base singular, sin ser cal o amoníaco o sodio, es aquella que proporciona, por eso mismo, el comportamiento neutralizador del ácido nítrico. Es decir, el número 63 expresa la cantidad de ácido nítrico requerida para su neutralización con una “base a secas”, a saber, con una base que es universal y al mismo tiempo un singular.

En todo este movimiento, movimiento que es ilustrado con el paso de la matriz [7] a la matriz [8], hemos transitado de un modelo en el que las medidas eran pesos específicos a otro modelo basado en pesos equivalentes. Habíamos visto que los pesos específicos expresaban el Ser-determinado-en-sí de algo. Ahora, con el peso equivalente, hemos llegado a expresar lo que Hegel denomina “Ser-determinado-para-sí” de este mismo algo. La comparación entre los distintos Algo –las bases por un lado y los ácidos por el otro– no ha sido meramente externa,⁴¹ sino que es ahora interna y por ello independiente de la selección de una medida exterior. Esta independencia se debe, como hemos visto, al carácter de universalidad de aquello que hemos llamado “ácido a secas” –para la comparación de las bases entre sí– y la “base a secas” –para la comparación de los ácidos entre sí–.⁴² El hecho de que este universal era al mismo tiempo un singular hacía posible la comparación de un Algo con este Algo universal.

Siendo esto así, veamos ahora cuál es la relevancia que tienen los resultados de la *WL* para la comprensión del análisis de la forma de Valor en Marx. Para ello tenemos que volver a la matriz [5], matriz que representa la relación de equivalencia entre *n* mercancías. El problema de esta matriz, problema que aparecía también en la matriz de neutralizaciones de Hegel, consistía en que las mercancías no eran comparables entre sí debido a la falta de una unidad común. En el sistema de neutralizaciones esta falta se resolvía mediante el surgimiento de las figuras del “ácido a secas” y la “base a secas”. En el caso de Marx, dado que la comparación entre las mercancías se realiza dentro de un mismo conjunto y no, como en el caso de las neutralizaciones, entre dos conjuntos⁴³, la mercancía que haga de unidad de medida para el resto de las mercancías será segregada desde dentro de este conjunto de mercancías. Con ello, el sistema de intercambios entre mercancías pasa a ser expresado por esta otra matriz o, en este caso, vector:

⁴⁰ Algo que se debe al segundo requisito.

⁴¹ Cosa que sí ocurría con los pesos específicos en los que los Algo se medían, es decir, se especificaban con una unidad externamente seleccionada (por ejemplo, el peso específico del agua).

⁴² El carácter de universalidad de la unidad de medida en el sistema de los pesos equivalentes hace que no ocurra, como en el caso de los pesos específicos, que el cambio del patrón de medida seleccionado haga cambiar los resultados de medición. Vemos así que, en el caso de los pesos equivalentes, hemos dado con un sistema de medición absoluto o, para expresarlo con Hegel, un sistema de medición que esta determinado en y para sí mismo.

⁴³ El conjunto de las bases, por un lado, y el conjunto de los ácidos, por el otro.

	mercancía 1	mercancía 2	... mercancía $n - 1$
mercancía segregada	P_1	P_2	P_{n-1}

[9] Matriz de equivalencia ($1 \times n-1$) con una mercancía segregada

Esta mercancía segregada será la que determine las mercancías no ya en sí, sino, para sí. Es decir, debido a que cada una de las restantes mercancías expresa su valor en una mercancía que expresa el valor de todas las demás, esta mercancía segregada expresará lo universal a todas estas mercancías. A su vez, debido a que esta mercancía segregada será una única mercancía, aquello común al resto de las mercancías será expresado por un único número⁴⁴ y no por una serie de exponentes. La mercancía segregada será la figura que realizará la función que en el sistema de neutralizaciones cumplían el “ácido a secas” y la “base a secas”. En efecto, una vez que ha sido segregada, la mercancía no es por más tiempo ninguna de las mercancías particulares. La mercancía segregada no es ni la mercancía 1, ni la mercancía 2, ni la mercancía $n-1$. Pero, al mismo tiempo, todas estas mercancías expresan su substancia común mediante la mercancía segregada.⁴⁵ El comportamiento equivalente de la mercancía,⁴⁶ su carácter de ser equivalente, es decir, su valor, se expresa mediante el intercambio con la mercancía segregada. Este intercambio de cualesquiera de las mercancías 1, ..., $n-1$ por la mercancía segregada no es otra cosa que la venta de la mercancía en cuestión. En la venta, el precio desempeñará el mismo papel que desempeñaba el peso equivalente en el ejemplo de las neutralizaciones, a saber, el de expresar el carácter de equivalencia: en este caso, el valor de las mercancías 1, ..., $n-1$.

En definitiva, la mercancía segregada es la mercancía “a secas”, el universal singular de las mercancías o la mercancía denominada dinero. En la primera edición del *DK*, Marx ilustrará el estatuto peculiar de esta mercancía,⁴⁷ su carácter de universal singular, mediante el ejemplo imaginario del “das Thier”⁴⁸, un animal –algo singular– que fuese al mismo tiempo el animal –algo universal–. Este peculiar animal es el animal “a secas”.⁴⁹

⁴⁴ Número al que habíamos denominado “número de comparación” (*Vergleichungszahl*).

⁴⁵ Esta substancia común, substancia que tiene una realidad estrictamente relacional o estructural, será aquello que es común a los trabajos de los productores de las mercancías 1, 2, ..., $n-1$, es decir, el trabajo abstracto de los productores de las mercancías 1, 2, ..., $n-1$. Este trabajo abstracto no se expresará ahora por el valor de uso de las mercancías 1, 2, ..., $n-1$, sino por el valor de uso abstracto de las mercancías 1, 2, ..., $n-1$, a saber, por el valor de uso social (*gesellschaftliche Gebrauchswert*).

⁴⁶ Recuérdese que en el ejemplo de las bases y los ácidos hablábamos, de una manera análoga, de “comportamiento neutralizador”.

⁴⁷ Carácter que el dinero comparte con la “base a secas” y el “ácido a secas” del ejemplo de las neutralizaciones.

⁴⁸ Cf. Marx Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, op. cit., p. 37: “In der Form III [umgekehrte, rückbezogene oder totale Form des relativen Werths], welche die rückbezogene zweite Form und also in ihr eingeschlossen ist, erscheint die Leinwand dagegen als die Gattungsform des Aequivalents für alle andern Waaren. Es ist als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u.s.w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Einzelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, ist ein Allgemeines, wie Thier, Gott, u.s.w. Wie die Leinwand daher einzelnes Aequivalent wurde, dadurch daß sich eine andre Waare auf sie als Erscheinungsform des Werths bezog, so wird sie als allen Waaren gemeinschaftliche Erscheinungsform des Werths das allgemeine Aequivalent, allgemeiner Werthleib, allgemeine Materiatu der abstrakten menschlichen Arbeit. Die in ihr materialisierte besondre Arbeit gilt daher jetzt als allgemeine Verwirklichungsform der menschlichen Arbeit, als allgemeine Arbeit”. Recuérdese que en la *Geldform* el dinero sigue siendo, como el *Leinwand* del ejemplo citado, una “allgemeine Äquivalent” [Marx, K., *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*, op. cit., p. 84].

⁴⁹ La afirmación del carácter de universal singular del dinero o, más exactamente, del trabajo encargado de

3. Conclusión

En este trabajo hemos intentado mostrar que la estructura lógica que subyace al análisis de la forma de valor de Marx no es otra que la estructura de mediación de una sección particular⁵⁰ de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel. La correspondencia entre el análisis del *DK* y la deducción de la *WL* ha sido realizada hasta el comienzo de la forma del dinero en Marx.⁵¹ Llegar hasta este punto de la correspondencia ha resultado suficiente para poder encontrar en Hegel la figura análoga al concepto de dinero en Marx.⁵² Esta figura permitía comprender el doble carácter lógico –universal y singular– con el que Marx, haciendo uso del enigmático ejemplo del “das Thier”, presentaba el concepto de Dinero. La correcta comprensión del carácter de universal singular permite, además, comprender el carácter simbólico que adquirirá el dinero en su papel de medio de circulación. El dinero simbólico no sólo es aquello que representa sino que representa aquello que es. Es decir el dinero simbólico representa su función o su carácter de universal singular.⁵³

Por último, es necesario llamar la atención sobre el marco relacional en el que ha podido expresarse el valor de la mercancía. El valor de la mercancía, el trabajo humano abstracto cristalizado en ella, se manifiesta dentro de una red de relaciones de intercambio. Esta red de relaciones de intercambio, consumada en el intercambio por la mercancía segregada “dinero”, es la única manera que disponemos hacer manifestar el valor.⁵⁴ Con ello nuestra lectura se posiciona frente a las dominantes lecturas fiscalistas del *DK* en las que se pretende expresar el valor sin contar con el marco ni con el medio en el que éste se expresa, es decir, sin contar con el mercado ni con el dinero.

producirlo no desaparecerá de las sucesivas ediciones del *DK*. Así, por ejemplo, Marx afirmará que el trabajo realizado en la mercancía segregada es “Erscheinungsform menschlicher Arbeit überhaupt” [Ibid. p. 81]. Véase en este mismo sentido Marx, K., “Das Kapitel vom Geld”, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, Dietz Verlag, 1983, p. 149.

⁵⁰ Se trataba, como veíamos, de los dos primeros subapartados (“Verbindung zweier Maaße” y “Das Maaß als Reihe von Maaßverhältnissen”) del primer apartado (“Das Verhältnis selbständiger Maaße”) del segundo capítulo (“Das reale Maaß”) de la tercera sección (“Das Maaß”) del primer tomo (“Die Lehre vom Sein”) de la *WL*.

⁵¹ El estudio de la posible correspondencia entre el subapartado “Wahlverwandschaft” en Hegel y la “Geldform” en Marx queda fuera del espacio del que se dispone en este artículo.

⁵² Esta figura era, como veíamos, el del ácido o base “a secas”.

⁵³ Cf. Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, op.cit., pp. 140-144.

⁵⁴ En este sentido, la tarea de la Economía Política se distingue de la Física que sí dispone de más de un marco de manifestación de la masa de un cuerpo.

Sobre la necesidad de una nueva base nihilista para el pensamiento filosófico

Christopher MORALES

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El desarrollo de la tradición filosófica, ocupada en la pregunta por el conocimiento, ha demostrado los límites de un modo de pensar que, aunque limitado en su alcance, ha querido identificarse con la esencia del pensar. Frente a esto es necesario reivindicar un pensamiento que no tenga miedo de pensarse a sí mismo como labor destructiva y como reivindicación de todo lo que se ha considerado hasta ahora como *nihilismo*.

Palabras clave: cuerpo, nihilismo, imagen, filosofía, rechazo, práctica

Abstract:

The development of the philosophical tradition, dominated by the question of knowledge, has demonstrated the limits of a mindset that, although still very limited, wished to be identified with the essence of thought itself. Against this, it is necessary to vindicate a thought that is not afraid to think of itself as destructive work and as a vindication of everything that is regarded as nihilism.

Keywords: body, nihilism, image, philosophy, rejection, practice

*Der Gedanke hat seine Ehre daran, zu verteidigen,
was Nihilismus gescholten wird.*
Theodor W. Adorno

1. La necesidad de una nueva filosofía desde el nihilismo

La historia de la filosofía, entendida como historia de la teoría del conocimiento, es la historia de la nihilización de lo material. El desarrollo de la epistemología demuestra cómo la conciencia de la imposibilidad de conocer el mundo en su totalidad va ejerciendo su tarea de establecer los límites de la posibilidad de conocimiento de la realidad. De este modo, la entera historia de la filosofía canónica ha visto cómo su actividad ha quedado circunscrita a una descripción ilusoria del mundo, esto es, a una concepción que, por un lado, pretende estar hablando de lo real de una forma objetivista y que, por otro lado, se ha quedado circunscrita a mera descripción, es decir, ha demostrado su absoluta incapacidad para hacer algo con ese conocimiento. Por eso, podemos afirmar que no existe un ámbito de la realidad que nos sea incognoscible puesto que es *la totalidad de lo real lo que nos resulta incognoscible*. Hoy, el conocimiento se ha transformado en un saber al servicio de fines determinados, concretos, a corto plazo, que no se inscriben en ningún proyecto general. Ya desde los análisis de Lyotard¹ ha quedado claro que la época de los grandes ideales ha terminado puesto que todo acto de conocer en las condiciones actuales es un acto finito y determinado, y, por lo tanto, es un acto desesperado en cuanto apunta a una intención que le es absolutamente prohibida por los límites de la epistemología. La conciencia moderna de la finitud, explicitada ya por Heidegger² desde la perspectiva de un proyecto nostálgico, es ahora conciencia de la inutilidad del conocimiento formulado hasta ahora. Ya la verdad no nos hace libres puesto que es la verdad del ser aquello que elimina la posibilidad de liberación de los entes.

Dentro del desarrollo de este modo de conocer el proyecto de la vida individual, el proyecto del sujeto, se ha convertido en el proyecto de la autoconservación (*Selbsterhaltung*)³. Así, el desarrollo de la historia de la filosofía es concebido ahora desde el proyecto de su final próximo. La filosofía parece querer realizarse en este proyecto al saludar el fin del proceso que venía describiendo desde el principio del pensar. Ejemplo de esto es que una de las ramas de la filosofía, la teoría política, está orientada en exclusiva a la descripción de instituciones sociales, en el convencimiento de que éstas son ya el objeto de estudio pre-determinado de dichas teorías. Efectivamente, a un conocimiento que ya no quiere ser histórico, esto es, que no puede concebir el pensar como identificación y descripción, le ha de corresponder un objeto de estudio que elimina esa misma historia.

¹ V. LYOTARD, Jean-François; *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.

² HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. (trad. cast.: *Ser y Tiempo*. F.C.E, Méjico, 2000; *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003).

³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max; *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main, 2004. (trad. cast; *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2003).

Dentro de este contexto social en el que la filosofía se ha inscrito como saber determinado, pero no siempre determinante, debemos abandonar la idea de una verdad como *adequatio* si todavía queremos rescatar al pensar filosófico de sus límites descriptivos. Desde el último proyecto de conciliación de la Modernidad, la filosofía de Hegel, debemos retener una concepción dialéctica de la verdad. Esto significa que, ni en el marco teórico de la filosofía y el resto de ciencias “humanas”, ni en el marco de la práctica, es decir, de la vida social, podemos concebir que todo conocimiento pueda ser definitivo, inconmensurable. El proyecto filosófico que pretendía llegar a ese final de la historia en un sentido emancipador ha sido superado por la historia misma. Al situar un final determinado al proceso histórico, estaba también implantando una necesidad que eliminaba cualquier tipo de resistencia. Por ello, si queremos superar la Modernidad, lo cual implica ir también más allá de Hegel, debemos situar el nihilismo dentro mismo de la dialéctica: *sólo es posible arrancar la dialéctica del ser social a través de concebir la nada como espacio en el que la dialéctica tiene lugar*. Toda dialéctica que conciba un paso histórico determinado ha de concebir ese paso como inserto en un proceso en el que, al final de su desarrollo, *no puede haber nada*. De este modo, yendo más allá de Hegel, *es la nada aquello que supone la base ontológica de la liberación*. Desde la idea de libertad como “libre albedrío” (Descartes, Sartre), ha de ser la nada, el nihilismo, el fundamento filosófico en el que se base esa capacidad de elegir siempre desde la *nada*, es decir, desde la no determinación radical desde el comienzo. Por tanto, el proyecto que queda por inaugurar no es más que el proyecto de relativizar todo proyecto filosófico desde la nada, esto es, desde la posibilidad de que siempre pueda llegar a ser Otro⁴ completamente diferente.

2. Imposibilidad de reconciliación: nihilización de la epistemología y fracaso de la identificación.

2.1. Nihilización de la teoría del conocimiento

El discurso filosófico ha ido desarrollándose parejo a la consciencia de la limitación de toda teoría del conocimiento por acceder al Absoluto de lo real. Esta historia podría resumirse en 3 hitos fundamentales: la *idea*, la *representación* y la *imagen*.

-*Forma (eidos)*: Con Platón, es la forma la verdadera realidad del ente. Lo que sea el ente en su materialidad aparente se entiende como fuente de error, como fuente de incertidumbre. Es la *forma* de lo real lo que se sitúa como más real que el ente mismo. Se suspende la ignota materialidad del ser por la aparente luminosidad de la forma. El mundo de las formas sería más real que el mundo de las cosas sensibles. Las formas, en su quietud, podrían ser aprehendidas en su ser, mientras que lo real, en su eterno movimiento, sólo podría ofrecer error e inexactitud. De este modo, no sólo queda negada la posibilidad de acceder a lo real tal y como es “en sí”, es decir, en su materialidad, sino que se niegan las instancias que son fuente de ese error: cuerpo, materia y sensibilidad.

-*Representación (Vorstellung)*: Kant, en su intento de fundamentar la ciencia moderna más allá de la metafísica y más allá del burdo empirismo siguió relegando un ámbito de lo real a lo secreto, a lo que no era posible conocer. Este ámbito, el del *noúmeno*, no era más que el ámbito al que la capacidad de conocimiento humano no podía llegar. Esta conciencia

⁴ Si la necesidad de un pensar emancipador y no meramente descriptivo implica la necesidad de pensar lo real desde su posibilidad de ser-otro, en ese caso el pensar que estamos describiendo puede llamarse “pensar de la alteridad”, siempre y cuando no concibamos la alteridad como la mera relación yo-tu sino como la relación entre el ser y sus posibilidades de ser completamente diferente, esto es, completamente otro.

del límite, característica de la época moderna, era deudora de esa distancia de lo real, de esa imposibilidad de concebir lo real en su mutabilidad. El ámbito de lo conocido es el ámbito de la representación, el ámbito en el que lo real se nos representa. De lo que está más allá de los límites del conocimiento sólo tenemos una representación, algo que vuelve a presentar lo que es. Este modo de conocer lo real a través de una forma indirecta, a través de una *vuelta a presentar lo que es*, es solidario de la postura platónica, al ser ambas posturas deudoras de la idea de la *imposibilidad* de conocer el mundo tal cual es.

-*Imagen*: En 1967, Guy Debord escribió *La société du spectacle*. Ahora, *lo real es un conjunto de relaciones sociales mediatizadas por imágenes* (SED⁵, Tesis 4). Estas imágenes no son ya productos de una teoría metafísica del conocimiento, sino de un *modo de organización social* cuya producción principal es la de imágenes. Desde la crítica a la teología por parte de Feuerbach y desde la teoría del *Fetichismus der Ware* de Marx, Debord establece el salto de la producción de objetos a la producción de imágenes, que substituyen a los objetos mismos. Entramos en una historización de las instancias de conocimiento. Los modos de conocer y sus teorizaciones no son más que modos de una organización social determinada. Se acaba con la idea de una teoría del conocimiento pura que no hace más que reflejar momentos diferentes de la conciencia del límite del conocimiento humano. Ya con Marx y Hegel había nacido la idea de una conciencia (superestructura) que es fruto de una situación histórica determinada (infraestructura). Por ello, la figura gnoseológica fundamental, la de la imagen, es concebida como la base de una teoría del conocimiento que tiene su origen en su relación con la historia y con una organización social determinada. Es desde la dialéctica de Marx y Hegel desde donde se nos aparece la teoría del conocimiento como una teoría *histórica* del conocimiento, es decir, se nos aparece la idea de que toda época tiene su forma de conocimiento: la historia determina el conocimiento. Las teorías del conocimiento no reflejarían ya el estudio de unos especialistas, ni siquiera de una filosofía abstraída del mundo sino que reflejarían algo que ya está dado en la práctica, un modo de conocer que se da antes en lo práctico y que la teoría del conocimiento de cada época se limita a reflejar. De este modo, la teoría tendría un papel secundario a la hora de establecer los modos de conocimiento de una época determinada. La teoría del conocimiento, por sí sola, no crea el modo de conocer de una época.

Después de Debord, la historización del conocimiento ha acabado por aniquilar la propia posibilidad del conocimiento. Con Baudrillard es lo real aquello que permanece ya destruido. Lo real no se sitúa en un ámbito escondido e inaccesible, sino que se sitúa en la *nada*. Ya no existe realidad, no existe ningún tipo de ontología al respecto, no existe un ámbito que debamos conocer. Ahora, todo aquello que concebimos como real será pura construcción. *La ontología entra en su época absolutamente nihilista*.

Estas tres instancias pertenecen a tres momentos históricos en los que la relación del sujeto con su mundo parecía cambiar a medida que cambiaban no sólo las condiciones históricas sino las necesidades que el sujeto encontraba con respecto a su mundo. Este proceso describe una tendencia en la historia de la epistemología: la *des-ontologización de lo real*. Lo que podemos entender por real, el conocimiento de nuestro mundo tal cual es, no es más que el proceso en el que el pensamiento filosófico se va dando cuenta de las limitaciones que tiene a la hora de conocer el mundo “en sí”. Por ello, la entera historia de la filosofía, tal y como la concebimos, es un proceso en el que las expectativas de

⁵ DEBORD, Guy; *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2000.

conocimiento van decreciendo hasta el punto de igualar lo real a la nada. Estas tres instancias del conocimiento tienen una base común. La entera historia de la filosofía occidental ha ido recelando de lo real como fuente de conocimiento seguro. Ha sido la necesidad de certidumbre, que se ha traducido en necesidad científica en los últimos dos siglos, la que ha ido alejando al pensamiento de lo real, de aquello que se sitúa en el nivel más primario y básico del proceso del conocer, puesto que lo real no puede ser una fuente de conocimiento, no porque no haya certidumbre en ella sino porque nuestra capacidad de conocimiento es absolutamente limitada. Esta imposibilidad proviene de la idea de que no es posible conocer aquello que está en movimiento, es decir, *no es posible conocer aquello que siempre deja de ser lo que es para llegar a ser otro*. La certidumbre necesita de posiciones fijas a las cuales se conectaría el conocimiento como la instancia ontológica suya. Sin embargo, con la aparición de la dialéctica hegeliana este problema parecía resuelto, estableciendo una base ontológica, la base del devenir, a la epistemología. La contradicción, la negación determinada (*bestimmtes Negation*), es la instancia ontológica de lo real, su forma, su estructura, a partir de la cual poder construir toda una teoría del conocimiento.

Pero la historia de la filosofía, entendida como canon, ha hecho caso omiso de los descubrimiento de esta dialéctica hegeliana, no para los resultados internos de la propia dialéctica, que serían los resultados expuestos dentro de un ámbito estrictamente teórico, sino para la revisión de la posición ontológica de la metafísica occidental. Esta metafísica ha continuado como un ámbito de negación de lo real, como el ámbito en el que lo que está más allá de lo físico seguía obteniendo una preeminencia ontológica por encima de lo real mismo.

2.2. Identificación sujeto-objeto: del idealismo alemán a la Posmodernidad

El último proyecto que pretendía ser la culminación de la Modernidad, el idealismo alemán, intentó identificar al sujeto cognoscente con su objeto de estudio, intentando superar este proceso de des-ontologización de lo real. Concentrado en la filosofía de Hegel el intento de reconciliación del hombre con su mundo tomó la forma de una conciencia que ya no se fijaba en el mundo como objeto de conocimiento, sino que se fijaba en sí misma puesto que ya no quedaba otra cosa que sí misma. La superación de la distancia se operaba a través de la reducción de lo real a pura conciencia. Por eso la identificación entre sujeto y objeto sólo podía ser posible en un ámbito de pensamiento en el que el desarrollo de la Idea era suficiente para llegar a una identificación total.

Después de entender lo que significaba prácticamente esta identificación del *absolutes Geist*, que no era más que la fundamentación ontológica del totalitarismo a través de los ejemplos del Estado prusiano, si hoy queremos liberarnos de las amenazas de dicho totalitarismo debemos entender que la categoría de totalidad ha sido la base ontológica para un poder que se ha querido ver como absoluto. Al concebir todas las esferas de conocimiento como partes absolutamente relacionadas entre sí, el conocimiento que surge de ello no puede ser más que un conocimiento que totaliza la realidad, es decir, un conocimiento que no puede dejar nada fuera de control. Nada puede escapar a dicha perspectiva, puesto que, por definición, *supera cualquier límite*. En la dialéctica de Marx tenía sentido una perspectiva desde la totalidad puesto que el plan de una sociedad basada en otras premisas que no fueran las premisas capitalistas había de ser un cambio de todas las esferas de acción humanas, tanto teóricas como prácticas. El capitalismo se aparecía, igual que ahora, como un Leviatán que no conocía límites en su área de influencia. Por

ello, el movimiento que le negaba había de ser, igualmente, total. Pero ya en el siglo XX las experiencias políticas que reclamaban alguna solidaridad con esta perspectiva total llegaron a superar efectivamente los límites que la Modernidad había impuesto al conocimiento y a la práctica humana. Aquello que hasta ese momento había servido de contención quedaba superado por una perspectiva en la que todo límite se entendía como un paso de la conciencia que había que superar. No en vano los diferentes tipos de totalitarismos del siglo XX se representaban a sí mismos como un *nuevo comienzo* en el que todo lo que había representado la historia hasta ese momento quedaba como una pre-historia frente a la aparición del momento definitivo, que no era otro que el final de la historia. Por ello, hoy, tras la experiencia directa de la aniquilación (Auswitz), no podemos concebir la perspectiva de la totalidad desde la misma posición ingenua y puramente teórica. Hoy sabemos, más que nunca, que nada es totalmente teórico. La categoría de totalidad ha servido de base ontológica para el totalitarismo político más aniquilador puesto que sólo con las categorías del pensamiento se puede actuar en la realidad.

Frente a esta aporía histórica, un progreso que acaba por destruirse a sí mismo, la Posmodernidad se nos aparece como una época de nihilización ontológica. Frente a la época de los ideales rectores, la falta de ellos después de la derrota de las últimas luchas políticas y sociales radicales de los años 60 puede considerarse como una época de prevención contra los intentos de entender todo acontecimiento social. Aunque la perspectiva posmoderna se ha entendido como una toma de posición conservadora frente a las posibilidades históricas, y, sobretudo, frente a los relatos de la emancipación, el papel que cumple es el de *conciencia cínica* de una época que sabe ya, demasiado bien, en qué puede acabar el desarrollo de la idea de una “realización de la historia”. Se puede concebir la Posmodernidad como una época de cinismo frente a los relatos de la emancipación pero no es más que el resultado de una época en la que todos los relatos de emancipación parecen completamente desprestigiados y, por lo tanto, parecen completamente derrotados. El marxismo, principal corriente emancipadora, ha quedado tocado de muerte por la experiencia de la Unión Soviética, además de por discusiones internas que le han llevado a convertirse, desde hace mucho tiempo, en una forma especialmente perversa de ideología, puesto que la esencia de su verdad no era más que su práctica y ésta ha quedado transformada por la misma transformación de las condiciones sociales de vida. Al convertirse en ideología, esto es, en una forma de justificación de lo existente vista desde ciertos postulados que pretenden hacerse pasar por contrarios a las relaciones sociales capitalistas, el marxismo se nos aparece hoy como una voz del pasado que ya no nos sirve hoy.

Desde esta reivindicación de la Posmodernidad, es necesario, igualmente, volver a poner en duda la noción de verdad que manejamos todavía hoy. Si tomamos en serio la dialéctica hegeliana en este sentido la verdad es ahora siempre un momento finito, un momento de un proceso, el proceso del conocimiento, en el que el ser de lo real ha de aparecer siempre como un ser en continuo movimiento. Todo conocimiento ha de ser, necesariamente, provisional, contextualizado a un momento en el que las condiciones del conocer se configuraban de modo único e irrepetible. La idea de verdad que es necesario reivindicar aquí es aquella que concibe todo conocimiento como relativo, es decir, como preso de la historia. Así se justificaría la idea de una teoría del conocimiento que no es elucubración pura de un sujeto aislado en una sociedad de individuos que forman unidades de conciencia separadas. La teoría del conocimiento ha de ser ahora una teoría que describa el modo de conocer que, efectivamente, ya se está desarrollando en la práctica.

La práctica ha de ser ahora la que lleve la ventaja ontológica. Si queremos subvertir el entero proyecto de la filosofía occidental a través de la vuelta al materialismo habremos de tener en cuenta que no hay ya ninguna teoría que se nos presente como pura construcción. Toda actividad intelectual es una descripción de acontecimientos que ya se dan de modo empírico. La teoría siempre llega tarde. Es necesario acabar con el modelo que entiende la teoría como una pura construcción de la razón que, posteriormente, busca amoldar la práctica a su proyecto. De ahí que la teoría de la racionalidad haya sido tan importante durante toda la entera historia de la filosofía occidental. Lo que es necesario probar ahora es la teoría como un momento de la práctica, como una explicación de ella, pero no como una guía⁶.

3. La necesidad nihilista

La alternativa que aquí se propone cambia el método del pensar filosófico a la vez que el contenido. ¿Qué pasaría si, en vez de dar prioridad a la idea como realidad más real que lo real mismo, ponemos el acento en la práctica, es decir, en el *devenir* de lo que es? De este modo lo real no estaría ya guiado por la idea, al modo platónico, auténtica metáfora original de la filosofía occidental, sino que lo material, en su desarrollo propio, desarrollo que puede ser descrito como racional o irracional, igual que lo que ocurre en el ámbito de la idea, en sus fuerzas, habría de ser descrito como la fuerza rectora de lo que es. Y el comienzo de ello es la *recuperación del cuerpo* como base material desde la que filosofar, base desde la que concebimos a nosotros mismos como seres que conocen.

La necesidad de una base nihilista para la filosofía puede parecer un proyecto contradictorio para la propia filosofía. ¿Cómo establecer una filosofía de la nada, el nihilismo, en la base de un nuevo modo de hacer filosofía? De la nada no podría surgir algo. Sin embargo, este proyecto se concibe como un proceso en el que es necesario, primeramente, llevar a cabo una *destrucción ontológica*⁷ del pensamiento para poder comenzar algo nuevo. Dicha destrucción ontológica no es más que una negación de toda una tradición filosófica que se ha ido convirtiendo en la única tradición posible.

Como toda tradición la construcción de una narración de toda una forma de pensar se lleva a cabo a través de dejar a un lado elementos heterodoxos que, desde la visión principal, se consideran ya marginales o carentes de sentido. Así, la propia tradición va construyendo su historia a través de la marginación de todo lo que es diferente. Toda tradición se construye a costa de eliminar de sí todo aquello que es diferente. *La unidad siempre se consigue a costa de eliminar elementos heterogéneos*. Además de la necesidad de eliminar lo heterodoxo toda tradición necesita de un poder social. Si podemos hablar hoy de una tradición de la filosofía es porque dicha tradición ha ido siempre acompañada de un poder que la ha conservado históricamente frente a otras interpretaciones. Este poder no es más que un poder social que busca una ideología con la que justificarse en el plano del discurso. Marx ha sido el mayor esclarecedor del poder social que necesita toda tradición para mantenerse puesto que es Marx quien ha sabido ver que ningún discurso intelectual está aislado de las condiciones sociales que lo generan. Desde un punto de vista muy

⁶ Este es el papel que lleva a cabo la ciencia en algunas de sus disciplinas, las cuales, como la sociología o la psicología, renuncian a la predicción por saberse impedidas de los instrumentos necesarios para ello. Así, se contentan con ser ciencias explicativas pero no predictivas, lo cual es generalizable a todas las ciencias humanas.

⁷ Este fue el sentido de la *Abbau* o *Destruktion* heideggeriana de la metafísica occidental pero sólo para volver a una época pre-moderna como era la filosofía helénica anterior a Platón y Aristóteles. Ahora se trata de tentar la posibilidad de una filosofía que mire al futuro desde las potencialidades del presente.

general es posible decir que a la tradición filosófica le corresponde un modo social que podríamos llamar Occidente y que ha conservado, en aspectos esenciales, una visión del mundo que ha sobrevivido a transformaciones sociales, políticas y económicas. Con ello, se nos aparecería una unidad de la historia desde el punto de vista de su producto intelectual. Podemos afirmar que existe prácticamente un *canon filosófico*, que se refleja de modo fundamental en todo lo que constituye el ámbito de la práctica filosófica efectiva. Se desprende toda una visión de lo filosófico que encuentra en la práctica su unidad. Es esta unidad la que ha entrado en crisis como modo de interpretar una época de la historia en su totalidad.

4. Anarquismo posmoderno

La necesidad de una nueva base nihilista para la filosofía no es más que la realización del proyecto de Bakunin que consiste en que para construir es siempre necesario destruir. Esta necesidad se basa en un rechazo de una civilización completa, no del modo en el que esta civilización va modulándose históricamente, esto es, no es un rechazo del modo de producción capitalista o del liberalismo como doctrina política. Es un rechazo de todos los modos en los que la Modernidad intenta encontrar su realización histórica. Esta necesidad es también el modo de instaurar la posibilidad de reformular la teoría y la práctica de uno de los modos de pensamiento práctico más prolíficos del siglo XIX y XX como ha sido el *anarquismo*. Así, la necesidad de una base nihilista para la filosofía es también la necesidad de una base conceptual para explorar las posibilidades del anarquismo hoy.

La necesidad de revisión del anarquismo se nos presenta como la posibilidad de explorar un modo de producción social e individual que, desde el plano teórico, presenta muchos elementos que pueden servir para superar la actual crisis de la Modernidad que, en sus fundamentos, parece más bien una crisis civilizatoria. El anarquismo, tradicionalmente desprestigiado dentro y fuera de la academia, ha tenido que luchar contra la creciente importancia del marxismo como teoría y práctica de explicación del mundo. Sin embargo, hoy nos encontramos con una situación en la que el marxismo ha perdido gran parte de su prestigio social gracias a los méritos propios de la fallida Unión Soviética y sus países limítrofes y a una falta de renovación totalmente crítica con la filosofía de Marx. Ante este desprestigio que está basado en motivos sociales, pero también conceptuales, es necesario volver a reconstruir la teoría emancipadora con los elementos que hoy se están desarrollando, a la vez que con los elementos históricos que todavía no se han realizado. El anarquismo, cuya práctica histórica ha demostrado también contradicciones pero de menor calado que las del marxismo puede servir de base para volver a reformular modos de superación del capitalismo y de la civilización moderna. En este sentido de reconstrucción es necesario tener en cuenta que el papel de la teoría del conocimiento, relacionada con la práctica social y política, tiene ya un status diferente del que ha tenido en nuestra tradición. Siguiendo lo que antes decíamos sobre la cuestión de la imagen en Debord, la teoría del conocimiento ha de reflejar las prácticas sociales que ya se dan de forma práctica. La epistemología ha de ser consciente ahora de que la realidad siempre la supera a la hora de crear la práctica. La teoría del conocimiento ha de ser la explicación de una práctica que ya se da de modo efectivo. Así se superaría la visión de una teoría del conocimiento que se sitúa delante de la realidad y que la va dirigiendo de un modo ideal a través de la pura construcción metafísica de algo que ya es práctico. El anarquismo y su práctica no son una construcción teórica que traigamos aquí para abrir un nuevo camino teórico. El anarquismo es ya una práctica política que se da actualmente en muchos ámbitos y contextos

diferentes como superación tanto del nacionalismo, como conciencia de sus límites, como de las relaciones sociales capitalistas. El anarquismo, el rechazo de las relaciones sociales basadas en la autoridad, es un modo de experiencia social que, lejos de concebirse como una posibilidad teórica es ya una posibilidad real.

Reivindicar aquí el anarquismo es también luchar contra una idea muy extendida sobre las concepciones que se suelen tener sobre el anarquismo. La sociedad basada en la solidaridad y no en la autoridad, basada en la cooperación y no en la explotación, no implica la idea milenarista de la realización del paraíso en la Tierra, desde la cual se la ha querido desprestigiar como “exceso romántico”. Reivindicar el anarquismo no es reivindicar una sociedad perfecta en comparación a la capitalista, que sería todo imperfección. Lo que se reivindica es una sociedad más *responsable*, puesto que en dicha sociedad aquellos que producen un problema para la sociedad son aquellos que deben solucionarlo, esto es, todos los miembros de la comunidad. La sociedad anarquista, al promover relaciones de igualdad entre los individuos, promueve también la responsabilidad máxima de los individuos en todo lo que ocurre en su sociedad. El anarquismo sería la máxima implantación de la responsabilidad social frente a las relaciones capitalistas que están basadas, en gran parte, en una impunidad a la hora de ser partícipes en la solución a problemas creados por ciertos individuos con mayor poder sobre otros.

La recuperación del anarquismo, no como ideología, puesto que su desarrollo histórico no pudo llevarle tan lejos, sino como posibilidad teórica y práctica, no puede más que darse hoy completamente reformulado. Una de las razones por las que el anarquismo ha quedado en el olvido de la historia de las ideas políticas es debido a su falta de renovación. Los clásicos del anarquismo están concebidos para sociedades en las que la supervivencia más básica está siempre en peligro. Clásicos como los de Bakunin o Kropotkin están concebidos desde las luchas del siglo XIX, luchas que, en gran parte y bajo aspectos diversos, han sido superadas por otras luchas históricas. Hoy los principios del anarquismo (la ausencia de autoridad en las relaciones sociales, la cooperación, la solidaridad, el apoyo mutuo) han de ser contextualizados en un mundo como el nuestro, que es tan diferente del mundo anterior, del mundo donde la “conquista del pan” era una tarea diaria. Por ello, podríamos hablar hoy de un “*anarquismo posmoderno*”.

Bajo esta idea lo que hay que entender es la recuperación de una ideología que todavía no ha sido desarrollada en sus contenidos históricos actuales, es decir, no ha sido confrontada con nuestro presente. Esta recuperación del anarquismo tiene que surgir de un contexto de derrota en el que ya hay que partir de la superación de las formas tradicionales de lucha, esto es, las formas que durante todo el siglo XX había establecido el marxismo. Esta recuperación del anarquismo es, también, una superación del marxismo como teoría-práctica de la lucha social, una vez que el marxismo ha desaprovechado su oportunidad histórica. Ahora el anarquismo ha de enriquecerse con las críticas a la Modernidad que se han efectuado durante los siglos XIX y XX. Tanto la reivindicación de la *Leben* de Nietzsche, en el sentido de una vuelta al cuerpo frente a la tradición filosófica del *eidōs*; la crítica a la *Aufklärung* por parte de Adorno y Horkheimer, que fue prefigurada por Benjamin; la crítica al marxismo como ideología y como burocratismo por parte de Marcuse; la crítica a la industrialización y la posibilidad de una vuelta a lo rural como ámbito de salvación del capitalismo son elementos que se nos aparecen ahora como posibilidades de un nuevo pensar posible para un nuevo mundo posible. Todos estos elementos, junto con muchos otros, habrán de ser la base de una recuperación del anarquismo como teoría-práctica desde la que poder repensar el proyecto de liberación.

Bibliografía:

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max; *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main, 2004. (trad. cast; *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2003).
- CALL, Lewis; *Postmodern Anarchism*. Lexington books, New York, 2002.
- CHAMORRO, Jose María; *Lenguaje, mente y sociedad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, La Laguna, 2006.
- DEBORD, Guy; *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia, 2000.
- HEIDEGGER, Martin; *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. (trad. cast.: *Ser y Tiempo*. F.C.E, Méjico, 2000; *Ser y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003).
- LEVINAS, Emmanuel; *Le temps et l'autre*. Presses Universitaires de France, Paris, 1983. (trad. cast.; *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993)
- Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1999
- LYOTARD, Jean-François; *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.
- ONFRAY, Michel; *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I. Anagrama, Barcelona, 2007.
- Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía IV*. Anagrama, Barcelona, 2010.
- Tratado de ateología*. Anagrama, Barcelona, 2006.

Diagnósticos y pronósticos en el pensamiento de Nietzsche: Sócrates y el Nihilismo

Axel PÉREZ TRUJILLO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El artículo brinda una lectura del pensamiento de Nietzsche a través de la figura de Sócrates. Éste último servirá para ahondar en el modo cómo se desarrolla la tarea genealógica, descubriendo así dos ángulos desde los cuales se proyecta: los diagnósticos lanzados y sus respectivos pronósticos. Se trata, en definitiva, de aproximar al lector a el profundo giro que supone la crítica nietzscheana.

Palabras clave: genealogía, nihilismo, trayectoria, inversión socrática, voluntad de verdad.

Abstract:

The article offers a way of reading Nietzsche's thought with the help of his depictions of Socrates. The latter will serve as a means to better understand how the genealogic task is developed, unveiling two angles from which it casts out: the diagnosis presented and its corresponding forecast. Basically, it is an attempt to describe the profound twist that Nietzsche's critique signifies to the reader.

Keywords: will to truth, genealogy, nihilism, trajectory, socratic inversion.

Una vez madurado el proyecto genealógico, éste se despliega en toda una serie de diagnósticos y pronósticos sobre la civilización occidental, indicando tanto el origen de la enfermedad y su metástasis como su agotamiento. La crítica nietzscheana ya no sólo señala y rechaza ciertos componentes de Occidente, sino que además realiza una valoración. Evalúa las causas y diagnostica su carácter decadente. Y en la medida en que se trata de una valoración, de una interpretación, supone ya un pronóstico: una trayectoria. Es el Nihilismo la trayectoria de la civilización, una curva hacia su ocaso.¹ Y como toda curva, el Nihilismo tiene puntos de inflexión. Son hitos a través de los cuales se extiende un pasado y un porvenir, un origen y un destino. Conviene, pues, no confundir lo primero con lo último. Para ello son de interés dos vértices en el pensamiento de Nietzsche recogidos en un par de figuras: Sócrates y Zaratustra. En ambos tipos se juega la evolución del Nihilismo. Ambos son un diagnóstico y un pronóstico. Para comprender a uno, hace falta captar el sentido del otro. Se complementan y repudian, configuran una enorme antítesis. Desentrañar el significado de uno de ellos, de Sócrates, servirá para trazar el recorrido declinatorio de la civilización occidental.

Quizás haga falta un paso preliminar antes de zambullirse en la figura de Sócrates, antes de preguntar: ¿qué significa Sócrates? Hay un pasaje en *Ecce Homo* cuyos componentes permiten una aproximación inicial: “Mis lectores tal vez sepan hasta qué punto considero yo la dialéctica como síntoma de *décadence*, por ejemplo en el caso más famoso de todos: en el caso de Sócrates”.² El nudo del enunciado es la frase “la dialéctica como síntoma de *décadence*”. En tal nudo no sólo se pone de manifiesto el vínculo que hay entre la dialéctica y la decadencia, sino también el hecho de que la dialéctica sea una consecuencia, un síntoma de esa enfermedad que padece Occidente. Los síntomas son manifestaciones que orientan el diagnóstico. La dialéctica no es la causa del Nihilismo, sino una expresión del mismo. A su vez, el enunciado añade una coletilla final, casi de manera provocadora: Sócrates es el ejemplo más conocido en el que la dialéctica aparece como un signo de declive. Sin entrar en detalles —ya llegará el momento— quedan ligados Sócrates, la dialéctica y la decadencia. Sirva esta triada como guía en el análisis de la figura de Sócrates, pues captar su sentido es apreciar el modo en que se articulan esos tres componentes. Finalmente y como advertencia, es relevante señalar a quién se dirige Nietzsche. Son sus lectores los que posiblemente puedan apreciar cómo quedan ligados los tres elementos. Tomando nota de la advertencia de no malinterpretar su pensamiento, la tarea en torno al tipo de Sócrates exige volver la mirada hacia algunos textos para agilizar su comprensión. De hecho, Nietzsche lanza constantes alusiones a obras anteriores, sin cuya referencia difícilmente se captará el sentido de lo dicho por él.

Repárese, en primer lugar, sobre el título de la sección que viene inmediatamente después de los aforismos en *Crepúsculo de los ídolos*: “El problema de Sócrates”. El profesor Sánchez Pascual señala la polisemia que esconde el título, ya que puede entenderse como “el problema que Sócrates es”, “el problema que Sócrates plantea” o “Sócrates como problema”.³ La cuestión no atañe tanto a que Sócrates tenga un problema, sino más bien a que él mismo supone una problemática determinada. La aparición de un problema supone una crisis, una quiebra en la historia. Es un desdoblamiento que configura el horizonte de lo posible. Sócrates tal vez sea el ejemplo más notorio de “la dialéctica como síntoma de *décadence*” precisamente porque representa semejante desdoblamiento. O

1 Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 2007, Vol. I, p.163.

2 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza editorial, 2008, p.26.

3 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.154.

tal vez sea porque es un enigma que late en la civilización de Occidente. No es un tipo decadente sin más, como muchos otros. Destaca de tal modo que se convierte en una preocupación recurrente, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce homo*. Ya en 1872 Nietzsche anuncia lo siguiente: “Ésta es la enorme perplejidad que con respecto a Sócrates se apodera siempre de nosotros, y que una y otra vez nos estimula a conocer el sentido y el propósito de esa aparición, la más ambigua de la Antigüedad”.⁴ Pero, ¿por qué es Sócrates un problema?

El interrogante precisa hilar la respuesta a partir de *El nacimiento de la tragedia*, pues existe un puente entre esa obra de juventud y el texto de *Crepúsculo de los ídolos*: la singularidad del caso de Sócrates y la tesis que sitúa a Occidente. A pesar de que la apreciación es distinta —debido a sutiles modificaciones en el método genealógico de Nietzsche— el nudo de la cuestión se preserva. Quizás no sea precipitado adelantar una breve explicación de ese rasgo que distancia a *El nacimiento de la tragedia* de las obras de madurez. Si bien el análisis de Sócrates en ese texto tiene la vida como telón de fondo, no se profundiza sobre ello. *El nacimiento de la tragedia* no abunda sobre esa cuestión, y tampoco es de extrañar, dados los intereses que en ese momento ocupaban el foco de atención de nuestro autor. La influencia de Wagner es muy notable. Además, como señala en *Ecce homo*, son “los valores estéticos, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce”.⁵ En *Crepúsculo de los ídolos*, en cambio, la genealogía pretende un diagnóstico de la figura de Sócrates, no ya una simple crítica. La pregunta por el significado de Sócrates se reorienta hacia el siguiente interrogante: ¿a qué tipo de vida responde esa figura? Por eso en el primer párrafo de “El problema de Sócrates”, al indagar sobre la última afirmación de Sócrates antes de morir, Nietzsche termina por insistir en que “Aquí, en todo caso, algo tiene que estar enfermo”.⁶ La consideración se vuelca sobre el plano fisiológico, sobre la distinción entre sanos y enfermos. Lo importante es desentrañar el vínculo directo que una forma de existencia tiene con sus necesidades vitales: el estudio de la morfología propia a los distintos tipos de vida. Este nuevo giro en la crítica de Nietzsche es en gran medida el factor que subyace a la modificación de su apreciación de Sócrates. Una pista para comprenderlo se halla en el sutil cambio de título en su obra de juventud. Las primeras dos ediciones de *El nacimiento de la tragedia* preservaban como subtítulo “y el espíritu de la música”. Pero a partir de 1886, con la tercera edición, pasa a llamarse *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*. La antítesis que se describe en ese libro ahora se concibe como una oposición entre la cultura griega y aquel modo de vida arraigada en el pesimismo. Este último supone una valoración negativa de la vida, como si la vida se manifestase contra sí misma. Es declarar que la vida es enfermedad, que “únicamente la muerte es aquí un médico”.⁷ Y es que entre *El nacimiento de la tragedia* y *Crepúsculo de los ídolos* hay una diferencia clave con respecto a la valoración de Sócrates: pasa de ser un optimista a convertirse en un pesimista. Nietzsche vuelve a interpretar *La apología de Sócrates*, destacando no ya la posibilidad de un “Sócrates cultivador de la música”,⁸ sino un Sócrates que debe “un gallo a Asclepio salvador”.⁹ El hecho de que Nietzsche se preocupe por la actitud de Sócrates ante la vida muestra como la orientación de su crítica ha cambiado. La genealogía se ha radicalizado. Recuérdese, además, cómo en la tercera

4 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza editorial, 2005, p.122.

5 Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., p.75.

6 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.44.

7 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza editorial, 2007, p.50.

8 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.130.

9 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.43.

edición de *El nacimiento de la tragedia* se incluye el “Ensayo de autocrítica”, prólogo en el cual Nietzsche brinda una interpretación clave para apreciar los cambios en su método genealógico. La cultura trágica es interpretada como un “pesimismo de fortaleza”, como una afirmación de la vida a pesar de la profunda dolencia que padece. En la medida en que acompaña a un escrito elaborado anteriormente, el prólogo es muy útil para contrastar las mudanzas de piel de Nietzsche, para, en definitiva, mostrar la curvatura de su genealogía. He aquí una de las razones por las que resulta interesante analizar con detenimiento la figura de Sócrates. Representa una intersección en la que se puede considerar tanto el recorrido descendente de la civilización occidental como las alteraciones en los diagnósticos y pronósticos desarrollados en el pensamiento de Nietzsche.

Llegados a este punto, es menester arrancar el análisis de Sócrates sin más rodeos. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche indica que la frase “únicamente por instinto” es la clave de la tendencia socrática.¹⁰ La preocupación central no es tanto la dialéctica como el impacto que Sócrates tiene sobre el rol de los instintos. Aquellos que se dejan guiar por esos saberes inconscientes e instintivos pecan por ignorancia, realmente no saben nada. El conocer y la inteligencia se oponen al instinto, lo repudian. Con ello, Sócrates lucha contra la cultura trágica de los griegos. De ahí que el nuevo tipo de existencia que propugnaba fuese un arma “de la disolución griega”.¹¹ Y es que su *demón* hace patente la inversión entre la sabiduría instintiva y la consciencia, un trastorno que terminará por fascinar y encauzar a la civilización occidental. Mientras que en la mayoría de los mortales la consciencia realiza una represión de los instintos, en Sócrates son los instintos los que disuaden a la consciencia.¹² El papel activo y creador de lo instintivo pasa a ser dominio de la consciencia, generando así una inversión anormal y monstruosa.¹³ Nótese como ese trastorno fragua el concepto de la verdad predominante en Occidente. Éste viene determinado por la relación que el mundo mantiene con la consciencia, la adecuación que *debe* generarse entre lo real y la razón. *Debe* racionalizarse el ser. Lo real debe dejarse domesticar por el racionalismo. La verdad no es inconsciente, sino que está sujeta a una camisa de fuerza que le proporcionan la dialéctica y la lógica. Sólo *debe* haber una verdad: aquella que se muestre con claridad y distinción a la consciencia. Así, se pone en juego la metáfora de la luz en la verdad. Ahora la luz “diurna” del entendimiento descubre la verdad del ser. No sólo se trata del concepto de verdad, sino de la voluntad que se lanza en su búsqueda bajo falsos pretextos. La inversión socrática desata la voluntad de verdad que condena a Occidente al destino de Edipo. Al igual que el héroe sofocleo, aquellos que se entregan a la búsqueda de la verdad terminan por sentir en su propia carne “la disolución de la naturaleza”.¹⁴ El enigma que desean resolver les descubrirá un destino terrible, se pondrá al descubierto lo que subyace a esa voluntad de verdad. Ahora se entiende la envergadura de las tesis de Sócrates: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es

10 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., pp. 121-122.

11 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.44.

12 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.122.

13 Comparado con los demás griegos, Sócrates aparece como “¡una verdadera monstruosidad por *defectum!*”. Y no es coincidencia el hecho de que Nietzsche, en *Crepúsculo de los ídolos*, repare en la fealdad de Sócrates. Efectivamente, su aspecto desagradable está íntimamente ligado a su afán por conocer, su voluntad de verdad. En el Teeteto 144a, Sócrates insiste en que su aspecto nada tiene que ver con la indagación que lleva a cabo con el joven Teeteto. Lo corporal no influye en absoluto sobre la búsqueda de la verdad, es completamente desechable. Pero Nietzsche le da la vuelta a esta cuestión, lanzando una crítica perversa: claro que lo fisiológico afecta a su indagación, es prueba de la vida enferma que subyace y cuyos síntomas se manifiestan a través de ese pathos por la verdad.

14 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza editorial, 2008, p.23.

feliz”¹⁵ La exigencia socrática es gnoseológica y normativa: propone un modo de vida encubierta por capas morales que ha dado a luz a la civilización occidental.

Ligados a ese trastorno socrático que pone en marcha a la voluntad de verdad, se encuentran un conjunto de síntomas: la dialéctica, la lógica y el racionalismo. Es precisamente esa inversión —que ahora acentúa el afán de conocer, de hacer consciente— la que permitirá el desarrollo excesivo de la lógica y la dialéctica. Ambas sirven para tratar de hacer inteligible el ser, para pretender alcanzar lo más profundo de la realidad. A pesar de que la razón no aparece de manera explícita en *El nacimiento de la tragedia*, en uno de los textos preparatorios sí se vincula el lema “únicamente por instinto” a lo que Nietzsche denomina “racionalismo ingenuo”.¹⁶ La osadía del socratismo va más allá de simplemente hacer cognoscible lo que es. Pretende “corregir el ser”¹⁷, transformarlo según los patrones que exige la consciencia. De ahí que se retroalimiente de un optimismo crédulo, una ilusión que no tiene fundamento y que acabará por estallar en el seno mismo de esa disposición hacia el mundo. Lo que se está gestando es el ideal del hombre teórico que impulsará a la ciencia. Su tarea es brindar una meta para avanzar: la promesa de que es posible conocer, de que hay verdades absolutas y que el intelecto puede llegar a ellas. Una promesa nacida del monstruoso defecto que se produjo en Sócrates.

Su aparición marca el comienzo de la empresa científica, ofrece un pronóstico esperanzador sobre el destino de ese nuevo modo de vivir que anhela la Verdad con mayúsculas. Pero semejante pronóstico no es más que un autoengaño, una ilusión hipostasiada para servir de meta a la civilización occidental. La ciencia arrastra desde sus comienzos una contradicción interna, su ciego optimismo hacia la verdad se topará con los límites de su método. Nace de un defecto, de una malformación que la hace problemática. Nietzsche insistirá sobre ello en el “Ensayo de autocrítica”: “Y la ciencia misma, nuestra ciencia —sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, *de dónde*— toda ciencia?”¹⁸ La ciencia no es tan crítica ni autosuficiente como pretende, pues se deja guiar por un optimismo injustificado, por una osadía que la orienta hacia su propia disolución. Se encuentra presa de un ideal que marca los pasos de su empresa, de una fe en la Verdad que determina su camino. En tanto que Sócrates es el precursor de la ciencia, el problema que encarna es también el origen de la ciencia y de la trayectoria de Occidente.

En base al desarrollo de la consciencia en Sócrates, se puede apreciar como surgen otros elementos mencionados posteriormente en la obra de Nietzsche. Precisamente, esa alteración acentúa el carácter antipódico y conflictivo de la relación entre la consciencia y lo inconsciente, un prejuicio que atravesará toda la filosofía.¹⁹ Se repudian los instintos y se impone la inteligibilidad a lo real, a la existencia. Conocer es traer a consciencia, es hacer representable la realidad. Aquello que no es inteligible termina por no existir, por no ser real. Desencadena el error del “mundo verdadero”²⁰, esa búsqueda de la verdad en tanto que ésta es cognoscible. Pero lo que subyace a ese “mundo verdadero” no es más que un defecto monstruoso de Sócrates: una fábula construida a base de una necesidad vital, que responde a un tipo de vida. Se trata de la mentira de los trasmundanos que pretende

15 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.128.

16 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p. 234.

17 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.133.

18 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.27.

19 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p.25.

20 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.57.

establecerse con un “salto mortal” como única verdad más allá de la vida terrenal.²¹ Para Sócrates el mundo que le rodeaba era absurdo, carecía de sentido. Esa idea de que hay que buscar el significado y la verdad más allá del mundo circundante es el primer paso en la evolución de la metafísica. Ésta confía en el optimismo que emana de la predicción socrática: la consciencia es el tribunal último de la verdad. Buscando cumplir ese pronóstico, se proyectan las categorías de “fin”, “unidad” y “ser” hacia el mundo para pretender atrapar la realidad, perdiendo de vista el papel del devenir y de la historia. Se “fetichizan” esos prejuicios de uno de los mecanismos de la consciencia: la razón.²² Se genera una “fe en las categorías de la razón”²³ cuyo origen es, en última instancia, una malformación fisiológica de Sócrates. Es decir, el supuesto avance de Occidente depende de una serie de prejuicios, errores e idiosincrasias pertenecientes a un tipo de vida concreta. El progreso de la metafísica —y, por ende, de la civilización occidental— no es más que la acumulación de errores.²⁴ Es la historia de un autoengaño patológico fruto de una vida moribunda.

Ahora bien, no es el falseamiento, la creación de ficciones, lo que preocupa a Nietzsche. El error en el que ha caído Occidente es pensar que la única verdad que existe es aquella mentira que se lanzó con la irrupción de Sócrates en la historia. Se propuso una sola ficción como la Verdad, excluyendo todas las demás: una fábula que orienta la vida y no admite otras interpretaciones, esa es la fe en el ideal ascético.²⁵ La voluntad de verdad, ese *pathos* que ha impulsado a Occidente, ha llevado a cabo el mayor encubrimiento y falseamiento de la humanidad. La voluntad de verdad nace de la metástasis de la consciencia en Sócrates, la cual establece una mentira como objetivo único. Y en la medida que proyecta un recorrido descendente hacia su propia disolución, es una voluntad de muerte. Se trata de una mentira excluyente que niega la vida, pues ésta depende de los juicios falsos.

La inversión socrática de la consciencia y los instintos, ¿acaso no “significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el *perspectivismo*, el cual es condición fundamental de toda vida”²⁶? Nietzsche no se refiere a la verdad como adecuación a la consciencia, sino a la verdad como interpretación, como ejercicio de la voluntad de poder. Y es que el *demón* de Sócrates muestra como los instintos se encuentran en pugna dentro del hombre “y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo *a sí mismo* como finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* de todos los demás instintos”.²⁷ El trastorno que presenta Sócrates da testimonio de que hay intereses instintivos y fisiológicos detrás de sus prescripciones, de la fórmula que tanto preocupa a Nietzsche: “Razón=virtud=felicidad”. La genealogía ahora radicaliza sus interrogantes. ¿Cuáles son los objetivos de esa moral? Y aún más profundo: ¿qué instintos se han enseñoreado sobre los demás para dar lugar a semejante moral? Nótese que la moral ya no es concebida como una mera producción cultural, sino que se genera “de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno 'vida'”²⁸. Precisamente ese instinto que ha ejercido su dominio en la moral occidental —la moral cristiana— a través de la fascinación que produjo Sócrates, se han ocultado bajo la voluntad de verdad. La trayectoria de Occidente ha sido marcada por la tiranía de un instinto, ante el cual es preciso lanzar un ideal opuesto. De ahí que la tarea de Zaratustra en su descenso sea

21 Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza editorial, 2007, p.61.

22 Nietzsche, F., Crepúsculo de los ídolos, op. cit., p.54.

23 Nietzsche, F., Fragmentos póstumos, Madrid, Tecnos, 2008, Vol. IV, 11[99].

24 Nietzsche, F., Humano, demasiado humano, op. cit., p.54.

25 Nietzsche, F., La genealogía de la moral, Madrid, Alianza editorial, 2008, p.187.

26 Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p.20.

27 Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p.28.

28 Nietzsche, F., Más allá del bien y del mal, op. cit., p.43.

proponer un nuevo ideal que polemice con ese tirano, una nueva meta que pueda sujetar las mil metas que ha habido pero que han sido negadas.²⁹ Pero antes de que se presente esa nueva aurora, antes de “zarpar de nuevo”³⁰, es menester que ese ideal que ha configurado el descenso de Occidente se hunda a sí mismo: hace falta la muerte de Dios a manos de sus creadores.

No obstante, la perplejidad que atraviesa a la figura de Sócrates no ha quedado resuelta aún. Hace falta explicar cómo sucedió esa inversión, cómo fue posible que un instinto completamente diferente a los predominantes durante la época trágica de los griegos terminara por ejercer su dominio. En una sociedad fuertemente aristocrática como fue la ateniense, resulta increíble que Sócrates pudiese fascinar. Su dialéctica debería haber provocado miradas de desprecio entre sus compañeros y un rechazo generalizado. Era un método que permitía incluso a un esclavo —Menón— no ya igualarse a los mejores, sino también situarse por encima. La dialéctica invierte la jerarquía aristocrática. Serán los más inteligentes, los que hallan desarrollado su intelecto al máximo, aquellos que ahora se encontrarán en la cima. Mientras que para los nobles, el conocer es un mero lujo, para los débiles el despliegue de la inteligencia es desmesurado, pues su vida depende de ello: “Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia”.³¹ La dialéctica, la lógica y el racionalismo son, pues, “recursos obligados” para un tipo de vida cuya existencia no puede afirmarse de otro modo. Pero si Sócrates estaba rodeado de nobles, su insistencia en racionalizar los instintos debería haber producido risas. Y, sin embargo, “Sócrates fue el payaso que se *hizo tomar en serio*”.³²

Aquí se empieza a atisbar el núcleo del problema que Sócrates supone y la polémica mantenida entre Nietzsche y él. Una de las claves para comprender el parágrafo 9 de “El problema de Sócrates” es la distinción entre la figura de Sócrates y el socratismo. Ya en *El nacimiento de la tragedia* se explica lo siguiente: “Quien en los escritos platónicos haya notado aunque sólo sea un soplo de aquella ingenuidad y seguridad propias del modo de vida socrático, ese sentirá también que la enorme rueda motriz del socratismo lógico está en marcha, por así decirlo, *detrás* de Sócrates, y que hay que intuirlo a través de éste como a través de una sombra. Pero que él mismo tenía un presentimiento”.³³ Sócrates representa un *tipo* de hombre en el cual se ha producido una inversión, en el cual se ha producido un vuelco a favor del dominio de un instinto determinado. Lo realmente problemático, lo que desencadena el destino crepuscular de Occidente, es el hecho de que Sócrates fue consciente de la crisis que sufría la sociedad que le rodeaba. Al caminar por Atenas, comprendió que reinaba una anarquía de instintos. El lema socrático —“únicamente por instinto”— atestigua esa situación. Ese caos de instintos amenazaba con sucumbir a aquellos incapaces de subsistir sin una meta a la cual orientar sus vidas: a los más, a los débiles y, en definitiva, a los enfermos. Recuérdese el *horror vacui* de la voluntad humana: “esa voluntad *necesita una meta* —y prefiere querer *la nada a no querer*.”³⁴ Así, Sócrates propuso el único recurso al alcance de los enfermos, un ideal que trazase una nueva trayectoria para la civilización occidental. Frente a la anarquía de los instintos, se

29 Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p.101.

30 Nietzsche, F., *Gaya ciencia*, Madrid, Espasa, 2000, p.287.

31 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.52.

32 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.46.

33 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.123.

34 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.128.

pronosticó una “racionalidad salvadora”, una cura mediante el rechazo de todos los instintos. Era un autoengaño, pues esa propuesta no era sino la conquista del instinto de una vida enferma y moribunda —una expresión agudizada de la decadencia que se había puesto en marcha “detrás” de Sócrates.³⁵ Este último intuyó que “todo el mundo tenía necesidad de él” y lanzó un ideal ascético, convirtiéndose en tal vez el primer sacerdote ascético: “la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir”.³⁶ Estableció una casta sacerdotal cuya descendencia corre por las venas de Nietzsche.

Pero fue malinterpretado, pues sus coetáneos pensaron que se trataba de un médico que les procuraría una terapia. Sócrates era pesimista, para él “únicamente la muerte” era la cura.³⁷ El motor del socratismo ha sido la interpretación de la figura de Sócrates como un mejorador de la humanidad, un grave malentendido. Se pensó que el ideal propuesto como finalidad, como pronóstico, trazaría una trayectoria ascendente cuando, en realidad, agravaba la enfermedad que padecía la sociedad. La profilaxis que aplica el sacerdote ascético acelera el cáncer, profundiza la infección.³⁸ Y ahora se entienden las palabras de Nietzsche en el prólogo de la *Gaya ciencia*, cuando afirma que lleva esperando a un “médico filósofo”³⁹, a un filósofo que se arriesgue a poner al descubierto esa mala interpretación, ese “encubrimiento inconsciente de las necesidades fisiológicas”⁴⁰. He aquí la razón por la cual la aparición de esa figura tan ambigua en la Antigüedad es problemática —la razón por la cual Nietzsche, en tanto encarna el destino de la civilización por boca de Zaratustra, se muestra combativo contra él. Si con Sócrates comienza el diagnóstico, un diagnóstico inconscientemente malentendido en Occidente, ahora se presenta el auténtico pronóstico: Nietzsche es la “suprema autognosis” del destino de la humanidad⁴¹, la toma de conciencia de la trayectoria descendente y ocultada que ha orientado a la civilización occidental. La voluntad de verdad termina por descubrirse como voluntad de poder: un final trágico en el que muchos de los protagonistas terminan por arrancarse sus propios ojos, pues no soportan la verdad.

El nihilismo es un descenso hacia la nada, un salto vertiginoso hacia el vacío encubierto mediante el optimismo de la voluntad de verdad. Desde Sócrates, su rasgo fundamental ha sido el autoengaño que la vida misma ha generado para conservarse. La vida enferma busca un óptimo de condiciones para el crecimiento de su voluntad de poder. Por eso en *La genealogía de la moral* Nietzsche insiste en que la vida guiada por el ideal ascético no supone una contradicción, no pretende atrofiar la voluntad de poder sino potenciar su máximo desarrollo dada su morfología enferma: “Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, 'vida contra vida', es —esto se halla claro por lo pronto—, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido.”⁴² La vida sólo puede ser constricción y limitación desde una perspectiva miope. No existe tal cosa como la entropía en la vida, pues ella misma, en tanto que voluntad de poder, busca su crecimiento, su hipertrofia. Si esto es así, el nihilismo no se juega en el plano fisiológico, donde la vida enferma está condenada a sucumbir, sino en el plano psicológico. El autofalseamiento que ha marcado a la civilización occidental es un encubrimiento de las necesidades fisiológicas

35 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.49.

36 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.150.

37 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.50.

38 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.183.

39 Nietzsche, F., *Gaya ciencia*, op. cit., p.55.

40 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.50.

41 Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., p.136.

42 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.155.

a través de una superestructura psicológica determinada por el ideal ascético. La gran amenaza que suponen los enfermos es que logren “introducir en la conciencia de los afortunados su propia miseria”⁴³, hacerles creer que son malparados y arrastrarles hacia la autodestrucción. El papel de la psicología cobra, pues, una gran importancia en el proyecto genealógico. Es el psicólogo, en tanto morfólogo de voluntad de poder, quien se vuelca por poner de manifiesto la pugna instintiva que subyace a la superestructura moral de Occidente.

Y es que la propia muerte de Dios es considerada como “acontecimiento” y “espectáculo”.⁴⁴ Está ligado al espectador que lo contempla, que toma consciencia de lo que ha ocurrido. El horizonte se abre en la medida en que Dios como invención defectuosa del hombre penetra en la conciencia de este último. ¿Cómo entender las palabras del viejo loco cuando explica que ha llegado demasiado pronto y que el suceso que ha relatado no ha calado en los oídos de sus espectadores en la plaza? ¿Cómo entender las palabras de Zarathustra cuando dice del ermitaño, “¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*”⁴⁵? Incluso en la descripción de los diferentes estadios del nihilismo, Nietzsche repite “el nihilismo como estado psicológico”.⁴⁶ Ahora bien, no cabe deducir de esa distinción un dualismo entre lo fisiológico y lo psicológico, como si fueran dimensiones aisladas. La psicología que lleva a cabo el proyecto genealógico es reductiva, o si se quiere, naturalista. Se trata de mostrar al enfermo el fatalismo de su situación fisiológica, poner al descubierto y valorar las necesidades vitales que subyacen. La experiencia psicológica del eterno retorno hace insoportable semejante fatalismo a aquellos cuya existencia es enfermiza, se convierte en una experiencia de selección. De ahí que el auténtico campo de batalla sobre el cual pende el nihilismo es la psicología, pues se trata de hundir la creencia en la moral de los malparados.⁴⁷

Pero la destrucción de semejante superestructura tiene que producirse desde dentro. Tiene que desencadenarse una “autodestrucción”, un “*hundirse a sí mismo*”.⁴⁸ Y esto se encuentra ya en el diagnóstico, en el trastorno socrático. En el momento en que se desplegó la voluntad de verdad por medio de la metástasis de la conciencia, se puso en marcha otro componente que terminará por hacer estallar la moral occidental. Se trata de la veracidad, de la inconformidad con la mentira. Si bien la voluntad de verdad es un autoengaño, un ocultamiento de las necesidades fisiológicas subyacentes; la veracidad es la incapacidad de soportar los juicios falsos, el ansia de alcanzar la verdad. Se trata de un desdoblamiento presente en el origen y que condena a la civilización a padecer “una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra”.⁴⁹ En esa crisis la veracidad se volverá contra el engaño y falseamiento que ha supuesto la voluntad de verdad,⁵⁰ quebrando el único ideal que ha orientado a Occidente. Se descubrirá como un error, como una fábula defectuosa y vacía. Por ello a Dios, como señala el loco, “lo hemos matado nosotros”.⁵¹ Más bien, Dios nació muerto a manos de sus creadores enfermos. La fábula trasmundana termina por disolverse a sí misma, pone punto y final a su predominio. Y ahora cabe “la transvaloración de todos los valores”, el giro final en la curvatura de Occidente.

43 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p.160.

44 Nietzsche, F., *Gaya ciencia*, op. cit., p.286.

45 Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, op. cit., p.36.

46 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., 11[99].

47 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., 5[71].

48 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., 5[71].

49 Nietzsche, F., *Ecce homo*, op. cit., p.135.

50 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, op. cit., 5[71].

51 Nietzsche, F., *Gaya ciencia*, op. cit., p.185.

Llegados a este punto, es interesante volver la mirada sobre un pasaje de *El nacimiento de la tragedia* en el cual Nietzsche hace una valoración positiva de la filosofía de Kant.⁵² El filósofo de Königsberg hubiera sido el primero en señalar la credulidad del optimismo teórico y marcar los límites de la razón. Su *giro copernicano* era “una tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos”.⁵³ Sin embargo, no llevó su crítica lo suficientemente lejos. Volvió a caer en los prejuicios e idiosincrasias de los filósofos: Dios, la inmortalidad y la libertad se preservaban como claves de bóveda. Su obra es un intento de salvar la dignidad de la metafísica. Tal vez no sea precipitado señalar que la transvaloración propuesta por Nietzsche radicaliza el *giro copernicano*, lleva la crítica hasta sus propios límites y trata de crear una ruptura con la deformación que se ha propagado en Occidente. Se ubica en ese mismo campo de batalla metafísico para reventar el conflicto hasta que no quede adversario. Se trata de una quiebra definitiva, un corte final a esa trayectoria: “¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente!”.⁵⁴ El concepto de verdad forjado por la tradición metafísica de Occidente es suprimido por completo. Ya no tiene sentido hablar de mundos adecuados a la consciencia. Se trata de poner en juego una nueva metáfora de la verdad por medio de un perspectivismo jerarquizado. Por ello no cabe la menor duda. El pronóstico que representa Nietzsche es pura dinamita: “Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.”⁵⁵

52 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.157.

53 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2005, p.23.

54 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.58.

55 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p.26.

Kant. Hermeneuta deontológico

Ernesto CASTRO CÓRDOBA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo rastrear la posibilidad de una hermenéutica en la filosofía crítica de Kant, especialmente en la lectura que hace este pensador de la tradición leibniziano-wolffiana en el contexto de su disputa con Eberhard acerca de la originalidad de la *Crítica de la Razón Pura*.

Palabras clave: Hermenéutica, Kant, Leibniz, Eberhard, Schleiermacher

Abstract:

This article aims to trace the possibility of a hermeneutics in the critical philosophy of Kant, especially in reading he makes of the leibnizian-wolffian tradition in the context of his dispute with Eberhard about the originality of the *Critique of Pure Reason*.

Keywords: Hermeneutics, Kant, Leibniz, Eberhard, Schleiermacher

En el capítulo dedicado a “Las ideas en general”, al inicio de la Dialéctica Trascendental, Kant acomete una reapropiación del término *idea* en un sentido muy diferente al utilizado por Platón. A pesar de que asegura no querer iniciar una “investigación literaria” acerca de la evolución del término, Kant se permite un breve y jugoso *excursus* donde hace explícita su concepción de la historia de la filosofía como material (punto de partida, digamos) para una reapropiación, vivificación y actualización, no de aquello que los pensadores quisieron decir, sino de aquello que el pensamiento debiera pensar, sentando las bases de una exégesis de la *mejor comprensión* (*Besserverstehen*) en el contexto de –podríamos decir– una *hermeneutica deontológica*: “no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propio objetivo.”¹ Esta concepción de la exégesis como mejor comprensión será más tarde retomada por Schleiermacher, en los orígenes de la hermeneutica moderna. Éste aseguró que el objetivo de la interpretación consistía en “entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él.” La reapropiación interpretativa de lo que quiso expresar el escritor es posible en virtud de una *comprensión comparativa* que toma como premisa la existencia de un contexto social y lingüístico común que posibilite el diálogo entre el escritor y el lector; contexto al cual este último siempre posee un acceso privilegiado y de mayor objetividad, propios de aquél que contempla los acontecimientos como pasados, esto es, en su conjunto y desde una distancia especulativa. La tarea: hacer consciente a través de esa distancia el despliegue del discurso al que tal vez se sustrajo inconscientemente el escritor, haciendo por tanto justicia a las posibilidades significativas de la palabra en relación a su contexto. A partir de aquí el lector acomete una inserción en la situación concreta del escritor por medio de un desplazamiento sociolingüístico denominado *círculo hermeneutico* que tiene la forma de un acercamiento asintótico al núcleo de lo *quiso/debió ser expresado*; una asintótica adecuación de la intencionalidad de los interlocutores partiendo de la situación precisa del lector.² Cabe aquí un inciso: para Kant no es legítimo apelar al contexto sociocultural en el ámbito de la interpretación filosófica, dado que la propia filosofía no es una disciplina fundada en el conocimiento *coacervationem* (erudición histórica meramente externa, memorística: *cognitio ex datis*), sino una actividad del entendimiento desarrollada *per intus susceptionem* (de adentro afuera: *cognitio ex principiis*) que, desplegándose como espontaneidad atemporal, no conoce otro tribunal que la razón misma, ni otro instrumento que la crítica, a la cual ha de someterse todo.³ La existencia atemporal de estas instituciones del pensar legitiman la declaración: no hay pensador clásico en filosofía (análoga a esa otra: no se aprende filosofía, sino a filosofar); con la salvedad de que aceptemos una definición de “clásico” en términos de “máquina de producción de interpretaciones”, de acuerdo con los criterios impuestos por el tribunal de la

¹ KrVA 314/ B 370

² Léase estas consideraciones sobre Schleiermacher en el contexto de una hermenéutica romántica que tiene como principal objetivo aventurar un sistema de interpretación de las Sagradas Escrituras basado en el sentimiento subjetivo de la *fiducia emotiva*. Como bien señala María González Navarro en su tesis *Claves para la actualidad de la hermeneutica*: “El principio romántico de la *fiducia emotiva* llevó a Schleiermacher a afirmar que todas las interpretaciones de la Biblia eran válidas, en tanto en cuanto nos ayudan a entender aquellos rasgos que, en cada caso, se rescaten.” (González Navarro, María: *Claves para la actualidad de la hermenéutica* (tesis), UNED, 2007). La hermenéutica es aquí un problema de corte psicologico-subjetivista, como se puede comprender, muy lejos de la *labor kantiana* que elabora una historia filosófica de las oposiciones, aunque no se de modo explícito, sino larvado y reapropiado (para los intereses de Kant, véase: “Antinomias de la Razón”) con la terminología kantiana.

³ Cfr. KrV; A 836/ B 864

razón para este dialogo ahistórico del pensamiento consigo mismo a través de sus (contingentes e irrelevantes) encarnaciones.⁴ Este dialogo entre las cumbres tiene como máxima “explicar a un filósofo original [...] por el espíritu *que lleva realmente en él*, pero no por lo que *uno presume haber en él*.”⁵ Sea como fuere, es conveniente advertir que Kant no es, *hablando con propiedad*, un hermeneuta ni un historiador de la filosofía; más bien constituye el paradigma del pensamiento *espontáneo* que rara vez reconoce su deuda con el pasado a través de citas o referencias explícitas. En el ejercicio del pensar será *a posteriori*, una vez se ha escrito, cuando uno descubre sus influencias, en el momento en que ya se ha señalado la dirección desde la que mirar tal autor o tal tema. Hay como una suerte de “choque” *post factum* del pensar propio sobre el ajeno que despierta reacciones insospechadas en lo ya dicho. “El filósofo de verdad –declara-, en cuanto que piensa por su cuenta, tiene que hacer uso libre y propio de su razón, no un uso repetitivo y propio de esclavos.”⁶ Sin embargo, libertad y propiedad en el uso de la razón no implican una originalidad omnímoda y autofundante, en la medida en que el progreso en filosofía se mide por la solución de los problemas planteados por otros y, por tanto, es intrínsecamente deudora del estado actual en que se encuentre el campo de batalla del pensamiento.

En líneas generales, si se puede hablar de un ejercicio *implícito* de hermenéutica en Kant, éste ha de asumir el siguiente método: la superación de la fijación textual de la tradición filosófica en la *letra*, con la consecuente apertura a un campo de significaciones directamente comunicadas por el *espíritu*. Los escritos de los filósofos, como ya advertía Platón, “están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo, responde con el más altivo de los silencios.”⁷ Es necesario, por tanto, acometer una reapropiación exegética del *espíritu* de lo no-expresado que, proyectándose desde lo que el texto *es* (lo que la *letra*, en definitiva, disfraza)⁸, permita una actualización de lo que el pensador *debiera ser*: no un individuo, sino puro pensamiento, *en favor de* lo empírico (progreso histórico de la metafísica), sí, pero no determinado en su forma última por las circunstancias de su tiempo. La hermenéutica kantiana interpreta al pensador *como si (als ob)* de un arquetipo en la legislación de los fines racionales del ser humano se tratara, esto es: interpreta desde el punto de la vista de la filosofía como *conceptus cosmicus* (que atañe a todos).⁹ Cabe precisar aquí que en Kant autonomía hermenéutica y comprensión genuina se entrelazan en una superación de la *intentio auctoris*, si por ello entendemos una intencionalidad de carácter psicológico o subjetivo: “no hay que explicarlas y determinarlas [las ciencias] según la descripción que de ellas ofrece su autor, sino según la idea que, partiendo de la natural unidad de las partes reunidas en él, encontramos fundada en la

⁴ “En la valoración de los escritos de los otros se debe elegir el método de la participación en la causa [*Sache*] universal de la razón humana.” (R 4992; Ak. XVIII, 53)

⁵ Fichte, J.G.: *Dos introducciones a la teoría de la ciencia*, trad. Jose Gaos, 1984, Madrid, p. 104n.

Fichte, como vemos, adopta el método del maestro. En sus *Lecciones sobre el destino del sabio* afirma: “Comprenderemos a *Rousseau* mejor de lo que él se comprendió a sí mismo y nos encontraremos entonces a un *Rousseau* en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros.” (*Vorlesungen...*; GA I/3, 61) No obstante, es curioso que el propio Kant recomendara agresivamente a Fichte que “la Crítica ha de ser entendida al pie de la letra (*Buchstabe*).” Esta afirmación del maestro que se siente traicionado ha de tomarse *cum grano salis*, en el contexto de su posterior apelación al “punto de vista del entendimiento común.” (Ak. XII, 396) En este punto nos inclinamos a pensar que, más allá del resentimiento expresado, Kant realiza una apelación al *sensus communis* del cual él mismo ya ha suministrado sus reglas en los diferentes escritos del periodo crítico.

⁶ *Logik*; Ak. IX, 26

⁷ *Fedro*, 275d

⁸ Viene aquí al caso que nos apropiemos de las palabras escritas por Wittgenstein en un contexto completamente diferente: “El lenguaje disfraza (*verkleidet*) el pensamiento” (*Tractatus*, 4.002)

⁹ Cfr. *KrV*; A 839s/ 867s

misma razón.”¹⁰ El esfuerzo del pensar por sí mismo (*Selbstdenken*), adoptando un punto de vista universal, permite un acceso privilegiado a los elementos sistemáticos y objetivos de lo expresado en el texto. Para ello, se habrá de tomar a la “idea en su conjunto” (*Idee im Ganzen*) como el nudo gordiano de sentido para el cual, por definición, no puede haber una única intuición adecuada (digamos: no puede estar contenida sin resto en una suerte de adagio absoluto). La susodicha *idea* tiene un carácter germinal, implícito y de carácter regulativo; constituye la determinación sistemática en la interrelación orgánica de las partes en concordancia con la *arquitectónica* de la razón;¹¹ posibilita la concreción empírica de la teoría en virtud de un esquema en el cual se explicitan, mediante un esbozo (*monograma*), las reglas de relación entre proposiciones para la construcción del todo. El acceso a la totalidad constituida por la *idea* se da estructuralmente: “el filósofo debe abrazar con la mirada el todo de su ciencia, para juzgar cada proposición en relación con las demás y determinar entonces su valor.”¹²

Al final de la “Doctrina Trascendental del Método” Kant dice pasar revista a una historia de la filosofía que –escribe– “se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas.”¹³ Esta situación fragmentaria es el origen del filosofar en cuanto tarea que no parte de una definición previa de su objeto, ni siquiera de un estado de la cuestión, un estadio alcanzado de cierta seguridad y consenso (una suerte de *point of no return* filosófico); sino que el pensar mismo es una tarea absoluta que resulta de un continuo proponer y fomentar la consecución última de la obra común (a la que se mienta al inicio de la primera Crítica¹⁴). Una tarea cuyo cumplimiento se posterga asintóticamente en el tiempo *sine die*, a pesar de los esfuerzos puestos en común.

Se pregunta Kant: “¿Cómo si no se debería propiamente poder aprender filosofía? Cada pensador construye su propia obra por así decir sobre las ruinas de otra. No se realizó ninguna que hubiese perdurado en todas sus partes. Precisamente por esa razón no se puede aprender filosofía, porque *no se ha dado todavía*.”¹⁵ Ni se dará nunca, cabría añadir. En caso de darse, la filosofía habría de ofrecerse bajo la forma de una totalidad clausurada,

¹⁰ KrV; A 835/ B 862

¹¹ Aquí nos movemos siempre entre las dos definiciones que de *idea* nos ofrece Kant. Ambas comprenden la *idea* como una función de cierre del pensamiento: a) “concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo.” (KrV; A 832/ B 860); y b) “concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente.” (KrV; B 383/ A 327)

¹² R 2513; Ak. XVI 400. En una carta a Garve del 7 de agosto de 1783, Kant ratifica que “ninguna proposición verazmente metafísica puede ser demostrada desligada del todo.” (Ak. X, 341)

¹³ KrV; A 852/ B 880

¹⁴ En este sentido me parece de gran relevancia el final de la famosa cita: “*Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quidam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.* (Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable).” (KrV; B II) Me gustaría quedarme con la paradoja final: “el fin de un error inacabable”, la cual refleja a la perfección el carácter momentáneo de toda síntesis, de todo proyecto de –por decirlo de algún modo– *paz perpetua filosófica*, como era el objetivo del programa kantiano (entre tantos otros a lo largo de la historia de la filosofía, por no decir todos). Como bien apunta Hegel: “toda filosofía surge con la pretensión, no sólo de refutar a las que la preceden, sino también de corregir sus faltas y de haber descubierto, en fin, la verdad.” (Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, t. I, Ed. FCE, México, 1995, p. 23). Más cercanos aquí a Adorno que a Hegel, quien creía en la posibilidad de una síntesis absoluta de las oposiciones, hablaríamos ahora de una dialéctica negativa en la cual se mantienen, finalmente, las contradicciones.

¹⁵ *Logik*; Ak. IX, 26. En una dirección parecida (KrV; A 838/ B 866): “De esta forma, la filosofía es la mera *idea* de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran medida por la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo.”

articulada sistemáticamente de tal modo que no admita adición alguna: “es, en su esencia e intención final, un todo acabado: o todo o nada.”¹⁶ A pesar de las declaraciones del propio Kant a partir de 1790 en adelante, según las cuales la *Crítica* no sería una mera propedéutica del sistema, sino el sistema mismo, la filosofía kantiana se debate entre la necesidad y la imposibilidad de esta absoluta realización de la Filosofía, sin posterior adición ni progreso. No obstante, diríamos, leyendo a Kant desde Benjamin, que la filosofía crítica involucra una *Redención* del pasado filosófico como totalidad fragmentada (no ya sólo una recuperación de la tradición oculta de los vencidos¹⁷), en dos momentos.

En primer lugar reconoce a los enemigos como enemigos, presentándolos en igualdad de condiciones. En este sentido, podemos considerar a Kant como un continuador y perfeccionador de la “equidad hermenéutica” de G.F. Meier quien “afirmó que el intérprete debía respetar una suerte de principio de la perfección en sentido leibniziano, queriendo con ello indicar que se deben tener por hermenéuticamente verdaderos [...] los sentidos que mejor coincidan con las perfecciones del creador.”¹⁸ En el caso concreto de la filosofía crítica, se produce una interiorización metodológica de esta equidad. En el capítulo de las “Antinomias”, por ejemplo, se desarrolla en paralelo dos argumentaciones contrapuestas en un equilibrio de mutua negación. Hay en Kant una filosofía de la historia de la filosofía, comprendida desde un punto de vista dialéctico, bajo la metáfora del campo de batalla entre escépticos (nomadismo y guerra de guerrillas) y dogmáticos (sedentarismo y guerra de posiciones) por la metafísica (*modo maxima rerum...*), hasta la instauración de la *paz filosófica perpetua* (cuya perpetuidad ya hemos puesto en cuestión; cfr. nota 8) merced al *tour de force* crítico, que viene a resolver las contradicciones inevitables, pero no irresolubles, de la razón con sus propias (y excesivas) pretensiones de conocimiento especulativo. Contra cierto Hegel, Kant nos ofrece aquí otra forma de donación de sentido a la historia que no pasa por la subordinación de los momentos históricos concretos a un vector de sentido: el proceso paulatino de apropiación de sí de la conciencia a través de sus diversas figuras, en una concatenación causal inevitable de cada momento en relación con el todo. En Kant las oposiciones del pasado se han dado y son reales, pero no por ello dejan de ser contingentes, adquieren su necesidad sólo en virtud de los intereses del presente filosófico que realiza una reconstrucción. No se trata de ninguna lógica inherente a la Historia, sino de un proceso de reapropiación ahistórico cuya realización en un determinado momento histórico es irrelevante.

¹⁶ *Fortschritte*; Ak. XX, 259

¹⁷ Continuando con el *leit motiv* de este escrito, podríamos leer a Benjamin más allá de él, afirmando que la condición de posibilidad del Mesías, no sólo como redentor, sino como vencedor del Anticristo, pasa por la consideración de la historia de los vencedores como siendo al mismo tiempo indigente y necesitada de ese momento salvífico del historiador *en el momento del peligro*. Éste, al mismo tiempo que revive la tradición de los vencidos, da sentido a la historia de los vencedores, por medio de la oposición dialéctica; consigue despertar, en definitiva, a la Historia “del respectivo conformismo que está a punto de subyugarla.” (Benjamin, Walter: “Sobre el concepto de Historia” en *Obras*, libr. I, vol 2, Ed. Abada, Madrid, 2008, p. 308) El vencedor sólo puede serlo en contraposición de un vencido que a cada momento tiende a hacer desaparecer a ambos con su derrota.

¹⁸ González Navarro, *op. cit.*, p. 71 s.

En segundo lugar, para Kant el presente crea al pasado haciéndole precursor de un presente que, más bien que actualizar la herencia filosófica de acuerdo a unos intereses conscientes, adopta un determinado enfoque formal que hace visible y pasado aquello no lo era.¹⁹ El proceso de asunción del pasado es posterior al ejercicio de espontaneidad del pensamiento no condicionada, en cuyo ejercicio se produce, al mismo tiempo que se asume, el pasado como punto de retroducción de la concreción filosófica presente.

Uno mismo tiene que haber llegado a ellos [los principios generales] previamente por la propia reflexión, y después los encuentra también en otras partes, donde seguramente no los habría hallado al comienzo, pues los autores mismos no sabían siquiera que una idea tal estaba en la base de sus propias observaciones. Pero aquellos que no piensan nunca por sí mismos poseen la agudeza de descubrirlo todo, después que les ha sido mostrado, en aquello que ya había sido dicho, donde, sin embargo, antes nadie podía verlo.²⁰

La relación que establece Kant con sus precursores es análoga a la que estableció Borges entre Kafka y todos aquellos que, sin saberlo, se hicieron precursores de él. Mediante el ejercicio de escritura cada autor estipula una genealogía, nos viene a decir el argentino, por muy inconsciente que esta sea y por escasa que sea la relación entre los autores incluidos en ella. “El hecho –concluye Borges- es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.”²¹ Del mismo modo, Kant establece un paradigma de lectura que supone una reconsideración de la dialéctica entre los antiguos y los modernos. Ésta se articula, no a través de la pregunta por la actualidad del pasado de acuerdo con los intereses del presente, que presupone la existencia de un pasado ya dado e independiente a tales intereses, sino a la inversa: ¿cuál es la actualidad del presente en el pasado? A través de esta pregunta la hermenéutica kantiana se abre a la concepción deleuziana de la Historia de la Filosofía

como una especie de sodomía (*enculage*) o, dicho de otro modo, de maculada concepción. Me imaginaba –declara Deleuze- llenando a un autor por detrás y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había de pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.²²

Será en el contexto de la *Respuesta a Eberhard* donde Kant dará rienda suelta a su concepción de la filosofía de la historia, defendiendo la pertinencia y originalidad de la *Crítica de la Razón Pura* frente a la acusación formulada de que ésta fuera una mera imitación bastarda de los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*. Así pues, será en el contexto de la recepción leibniziano-wolffiana como este ejercicio de sodomía interpretativa se concretará en calidad de una mutua *sublimación de la figura del padre filósofo*. Por parte de los dos autores, cabría puntualizar. Eberhard es el ejemplo del aprendiz oportunista que descubre en Leibniz una crítica de las facultades gracias a que la *Crítica* kantiana le ha enseñado donde mirar²³; un aprendiz, además de oportunista,

¹⁹ Al comienzo de su *Respuesta a Eberhard*, exclama Kant: “¡cuantos descubrimientos que se tienen por nuevos no los encuentran ahora los intérpretes hábiles con toda claridad en los autores antiguos, luego que se les ha mostrado donde dirigir la mirada!” (*Ent.*; Ak. VIII, 187)

²⁰ *Prol.*; Ak. IV, 270

²¹ Borges, José Luis: *Obras completas*, t. I, Ed. RBA, Madrid, 2005, p. 711s.

²² Deleuze, Gilles: *Conversaciones*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 13 s.

²³ Kant se queja, con razón: “¡cuántos descubrimientos que se tienen por nuevos no los encuentran ahora los

dogmático que se dedica a “a la ocupación un poco de baja realeza de hacer objeciones”²⁴ y pretende ser leído como el genuino heraldo del difunto Leibniz, merced a no haberse despegado de la jerga leibniziano-wolffiana. En su texto, Leibniz aparece como el fantasma del padre de Hamlet que clama venganza a través de su presencia terminológica, ese punto de reunión para “convocar a la muchedumbre en torno a algún hombre.”²⁵ En este sentido, Eberhard se encuentra expuesto a las vejaciones de Kant como uno de tantos historiadores de la Filosofía que al alabar a los filósofos “les hacen decir puros disparates, sin haber comprendido sus intenciones, por descuidar la clave de toda interpretación de los productos puros de la razón por meros conceptos, la crítica de la razón misma [...], y por no poder ver, a fuerza de investigar palabras que ellos dijeron, aquello que ellos han querido decir.” Así, el filósofo de Königsberg quiere hacer pasar a su *Crítica* por “la verdadera apología de Leibniz, incluso contra los adeptos suyos que le encomian con alabanzas que no le honran.”²⁶ Sin embargo, a lo largo de toda la *Respuesta a Eberhard* opera, como dijimos un proceso de sublimación de esta autoridad filosófica. En primer lugar, se abstrae a la *figura del padre filósofico* de toda concreción empírica (o lo que es lo mismo: de todo texto, referencia o cita concreta). Una vez puesto “fuera de juego”, en calidad de “hombre célebre” que es contemplado desde la distancia indiferente del que ha sido reconocido en un estatuto diferenciado y, por tanto, ajeno, Leibniz deviene *infallible* en virtud de un “juicio provisional” por el cual “cuando otros parecen (manifiestamente) haberse equivocado, se cree más bien que no se les comprende.”²⁷ Allí donde no se permite ningún error al pasado no se posibilita una verdadera oposición que apunte a una comprensión no apropiadora. Así, transformado en el fetiche al servicio de los intereses de la *Crítica*, hasta en tres ocasiones se pregunta retóricamente Kant si es posible que un filósofo tan eminente como Leibniz pudiera pensar verdaderamente lo que convencionalmente se suele achacar a sus teorías.

intérpretes hábiles con toda claridad en los [autores] antiguos, luego que se les ha mostrado donde debían dirigir la mirada!” (*Ent.*; Ak. VIII, 187)

²⁴ *Vorarbeiten*; Ak. XX, 372

²⁵ *Ent.*; Ak. VIII, 247

²⁶ *Ent.*; Ak. VIII, 250

²⁷ *R 2564*; Ak. XVI, 418

Bibliografía:

- Benjamin, Walter: "Sobre el concepto de Historia" en *Obras*, libr. I, vol 2, Ed. Abada, Madrid, 2008.
- Borges, Jose Luis: *Obras completas*, t. I, Ed. RBA, Madrid, 2005.
- Deleuze, Gilles: *Conversaciones*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1995.
- Fichte, J.G.: *Dos introducciones a la teoría de la ciencia*, trad. Jose Gaos, Madrid, 1984.
- González Navarro, María: *Claves para la actualidad de la hermenéutica* (tesis), UNED, 2007 (accesible en internet:
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=tesisuned:Filosofia-Filosofia-Mgonzalez&dsID=PDF>)
- Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, t. I, Ed. Solar/ Hachette, Buenos Aires, 1974.
Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, t. I, Ed. FCE, México, 1995.
- Kant, Immanuel: *Lógica. Un manual de instrucciones*, ed. Akal, Madrid, 2000.
La polémica sobre la Crítica de la Razón Pura (Respuesta a Eberhard), ed. Machado Libros, Madrid, 2002.
Crítica de la Razón Pura, ed. Taurus, Madrid, 2007.
- Leibniz, G.W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. Alianza, Madrid, 1992.
Escritos filosóficos, ed. Machado Libros, Madrid, 2003.

Dialéctica y *kénosis* kafkiana

Fernando PROTO GUTIERREZ

protogutierrez@rharte.com.ar

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Intentaremos una interpretación de *Die Verwandlung* de Franz Kafka, a la luz de los instrumentos teóricos que conforman el *corpus* marxiano, y en relación con la dialéctica *master-slave* esbozada por Hegel. Nos serviremos para tal propósito del ensayo de Rodolfo Lemos Morgan *El tema del hombre en Franz Kafka* y de la antología de ensayos compendiada por el Centro de Estudios Germánicos de Buenos Aires, a 100 años del nacimiento del escritor de Praga.

Palabras Clave: Kafka, dialéctica, Marx, *kénosis*, Metamorfosis

Abstract:

We will try to explain *The Metamorphosis*, written by Franz Kafka, using Marx's concepts, in relation with Hegel's master-slave dialectic. In this sense, we will accept some of the arguments demonstrated by Rodolfo Lemos Morgan in his essay *The human topic in Franz Kafka*, and the anthology of essays edited by The Germanic Center Studies of Buenos Aires.

Keywords: Kafka, dialectic, Marx, *kénosis*, Metamorphosis

1. Antropología-Metafísica kafkiana

Lemos Morgan supone esencial, al momento de interpretar el fundamento antropológico o eje onto-filial de la obra kafkiana, -apelando a la dificultad que suscita un autor que no sistematizó su pensamiento- (más refiriéndolo nosotros a la etapa de-constructiva o primera etapa de la tarda-modernidad, caracterizada por la crítica a la crítica de la crítica), la existencia de un *compuesto metafísico* al que Kafka recurre para la síntesis constructiva de su prosa, y en el que residen: hombre, situación y llamado, en tensión hacia lo Absoluto-Impersonal; debemos aclarar a su vez, que la metafísica kafkiana ha de comprenderse en el marco de las llamadas filosofías de la existencia, en cuyo fin subyace una crítica al orden sistemático propio de la racionalidad auto-suficiente moderna.

Es necesario que mencionemos también, como parte de la arquitectura de la obra, el papel que *juegan* el acontecimiento y la situación, co-respondiendo ambos a la esencialización del tiempo-espacio en la narrativa¹.

Es entonces en la primera frase de la obra donde se concentra la mayor tensión problemática, la que permitirá el consecuente des-plegue (temporalización-espacialización) de la trama, a saber: “Una mañana, tras agitado sueño, Gregorio Samsa amaneció transformado en un insecto”².

Kafka muestra así a Gregorio de-terminado por un *acontecimiento*, a primera vista, *irreversible*.

Lemos Morgan dice que todo acontecimiento, absurdo e in-esperado, “da a luz”³ a los personajes kafkianos, quienes se encuentran en él⁴, ya condenados, -circunstancia ligada a las nociones de culpa-deuda que iluminan *El proceso*, por ejemplo.

Nos interesa enfatizar que la conformación de la obra kafkiana no tiene únicamente por substrato el conflicto psicológico o la denuncia social; hay en el pensamiento del praguense un intento por des-ocultar la verdad (*alétheia*) de la *situacionalidad* misma de la condición humana⁵, pues, aún cuando el hombre ejerce su libertad-para, lo hace apresado por la certeza de la Muerte ineludible; no es menor la interpretación que medita sobre la distancia absoluta entre Dios y hombre, de la cual se infiere que toda liberación sería practicable sólo a través de la muerte.

Hemos de recordar aquí a Borges refiriéndose al laberinto y su centro: “Yo creo que en la idea de laberinto, hay una idea de esperanza también, porque si supiéramos que este mundo es un laberinto, entonces nos sentiríamos seguros, pero posiblemente no sea un laberinto, es decir, en el laberinto hay un centro, aunque ese centro sea terrible, sea el Minotauro”⁶. En palabras de Lemos Morgan la muerte es un problema sólo para quien ha logrado explicar la vida y, en efecto, llega a la angustiosa conclusión de la contingencia y el absurdo. Tal sucede en *La metamorfosis*, donde la muerte *da* sentido, dinámica y apertura a la conflictividad de los personajes.

¹ La apertura de la trama *se da* por la especificidad con la que la situación nutre al acontecimiento; sin la *diferencia* pro-vista por la *situacionalidad*, el acaecer de lo que acaece sería, por lo más, homogéneo, cotidiano e indiferenciado.

² KAKFA, Franz, *La Metamorfosis*, Montevideo, Editorial PANEL, Uruguay, 1978. p. 23 (Traducción de: Norberto Bisso)

³ LEMOS MORGAN, Rodolfo, *El tema del hombre en Franz Kafka*. Serie conducta y Comunicación - Instituto de investigaciones de la Facultad de Psicopedagogía-, (Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1976), p. 27

⁴ *Poesías* por él.

⁵ Comprendiendo la humanidad del hombre como *acontecimiento*.

⁶ WILLICHER, Ricardo, *Borges para millones*. Documental. Fecha de Estreno: 14 de septiembre de 1978.

Es preciso significar también, como propio de las filosofías no-sistemáticas, el hecho de concebir al hombre como una *cuerda* en tensión entre el ser y la nada (o positividad del no-ser):

a. Nietzsche: “Zaratustra miró sorprendido a la muchedumbre. Luego hablo así: El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el Superhombre, una cuerda tendida sobre el abismo”.⁷

b. Pascal: “¿Qué quimera es, por consiguiente, la del hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra, depositario de la verdad, cloaca de la incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo.”⁸

c. Kierkegaard: “El hombre es una síntesis de lo infinito y lo finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en resumen: es una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos factores. Considerado desde este ángulo el hombre todavía no es un yo”.⁹

En general, las interpretaciones sobre la ek-sistencia (hay-habiente), como en Unamuno, versan sobre la paradoja que señala la finitud del hombre y su ansia por la inmortalidad, o la desproporción ante el tiempo y ante la muerte (Hemingway). En Kafka, la tensión está dada por la imposibilidad de comunicación y acceso a lo Absoluto (Otro) y a lo otro (intermundanal), lo que provoca la *kénosis*.

A modo de conclusión preliminar, diremos que el paradigma antropológico-metafísico kafkiano se compone por la articulación tripartita: hombre-situación-llamado, a la cual se subsume la *situacionalidad* del acontecimiento cuya resolución con-siste en la muerte como camino de liberación y metamorfosis; a propósito, Erich Heller recuerda un pequeño relato de *La muralla China*:

— ¿Quiere conocer el camino?

— Sí -dije-, no puedo hallarlo por mí mismo.

—Olvidalo, olvidalo -dijo, y se volvió con brusquedad, como alguien que quiere reír a solas.¹⁰

Heller nos dice que *metamorfosis* podría bien ser título de muchos más relatos, considerando que en la mayoría de los casos la mutación de los personajes kafkianos es más sutil que la sucedida a Gregorio.

2. Dialéctica kafkiana: ser-otro hegeliano y alienación marxiana

La *posibilidad* de un doble movimiento dialéctico en *La Metamorfosis* solicita interpretar la *vincularidad* amo-esclavo hegeliana. Pues, es dicho el modo en que la conciencia natural tiende-hacia el conocimiento de la verdad al a través de un objeto externo o de la propia torsión (arqueo) sobre sí misma¹¹; es por esta última alternativa que la conciencia ha de prescindir de toda exterioridad objetual, para ensimismarse en el puro pensamiento.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires, Editorial Longseller, 2005, p. 13 (Traducción de: María Alarcón)

⁸ PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1984. p. 146 (Traducción de: Juan Domínguez Berrueta)

⁹ KIERKEGAARD, Søren, *Traite du Désespoir*; París, Gallimard, 1939, p. 62 (Traducción de Knuk Ferlov y J. Gateau)

¹⁰ KAKFA, Franz, *Obras Completas*, España, Editorial Teorema-Visión Libros, 1983. p. 715 (Traducciones de Joan Bosch Estrada, A. Laurent, Roberto R. Mahler, José Martín González y Jordi Rottner)

¹¹ Autoconciencia

Hay en verdad un despliegue vertiginoso entre *lo dado* y lo puro por el que la conciencia descubre no ser ella misma una-única, ya que, desde-sí, por-sí y para-sí se le muestra otra conciencia que apetece dar-se también la verdad, liberándose de aquello-otro *diferente* de sí misma.

De la lucha destructiva entre ambas (rasgo heraclíteo en la filosofía de Hegel), una y otra conciencia acaban por compartir el conocimiento donde es supuesto que la aniquilación de una de ellas, concurriría con la imposibilidad absoluta de re-conocerse a sí mismas como conciencias en-sí, por cuanto se distinguen, en efecto, una conciencia servil que teme eliminar lo-otro y decide conservarlo para transformarlo a través del trabajo, y por el otro lado, una conciencia señorial que se reconoce superior en su intento por eliminar aquello-otro *diferente* a sí misma.

Pero la dialéctica presenta un continuo proceso de inversión en el que la conciencia servil se muestra esencial y necesaria para-con la conciencia señorial, de suerte que el esclavo se apodera de su amo por medio del trabajo, momento en que el círculo ha de re-direccionarse en torno a la mutua liberación y re-conocimiento: una y otra vez el amo se transforma en esclavo y viceversa.

El proceso dialéctico en *La metamorfosis* es doble, porque no se da sólo en Gregorio Samsa: la muerte libera a Gregorio más luego, es la familia la que se libera de lo-otro (Samsa transformado en un insecto-objeto):

Es la historia del hombre contemporáneo con toda la carga de amargura y desazón que deriva del hecho lamentable de no ser considerado como un ser humano sino tan sólo como un objeto.

Comienza así el planteamiento de la relación existente entre su condición de objeto y su situación como sujeto. Gregorio ha sido, hasta este momento, un objeto útil; por esto la alegoría del insecto nos permite observar el inmenso grado de soledad en que se encuentra el joven Samsa. Además, el mencionado animal representa -en el plano de la alegoría-, la incomunicación frente al mundo exterior.¹²

La primera sombra que nos asecha a la hora de interpretar la *posibilidad* de una dialéctica en Kafka, es el que la conciencia señorial hegeliana se des-pliega sobre sí misma, en tanto, según el análisis de Lemos Morgan, los personajes kafkianos parecen perderse en su propia subjetividad por toda imposibilidad de acceso a la verdad y a Dios, y esa diferencia es incontrovertible; empero, existe un hecho objetivo, y es el despliegue del sujeto, finalmente, sobre sí mismo.

Hay también un dato fundamental: la *kénosis* kafkiana y la posibilidad de un Dios-Impersonal, circunstancia que trabajaremos más adelante.

Luego, ¿Cómo podría leerse la metamorfosis de Samsa a través de la dialéctica *master-slave* hegeliana?

Gregorio Samsa, alienado por el viaje y el reloj, describe en tono de queja su rutina y la obligatoriedad de cumplir con el deber profesional impuesto:

Si no fuera por mis padres, hace tiempo hubiera renunciado. Me habría presentado ante el patrón para exponerle crudamente mi pensamiento. Se hubiera caído de su escritorio. Porque aún hay eso: se sienta sobre el escritorio para hablar con sus empleados desde lo alto de un trono, precisamente él, que es tan sordo que sólo oye cuando la gente se le aproxima.¹³

¹² TEJERA, Luis Quintana, "Algunas consideraciones críticas sobre Kafka y La Metamorfosis", *Espéculo. Revista de estudios literarios*. N° 20. Marzo-junio 2002 Año VIII Universidad Complutense de Madrid. 2002

¹³ KAKFA, Franz, *La Metamorfosis*, Montevideo, Editorial PANEL, Uruguay, 1978. p. 29 (Traducción de: Norberto Bisso)

Samsa teme restablecer el orden en aquella sociedad despótica, donde debe explicar su condición de insecto de manera clara y terminante, pues, para sus jefes, es todavía un joven formal y razonable.

En la teoría de Marx advertimos el concepto de alienación y sus cuatro componentes: enajenación respecto del trabajo, del producto, del otro y de las potencialidades subjetivas; en este sentido, la teleología marxiana tiene como objeto el despliegue de un ser genérico que desarrolle, con su trabajo, la totalidad de sus potencialidades. Pero, no es esa la meta de Kafka, aunque podemos decir sin dudas que Gregorio se halla, en el momento previo a su mutación, alienado respecto del trabajo, pues, no sólo trabaja para sus amos, sino también para pagar la deuda de sus padres¹⁴. Claramente la familia se sitúa con carácter señorial ya que depende íntegramente de Gregorio, situado en posición de esclavo: “La familia recibía el dinero agradecida, y él [Gregorio], por su parte lo entregaba de buena gana”¹⁵.

Otro de los aspectos conflictivos es instruido cuando se advierte que, deviniendo en lo absolutamente-otro (en ob-jeto) Samsa se convierte en amo de su familia. Dicho de otra manera, en el lento proceso de ensimismamiento, Gregorio no apetece eliminar lo-otro, sino transformar -desde su situación de insecto- la realidad misma, para sobrevivir.

Es fundamental concebir que en el proceso de inversión provocado por el *acontecimiento* (metamorfosis), existe una jerarquía justificada en la cercanía afectiva respecto de Gregorio: es la hermana quien le higieniza la habitación y da/sirve la comida; en un segundo estrato se encuentra la madre, quien inevitablemente quiere verlo, y finalmente el padre, que bien puede ser interpretado en sentido freudiano como la ley.

Nuestras reflexiones apuntan a mostrar cómo la familia, trabajando para Gregorio, finalmente se libera de ese a quien una vez habían esclavizado; también debemos citar, al margen de la dialéctica, la interpretación de Milan Kundera sobre el humor en el absurdo kafkiano, el que vislumbramos a través de la extraordinaria escena de una familia que trabaja-para una especie de cucaracha de tamaño mediano.

Todo lo que el mundo exige de la gente pobre lo cumplían ellos hasta la saciedad: el padre iba a buscar el desayuno para el pequeño empleado de banco, la madre se sacrificaba por la ropa de gente extraña, la hermana, a la orden de los clientes, corría de un lado para otro detrás del mostrador, pero las fuerzas de la familia ya no daban para más. La herida de la espalda comenzaba otra vez a dolerle a Gregorio como recién hecha cuando la madre y la hermana, después de haber llevado al padre a la cama, regresaban, dejaban a un lado el trabajo, se acercaban una a otra, sentándose muy juntas. Entonces la madre, señalando hacia la habitación de Gregorio, decía: «Cierra la puerta, Greta», y cuando Gregorio se encontraba de nuevo en la oscuridad, fuera las mujeres confundían sus lágrimas o simplemente miraban fijamente a la mesa sin llorar.¹⁶

Ya en la segunda parte de la obra es donde Gregorio da cuenta acerca del rejuvenecimiento manifiesto en sus padres por causa del retorno al trabajo cotidiano. Es aquí donde se inicia la *kénosis* de Samsa, pues la familia no tiene tiempo, alienada en el círculo de los trabajos y de los días, para servir-le.

¹⁴ Parte de la condición de culpa y pecado comprendida por la tradición judeocristiana, en relación con el concepto de falta y caída original.

¹⁵ KAKFA, Franz, *La Metamorfosis*, Montevideo, Editorial PANEL, Uruguay, 1978. p. 26 (Traducción de: Norberto Bisso)

¹⁶ KAKFA, Franz, *Obras Completas*, España, Editorial Teorema-Visión Libros, 1983. p. 338 (Traducciones de: Joan Bosch Estrada, A. Laurent, Roberto R. Mahler, José Martín González y Jordi Rottner).

Se da también otra circunstancia que hemos de abordar cuidadosamente: el despliegue dialéctico hegeliano, consistente en la afirmación, negación y negación-de-la-negación, puede trasladarse a los tres momentos constitutivos de la obra: el primero, muestra el amanecer de una familia ensimismada en su consciencia señorial, teniendo como cuadro perfecto a Greta llorando en su habitación por la metamorfosis de Gregorio; el segundo momento, la negación, nos enseña a la familia devenida en lo absolutamente-otro, esclava de un insecto; finalmente, antes del amanecer, Greta pide por la muerte de su hermano y la familia, una vez liberada, resucita de su calvario¹⁷.

Ahora bien, interpretar la metamorfosis de Gregorio en clave dialéctica es útil y es inútil. El conjunto de reflexiones nos había postulado tres problemas: a) la dialéctica hegeliana tiende a constituir la subjetividad del sujeto. b) el ensimismamiento de Gregorio no se produce por efecto de una consciencia señorial, sino por un acontecimiento que lo ha transformado en ob-jeto y c) no existe, en la historia de Gregorio, una negación-de-la-negación, ya que tiene la fortuna de morir.

Luego, debemos esforzarnos por encontrar otra clave de acceso para interpretar a Gregorio, pues, si bien existe alienación, y en alguna medida Samsa es esclavo y luego amo de su familia, el fin último es la muerte y no existe como tal, doble dialéctica.

3. Kénosis, muerte y tiempo

Erich Heller cita la interpretación, de cuyos argumentos se infiere la comparación posible entre la metamorfosis kafkiana y las transformaciones de las que hablaba Zarathustra; creemos con ella solucionar algunos de nuestros problemas.

Nietzsche establece tres momentos en la transformación del espíritu: el del hombre devenido en camello que en su lomo carga el imperativo categórico kantiano: *¡Tú debes!*; el del león, que se rebela contra la esclavitud moral clamando: *¡No!* y, por último, el del niño creador-transvalorador de valores; según Mandrioni:

En Kafka el movimiento de las transformaciones no marcha hacia la constante superación por la fuerza de una voluntad de poder que incita a ser siempre “más” sino, por el contrario -si es que hay movimiento en la existencia de sus personajes-, tiende a ser cada vez “menos”. Es el tránsito que conduce a la “kénosis” en forma de insecto y no precisamente, la marcha hacia el esplendor de la “doxa”, en la figura de la bestia rubia.¹⁸

La dialéctica hegeliana fue materia de estudio para Kafka durante los años 1917 y 1918; asimismo, distintas fuentes dan cuenta sobre su asistencia a conferencias de anarquistas checos en el Klub Mladych. No podemos precisar si Kafka aplicó intencionalmente la dialéctica marxista-hegeliana para describir el despliegue narrativo de la familia Samsa en *La Metamorfosis*, pero podemos afirmar que ciertamente allí se encuentra, de una manera por demás clara. Ahora bien, según Mandrioni la antropología de Kafka, sujeta al *anonadamiento* del hombre -abierto sin embargo a lo trascendente- busca atravesar las antinomias irreductibles que justifican el poder:

¹⁷ Una rápida y, en efecto, peligrosa interpretación, nos ob-liga a ver en la historia de la familia Samsa, la historia de salvación de un pueblo elegido, sometido a la esclavitud y liberado por el Dios que se ha hecho carne.

¹⁸ MANDRIONI, Héctor, “Franz Kafka y la inquietud religiosa”. En Franz Kafka: homenaje en su centenario 1883-1924. Centro de estudios germánicos Facultad de Filosofía y letras. UBA. Buenos Aires. p. 146

De alguna manera se pone más allá de la dialéctica del amo y del esclavo; más allá de la afirmación despótica del primero como de la negación humillada del segundo; o sea, se trata, como se ha dicho últimamente, de des-dominar el dominio mediante la aparente locura de la des-identificación kenótica de la humildad que por esto mismo, se vuelve nueva sabiduría y original poder constructivo.¹⁹

La afirmación de Mandrioni pone en jaque absoluto nuestra tesis sobre la posibilidad de una dialéctica. ¡Pero, el rey sigue vivo!

En el artículo *Franz Kafka: la persona y el escritor*, Erich Heller demuestra la coexistencia de dos tiempos, uno interior y otro exterior, totalmente discordantes en lo que a su rítmica se refiere: el primero, el interior, según Kafka “corre locamente a un paso diabólico o demoníaco o en todo caso inhumano”²⁰, mientras que el segundo, el exterior “renguea a su velocidad usual”²¹: se trata entonces del clásico problema suscitado entre el reloj, como instrumento de regulación-medición de una sociedad sujeta al paradigma de la racionalidad metodológico-instrumental, y por otro lado, el hombre y sus circunstancias.

Hay entonces en la obra del checo una dicotomía insalvable, una división entre hombre y mundo cuyo efecto primario consiste en el ad-venimiento de la soledad y del aislamiento, una desproporción ineludible enfatizada ante la ausencia de todo Dios y de toda verdad; la ek-sistencia se ve de algún modo sumergida dentro de una sociedad - citamos *La ética protestante* de Weber- mecánico-maquinista, en la que reina el cetro despótico de la inhumanidad. Michael Löwy, cita:

Un antiautoritarismo di ispirazione libertaria attraversa l'insieme dell'opera narrativa di Kafka, in un movimento di “spersonalizzazione” e crescente reificazione dell'autorità paterna e personale nell'autorità amministrativa e anonima. Non si tratta di una qualche dottrina politica, ma di un modo di sentire e di una sensibilità critica, la cui arma principale è l'ironia, l'umorismo, quell'umorismo nero che è “una rivolta suprema dello spirito (André Breton).”²²

La Metamorfosis no puede subsumirse a un simple mecanismo freudiano de represión contra un autoritarismo personificado por la figura paterna, pues, concluiremos por afirmar que en la obra se distinguen dos fuerzas, o mejor, dos movimientos, que dado el caso del tiempo y su dicotomía, pueden comprenderse con mayor exactitud: el primero de los procesos es progresivo y auto-conciente; es el mismísimo despliegue dialéctico amo-esclavo comprendido por la familia; añadiremos, no obstante, que se trata de un proceso de constitución de la subjetividad en el que la familia se libera del insecto-objeto (lo-otro *diferente*), pese a continuar trabajando-para los capitalistas, en el marco de una sociedad sistémica.

¹⁹ *Ibíd.* p. 153-154

²⁰ HELLER, Erich. “Franz Kafka: la persona y el escritor”. En *Franz Kafka: homenaje en su centenario 1883-1924*. Centro de estudios germánicos Facultad de Filosofía y letras. UBA. Buenos Aires. p. 13

²¹ *Ibíd.*

²² LÖWY, Michael. “Suprema rivolta dello spirito”. En *Rivista Anarchica*. [en línea] Anno 34 n. 303. Novembre 2004. (Traduzione dal francese di Anna Spadolini) Disponible en Web: <http://www.anarca-bolo.ch/arivista/303/35.htm>

El movimiento dialéctico tiende hacia la personalización y, en efecto, a la constitución de una subjetividad férrea que afirma las estructuras reglamentadas; advertimos la consumación, o la negación-de-la-negación del despliegue hegeliano, hacia el final de la obra: “Alquilarían un departamento más barato y más pequeño, y sobre todo mejor ubicado y más práctico que el actual [...] Al contemplar a su hija, más y más animada a medida que hablaba, el señor y la señora Samsa notaron casi a un tiempo que, a pesar de todas las cremas que la empalidecían, Greta habíase desarrollado en los últimos meses”²³.

En otro sentido, la historia de Gregorio es principiada por un proceso en el que la subjetividad no se eleva por encima de sí misma, sino que tiende, como lo dice Mandrioni, hacia el *anodamiento* del ser.

El ensimismamiento de Gregorio Samsa no se da por el apetito destructivo de una consciencia señorial, sino por la imposibilidad absoluta de interpretar-conocer la verdad, - la ley- recordando la cita de Lemos Morgan, quien afirma de Kafka que la muerte ya no es un problema: es la salvación misma.

El destino trágico de los personajes kafkianos supone concebir al hombre, en sentido nietzscheano, como una cuerda sobre el abismo. Mandrioni interpreta el vacío de Kafka diciendo que “la nada absoluta no es la última palabra; es sólo la penúltima; o si se quiere, dentro de la exploración del abismo de la nada, en su mismo vacío, aflora su contrario: el ser”²⁴.

Retornamos finalmente a la descripción antropológica de Lemos Morgan, singularizando el compuesto metafísico kafkiano para admitir que la muerte como fin constituye la única vía de salvación, si bien es posible un más allá ante el cual el hombre está llamado.

La *kénosis* kafkiana no simboliza únicamente el *acontecimiento* redentor de la muerte, el vacío y la nada: “Un abismo de silencio sepulta ahora a Gregorio Samsa; a su alrededor compasión y asco”²⁵⁽¹⁹⁾; el anodamiento de la realidad, que cae en el sin sentido y en el absurdo, concurre en una despersonalización del mundo que tal vez, alcanza a Dios; así lo manifiesta Lemos Morgan, aunque mediante un argumento distinto, a saber: la fusión del absoluto con “la tierra prometida” hacen del absoluto un Dios impersonal; la visión trascendente de Kafka es la de un paraíso sin Señor. Es sin embargo en la *kénosis*, en la experiencia del vacío y la resignación -pasiva- a la contingencia y sin sentido del mundo, como incluso una cucaracha llamada Gregorio, se humaniza.

²³ KAKFA, Franz, *La Metamorfosis*, Montevideo, Editorial PANEL, Uruguay, 1978. p. 26 (Traducción de: Norberto Bisso) p. 92

²⁴ MANDRIONI, Héctor, “Franz Kafka y la inquietud religiosa”. En Franz Kafka: homenaje en su centenario 1883-1924. Centro de estudios germánicos Facultad de Filosofía y letras. UBA. Buenos Aires. p 157.

²⁵ *Ibíd.* p. 143

ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

Memoria y sensibilidad en Walter Benjamin¹

Ricardo PINILLA BURGOS

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En muchos de sus escritos, sobre todo en los de carácter más autobiográfico, Walter Benjamin ejercita toda una poética del recuerdo y de la *memoria* en donde la sensibilidad en todas sus dimensiones cobra un papel determinante. Benjamin evoca y rememora aspectos puntuales y aparentemente secundarios o meramente subjetivos e incidentales; y en el modo de hacerlo no atiende a los cauces dominantes de la visibilidad y el concepto; sino que rescata la imagen o la palabra fugaz o imaginada, y todo un océano de ruidos, sonidos, aromas y sabores. En este ejercicio se reconoce la influencia de los maestros franceses que estudió y tradujo (Baudelaire, Proust). El ejercicio de esta poética del recuerdo afincada en una sensibilidad plural y esquiva y sus posibles influencias apela a una imprescindible congruencia, a veces malograda, con la noción benjaminiana de la historia y sus implicaciones críticas y políticas. Benjamin aporta como pocos pensadores, los elementos para salvar una memoria de lo que, como un aroma, nos asalta de un fogonazo pero casi, por su aparente insignificancia, apenas nos atrevemos a recordar como crónica sustantiva de lo que hemos sido y de lo que somos.

¹ Ponencia presentada en el III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria, que tuvo lugar en Buenos Aires entre el 26 de octubre y el 2 de noviembre de 2010. El texto surge como una reflexión ulterior a lo trabajado en el seminario: “Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin” que coordiné junto a la Dra. Ana María Rabe, organizado por el CSIC y la Universidad P. Comillas; y que tuvo lugar en esta universidad entre marzo y mayo de 2009. Agradezco de corazón a Ana María Rabe, el haber compartido esta importante experiencia docente, así como sus valiosas enseñanzas y aportaciones sobre la obra de Benjamin y sobre el tema de la memoria.

Palabras clave: memoria, autobiografía, rememoración, sensibilidad, sentidos, poética del recuerdo, filosofía de la historia, teoría crítica.

Abstract:

In many of his writings, particularly those of a more autobiographical character, Benjamin deploys a whole poetics of remembrance and of *memory*, a poetics in which sensitivity, in all of its dimensions, plays a crucial role. Benjamin evokes and recalls particular and apparently unimportant details, merely subjective and incidental ones; and in doing so, he does not address the usually prevailing ways of visibility and of concept, but he rescues instead the forgotten or fantasized image or word, along with a whole realm of noises, sounds, scents and flavours. In such a practice, the influence of the French masters whose works Benjamin studied and translated (such as Baudelaire or Proust) has been clearly traced. The practice of this poetics of remembrance, rooted in a pluralistic and elusive sensitivity, with all its diverse possible sources of influence, demands an indispensable and required congruence with Benjamin's own conception of history and with its critical and political implications, though this coherency sometimes remains unattained. Benjamin, in a way few other thinkers did, provides us with the necessary tools for preserving the memory of that which, like a fugitive scent, strikes us like a sudden flash, but which, because of its apparently lack of significance, we would scarcely dare to remember as a substantial part of the chronicle of what we are and of what we used to be.

Keywords: memory, autobiography, remembrance, sensitivity, senses, poetics of memory, philosophy of history, critical theory.

*palabra que recobra en el sonido
la materia deshecha del olvido
(José Emilio Pacheco)*

I.- La autobiografía como problema filosófico y su superación

En la obra de Walter Benjamin encontramos un cuerpo significativo de escritos autobiográficos y de diarios². Esto en principio es algo común y casi constante en cualquier escritor y pensador; más aun en aquellos que, como es el caso, llevaron una existencia itinerante y de exilio; y tal vez a través de la escritura buscaban un hilo conductor a sus vidas errantes o a los cambios de lugar. En todo caso, este tipo de escritos en el caso de Benjamin tiene un significado un tanto especial, y conllevan en muchos casos un ejercicio riguroso e indagatorio de estilo y de pensamiento. Y no porque Benjamin encontrase precisamente en el género autobiográfico una vía legítima del filosofar, y aun de la escritura como tal. En efecto, en un sorprendente y conocido pasaje de su *Crónica de Berlín*, nos relata su peculiar relación con el género autobiográfico:

² Aparecen reunidos en: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985 (Citaré los textos de Benjamin en su traducción al castellano cuando la haya, si varío esta traducción, citaré primero la edición alemana).

Si escribo mejor alemán que la mayoría de los escritores de mi generación se lo debo en gran parte al seguimiento desde hace veinte años de una única regla menor. Dice así: No emplear nunca la palabra 'yo', excepto en las cartas. Las excepciones a este precepto que me he permitido se podrían contar. Ahora bien, eso ha tenido una extraña consecuencia que está estrechísimamente relacionada con estos apuntes. A saber: cuando un buen día me llegó la inesperada propuesta de escribir para una revista una serie de glosas de un modo libre, subjetivo, acerca de todo lo que día a día me pareciese destacable en Berlín – y cuando yo acepté-, entonces de pronto se reveló que este sujeto que durante años había estado acostumbrado a permanecer en un segundo plano no se dejaba invitar a salir al escenario tan fácilmente. Pero muy lejos de manifestar una protesta, echó mano de la astucia...³.

En Benjamin lo estilístico va íntimamente unido al modo de pensar y al sentido vital que tiene el ejercicio del pensamiento, y por eso esa norma de omitir el pronombre de primera persona del singular detecta una posición filosófica respecto a la misma subjetividad⁴. A primera vista, esta posición puede recordar a la máxima: *De nobis ipsis silemus* (De lo que atañe a nosotros, callamos) de Bacon de Verulamio, y que Kant hizo célebre al incluirla al comienzo de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*⁵. El parecido no obstante, sin ser falaz en su totalidad, se nos antojaría paradójico a la vista del trabajo benjaminiano de la memoria, pues acaso lo que rechazaría Benjamin de la subjetividad, no es que quedase en meras *opiniones*; como era el temor del clásico inglés; sino que la subjetividad tejiera precisamente un continuo y un sentido definitivo que amortiguase el flogonazo que parece constituir la experiencia y también el pensar más genuinos.

Esa subjetividad aflorará precisamente, como él dice, de un modo atípico en el momento en el que, al recibir el encargo de realizar para la revista *Literarische Welt* una serie de crónicas y glosas berlinesas a principios de los años treinta, se enfrentará a una escritura de los hechos de la propia biografía con una intención de ser publicados. Es esa intención la que ahora se pone en cuestión y no la falta de costumbre de escribir de la propia vida, dado que, como atestiguan los numerosos diarios, Benjamin es un convulso cronista de sus experiencias; fueran viajes, opiniones, conversaciones, etc.

El proceso de escritura de *Crónica de Berlín* constituye, como indica Concha Fernández Martorell, un "taller de recuerdos"⁶, esto es un interesante laboratorio y campo de ensayo en ese *recordar* entendido como proyecto de escritura pública; un proyecto que como sabemos, no cuajará en esta *Crónica*, sino en su magnífico *Infancia en Berlín hacia 1900*, elaborado ya una vez abandonado Berlín y que aparecerá fragmentariamente en 1933 y 1934⁷.

La *Crónica* queda como un texto inacabado y acaso menos brillante que *Infancia en Berlín*, en efecto, aunque puede considerarse en parte como un texto *germinal* para *Infancia*, y de hecho contiene partes de ésta, junto a otras que no aparecen. Hay que considerarlos en todo caso textos independientes; más allá de que el primero abarque un periodo mayor que la infancia⁸. Ahora bien, la interpretación de que Benjamin rechazase

³ Walter Benjamin, *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Marco, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 200.

⁴ Este aspecto es bien detectado por los editores de su obra Rudolf Tiedemann y Hermann Schweppenhaüser: cf. W. Benjamin, *GS VI*, ed.cit., p. 629.

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B II.

⁶ En su introducción a: W. Benjamin, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ W. Benjamin, *GS VI*, ed.cit., p. 631 (Nota de los editores).

esta primera redacción por incidir en exceso en datos privados⁹, creo que es algo insuficiente. El texto de la *Crónica* no posee una unidad de registro: unas veces hay recuerdos, otras reflexiones generales sobre el ejercicio de recordar, otras hay incluso alusiones directamente metatextuales sobre la magnitud que va cobrando el texto. Posiblemente Benjamin también lo rechazase por razones de estilo y porque el texto nos muestra de modo tal vez demasiado crudo y vivo, el mismo proceso de trabajo y sus dificultades. Esto pudo ser un obstáculo a la hora de ser considerado una obra acabada y presentable por su autor, pero aporta un interesante material al lector y al investigador.

II-. Lugar, hallazgo y presencia: *cavar* en la memoria

En la *Crónica* vamos encontrando en efecto una serie de materiales o imágenes que redefinen el hecho del recordar y que cuestionan de lleno algunos tópicos asumidos. Así, si en una acepción común, el recuerdo va unido al tiempo; al tiempo pasado que se rememora y se narra, Benjamin opta en cambio por una imagen espacial y topográfica, directamente cartográfica: “Hace ya tiempo, años en realidad, que juego con la idea de articular el espacio de la vida –Bios- gráficamente en un mapa”¹⁰. Ese mapa en efecto sería el de la ciudad de Berlín. Nos dice que elegiría un mapa militar, y no sin ironía, añade: “si los hubiera del centro de las ciudades. Pero probablemente no existan, lo que sin duda es un desconocimiento de los futuros escenarios de guerra”¹¹. Esta inquietante premonición nos indica ya cómo en Benjamin el recuerdo más íntimo nunca puede desprenderse del presente histórico más acuciante.

Podemos suponer que Benjamin pensaba en estos mapas militares por su detalle, pero más bien la razón parece ser por su color gris; sobre ese fondo iría poniendo en diversos colores los lugares relevantes en su vida: las casas de los amigos, los lugares de reunión, del movimiento juvenil o de la juventud comunista, cafés, hoteles, burdeles, los bancos del *Tiergarten*... Podría pensarse que esta imagen es circunstancial o en todo caso adecuada precisamente a una crónica de lo *vivido* en una ciudad concreta, en la ciudad de su infancia y adolescencia; por eso se habla en el pasaje de un “espacio de vida”. Sin embargo, como se irá descubriendo esa suerte de transformación espacial será clave para la misma superación de la autobiografía. Y es que:

Los recuerdos, incluso cuando son extensos, no siempre exponen una autobiografía. Y esto no lo es con toda certeza, ni siquiera de los años de Berlín, de lo que aquí únicamente se trata. Pues la autobiografía tiene que ver con el tiempo, con el trascurso y con lo que tiene que ver con el fluir constante de la vida. Aquí en cambio se trata de un espacio, de momentos y de lo discontinuo (*vom Unstetigen*)¹².

La elección del símil cartográfico no es así inocente; ese proyecto imaginario de un mapa coloreado constituye un espacio de *momentos discontinuos*, que no trazan un decurso hilado, una continuidad unida por el tiempo. En un principio idéntica Benjamin estos momentos con lo “vivido”; y así el mapa nos relataría un “Berlín vivido”, emulando el título de una obra de Léon Daudet sobre París; y aun de cierta “garantía de duración” de unos recuerdos de niñez que van y vienen¹³. La tarea cartográfica no se entiende sin

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., p. 466; W. Benjamin, Escritos autobiográficos, ed. cit., p. 190.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 489, he variado aquí la traducción, cf. W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 214.

¹³ W. Benjamin, GS VI, p. 467; Escritos autobiográficos, p. 191.

navegación, sin incursión en esos recuerdos; y Benjamin cita para ello a un maestro indiscutible, que por lo demás conoce desde la intimidad de la tarea del traductor: Marcel Proust. Y advierte que lo que Proust comenzó como un juego (*spielerisch*), ha tomado “una seriedad apabullante”; literalmente, que quita el aliento (*atemraubend*); y una vez abierto llegará a calificar de “juego mortal”. Benjamin sabe, de la mano de su maestro francés, que “el que un buen día ha empezado a abrir el abanico del recuerdo, ése siempre encuentra nuevas piezas, nuevas varillas, ninguna imagen le es suficiente, pues se ha percatado de que podría desplegarse, de que en los pliegues es donde reside lo auténtico (*das Eigentliche*): aquella imagen, aquel sabor, aquel tacto por el que hemos desplegado todo eso; y entonces va el recuerdo de lo pequeño a lo más pequeño, de lo más pequeño a lo ínfimo, y cada vez se hace más fuerte aquello con lo que se encuentra en estos microcosmos”¹⁴.

El recuerdo así asumido ahonda en lo mínimo y en la superficie más sensible, en su aparición carnal y corporal; ese peligroso juego abre un campo que ya es otra cosa que la autobiografía; es como si lo más íntimo e indescifrable de los recuerdos en su inmediatez se abriera una intimidad involuntaria a innominada, tal vez derrostrada. Vemos ya en el último pasaje el papel crucial que jugará la sensibilidad en todo este proceso; una sensibilidad también acaso recordada o rememorada, pero nunca como unidad o desde la tribuna del concepto; sino desde una puntualidad se diría deíctica y única: “ese sabor, ese tacto...”. Esa rememoración de los aspectos y las sensaciones más nimias y secundarias, pueblan ya desde el principio toda la *Crónica de Berlín*, y aparecen destiladas y quintaesenciadas en *Infancia en Berlín*.

Ahora bien, la cuestión que parece hacerse Benjamin no es hasta dónde, y con qué detalle podemos recordar, como si de un *flash back* en el tiempo se tratara, sino qué sucede en el aquí y ahora de quien recuerda a la manera que enseñó Proust y que Benjamin va reconociendo en diversas prácticas vitales suyas, como la de perderse en la ciudad, o los paseos y andanzas, junto a Franz Hessel, su compañero en la traducción de Proust, por París y Berlín. El aquí y ahora de quien recuerda es precisamente ese medio imprescindible: “El presente de quien escribe es este medio. Y desde él secciona de otro modo la sucesión de sus experiencias. Él conoce una nueva y extraña articulación en ellas”¹⁵. Quizá no es casual, que al explicar esta idea, se procede a un rápido recorrido desde la niñez desde el punto de vista de una conciencia de clase burguesa acomodada que va descubriendo la pobreza y los pobres desde experiencias muy concretas. Es desde el presente cómo revive escenas de su niñez que en su momento quedaron grabadas, como la de ese repartidor de propaganda en la calle al que nadie hacía caso y se deshacía de todos los folletos. Benjamin valorará esta actitud como una escapatoria estéril; y hace una lectura plenamente política y crítica de esa escena; pero a su vez la visión y el sentimiento de esa persona con su humillación entre la masa, se mantiene como fuente innominada de esa reflexión ulterior. Benjamin pone en práctica seguidamente esa idea del *presente* como medio ineludible de todo recuerdo; un presente que en los años treinta del siglo XX en nuestro autor tiene un componente urgentemente socio-político.

El recuerdo se elabora desde el presente y desde el lenguaje, y éste descubre de nuevo una memoria que se separa del modelo temporal retrospectivo, y que se abre como *espacio* o *escenario*: “El lenguaje ha indicado de modo inequívoco que la memoria no es un instrumento de exploración del pasado, sino su escenario. Ella es el medio de lo vivido igual que es el medio donde las ciudades muertas yacen sepultadas”¹⁶. Aquí la imagen

¹⁴ W. Benjamin, GS VI, pp. 469 s.; Escritos autobiográficos, pp. 191 s.

¹⁵ W. Benjamin, GS VI, p. 471; Escritos autobiográficos, p. 195.

¹⁶ W. Benjamin, GS VI, p. 486; en la versión castellana aparece erróneamente “conciencia” en lugar de

espacial de la memoria se hace pasiva y terrosa; la memoria no es un faro que ilumina el pasado, sino la arena que mece y mezcla lo vivido; y por eso, hay en ella recuerdo y olvido a un tiempo. Merece la pena recordar el pasaje en el que Benjamin, seducido de la metáfora del arqueólogo o el buscador de tesoros, imagina la memoria como esa arena, que lo mismo guarda y protege, que encubre, desfigura y oculta; y que hay que esparcir y apartar para que los objetos valiosos reaparezcan, no ya desde los escombros, sino desde su inicial condición de escombros:

Quien se trate de acercarse a su propio pasado sepultado debe comportarse como un hombre que cava. Esto determina el tono, la actitud de los auténticos recuerdos. Éstos no deben tener miedo a volver una y otra vez sobre uno y el mismo estado de cosas; esparcirlo como se esparce la tierra, levantarlo como se levanta la tierra al cavar. Pues los estados de cosas son sólo almacenamientos, capas, que sólo después de la más cuidadosa exploración entregan lo que son los auténticos valores que esconden en el interior de la tierra: las imágenes que, desprendidas de todo contexto anterior, están situadas como objetos de valor –como escombros o torsos en la galería del coleccionista- ...¹⁷.

Pero, asumiendo tal vez algo de la sensibilidad más íntima del coleccionista y el buscador de tesoros, en esta tarea tan importante serán los hallazgos como las búsquedas sin resultado; y se perderá lo más valioso si se aspira a un “inventario de los hallazgos sin incluir esta oscura suerte del propio lugar exacto donde los ha encontrado”¹⁸. No estamos pues ante una destilación sin más, en la que la memoria deba ser depurada, y, siguiendo el símil, casi disipada, para recuperar lo recordado. La memoria como escenario con las diversas circunstancias y hechos superpuestos y sedimentados constituyen un humus en realidad indiscernible de los recuerdos, que por lo tanto, no se van “coleccionando” en un relato continuo, como si de un museo de nuestra vida se tratara: “el recuerdo no (debe) avanzar de un modo narrativo, ni menos aun informativo”¹⁹. Benjamin apela frente a esto a un modo “épico y rapsódico” en su sentido más estricto, esto es, a la celebración y profundización en esos lugares y escenarios de la memoria en sus diversos y discontinuos sedimentos. El recordar así entendido se convierte en un ejercicio de descubrimiento y de conocimiento siempre nuevo; en el que nuestro presente se acaba complicando y comprometiendo sin remedio; pero también nuestra imaginación... y el olvido.

Como indica Bernhard Lypp, ahondando en la propuesta benjaminiana: “Los escenarios de la memoria han de entenderse como lugares reales o imaginarios en los que el mundo de la experiencia cotidiana se desplaza a los mundos del recuerdo o del olvido, sea de manera documental o bien ficticia”²⁰. En esta declaración, B. Lypp fija bien dos elementos fundamentales de la sensibilidad de la memoria en Benjamin: que además de retener y recordar, también olvida y cubre; y, no menos importante, que se moverá más allá de la línea divisoria entre lo real y lo imaginario; como esas palabras de infancia escuchadas y no comprendidas (como la *Mummerehlen*²¹) que abrían significados y sentidos totalmente

“memoria”: Escritos autobiográficos, p. 210.

¹⁷ W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 202; GS VI, p. 486.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 211; GS VI, p. 486.

²⁰ Bernhard Lypp, “Schauplätze des Gedächtnisses. Reflexionen auf den Spuren von Walter Benjamin”. En: Akzente. Zeitschrift für Literatur, herausgegeben von Michael Krüger. Hanser. Heft 2/April 2010, pp. 181-191; cf. p. 191. Cito según la traducción que de este texto realizó Ana María Rabe para la conferencia que B. Lypp impartió en el seminario “Los espacios de la memoria en la obra de Walter Benjamin” al que me refiero en la nota 1.

²¹ Walter Benjamin, GS IV.I, ed.cit. [Berliner Kindheit um Neunzehnhundert], pp. 260 ss.; Infancia en Berlín hacia 1900, trad. Klaus Wagner, Alfaguara, Madrid 1990, pp. 64 ss.

ficticios, o más bien íntimamente reales. El tema del olvido, aparece con gran nitidez en el pasaje de *Infancia en Berlín* titulado “Juego de letras” (*Lesekasten*): “Jamás podemos rescatar del todo lo que olvidamos. Quizás esté bien así. El choque que produciría recuperarlo sería tan destructor que al instante deberíamos dejar de comprender nuestra nostalgia”. Lo olvidado pervive como una sombra de algo irrecuperable. Benjamin hace estas anotaciones pensando en aquellos procesos iniciales en nuestro aprendizaje que hoy han devenido costumbre; concretamente en el aprendizaje de la lectura y la escritura, tan importante para él desde la infancia. Benjamin constata que jamás podrá recordar ese aprendizaje como tal, en el sentido de la experiencia viva de esa importante iniciación: “Así, puedo soñar que aprendo a andar. Pero esto no me ayuda de nada. Ahora puedo andar, pero nunca jamás aprender a andar”²².

Sin duda vamos viendo elementos que amasan una idea de recuerdo que cuestiona muchas concepciones asumidas acríticamente y que retan a pensar una memoria tejida de recuerdo y olvido; de intimidad y de colectividad, de voluntariedad y de azar. Una memoria sobre todo incorporada y encarnada en el amplio sensorio de lo humano con toda su labilidad y ambigüedad.

Hay dos elementos de los vistos, en los que parecerá Benjamin detenerse y ahondar, y que enmarcarían muy bien la consecución indudable que supone el escrito *Infancia en Berlín* como una obra casi única en su género. Me refiero al desmarcarse de la memoria respecto al tiempo lineal, ya aludido; y al primer factor con el que comenzábamos la exposición; el desmarcarse respecto a la propia vida, a la intención autobiográfica e incluso biográfica en general. El trabajo de la memoria en Benjamin, como ya se apuntó, se torna más allá del juego subjetivo, sin renunciar a un ápice de intimidad y poesía, pero con la mira puesta en el mismo problema de la experiencia humana como tal y la cuestión de su sentido.

III.- Sobre el momento de la rememoración: la ruptura definitiva con la continuidad temporal y con el vitalismo. Qué escuchar...

... aunque aquí aparecen meses y años, lo hacen en la figura que tienen en el momento de la rememoración (*Augenblick des Eingedenkens*). Esta extraña forma –llámese fugaz o eterna-, en ningún caso la materia de la que está hecha es la de la vida. Y eso se revela aún menos en el papel que aquí desempeñará mi propia vida que en el de las personas que eran [...] las más próximas a mí en Berlín²³

Este pasaje nos esclarece respecto a las razones, más allá del mero estilo, por las que Benjamin rehúye de un discurso del recuerdo desde una primera persona que va ordenando y representando un correlato de su vida. Con un sentido indagatorio y enigmático, y recordando la paradójica caracterización de esa belleza a la vez fugaz y eterna que buscaba Baudelaire, nos habla de una forma extraña, rara y ciertamente poco frecuente (*seltsame*); de la que si se sabe algo es que no está *hecha* de vida. Desde este posicionamiento no sólo hay que entender ese ocultamiento del sujeto y su conciencia más vigilante; sino también “lo insignificante del papel que en (estos recuerdos) desempeñan los seres humanos”²⁴, algo que no asusta ni le sorprende confesar a Benjamin conforme ahonda en el trabajo del recuerdo. Esta declaración no hay que entenderla desde un prisma moral simple, del que se

²² Ésta y la anterior referencia: Walter Benjamin, *Infancia en Berlín* hacia 1900, ed.cit., pp. 76 s.; GS IV.I, ed.cit., p. 267.

²³ W. Benjamin, GS VI [Berliner Chronik], p. 488; Escritos autobiográficos, p. 212.

²⁴ W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 214, GS VI, p. 490.

desprendiera un desprecio o no reconocimiento del otro; casi al contrario. Benjamin sabe, como sus maestros franceses, también como Nietzsche y sus coetáneos surrealistas; que en lo no humano, en lo inerte de las cosas puede albergarse un lenguaje de inusitada profundidad y fecundidad²⁵. Y no es en el escenario de Berlín, sino precisamente en París donde se le esclareció esa importante experiencia:

...pienso en una tarde en París a la que debo clarividencias sobre mi vida que me sobrevinieron fulminantemente, con la potencia de la iluminación. Fue precisamente esa tarde cuando mis relaciones biográficas con los seres humanos, mis amistades y camaraderías, mis pasiones y amoríos, se revelaron en sus intrincaciones más vivas y ocultas. Me digo a mi mismo: tenía que ser en París, donde los muros y los muelles, el asfalto, las colecciones y los escombros, las verjas y las plazas, los pasajes y los quioscos nos enseñan un lenguaje tan único que en esa soledad que nos envuelve, en nuestro estar sumidos en ese mundo objetivo, nuestras relaciones con los seres humanos alcanzan la profundidad de un sueño en el que les está esperando la visión que les revelará su auténtico rostro²⁶.

Se advierte que los diversos elementos que configuran toda esta singular destilación y fenomenología del recuerdo, frente a capitalizaciones en realidad que lo desvirtúan, persiguen un fin común, o más, bien confluyen en un lugar común que es un modo de iluminación. Cobra también todo su rigor filosófico ese símil de Benjamin como fotógrafo que fija instantáneas exploratorias de lo real; redefiniéndolo desde la imprimación y el negativo de su sensibilidad.

Las paradójicas características del recuerdo benjaminiano se mueven desde un complejo entramado filosófico y de reflexión epocal que encontraremos revelado en otros escritos, como es el caso de *Sobre algunos temas en Baudelaire*, de 1939. Allí encontramos un interesante análisis de la práctica proustiana del recuerdo en la *mémoire involontarie* como una “crítica inmanente” frente a la memoria *voluntaria*, *pura* o activa, que parece plantear la noción de Bergson²⁷. El fondo filosófico-histórico de esta oposición se aclara, desde el principio del escrito, desde un lúcido análisis del lector y el receptor coetáneo de la poesía de Baudelaire; se trata de un lector inmerso ya en el capitalismo y en la vida urbana, y cuya experiencia ha sufrido importantes cambios “en su estructura”. Es en este punto en donde Benjamin *interroga a la filosofía*; en lo que descubre “una serie de intentos para adueñarse de la ‘verdadera’ experiencia, en contraste con la que se sedimenta en la existencia controlada y desnaturalizada de las masas civilizadas”²⁸. Benjamin piensa en las llamadas “filosofías de la vida”, desde Dilthey hasta Jung; y dentro de ellas destaca Bergson, especialmente su obra *Materia y memoria* (1896), por proponer un modo de experiencia desde la memoria, que se opondría frontal y abstractamente al modo de experiencia de la sociedad industrial naciente, que es el contexto desde el que surge su filosofía. Proust y su monumental obra *À la recherche du temps perdu*; lo interpreta Benjamin en este contexto como un intento de llevar a cabo desde la literatura ese modo de experiencia, pero, y ahí el gran valor de la escritura proustiana, y del mismo análisis benjaminiano; en el ejercicio del

²⁵ Esta concepción viene por lo demás abonada por el temprano convencimiento de Benjamin de que: “No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual”: W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en: W. B., Angelus Novus, trad. H.A. Murena, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1970, p. 145; cf. también Kathrin Busch, “Dingsprache und Sprachmagie” en: Translate.eipcp.net (<http://translate.eipcp.net/transversal/0107/busch/de>) (2006).

²⁶ W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 214, GS VI, p. 490.

²⁷ W. Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en: W. B., Angelus Novus, trad. H.A. Murena, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1970, p. 29 s.

²⁸ Ibid., p. 28.

recuerdo y en la inmensa e imposible búsqueda, indagación y cartografía de ese *tiempo*, y en definitiva *experiencia perdida*, aparece un modo inmanentemente opuesto a toda reconstrucción continua de lo acontecido, aparece una memoria involuntaria mediada por una sensibilidad que navega en la piel de las cosas, los acontecimientos y los estados semidespiertos del escritor; y que se pone en marcha desde acontecimientos que se presentan por azar como un fognazo; como el gusto de esa madalena en el caso de Proust.

En ese punto tiene lugar una presencia iluminadora y a la vez fugaz que deja en evidencia lo vacía de recuerdo y de vida que tiene el recuerdo concebible y visible; el recuerdo racional basado en los tiempos vividos. Pero también, con el inmenso trabajo de autores como Baudelaire y Proust, también de otros escritores como Kafka, se abre una nueva objetividad y una revolucionaria manera de entender la sensibilidad antes o más allá de la conciencia y el conocimiento entendido como control consciente y subjetivo. No es extraño que en el artículo citado sobre Baudelaire haya un interesante y originalísimo diálogo con Freud. Este ensayo, por lo demás está plagado de intuiciones de gran valor para una crítica de la sociedad del inminente y naciente siglo XX, con sus industrias, su comunicación en prensa, su incremento de la información, etc²⁹.

En todo este análisis, bastante dialéctico, ha de llamar la atención que son los poetas y los escritores los que realizan esa crítica inmanente de los caminos que abre la filosofía de la vida como una primera crítica abstracta. Es como si la sensibilidad estética y el juego aparentemente no serio de la escritura literaria ofreciese un medio y un escenario más propicio; acaso porque es una literatura desolada de su público tradicional, una literatura que aunque señalará el signo de la época se produce en el margen, y atendiendo a esas cualidades insignificantes e irrelevantes que borran la frontera con los deseos, los temores y lo imaginario³⁰.

El trabajo de Benjamin desde su propia biografía, ya emprendido desde su juventud en los diarios, pero cuestionado de modo radical en sus trabajos sobre Berlín a inicios de la década de los treinta, ofrece un testimonio privilegiado de la puesta en práctica inicial, en “carne propia” cabría decir, de esa búsqueda de sí y de la experiencia en la Europa que despide casi brutalmente el siglo XIX, con todas sus miserias sin resolver, y se abre con candor y temblor a un siglo XX, que apenas en diez años, ya era rico no sólo en inventos y revoluciones sociales, sino también en barbarie y guerra.

Benjamin encuentra en su propia sensibilidad, acaso como gran escritor, toda esa arena impensada, pero tal vez más que viva de su infancia un campo de urgente búsqueda y extravío, donde emerge con nitidez la imposibilidad de recordar la impresión³¹, el fognazo una y otra vez cubierto que redefine y nos retrata en instantánea desvelando lo mas innombrable de lo que fuimos y somos, sin mayor plan de congruencia.

En esa infancia que tan unida está subterráneamente con el no estar y la muerte, pues ¿desde cuándo tenemos noticia de estar aquí?, encuentra el campo para erigir una de sus obras más increíbles: *Infancia en Berlín hacia 1900*. Un escrito que, con toda su belleza y unidad literaria, no hay que comprender sólo como obra de arte, en sentido usual, sino

²⁹ Cf. el interesante artículo a este respecto, en donde se ubica muy bien este texto con el resto de la obra benjaminiana: Karen Poe Lang, “Sobre algunos temas en Walter Benjamin”, en: Revista de Ciencias Sociales (Cr), Año/Vol. II núm. 100 (2003), Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, pp. 61-70.

³⁰ Al confeccionar este texto, hallé un interesante estudio, presentado originalmente como tesis doctoral (Frankfurt a. M., 1994) sobre el “teatro como memoria”; en el que se hace una reivindicación muy afín en principio a la aquí llevada a cabo de la sensibilidad en la concepción benjaminiana de la memoria: Gerald Siegmund, *Theater als Gadächnis. Semiotische und psychoanalytische Untersuchungen zur Funktion des Dramas*, Guntar Narr Verlag, Tübingen 1996.

³¹ W. Benjamin, *Escritos autobiográficos*, p. 239.

como riguroso ejercicio de una nueva mirada del filósofo y del pensador, también del filósofo y cronista de la historia; de ese “materialista histórico” del que se hablan en las *Tesis de Filosofía de la historia*.

En todo caso un análisis estético, en sentido literal, esto es, sensorial de la narración de Infancia, nos aporta importantes claves de esa práctica que no deberíamos obviar. Benjamin nos lleva a objetos concretos, a palabras recordadas con significados mágicos, a aromas y olores, o ruidos y chasquidos. Todo esto no es casual, ni mero reflejo de su pasión y conocimiento de grandes maestros de la literatura, como Proust. Todo ese material sensible nos muestra, acaso ya sin despliegue metatextual, como sí lo hizo en la *Crónica*, cómo no disolver esa memoria involuntaria, como escribir sin acabar incorporando en “nuestra vida” y nuestro relato autoidentificador, todo eso que, como la arena y el viento envolvió y envuelve nuestras vidas y nos configura más acá de lo que decimos ser. El verbo del cronista, antes de hablar, debe escuchar, dando cuenta tanto de que “nada de lo acontecido debe darse por perdido para la historia”³², a la vez que sabiendo que el tiempo y sus extensiones son sólo señuelos y pistas falsas del verdadero recordar. La tarea es difícil y contradictoria, pero no hay que rendirse y hay que prestar nuestro oído y nuestro cuerpo a eso que escuchamos; y no aspirando a una objetividad previamente acordada, sino atendiendo y siguiendo, casi hasta el delirio, siendo fieles a nuestras sensaciones, esas, que como la felicidad de la lectura o la tristeza ante la miseria, en el caso de Benjamin, cruzan las fronteras del tiempo y se presentan sin previo aviso. En esa escucha y apertura sensible; el cronista, el pensador y escritor, nos van contando lo que escuchan:

¿Qué es lo que oigo? No escucho el ruido de los cañones, ni la música de Offenbach, ni tampoco el silbido de las sirenas de las fábricas, ni los gritos que a mediodía resuenan por la Bolsa, ni siquiera el ruido acompasado de los caballos en los adoquines, ni la música de las marchas militares del cambio de la guardia. No, lo que escucho es el breve estruendo de la antracita que de un cubo de hojalata va cayendo en la estufa de hierro; es el chasquido sordo y el tintineo de los globos de la lámpara sobre las llantas de latón cuando paras un carruaje por la calle. Había también otros ruidos, como el chacolotear de la cesta con las llaves, los dos timbres, el de la escalera principal y el de servicio, y por último, había también el breve verso que decía. Te voy a contar algo de la ‘Mummerehlen’³³

Casi como un manifiesto, Benjamin nos hace aquí alarde de una memoria acústica, acaso acorde con esa idea de entender el fenómeno del *déjà vu* como resonancia³⁴. Benjamin no se pregunta por lo que *ve*, sino por lo que *escucha*; prestando además atención hacia algunas determinadas cosas; las más inadvertidas, instantáneas sonoras y ruidosas en las que seguramente nunca reparamos como tal en ellas como objeto central de nuestra escucha ni nuestra atención. Hay que advertir, que ya en lo que en el pasaje no es escuchado hay todo un arsenal para lo que sería una imagen sonora espléndida de toda una época de finales del XIX. Pero no es todo eso, sino esos chasquidos, estruendos y ruidos nimios, y palabras casi privadas de realidad; eso y no lo otro; o casi mejor, eso *otro* y no lo más destacable, es lo que *escucha* Benjamin de ese XIX agónico que fue su infancia, y que antes de este pasaje, asemeja a una concha vacía que pone al oído. Toda una lección de gran literatura, pero también y sobre todo, de una nueva y audaz sensibilidad para asumir nuestra memoria y la experiencia plural que nos conforma.

³² Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en: W. B., Angelus Novus, trad. H.A. Murena, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1970, p. 78.

³³ Walter Benjamin, Infancia en Berlín hacia 1900, ed.cit., p. 66.; GS IV.I, ed.cit., p. 261.

³⁴ W. Benjamin, Escritos autobiográficos, p. 231.

Un formalismo estético viable*

Nick ZANGWILL

Durham University (Reino Unido)

nick.zangwill@durham.ac.uk

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En este artículo, sostengo que hay mucho de verdadero en el formalismo. Ofrezco una explicación de cómo los valores estéticos no-formales se relacionan con los valores formales y otros aspectos de la obra de arte. Mi explicación de las propiedades formales hace uso de la noción kantiana de belleza adherente, y nos permite formular una posición de “formalismo moderado”. Examinó el modo como dicha explicación procede con respecto a las artes de la pintura representacional, la arquitectura, la literatura y la música. En cada uno de estos casos, mostraré que el mejor modo de entender los fenómenos propios de cada una de estas artes es en términos de un formalismo moderado.

Palabras clave: Propiedades estéticas formales, belleza libre, determinación estético-no estético, formalismo estético, teoría del arte.

* Artículo traducido por David Díaz Soto, profesor de Ética y Deontología en la Universidad Europea de Madrid, a partir del texto inglés (con ligeros cambios, introducidos por indicación del autor), publicado originalmente en *Noûs*, vol. 33 n° 4 (1999), pp. 610–629, y reimpresso en: Nick Zangwill, *The Metaphysics of Beauty*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. Reproducido con permiso del autor; © 1999 Blackwell Publishers Inc., 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, y 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK, para el texto original inglés. Nick Zangwill es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Durham (Reino Unido).

Abstract:

My claim in this paper is that there is considerable truth in formalism. I give an account of how nonformal aesthetic values are related to formal values and other aspects of works of art. The account of formal properties deploys Kant's notion of dependent beauty and it allows us to formulate a "moderate formalist" view. I explore the way that account deals with the arts of representational painting, architecture, literature, and music. In each case I show that the phenomena of the art form can best be understood in terms of moderate formalism.

Keywords: Aesthetic formal properties, free beauty, aesthetic/non-aesthetic determination, aesthetic formalism, art theory.

Corren tiempos difíciles para el formalismo estético. En el mejor de los casos, es objeto de discusión en términos poco favorables, y de rápido rechazo. En el peor de los casos, es objeto de denigración y burla. Pero creo que hay razones para hablar en favor del formalismo. En este artículo intentaré hallar y establecer aquello que hay de verdadero en la posición formalista. No es mi intención defender el formalismo de todas las objeciones que se presentan en su contra¹. En cambio, pretendo articular una posición formalista *moderada*, que se apoya en la determinación estético/no-estético y en la distinción de Kant entre belleza libre y belleza adherente. Examinaré cuatro formas de arte de importancia central: pintura, arquitectura, literatura y música; y mostraré que sólo un formalismo moderado permite comprenderlas de manera satisfactoria.

1. Formal/no-formal: una explicación kantiana de la belleza adherente

1.1. Caracterizaré el formalismo en términos de *determinación* estético/no-estético. Asumo como principio fundamental que las propiedades estéticas son determinadas por propiedades no-estéticas². Con esta noción de determinación de propiedades estéticas por propiedades no-estéticas me refiero a que, si algo tiene una propiedad estética, entonces tiene *alguna* combinación de propiedades no-estéticas que es *responsable de* la propiedad estética en cuestión. Tiene, pues, esa propiedad estética *en virtud de* dicha combinación de propiedades no-estéticas. Una vez que admitimos esta tesis, se plantea un problema, relativo a *qué* propiedades no-estéticas determinan las propiedades estéticas. La tesis de la determinación, por sí misma, no dice nada al respecto de qué clase de propiedades no-estéticas determinan propiedades estéticas. ¿Cuáles son las propiedades no-estéticas que resultan estéticamente 'relevantes'? Es aquí donde ha de situarse la problemática del formalismo.

¹ En particular, no pretendo defender el formalismo de las influyentes objeciones que le opone Kendall Walton en su artículo "Categories of Art" (*Philosophical Review*, 1970). Creo que habría que responder a lo que dice Walton mediante el desarrollo de un dilema benigno. Cuando se alega, por ejemplo, que las consideraciones de género o de originalidad son importantes para la comprensión de una obra de arte, podemos responder que semejantes propiedades, de carácter no-estético ambas, son importantes, pero que no son estéticamente relevantes, o bien que, aún siendo cierto que las propiedades no-estéticas son, de hecho, estéticamente relevantes, cabe entenderlas de modo plausible como propiedades que, a su vez, determinan propiedades estéticas formales.

² Cfr. Frank Sibley, "Estético/no-estético", *Philosophical Review*, 1965.

Tratemos de dar respuesta a este problema mediante algunos casos de propiedades formales que resultan paradigmáticos (para aquellos que creen que dichas propiedades existen). Se piensa que las propiedades estéticas formales de las pinturas abstractas son aquellas propiedades estéticas que vienen determinadas exclusivamente por disposiciones de líneas, formas y colores en las superficies de dichos cuadros³ (entre las propiedades cromáticas, incluyo la brillantez o el pulimentado). Análogamente, se entiende que las propiedades formales de la música absoluta son aquellas propiedades que vienen determinadas exclusivamente por disposiciones de sonidos en el tiempo. En estos dos casos, son propiedades de naturaleza sensorial –colores y sonidos– las que resultan cruciales. Pero cuando se trata de esculturas abstractas, se entiende que algunas de las propiedades estéticas son aquellas que vienen determinadas por las relaciones espaciales tridimensionales entre las partes físicas de la escultura. De modo que no se entiende que las propiedades formales estén restringidas a aquellas que vienen determinadas exclusivamente por propiedades sensoriales. En contraposición a lo anterior, se entiende que las propiedades estéticas no-formales son las determinadas en parte por la historia o el contexto de la obra de arte, tal como es el caso de las intenciones que tenía el artista al producirla, o de las circunstancias artísticas o sociales a gran escala en las que fue creada. Lo que necesitamos es una explicación general de las propiedades formales y no formales, que dé cuenta de la clasificación de esos casos paradigmáticos.

La explicación más simple consistiría en decir que las propiedades formales son aquellas propiedades estéticas que vienen determinadas exclusivamente por propiedades sensoriales o físicas (en la medida en que las propiedades físicas en cuestión no consistan en relaciones con otras cosas u otras épocas). Esto lograría reflejar la idea intuitiva de que las propiedades formales son aquellas propiedades estéticas que se perciben directamente, o que son determinadas por propiedades que son directamente perceptibles. El único problema es que algunos filósofos piensan que todas las propiedades estéticas son disposiciones a provocar respuestas en los seres humanos, y no está claro si semejantes disposiciones serían propiedades formales, tal como las describe esta sencilla explicación de las mismas. Para abordar con tacto esta dificultad, y para mantener la mayor simplicidad posible, voy a estipular que el término “estrecho” incluye tanto las propiedades sensoriales y las propiedades físicas no-relacionales como también cualesquiera disposiciones a provocar respuestas que pudiera considerarse que son, en parte, constitutivas de propiedades estéticas. El término “amplio” abarca todo lo demás. De modo que podemos decir, suavemente:

Las propiedades formales vienen enteramente determinadas por propiedades no-estéticas estrechas, mientras que las propiedades estéticas no-formales son determinadas, en parte, por propiedades no-estéticas amplias.

La historia de la producción de una obra es siempre una propiedad en sentido amplio de la misma, puesto que no es una propiedad sensorial, ni una propiedad física no-relacional, ni una relación disposicional a nuestras respuestas. De modo que la historia de la producción de una obra de arte no determina parcialmente sus propiedades estéticas formales. Ofreceré la justificación de esta respuesta en una nota extensa, para evitar entorpecer el cuerpo de mi texto⁴.

³ De modo bastante chocante, Kant sostiene que los colores son irrelevantes para el juicio de gusto, y que el diseño lo es todo (*Critique of Judgment*, trad. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1928, pp. 67–68). Pero Roger Fry argumenta de modo persuasivo en favor de la relevancia formal del color en su “Plastic Colour”, *Transformations*, London: Chatto & Windus, 1926.

⁴ La explicación más simple de lo que es una propiedad formal consistiría en asumir que las propiedades formales de una obra de arte son *aquellas propiedades estéticas que vienen determinadas exclusivamente por las*

Existe una dificultad en esta noción de propiedad formal, y es que, aunque recoge la mayor parte de los usos comunes del término ‘forma’, existen algunos usos poco escrupulosos del término, que aparecen en escritos sobre pintura y literatura, y que no encajan de manera tan cómoda en la definición. (De hecho, sería sorprendente que la caracterización resultara adecuada para todos ellos, dada la proliferación de usos). En particular, hemos de decir algo sobre las nociones de ‘forma plástica tridimensional’ en pintura y de ‘forma estructural’ en literatura. Me ocuparé de ello en las secciones 2 y 4.

propiedades no-estéticas intrínsecas de la obra. (Sobre la noción genérica de propiedad intrínseca, cfr. Rae Langton y David Lewis, “Intrinsic properties”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998). Las propiedades estéticas no-formales de una obra de arte serían, pues, aquellas propiedades estéticas que vienen determinadas no solamente por sus propiedades no-estéticas intrínsecas, sino también por propiedades no-estéticas extrínsecas, tales como la historia de su producción.

Aunque semejante definición resulta intuitiva, y no es mala como primera aproximación, no nos servirá si pretendemos evitar controversias innecesarias. Si definimos las propiedades estéticas de este modo, nos veremos enredados en un problema, o al menos, en una complicación, que de deriva de ciertas teorías sobre el carácter ‘dependiente respecto de la respuesta’, tanto de las propiedades sensoriales como de las estéticas. Asumir que colores y sonidos son propiedades no-estéticas intrínsecas de las cosas sería asumir una concepción de la naturaleza de dichas propiedades que filosóficamente resulta discutible; pues hay concepciones de las mismas en términos de dependencia respecto de la respuesta, según las cuales los colores y los sonidos son disposiciones a producir experiencias de un cierto tipo en instancias perceptoras de una cierta índole. (Cfr., por ejemplo, Colin McGinn, *The subjective view*, Oxford: Clarendon, 1982; cfr. también su “Another look at color”, *Journal of Philosophy*, 1996). Y algunos de quienes piensan así (aunque no todos), piensan que ello significa que colores y sonidos no son propiedades intrínsecas de las cosas. (Estoy pensando en aquellos que no toman el camino sugerido por Martin Davies y Lloyd Humberstone en “Two notions of necessity”, *Philosophical Studies*, 1980. Davies y Humberstone sugirieron que una explicación en términos de dependencia de la respuesta debería especificar ‘rígidamente’ que las respuestas relevantes son como aquellas que *realmente* tenemos). Si aceptamos un punto de vista como este, entonces las propiedades estéticas de los cuadros abstractos y de la música absoluta vendrían determinadas por cierto tipo de propiedades *relacionales*. De modo que no contarían como propiedades formales, según esta definición. Una problemática paralela se plantea en torno a las propiedades estéticas mismas, con independencia de las propiedades no-estéticas que las determinen, puesto que, conforme a algunos puntos de vista, las propiedades estéticas son disposiciones a provocar cierto tipo de experiencia en cierto tipo de receptor. (Véase, por ejemplo, Mary Mothersill, *Beauty restored*, Oxford: Oxford University Press, 1984; y Alan Goldman, *Aesthetic value*, Boulder, Colorado: Westview, 1995). Por ejemplo, tal vez la belleza sea una disposición a producir placer en un receptor del tipo adecuado. Este tipo de teóricos quedarían descartados como posibles partidarios del formalismo, dada la explicación de las propiedades formales en términos de propiedades no-estéticas intrínsecas. La definición dictaminaría que todas las propiedades estéticas son no-formales, si resultara ser verdadera una explicación relacional, disposicional, de las propiedades estéticas. De este modo, la cuestión quedaría privada de todo contenido interesante.

Otro problema de la explicación en términos de propiedades no-estéticas intrínsecas consiste en que sólo podríamos caracterizar las propiedades formales en términos de si las propiedades estéticas de una *cosa* vienen determinadas por sus propiedades no-estéticas intrínsecas, más bien que en términos de si las propiedades estéticas de una *obra de arte* vienen determinadas por sus propiedades no-estéticas intrínsecas. Pues hay un cierto sentido en el cual la historia de la producción de una obra de arte es una propiedad intrínseca de la obra, aunque no del objeto físico o evento en el cual ésta es realizada. La relación entre una obra de arte y sus orígenes podría ser como la que existe entre una acción y su causa intencional. Podría ser esencial, y por tanto intrínseco, al hecho de que una obra de arte sea la obra de arte que es, el que tenga una cierta historia de su producción. Si así fuese, existiría el riesgo de trivializar la disputa en torno al formalismo, puesto que todas las propiedades estéticas de una obra de arte resultarían ser formales, incluso si vienen determinadas en parte por la historia de la producción de la obra.

Mi explicación está concebida para mantenerse neutral con respecto a las diversas teorías sobre las propiedades sensoriales y estéticas, y por tanto, intenta evitar los problemas que afectan a la explicación de la determinación por propiedades no-estéticas intrínsecas. Aunque pueda parecer extraño el uso del término “estrecho” para incluir las relaciones disposicionales a respuestas, las propiedades sensoriales o estéticas no implican el hallarse en una relación *efectiva* con respuestas, en el marco de ninguna explicación en términos de la dependencia de respuestas que resulte razonable. De modo que en mi explicación no hay ningún riesgo de que semejantes teorías relacionales y disposicionales sobre las propiedades estéticas sensoriales puedan significar que debamos estimar que las propiedades estéticas que intuitivamente son formales son, por contra, no-formales.

1.2. He caracterizado las propiedades formales como un cierto tipo de *propiedades estéticas*, lo cual requiere aclaraciones.

(a) En la clase de las propiedades ‘estéticas’, incluyo propiedades valorativas tales como belleza, fealdad, y también el valor y disvalor estético, si éstos son diferentes de la belleza y la fealdad. También incluyo propiedades más sustantivas, tales como elegancia, refinamiento, rechonchez, fuerza, balance y delicadeza⁵. Asumiré que este es un conjunto significativo. Creo que se puede demostrar que lo es; pero aquí no puedo entrar en ello⁶. Volveré sobre este listado más tarde, como piedra de toque de las propiedades que cuentan como estéticas.

(b) Por propiedad ‘estética’ no me refiero a ninguna propiedad de una obra de arte, o a una propiedad que haga que algo sea arte. Esto se sigue del punto precedente. Las cosas naturales poseen propiedades estéticas; y las obras de arte poseen muchas propiedades no-estéticas. En particular, deberíamos distinguir los *valores* estéticos de otros valores. Las obras de arte poseen muchos valores además de los valores estéticos (por ejemplo, valores morales, políticos, religiosos o emotivos). Las obras de arte son cosas que tienen múltiples usos, y no hay razón para suponer que los únicos valores que poseen sean valores estéticos, incluso aunque dichos valores sean particularmente importantes. Los valores formales (si es que los hay) son una sub-clase dentro de los valores estéticos, y en una obra de arte, los valores estéticos son una sub-clase dentro de los valores artísticos.

(c) Al hablar de propiedades ‘estéticas’, no pretendo comprometerme con el realismo estético. Dejo abiertas cuestiones controvertidas, relativas a la naturaleza metafísica de las propiedades estéticas. Quiero que mi examen sea neutral con respecto a las concepciones de las propiedades estéticas que proponen las teorías realista, proyectivista y de dependencia de la respuesta. Todo lo que asumo es la falsedad de una teoría del error, según la cual el discurso y el pensamiento estéticos son un error⁷.

1.3. Hasta el momento, hemos venido reflexionando sobre las *propiedades* formales y no-formales; pero, ¿qué hay del *formalismo*? *Formalismo extremo* es la tesis de que *todas* las propiedades de una obra de arte son formales. *Anti-formalismo* es la tesis de que *ninguna* de ellas es formal. El formalista extremo cree que todas las propiedades estéticas vienen *determinadas de modo estrecho* (por propiedades o disposiciones a provocar respuestas que son de carácter sensorial o espacial), mientras que el anti-formalista cree que todas ellas son *determinadas de modo amplio* (por la historia de la producción de la obra, así como por sus propiedades no-estéticas en sentido estrecho). Esta cuestión tiene un desarrollo paralelo al de cierto problema de la filosofía de la mente, campo en el cual muchos han sostenido que las propiedades mentales no vienen determinadas únicamente por propiedades neuro-fisiológicas, sino también por aquello que hay fuera de la cabeza (en particular, por el origen causal de los estados internos). En filosofía de la mente, la cuestión es la de si las propiedades mentales vienen determinadas solamente por aquello que está bajo la piel, mientras que en la estética de la pintura, por ejemplo, la cuestión es si las propiedades estéticas vienen determinadas únicamente por lo que está dentro del marco o sobre el lienzo. El *formalismo moderado* es la tesis de que, aunque *algunas* propiedades estéticas de una obra de arte son formales, otras no lo son. Como veremos, el formalista moderado *admite* que las obras representacionales tienen propiedades estéticas no-formales. Y *admite* que las obras ‘contextuales’ tienen propiedades estéticas no-formales – siendo

⁵ En otro lugar he sostenido que las propiedades valorativas vienen determinadas por propiedades estéticas más sustantivas. Cfr. mi “The Beautiful, the Dainty and the Dumpy”, *British Journal of Aesthetics*, 1995. Nada de lo que aquí digo depende de tal supuesto.

⁶ Cfr. mi “The concept of the aesthetic”, *European Journal of Philosophy*, 1998.

⁷ Cfr. John Mackie, *Ethics*, Harmondsworth: Penguin 1977, para una teoría del error en filosofía moral.

obras contextuales las concebidas para ser contempladas sólo a la luz de otras obras⁸. Pero el formalista moderado insiste en que hay *algunas* obras de arte que *sólo* tienen propiedades estéticas formales. La estrategia de la retirada táctica es lo que define la posición formalista moderada⁹.

1.4. Pues bien, para defender y refinar el formalismo moderado, necesitamos alcanzar una comprensión más profunda de qué son las propiedades estéticas *no*-formales. No es suficiente decir, simplemente, que las propiedades *no*-formales de una cosa son propiedades estéticas que *no* son determinadas por sus propiedades *no*-estéticas estrechas, y que *son* determinadas en parte por unos u otros hechos relativos a la historia de su producción. ¿Cuáles son los hechos históricos relevantes? ¿Y por qué? Más aún, necesitamos entender cómo las propiedades estéticas formales y *no*-formales pueden *conjuntamente* formar parte de la naturaleza estética general de una obra de arte. ¿Cómo se relacionan entre sí las propiedades estéticas formales y *no*-formales? ¿Cómo se combinan? Quizá haya sido por una falta de comprensión de estas cuestiones por lo que algunos han cometido el error de asumir o bien que las obras de arte sólo tienen propiedades estéticas formales, o bien que *no* las tienen en absoluto.

Propongo que recurramos a la valiosa, pero malinterpretada e infravalorada distinción que trazó Kant entre belleza ‘libre’ y ‘adherente’¹⁰. Se pueden entender mejor las propiedades estéticas *no*-formales en términos de belleza adherente, y las propiedades formales en términos de belleza libre. Pero no hay por qué entrar en más detalles de la formulación que Kant da a la distinción para poder usarla sacándole buen partido. La distinción se puede tratar separadamente de la terminología kantiana y de sus tesis específicas sobre el juicio de gusto. Y como veremos, la distinción puede aprovecharse para ayudarnos a entender un amplio abanico de formas de arte. De hecho, llegaré tan lejos como para decir que, sin esta o alguna otra distinción similar, no podemos siquiera comenzar a entender la estética de la representación pictórica, la poesía, la arquitectura, la música *no*-absoluta, y muchas otras cosas. La belleza adherente es la clave para la comprensión de las propiedades estéticas *no*-formales del arte.

⁸ La *Fuente* de Duchamp sería un ejemplo obvio, como también lo sería la imaginaria serie de pinturas rojas de formato cuadrado e indiscernibles, de la que habla Arthur Danto (cfr. su *The transfiguration of the commonplace*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

⁹ Existen también otros casos en los que deberíamos retirarnos tácticamente. Como veremos, hay un principio general operativo que determina cuándo se impone una retirada táctica, y representación y contextualidad resultan ser instancias de tal principio.

¹⁰ Kant, *Critique of Judgment*, trans. Meredith, Oxford: Oxford University Press, 1928, section 16. [N. del T.: traducimos el término ‘dependent’, usado por Zangwill, en su texto inglés original, como cualificación de la belleza contrapuesta a ‘libre’, por el castellano ‘adherente’, que es de uso tradicional para traducir el término kantiano *anhängend*, siguiendo a M. García Morente en su clásica traducción de la *Crítica* (Madrid, Espasa-Calpe, 2007). No obstante, el término inglés usado por Zangwill puede en ocasiones hacer jugar matices semánticos que ‘adherente’ no posee, aunque juzgamos que en este texto son de relevancia mínima].

Kant introduce la distinción libre/adherente en términos de si un juicio de belleza implica la subsunción de un objeto bajo un cierto concepto. Muchos han acusado a Kant de inconsistencia, puesto que en pasajes anteriores de la *Critica del Juicio* (secciones 1 y 6) dice que el juicio de belleza no es cognitivo y no deriva su universalidad de conceptos¹¹. Creo que se puede responder a esta acusación en términos del propio Kant. Pero no quisiera verme enredado en preocupaciones exegéticas, excepto a efectos de señalar que es absolutamente crucial entender que la tesis de Kant no es simplemente que un juicio sobre la belleza adherente implique un *concepto*, sino que implica el concepto de una *finalidad o propósito*. Los juicios relativos a la belleza libre no lo implican¹².

A menudo se piensa que Kant es el origen del formalismo. Pero esto es un gran error, puesto que Kant acepta la categoría de belleza adherente. En vista del maltrato que ha venido sufriendo por ser formalista, resulta irónico que Kant sea *anti*-formalista en lo tocante a muchas formas de arte, puesto que él entiende que deben tener un propósito que ha de ser comprendido¹³.

Se pueden hallar ejemplos de belleza tanto libre como adherente en la naturaleza, así como en el arte. Kant cita el caso de flores, pájaros y crustáceos como ejemplos de belleza natural libre; y los diseños de papel de decoración mural y la música que no es acompañamiento de textos como ejemplos de belleza libre artificial. Kant habla de los caballos como belleza natural adherente, y de los edificios como belleza artificial adherente. Por añadir algunos ejemplos de mi propia cosecha: algunos objetos naturales – tales como las plumas y las alas de mariposa – pueden ser considerados como ejemplos tanto de belleza libre como adherente. Las piedras, empero, son objetos naturales inanimados que no tienen función natural; de modo que sólo cometiendo un error pueden contemplarse como poseedores de belleza adherente. Por otra parte, sería difícil encontrar belleza libre en un brazo: si un brazo es bello, lo es *en tanto que* brazo – como objeto con una cierta función. Juzgar que una obra de arte abstracta posee belleza representacional constituiría un error. Encontramos que objetos tanto naturales como artísticos poseen belleza adherente a la luz de lo que creemos ser su función¹⁴.

¹¹ Cfr., por ejemplo, Ruth Lorand, “Kant on Free and Dependent Beauty”, *British Journal of Aesthetics*, 1989.

¹² De acuerdo con Kant, cuando hacemos un juicio sobre la belleza *adherente*, un cierto tipo de concepto interviene *en* nuestra representación del objeto con respecto al cual el placer es la respuesta. Por otro lado, la tesis *general* de Kant sobre el juicio de gusto en el primer momento de la *Critica del Juicio* es que, *dada* una representación de un objeto, un juicio de belleza se basa en el placer que suscita dicha representación. De modo que un juicio de belleza no es un juicio cognoscitivo, que involucre la subsunción de un objeto bajo un concepto de belleza. Una reconstrucción de las ideas de Kant sobre belleza libre y adherente desde una perspectiva atenta se encuentra en Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, cap. 4.

¹³ Sólo una observación: cuando Kant formuló la distinción libre/adherente, no era para situar la belleza libre por encima de la adherente, como a menudo, y erróneamente, se alega. Schaper (op. cit.) resulta atinado en este punto. Kant escribe: “Ciertamente, mediante este enlace de la satisfacción estética con la intelectual, gana el juicio de gusto”, *Critique of Judgement*, p. 73 [N. del T.: *KU* § 16; seguimos la trad. de García Morente]

¹⁴ La belleza humana es un caso especial. No podemos ver la belleza humana del mismo modo que contemplamos la belleza de flores o piedras. Hemos de encontrar bella a la persona como tal. No podemos apreciar una persona como si fuera una escultura abstracta, aunque una persona podría encarnar valores formales puramente escultóricos. Este asunto se ve ilustrado por la afirmación de Kant (que en mi opinión tiene razón en esto, aunque algunos lo hallarán disputable) de que la práctica del tatuaje desvirtúa el cuerpo humano incluso si el propio tatuaje posee belleza intrínseca. Para Kant, tatuar el cuerpo humano es algo adherentemente feo. Los filósofos morales y estetas podrían reflexionar sobre las razones de que así sea.

1.5. Quisiera reformular la distinción de Kant como una tesis sobre la *propiedad* de la belleza, en lugar de como una tesis sobre el *juicio* de belleza. Quiero hacerlo así con vistas a poder hacer omisión de la terminología de Kant y de sus peculiares puntos de vista sobre el juicio de gusto. Permítasenos decir que algo es bello adherentemente si es *bello como objeto con una cierta función*. Un objeto no es dependientemente bello sólo en virtud de que cumpla una cierta función y sea bello; por contra, la belleza adherente es algo relativo a la *adecuada concreción o realización estética* de alguna función. En el caso de la belleza adherente, un objeto no es, simplemente, bello y *además* objeto funcional de un cierto tipo, sino que es bello *como* objeto que tiene esa función. Las atribuciones de belleza adherente, por tanto, son del tipo de ‘grande’ o ‘bueno’, de acuerdo con Peter Geach¹⁵. Las adscripciones de belleza libre no son así. Sin embargo, esta apelación a la locución ‘como’ no nos lleva muy lejos.

Necesitamos entender la belleza adherente como una belleza que tiene un cierto fundamento amplio de determinación. (Kant escogió una palabra adecuada cuando hablaba de belleza ‘adherente’). Si un objeto natural es bello adherentemente, su belleza viene en parte determinada por la propiedad no-estética de tener una cierta funcionalidad evolutiva. Y si una obra de arte es bella adherentemente, su belleza viene en parte determinada por las propiedades funcionales que le fueron conferidas en virtud de una cierta historia de producción. En particular, las *intenciones* del artista son la fuente de la función. Por ejemplo, una obra puede haberse concebido para ser un tipo determinado de representación; y si esa intención se realiza con éxito, la obra termina cumpliendo la función representacional que le dio el artista. A no ser que alguna otra persona modifique intencionadamente esa función, la función inicial persiste. La obra podría, entonces, ser bella como representación de ese tipo.

En este modo de abordar el asunto, la obra de arte tiene propiedades estéticas no-formales en virtud del modo como concretiza (realiza, expresa, articula) alguna función no-estética históricamente dada. Las propiedades estéticas formales no dependen del hecho de que una cosa tenga una función no-estética (ni, de hecho, de que tenga ninguna función en absoluto). Esto distingue los dos tipos de propiedades estéticas.

1.6. Hay otro importante nivel de complejidad. Hasta ahora, nos hemos concentrado en el modo como distintos tipos de propiedades no-estéticas determinan las propiedades estéticas. Sin embargo, también es cierto que las propiedades de una obra son a menudo apropiadas para *otras* propiedades estéticas de la obra (y frecuentemente se pretende que lo sean). Por ejemplo, las propiedades estéticas adherentes determinadas por la representación en una obra pictórica podrían encajar cómodamente con las propiedades estéticas determinadas por el diseño bidimensional en que está realizada la representación. Diferentes propiedades estéticas de aspectos varios de una obra pueden combinarse, siendo cada una estéticamente apropiada a la otra, para determinar otras propiedades estéticas del conjunto. Este es el fenómeno de ‘unidad orgánica’ que tanto interesaba a G. E. Moore¹⁶. Una propiedad estética de un aspecto de una obra de arte puede ser funcional en relación con sus otros aspectos. Y puede cumplir tal función de un modo estéticamente interesante. Valores estéticos formales, valores estéticos no-formales y valores artísticos no-estéticos pueden combinarse para producir un efecto estético.

¹⁵ Peter Geach, “Good and Evil”, reimpr. en Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1967.

¹⁶ G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, cap. 6. La designación ‘orgánica’ resulta apropiada, en el sentido de que la unidad en cuestión es como la de un sistema viviente, donde las partes tienen un propósito unas con respecto a las otras y con respecto al total.

He ofrecido una explicación bastante abstracta del modo como deberíamos entender las propiedades estéticas no-formales y el modo como se relacionan con las propiedades estéticas formales. Consideremos ahora de qué modo esto se aplica a diversas formas de arte. Esto nos permitirá apreciar las virtudes del formalismo moderado.

2. Pintura representacional

2.1. Las teorías formalistas sobre las artes plásticas surgieron a comienzos del siglo XX, cuando existía una tendencia a la ‘abstracción’ en pintura, siguiendo la estela de Cézanne, Picasso y otros. La popularidad que alcanzó el formalismo en aquél momento tenía mucho que ver con dicha tendencia. No hay duda de que mucho de lo que Clive Bell o Roger Fry dijeron a tal efecto es en realidad propaganda en favor de un determinado movimiento artístico, disfrazada bajo la apariencia de una reflexión filosófica¹⁷. Sin embargo, la posición definida por el formalismo no está necesariamente vinculada a ningún estilo o movimiento artístico en particular. Es de aplicación universal¹⁸.

Bell y Fry no negaban la existencia de propiedades representacionales, pero para ellos, las propiedades estéticas y las representacionales iban cada cual por su lado, es decir, eran independientes unas de otras¹⁹. Pero –tal como muchos objetaron– esto resulta bastante inverosímil. Hay belleza en la *manera* como algo es representado, y esta es una belleza que está por encima y más allá de su belleza como diseño abstracto. Si algo es bello, no es simplemente un diseño bello y *además* una imagen de un árbol, sino que será *bello como imagen de un árbol*. Ambas propiedades no se añaden simplemente una a la otra, sino que se *multiplican*.

Ello es así porque la belleza representacional es una especie de belleza dependiente, en el sentido que esboqué en la sección precedente. Tenemos que entender la *función representacional* de un cuadro si es que hemos de apreciar su belleza como representación de un árbol²⁰. Las propiedades puramente formales de las pinturas representacionales no deben ser ignoradas, incluso si las propiedades estéticas determinadas por las representaciones son más importantes. Hasta ahí llega lo que cabe admitir de las tesis de Bell y Fry. Pero eso no es suficiente para mantener a salvo su pretensión, propia de un formalismo extremo, de que todas las propiedades estéticas de las pinturas representacionales son formales²¹.

¹⁷ Clive Bell, *Art*, London: Chatto & Windus, 1914. Roger Fry, *Vision and Design*, London: Chatto & Windus, 1920, y *Transformations*.

¹⁸ Esto lo señala Noel Carroll en “Clive Bell’s aesthetic hypothesis”, en: George Dickie et al. (eds.), *Aesthetics: A Critical Anthology*, 2ª ed., New York: St. Martin’s Press, 1989.

¹⁹ Bell escribe lo siguiente: “...si un hombre pinta una ejecución, y temiendo no dar en el blanco con su primera carga de forma significativa, intentará acertar con la segunda, provocando una emoción de temor o de compasión” (*Art*, p. 36). En otros pasajes, los valores no-formales no son distinguidos de los estéticos, sino que son crudamente desechados. Véase también Roger Fry, *Vision and design*, pp. 23, 29, 197.

²⁰ Asumo algo similar a la concepción de la representación pictórica de Richard Wollheim (“Seeing-in, seeing-as, and pictorial representation”, en *Art and its objects*, 2ª ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1980). El ser una representación con un cierto contenido es algo que depende de la intención con la que fue producida la representación. Si los aztecas no pretendieron que sus relieves representaran alienígenas procedentes del espacio, de hecho no los representan.

²¹ Clement Greenberg aborda expresamente la cuestión del formalismo en “Complaints of an art critic”, y en sus réplicas a Max Kozloff, en Clement Greenberg, *The collected essays and criticism*, Vol. 4, ed. John O’Brien, Chicago and London: University of Chicago Press, 1993. Creo que Greenberg estaba acercándose a la idea del valor estético adherente de la representación, cuando hablaba de cuán difícil es “hablar *de modo relevante* sobre el factor literario en pintura y escultura” (ibid., p. 274; la cursiva es de Greenberg).

2.2. Aunque estoy de acuerdo con los críticos anti-formalistas en que Bell y Fry no pueden hacer justicia a las propiedades estéticas de las obras representacionales, el argumento que es habitual emplear a este efecto no es decisivo. Pues todo lo que se nos ha ofrecido es una serie de contraejemplos. Pero alguien podría, simplemente, *insistir*, al igual que lo hacen Bell y Fry, en que las propiedades estéticas y representacionales de una obra de arte son independientes. ¿Por qué habríamos de pensar que *existan* propiedades estéticas que dependan de las propiedades representacionales? ¿Por qué no es estéticamente irrelevante que una obra pictórica represente aquello que representa?

A este respecto, tenemos que apoyarnos en nuestros juicios estéticos intuitivos. Para Bell y Fry, el problema es que la gente hace juicios estéticos tanto sobre diseños abstractos como sobre representaciones, y expresa esos juicios estéticos en términos similares. Sería estupendo si tuviéramos un modo de demarcar por principio la distinción entre juicios estéticos y no estéticos. Pero para nuestro propósito, no necesitamos una teoría plenamente desarrollada sobre dicha distinción. Podemos apoyarnos en una lista de casos paradigmáticos de propiedades estéticas, como la que he propuesto en la sección 1.3. (a), Y, dado que un juicio estético es un juicio que adscribe una propiedad estética, esto nos permite distinguir juicios estéticos y no estéticos. La lista incluía belleza, elegancia y delicadeza; y de hecho, la gente hace juicios de belleza, elegancia y delicadeza tanto sobre diseños abstractos como sobre representaciones. Pero si Bell y Fry están en lo cierto, esto sería un grave error. En el caso de una representación bella de un árbol (o de algún árbol en particular), resulta intuitivamente claro que las propiedades estéticas de la misma no están meramente *añadidas* a las propiedades representacionales, sino que están en parte *determinadas* por ellas. Hay belleza en el modo como dicha representación representa un árbol. Es un caso de belleza adherente. La tesis de Bell y Fry de que la representación no tiene papel estético alguno es muy inverosímil. Desde luego, algunos de nuestros juicios sobre representaciones son no-estéticos; pero no es plausible que todos lo sean. Esta inverosimilitud es lo que casi cualquiera halla poco atrayente en el formalismo de Bell y Fry. (Por contra, Clement Greenberg se distancia cuidadosamente de semejante erradicación por principio de los valores estéticos representacionales²²). La erradicación de las propiedades estéticas específicamente representacionales cuadra muy mal con nuestra experiencia y pensamiento estéticos de la vida ordinaria. Esto quiere decir que una posición como la de Bell y Fry implica que una gran parte de nuestra experiencia estética y pensamiento estéticos ordinarios es un error. Por supuesto, cabe rechazar la opinión común. Los filósofos a veces lo hacen. Ejemplos de ello son los eliminativistas en filosofía de la mente, los teóricos del error en filosofía moral, y los consecuencialistas en teoría moral de primer orden²³. Pero esos filósofos presentan argumentos para desechar las opiniones comunes. Bell y Fry no presentan ninguno, o al menos, ninguno que resulte siquiera remotamente convincente²⁴. Lo que es más, Bell y Fry no se presentan a sí mismos como iconoclastas de ese tipo, sino como si estuvieran poniendo al descubierto lo que siempre ha

²² Cfr. Clement Greenberg, "The Case For Abstract Art" y "Modernist Painting" (especialmente la nota 1), en Greenberg, *The Collected Essays and Criticism*, vol. 4.

²³ Cfr. Paul Churchland, *A neurocomputational perspective*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992; John Mackie, *Ethics*, Harmondsworth: Penguin, 1977; y Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

²⁴ Cfr. Noel Carroll, "Clive Bell's Aesthetic Hypothesis"; y Malcolm Budd, *Values of Art*, London: Allen Lane, 1995. Ambos autores hacen una buena labor de crítica a los argumentos de Bell y Fry *en favor* del formalismo, tal como se presentan. Sin embargo, Carroll y Budd ofrecen menos en lo tocante a argumentos *contra* el formalismo que no impliquen petición de principio.

sido tenido por el fundamental del arte. Este revisionismo imprevisto sobre nuestros juicios sobre las obras de arte representacionales es el principal problema del que adolece el formalismo extremo, de trazo grueso, de Bell y Fry.

2.3. Ahora hemos de abordar la complicación que señalé más arriba. Bell y Fry también reconocen una suerte de propiedad formal de las obras pictóricas que inhiere en las relaciones espaciales que se establecen entre los elementos representados en ellas²⁵ (a menudo se dice que los cuadros de Poussin son notables por este tipo de cualidad). En ocasiones se hace referencia a estas propiedades como “forma plástica”. Pero tales propiedades son un aspecto de aquello que está representado; y las propiedades representacionales están determinadas, en parte, por convenciones de representación, las cuales en parte están determinadas por la historia de una obra. De modo que las propiedades tridimensionales de las obras pictóricas no están determinadas de modo estrecho; no están determinadas solamente por aquello que está en el lienzo. ¿Cómo, pues, se relacionan las propiedades ‘formales’ plásticas tridimensionales de una obra con propiedades formales del tipo de las que *están* determinadas por el diseño bidimensional de una obra? ¿Será un mero accidente que se emplee la misma palabra en ambos casos?

Aunque las propiedades plásticas tridimensionales de las obras pictóricas no sean en sí mismas propiedades formales en el sentido que antes definimos, cabe entender que hayan sido concebidas como propiedades formales. Pues la idea de forma plástica tridimensional en pintura deriva de la idea de las propiedades genuinamente formales que *podrían* hacerse realidad *si* los elementos representados existiesen realmente. De modo que hay que entender la noción de forma plástica tridimensional en pintura en términos de una noción de forma espacial del tipo de la que se encuentra ejemplificada en la escultura abstracta. Aunque las propiedades ‘plásticas formales’ no son propiedades formales genuinas, sólo podemos concebirlas dando por supuesta una concepción de las propiedades formales genuinas. Hay un estrecho vínculo conceptual. De modo que podemos entender por qué la gente usa la misma palabra para describir las propiedades plásticas de las obras pictóricas. Pero nuestra noción básica de forma, en términos de aquellas propiedades estéticas que están determinadas únicamente por propiedades no-estéticas estrechas, sigue siendo fundamental conceptualmente²⁶.

Lo que es más, incluso si desistiéramos de establecer algún tipo de conexión conceptual estrecha entre propiedades formales genuinas y propiedades ‘formales plásticas’, el formalismo moderado se sigue sosteniendo. Supongamos que admitiéramos, generosamente, una noción amplia de propiedad formal, que incluyese tanto las

²⁵ Véase, por ejemplo, Bell, *Art*, p. 38.

²⁶ Malcolm Budd señala que lo que se cree ser fundamentalmente importante en un cuadro a veces no es sólo la ‘forma plástica’, en el sentido de la representación de una disposición espacial de objetos coloreados, sino la representación de una disposición espacial de objetos coloreados *tal como se ve desde un cierto punto de vista en particular* (Budd, *Values of art*, pp. 51-54). En tales casos, Budd sugiere que necesitamos una noción de forma que ponga en juego una interacción o dependencia mutua de las propiedades plástico-formales y las propiedades formales bidimensionales. Pero Budd abandona de modo abrupto el propósito de construir una noción semejante de forma, porque dice que la idea de una *relación* entre tridimensionalidad representada y diseño bidimensional “carece de definición” (ibíd., p. 54). No resulta claro qué es lo que Budd echa aquí en falta, pero la explicación en términos de belleza adherente puede, sin duda, iluminar dicha relación. Forma plástica y forma tridimensional pueden jugar el papel mutuamente funcional que describí en la sección 1.6. Hemos de observar, también, *ad hominem*, que si Budd tuviera una objeción que hacer contra esto, esa objeción también sería aplicable contra su propia definición preferida de la forma, de acuerdo con la cual la forma es una cuestión de ‘relación’ entre los elementos de una obra (ibíd., p. 60). Más aún, semejante definición resulta problemática, porque permite que haya propiedades formales que están determinadas por la relación entre diferentes ‘elementos’ representacionales de una obra pictórica. Pero en muchos casos, estas propiedades ‘formales’ no serían, en ningún sentido, directamente perceptibles en la obra. Más sobre este asunto en la parte 4 del presente artículo, sobre la estructura literaria.

propiedades formales genuinas, según las caracterizamos antes, como las propiedades estéticas determinadas por las propiedades representacionales tridimensionales. (Esta noción amplia podría construirse tanto a partir de principios como de modo *ad hoc*). Seguiría siendo plausible que algunas obras pictóricas tengan propiedades plásticas estéticamente significativas, sin que tengan *otras* propiedades representacionales (por ejemplo, algunas pinturas cubistas). Más aún, las obras que tienen propiedades tanto plásticas como de otro tipo, tienen a menudo propiedades plásticas que resultan estéticamente importantes consideradas en sí mismas, y que se combinan con las otras propiedades de la obra pictórica para producir propiedades estéticas del conjunto. De modo que el formalismo moderado es correcto, incluso si manejamos una noción amplia de propiedad formal.

2.4. Bell y Fry fueron justamente criticados por haber ignorado la representación en el arte pictórico, o haber minimizado su importancia. (Las opiniones de Greenberg son más sutiles²⁷). Por otra parte, no hemos de perder de vista el hecho de que Bell y Fry estaban en lo cierto al pensar que las obras pictóricas *tienen* propiedades formales que son importantes. Bell escribió este célebre pasaje:

Para apreciar una obra de arte, necesitamos estar provistos únicamente de sentido de la forma y el color y de conocimiento del espacio tridimensional²⁸.

Esta frase ha sido probablemente objeto de más sarcasmo que cualquier otra cosa que se haya escrito en materia de estética a lo largo del siglo XX. Y sin embargo, basta una enmienda menor para volverla respetable. Elimínese, simplemente, el “únicamente”:

Para apreciar una obra de arte, necesitamos estar provistos de sentido de la forma y el color y de conocimiento del espacio tridimensional.

¡Sostengo que esto es casi siempre verdadero! Sin “sentido de la forma y el color y conocimiento del espacio tridimensional”, no podemos apreciar una obra de arte visual²⁹. Ojalá Bell hubiera presentado esto como una condición *necesaria*, en lugar de como una condición *suficiente* para la apreciación.

Se podría objetar que el arte conceptual y otras corrientes experimentales plantean una dificultad a la posición formalista moderada. Pero es difícil de ver en qué podría consistir esa dificultad. Se sostiene que ese tipo de arte no tiene propiedades estéticas en absoluto – sean de carácter formal o no formal. Pero el formalismo es una tesis sobre las propiedades estéticas de las obras de arte, *en el caso de que las tengan*. De modo que el arte conceptual no presenta dificultades (ni siquiera para la tesis formalista extrema de que todas las propiedades estéticas son formales). Tanto los formalistas estéticos extremos como los moderados pueden admitir que algunas obras de arte no tienen propiedades estéticas en absoluto. Pero ese tipo de obras no son relevantes para nuestro debate, que versa sólo sobre aquellas obras de arte que tienen propiedades estéticas³⁰.

²⁷ La opinión que sostenían Bell y Fry sobre el valor de la obra de Cézanne es particularmente inverosímil. Creen que el valor de las obras de Cézanne no depende de lo que representan (por ejemplo, montañas, lagos, árboles). Greenberg también entiende la importancia *histórica* de Cézanne en términos formales. Podemos distinguir lo que pudiéramos llamar ‘formalismo filosófico’, de acuerdo con el cual las propiedades estéticas no-formales son imposibles, del ‘formalismo sustantivo’, de acuerdo con el cual las propiedades estéticas no-formales no son imposibles, pero no son de mucha importancia en comparación con las propiedades formales. El formalismo sustantivo puede recibir una restricción histórica, quedando convertido en la tesis de que las propiedades formales son preeminentes en algún período determinado. Bell y Fry son formalistas filosóficos, Greenberg es un formalista sustantivo con restricción histórica.

²⁸ Clive Bell, *Art*, p. 37.

²⁹ En traducción: sin una apreciación de las propiedades estéticas que vienen determinadas por el diseño bidimensional y por la representación de formas tridimensionales, no podemos apreciar una obra de arte visual.

³⁰ Resulta curiosamente irónico que muchos de aquellos que se ven a sí mismos como artistas conceptuales

3. Arquitectura

3.1. ¿Hasta qué punto debemos ser formalistas en materia de arquitectura? Consideremos un templo del antiguo Egipto, o una mezquita selúcida. Alguien que sostenga un formalismo extremo en materia de arquitectura, dirá que el carácter estético del templo o mezquita es interno al mismo, y que ese su carácter estético puede hacerse perceptualmente manifiesto a un observador que no tenga conocimiento de la función religiosa del edificio. Por supuesto, para entender por qué un edificio ha llegado a existir, necesitamos saber algo sobre su función, así como otras cosas sobre él. Pero el formalista extremo dirá que, si bien esa información podría llevarnos a algún tipo de comprensión del edificio, no nos conduce a una mejor comprensión *estética*. No puede hacernos ver que el edificio es elegante, o bello, si no nos hemos dado cuenta ya antes. Puede ser que el arquitecto pretenda alabar a Dios *por medio de* la creación de una obra con ciertas virtudes formales. O puede ser que un poderoso gobernante pretenda manifestar y reforzar su poder *por medio de* la creación de una obra con determinadas virtudes formales. Hay historias causales diversas de toda clase, que conducen a la existencia de un edificio, y a su carácter estético específico. Pero una vez que el edificio existe, el formalista del núcleo duro afirma que las propiedades estéticas del mismo son independientes de esa historia.

3.2. Sin embargo, el formalismo extremo no resulta plausible como explicación completa del valor estético en arquitectura. Es común hablar de la belleza de un edificio como ‘expresión’ o ‘articulación’ estética de su función. Lo mismo sucede con la belleza de las partes de un edificio, como por ejemplo, puertas o ventanas. En nuestro pensamiento estético ordinario, la belleza de un edificio y el cumplimiento de sus funciones no son dos factores separables. Por el contrario, se encuentran entrelazados. (Una vez más: multiplicación, más bien que adición³¹). Kant hablaba del modo como un edificio resulta bello como iglesia, o como arsenal, o como palacio, y pensaba en tales ejemplos como casos de belleza *adherente*. De modo intuitivo, un edificio concreto puede ser bello como mezquita, más bien que como oficina de correos, estación de ferrocarril o biblioteca – no simplemente porque el edificio sea bello y funcione bien (de modo no-estético) como mezquita, sino porque el edificio expresa o articula estéticamente la función religiosa de una mezquita. Así son muchos de nuestros juicios estéticos reales sobre edificios. Resulta intuitivo que las obras de arquitectura no han de verse como piezas de escultura abstracta sobredimensionadas. Es esencial para un edificio el haber sido hecho para ser usado o habitado por personas, de modos que son más o menos específicos³². Y existe una clase de entre nuestras valoraciones estéticas de edificios que depende de nuestro conocimiento de esas maneras de usar o habitar. Por supuesto, el sentido común, o la estética popular, podrían estar errados en este punto. Quizá sólo exista la belleza arquitectónica libre, de una parte, y el cumplimiento de la función, de otra, y nunca una mezcla de ambos. Sin embargo, corregir nuestro pensamiento estético para erradicar este error sería una pretensión radical, y es difícil ver qué podría motivarla. De modo que hemos de seguir pensando en la belleza adherente de las obras de arquitectura.

continúen haciendo objetos que no sólo tienen propiedades estéticas, sino también propiedades estéticas formales, incluso aunque digan que esa no es su intención. A pesar del voto oficial de celibato estético, no logran resistir a la tentación de cometer pecado estético. Pero, incluso si existe un arte conceptual puro, sin ninguna intención estética, no plantea ninguna dificultad, tanto al formalismo extremo como al moderado.

³¹ Comparemos esto con una situación en la que usáramos una escultura para soportar una mesa.

³² Cfr. Roger Scruton, *The Aesthetics of Architecture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979, cap. 3. Véase también su interesante comentario sobre la cubertería ‘funcional’ escandinava de los años 60, *ibid.*, p. 241-2

3.3. Deberíamos tener cuidado de no llevar el énfasis en la belleza arquitectónica dependiente demasiado lejos. Si decimos que un edificio tiene ciertos valores estéticos como edificio de un cierto tipo, ¿por qué no ir más lejos, y decir que una mezquita o una estación son excelentes no simplemente como mezquita o estación, sino como mezquita o estación de un cierto tipo? Pero, ¿dónde debemos detenernos? Quizá deberíamos elevar la especificidad a un grado infinito. O, por el contrario, tal vez deberíamos ser específicos en un grado mínimo. De modo que un edificio no es bello como mezquita o estación, sino bello, meramente, como *edificio* (estructura permanente diseñada para ser ocupada por el ser humano). Quizá sólo tenemos que verlo como provisto de la amplia función de ser un edificio u otro, en vez de tener alguna función específica más concreta (mezquita, estación, biblioteca, oficina de correos). ¿En qué medida hemos de ser específicos en lo que concierne a la función arquitectónica? Esta cuestión del grado de especificidad de la función no es un debate puramente filosófico, sino un problema sustancial de la práctica de la arquitectura. La cuestión controvertida es: ¿qué funciones son, o deberían ser, relevantes para la belleza adherente de una obra arquitectónica? No obstante, lo que para nosotros importa es que los edificios tienen *alguna* belleza adherente de este tipo.

3.4. De cualquier modo, como constató Kant, las cosas que tienen belleza adherente también pueden ser valoradas por su belleza libre. De hecho, existe la belleza de un edificio considerado como edificio, y quizá considerado como edificio con cierta función específica, pero un edificio también tiene belleza libre, como escultura abstracta pura. Los edificios, como cualquier otro artefacto, tienen múltiples valores y propósitos. Y su valor formal es uno de entre varios valores. Eso no quiere decir que sea siempre el valor más importante. Los valores escultóricos formales son valores arquitectónicos que han experimentado variaciones en la estimación de su importancia con relación a otros valores arquitectónicos. Pero no deberían ignorarse por completo los valores formales. Un templo del antiguo Egipto, o una mezquita seléucida, pueden tener valores artísticos, incluyéndose entre ellos valores estéticos, que dependen de su función específica. Pero también tienen valores formales que podemos apreciar en ignorancia despreocupada, y quizás gozosa, del significado más profundo de lo que estamos viendo. Un edificio de perfectas proporciones deleita al ojo de modo inmediato. Los turistas ignorantes pueden apreciar estos valores incluso si se han dejado sus guías de viaje olvidadas en casa³³.

4. Literatura

4.1. ¿Qué aspecto presenta el problema del formalismo en literatura? ¡La respuesta más sencilla es que presenta un aspecto particularmente complicado! A pesar de esas complicaciones, creo que podemos aceptar que es improbable que se pueda defender ninguna clase de formalismo que resulte interesante en literatura.

En los escritos de los críticos literarios, se emplean muchas nociones de forma. Distinguiré dos nociones principales. La primera es la de aquellas propiedades formales que surgen de las propiedades *puramente sonoras* de las palabras. Estas propiedades se dejan clasificar cómodamente como formales desde la perspectiva de mi definición operativa. Las propiedades puramente sonoras pueden generar valores estéticos que pueden ser apreciados por alguien que no entienda la lengua. Podemos entender este aspecto de la literatura como lo haríamos si se tratara de música absoluta. Aquí radica en cierta medida el interés de la

³³ El guía turístico nocivo, que no para de hacer comentarios sobre detalles de la historia de un edificio que son de interés marginal, a menudo resulta ser un incordio.

rima³⁴. Sin embargo, hay otro tipo de valor sonoro que la literatura posee, y que no está recogido en esta noción de lo puramente sonoro. Se trata del valor de las palabras como la *concreción o expresión sonora adecuada* de su significado, lo cual constituye un caso de belleza adherente. La onomatopeya es un ejemplo sencillo de ello. Tales valores sonoros adherentes sólo pueden ser apreciados por alguien que conozca el significado de las palabras. A este valor lo podemos llamar valor ‘poético’, y en la literatura a menudo es de importancia mucho mayor que los valores puramente sonoros. Escuchar poesía en lenguas que uno no entiende es de reducido atractivo. Sospecho que en casi todos los casos en que apreciamos las cualidades sonoras de la literatura éstas son del tipo adherente. Consideremos, por ejemplo, que puede haber poesía bellamente expresada en lenguas que podríamos considerar feas en términos de pura sonoridad³⁵.

4.2. La cuestión de la forma sonora es relativamente simple. Lo que hace que se vuelva muy confuso el asunto de la literatura es la profusión de acepciones de ‘forma’ que se apoyan en una contraposición entre *forma* y *contenido*. En particular, existe un uso común de la palabra “forma” para referirse a la *estructura* de la obra literaria, en el sentido de las relaciones entre las partes de la obra. Existió un movimiento conocido como ‘formalismo’ en teoría de la literatura, que tuvo su origen en Rusia a comienzos del siglo XX, Estos ‘formalistas’ se interesaban en parte por el análisis detallado de los recursos lingüísticos, tales como métrica, aliteración y rima. Dichos recursos están ligados a las cualidades sonoras de las palabras, de modo que en este respecto el movimiento llevaba un nombre apropiado, desde la perspectiva de la definición con la que hemos venido trabajando. Sin embargo, también estaban interesados en la imagen y la metáfora, lo cual hace confuso el asunto, pues estos recursos son una cuestión de significado, además de, o en lugar de, serlo de sonido. Más adelante en el curso del siglo XX, los llamados ‘estructuralistas’ tendieron a desplazarse desde este enfoque, estrecho y de detalle, hacia el extremo opuesto de concentrarse en la estructura general de una obra. Estos estructuralistas posteriormente fueron objeto de ataque por parte de los ‘post-estructuralistas’, quienes con razón criticaron la dicotomía estructuralista de estructura (o ‘forma’) y contenido, puesto que las propiedades estructurales de los textos son objeto de interpretación creativa en tanta medida como sus restantes aspectos³⁶. La idea de forma estructural *como algo opuesto al contenido* es lisa y llanamente absurda. Pues la estructura literaria es un *aspecto* del contenido, no algo que se oponga a éste. Sin embargo, la idea de la estructura *de* un contenido es útil. La composición ‘anular’ en Homero es un ejemplo sencillo a pequeña escala. Algunos pasajes en la *Iliada* de Homero tienen una estructura ‘anular’, como por ejemplo, ABCDEDCBA. Estos rasgos se despliegan en el tiempo; los entendemos intelectualmente: no son un ritmo que veamos o escuchemos directamente. Los abstraemos a partir del contenido de la obra. Y lo que abstraemos es una estructura que pueden compartir muchos textos diversos³⁷. Desde la perspectiva de mi definición operativa, es poco afortunado que a estas propiedades estructurales se las haya llamado “formales”, porque la estructura literaria es un aspecto

³⁴ Monroe Beardsley discute estas propiedades en su *Aesthetics*, Indianapolis: Hackett, 1958, pp. 230–37. Buena parte del placer que nos produce el “Jabberwocky” de Lewis Carroll (en *Through the looking glass*, London: Oxford University Press, 1971) procede de la fruición en el sonido de las ‘palabras’.

³⁵ Creo que A. C. Bradley estaba muy próximo a la noción de la belleza dependiente de la expresión poética de un contenido en unas palabras determinadas en su “Poetry for poetry’s sake”, incluido en sus *Oxford Lectures on Poetry*, Oxford: Oxford University Press, 1909.

³⁶ Para una síntesis útil de este material, véase Stuart Sim, “Structuralism and Post-structuralism”, en Oswald Hanfling, *Philosophical Aesthetics*, Oxford: Blackwell, 1992.

³⁷ En sus conferencias en la U.C.L., Malcolm Willcock solía poner énfasis en rasgos estructurales similares de la *Iliada*. Sin embargo, también llamaba la atención sobre cómo lo que parecen ser rasgos puramente estructurales de la *Iliada* resultan ser, de hecho, perfectamente adecuados a su contenido.

del contenido, el cual convinimos que resultaba determinado ampliamente. De modo que esta noción de forma no se ajusta a mi definición operativa. Hay propiedades estructurales de obras de música absoluta que han sido denominadas “formales” por los críticos musicales. Y hay una afinidad considerable entre la estructura de la música absoluta y la estructura del contenido en literatura, incluso aunque la primera sea formal en mi sentido del término, mientras que la segunda no lo es. Pero probablemente no haya modo de mostrar que la forma estructural en literatura está relacionada estrechamente a propiedades indisputablemente formales, del modo como encontramos que podíamos vincular la forma plástica en pintura con la forma escultórica. No termino de ver el modo de hacer encajar la noción de forma estructural en mi definición general³⁸.

4.3. Sin embargo, no tenemos que preocuparnos demasiado por el uso ambivalente de la palabra “forma” para referirse a la estructura literaria. Admitamos generosamente dos nociones distintas de forma literaria: la sonora y la estructural. Las obras literarias *combinan* un contenido con ciertas propiedades sonoras y estructurales, de modo que el contenido está realizado en sonidos, con una estructura particular. Pero las propiedades sonoras y estructurales tienen poca importancia tomadas por separado (si es que tienen importancia alguna). El puro sonido de las obras literarias no se aprecia normalmente de un modo que sea neutral con respecto al asunto, o libre de contenido (aunque no niego que en ocasiones podamos apreciar las palabras como puro sonido). De modo análogo, la estructura no se valora en sí misma, sino porque es la estructura *de* un cierto contenido. Considerada separadamente de éste, resulta escasamente significativa (si es que lo es). Por ejemplo, es típico que el contenido de una novela u obra teatral ponga en juego una historia, descripción psicológica, problema moral, y demás; y la estructura de la novela u obra teatral tendrá un rol que, o bien será subordinado a ese contenido, o bien estará, cuando menos, estrechamente ligado a él. La situación no presenta ningún paralelismo en absoluto con respecto a la de las propiedades plásticas de las obras pictóricas representacionales, que pueden determinar valores estéticos por sí mismas, y que de hecho a menudo lo hacen. Podemos apreciar una interesante disposición espacial de objetos en un cuadro sin tener en cuenta ulteriores conocimientos de lo que esos objetos son. Pero contemplar la estructura de una obra literaria carece de interés, a no ser que tengamos conocimientos sobre los elementos de dicha estructura. Así que, incluso si ampliamos la noción de forma para incluir la forma estructural, junto a la forma sonora, tales propiedades no son de importancia estética³⁹.

La literatura es la menos formal de las artes, porque pone en juego ante todo, y por encima de todo, el contenido. No obstante, eso perjudica poca cosa al argumento *general* en favor del formalismo moderado. El formalista moderado debería retirarse tácticamente, dejando la mayor parte de los aspectos de la literatura a merced de las hordas anti-formalistas.

³⁸ En su *Poetic closure* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), Barbara Herrnstein Smith distingue ‘forma’ de ‘estructura’, y dice que ‘forma’ se refiere a la “naturaleza física de las palabras, e incluye rasgos tales como la rima, la aliteración, y la métrica silábica” (ibíd., p. 6). Emplea ‘estructura’ como una categoría amplia, que incluye propiedades organizativas que se derivan tanto de la forma, en el sentido del término que emplea esta autora, como del tema (ibíd.). Subraya las analogías entre estructura literaria y musical. Lo que ella denomina ‘cierre’ en un poema es algo producido por los elementos tanto formales como temáticos que se encuentran operantes en una composición.

³⁹ Existe también un sentido del término ‘forma’ en literatura que significa, simplemente, algo así como ‘género’, o ‘estilo’. La estructura es *a veces* un aspecto importante del género o del estilo, tal como sucede con el soneto; pero a veces no lo es. De nuevo, semejante ‘forma’ tiene poco o ningún valor que resulte independiente del contenido.

5. Música

5.1. Eduard Hanslick presentó una sofisticada y potente defensa del formalismo musical en su gran obra, *De lo bello musical*⁴⁰. Hanslick no se conformó con atacar las erróneas teorías de la música que apelan a la emoción; argumentó también en favor de la música ‘absoluta’. De este modo, escribe lo siguiente:

¿Qué tipo de belleza es la belleza de una composición musical? Es belleza de un tipo específicamente musical. Por tal, entendemos una belleza que es independiente y que no necesita contenido más allá de sí misma, que consiste simple y únicamente en tonos y su combinación artística⁴¹.

[...] La investigación estética no sabe ni debe saber nada de las circunstancias personales y el contexto histórico del compositor; escucha sólo aquello que la obra de arte tiene que decir⁴².

Estos pasajes son de un carácter extremo. Hanslick está aquí descartando los valores estéticos no-formales de la música.

La posición de Hanslick es la de que la belleza de la música es *específicamente musical*. Él entiende que eso quiere decir que la belleza musical es inherente a las relaciones entre tonos y no involucra ningún tipo de conexión con nada extramusical, como por ejemplo, las emociones de un compositor o de un oyente. Yo prefiero formular la posición de Hanslick diciendo que la belleza en la música está *determinada* únicamente por relaciones entre tonos, y que no está determinada por nada extramusical. La música no representa emociones, y no es el propósito de la música el expresar o evocar emociones. La música es un diseño estructurado de sonido. Y el valor de una pieza musical viene determinado exclusivamente por el hecho de ser un determinado diseño estructurado de sonido en particular. Así, Hanslick tiene tanto una teoría del valor del arte musical, como una teoría sobre la naturaleza de dicho arte. Ambas cosas –de modo, en mi opinión, muy saludable– van de la mano⁴³.

5.2. ¿Debemos estar de acuerdo con Hanslick? Es común distinguir la música absoluta o instrumental de sus opuestos: la música programática, la música cuyo carácter responde a un título, o la música que acompaña a algún texto o narración. Hemos de entender la distinción entre música absoluta y no-absoluta en términos de la distinción entre música libre o formalmente bella y música adherentemente bella. La música absoluta es música que sólo está concebida para poseer belleza libre o formal, mientras que la música no-absoluta está concebida para tener una belleza que depende de algún propósito no-musical, como por ejemplo, desfilarse, bailar, contar una historia, meditar o rezar. Contra lo que predica el evangelismo formalista de Hanslick, parece que este tipo de música puede ser valorable estéticamente en atención al *modo* como sirve a estos propósitos no-musicales (bailar, desfilarse, contar una historia, meditar, rezar), del mismo modo que la imagen de un árbol

⁴⁰ Publicada en traducción inglesa bajo el título *On the musically beautiful*, Indianapolis: Hackett, 1986.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 28.

⁴² *Ibíd.*, p. 39.

⁴³ Alguien que se sintiera atraído por la tesis de que la belleza musical es de carácter puramente musical, podría no aceptar la tesis fuerte de que el valor de una pieza musical viene determinado sólo por los tonos constitutivos *de la misma*. Podría decir que la importancia musical de la pieza en cuestión está determinada en parte por la tradición musical de la que forma parte. En esta posición híbrida, la belleza de una pieza musical en particular viene en parte determinada por otras piezas musicales, pero no por relación alguna con emociones. Una tradición musical no es de naturaleza extra-musical, al contrario que las emociones del compositor o del oyente. Pero está claro que Hanslick se compromete con la tesis formalista más fuerte, y que él rechazaría la posición híbrida.

puede ser bella en razón del modo peculiar como lo representa⁴⁴. La música puede salir *ganando* de su mezcla con lo no-musical. No obstante – como Peter Kivy, con razón, nos impide olvidar –, no debemos dejar la música absoluta en el olvido. Cierta tipo de música ha de ser entendida en sus propios términos⁴⁵. El formalismo moderado es el enfoque apropiado para la música⁴⁶.

5.3. Esto nos permite abordar un problema que ha sido planteado por Kivy. Hay algo de lo que Kivy dice que siempre quiso saber sobre Hanslick⁴⁷. Kivy siente cierta simpatía por Hanslick. Pero Kivy encuentra dificultades con una parte del texto de *De lo bello musical*, cosa que aprovecha para plantear un problema de alcance general que afecta a la posición de Hanslick. Responder a esta preocupación de Kivy nos permitirá reforzar la posición formalista sobre la música.

El pasaje de Hanslick en *De lo bello musical* que causa perplejidad a Kivy es aquél en que Hanslick escribe sobre el *Orfeo ed Euridice* de Gluck que:

...la música sin duda posee tonos mucho más específicos para la expresión apasionada de la desdicha.⁴⁸

La inquietud de Kivy es la siguiente: ¿cómo puede Hanslick decir esto, si él mismo cree que la música no puede expresar la desdicha? Kivy piensa que Hanslick, de modo inconsistente, echa mano de la idea, que a título oficial él mismo ha descartado, de que hay música que expresa la emoción de la desdicha. Kivy piensa que este pasaje revela que Hanslick cae en aquello que formalmente niega, como lo haría un solipsista que escribiera cartas. Kivy sugiere una serie de maneras poco convincentes de eliminar esta tensión, y finalmente renuncia, acusando a Hanslick de inconsistencia.

⁴⁴ Cfr. también *On the Musically Beautiful*, pp. 66– 67. El hecho de que Hanslick llegara demasiado lejos en su denigración de la música no-absoluta no arroja ninguna sombra de duda respecto de su potente crítica de las teorías emotivas de la música. Aunque, contra lo que sostiene Hanslick, pienso que podemos admitir belleza adherente de algún tipo, no creo que provocar o expresar emociones pueda ser una función no-musical a la que sirva la música.

⁴⁵ Cfr., por ejemplo, Peter Kivy, “The fine art of repetition”, reimpr. en Kivy, *The fine art of repetition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. En su “Is music an art?” (contenido también en *The fine art of repetition*), Kivy sostiene que antes del siglo XVIII, a la música absoluta no se le concedía el honor de ser gran ‘Arte’, con ‘A’ mayúscula, más bien que una vulgar ‘artesanía’. Antes de ese momento, se la consideraba más bien un arte decorativo, mientras que la música que se usaba para acompañar textos sacros era tomada más en serio. El honor de ser un ‘Arte’ se reservaba antaño a música que sirviera como acompañamiento de un texto, y así, la música absoluta era poco valorada. Kivy piensa que esta perjudicial tradición sigue vigente, y que los estetas han de concentrar su atención de manera algo más permanente en la naturaleza y valor de la música absoluta. Suscribo esta opinión de todo corazón, por supuesto. Pero deberíamos considerar que la distinción general entre belleza libre y adherente no es equiparable de ningún modo a la distinción entre Arte y artesanía. En distintos momentos y lugares, diferentes formas y géneros artísticos han recibido valoraciones distintas en virtud de la diferencia valorativa que se encuentra implícita en la distinción Arte/artesanía. Y aunque tales valoraciones a veces han coincidido claramente con la distinción libre/adherente, en otras ocasiones la combinación ha sido distinta. Dudo que pueda sostenerse ninguna generalización.

⁴⁶ Empleando la terminología propuesta en nuestra n. 27, pudiera ser que Hanslick fuese un formalista ‘sustantivo’ extremo, pero un formalista ‘filosófico’ moderado.

⁴⁷ Peter Kivy, “Something I’ve always wanted to know about Hanslick”, en *The Fine Art of Repetition*.

⁴⁸ Eduard Hanslick, *On the Musically Beautiful*, p. 18. Este pasaje aparece en el cap. 2, donde Hanslick básicamente sostiene que la música no *representa* emociones. La primera mitad de este capítulo trata de la música instrumental o absoluta. La segunda mitad trata de la música programática, donde se combinan música y texto. En el cap. 1, Hanslick ha sostenido que el propósito de la música no consiste en *provocar* emociones. Y en el cap. 3, propondrá su concepción purista de la belleza musical absoluta.

Sin embargo, pienso que el problema de Kivy puede resolverse. Es crucial el hecho de que el *Orfeo y Euridice* de Gluck *no* sea un caso de música absoluta. En el momento relevante del argumento de la ópera de Gluck, el *texto* ‘expresa desdicha’, en un sentido no estético, de modo bastante directo. Designemos esto como ‘desdicha_{NE}’. Pero, considerada como música absoluta, la música de Gluck en este mismo momento no suena tan completamente empañada de desdicha como podría hacerlo, en un sentido estético (es decir, ‘desdicha_E’). Es por esta razón por lo que una no sirve al *propósito* de la otra, de modo que ambas encajaran bien una con otra. Repárese en la palabra ‘para’, crucial pero que ha pasado desapercibida, de la cita de Hanslick. Éste *no* dice “la música posee, ciertamente, tonos más específicos que expresan la desdicha”. La palabra “para” denota función o propósito. Nos hallamos aquí ante un caso de belleza adherente. Estamos pensando en la pieza musical como algo que sirve para un *propósito* no-musical: aquél que viene dado por el texto. De modo que lo que Hanslick está diciendo, en toda coherencia con su propia posición, es que la música de Gluck podría ser *más apropiada* para expresar la ‘desdicha_{NE}’. Pero esto no es la expresión *musical* de la emoción. Las que expresan la desdicha, en el sentido ordinario, son sólo las palabras del texto.

En un arte que combina dos medios artísticos (música y poesía), normalmente cada uno de ellos se ajusta al otro para producir algo que es más que la suma de ambas partes. Semejante *multiplicación*, más bien que *adición*, de partes, constituye a menudo un valor artístico importante. Cada parte del todo no se *añade* meramente a las restantes, sino que se *combina* con ellas, para producir un valor de conjunto emergente y sobreañadido. No todas las obras de arte son así. El simbolismo es a veces un valor puramente *complementario* o *adicional* en las artes visuales. La música chak chak balinesa a veces presenta temas musicales que se desarrollan paralelamente y que aparentemente no guardan relación entre sí. Pero resulta más habitual que el valor de los diferentes elementos de las obras de arte se combine para producir un valor conjunto mucho mayor. Lo que Hanslick dice en su discutido pasaje es que la música de Gluck no logra ser todo lo apropiada que debería para acompañar textos que expresan ‘desdicha_{NE}’. Hanslick presupone que la música que es ‘triste_E’ resulta adecuada para textos que son ‘tristes_{NE}’, aunque en general Hanslick se muestra bastante escéptico con respecto al modo como nos preocupamos de semejante asunto de la adecuación. Pero en el ejemplo de Gluck, la observación de Hanslick se refiere a que una música que fuera ‘más-triste_E’ serviría mejor a la función de adecuarse a un texto que exprese ‘desdicha_{NE}’.

Si esta interpretación es correcta, ello querría decir que Hanslick se compromete verdaderamente con la tesis de que no todo valor musical es puro o absoluto, en el sentido de que no tiene referencia a nada fuera de la música. En este respecto, y *sólo en él*, Hanslick ha hecho concesiones con respecto a lo que sería una posición purista dura. La música puede servir a propósitos extra-musicales y lograr alcanzar nuevos valores musicales como resultado de ello. Pero en ningún momento Hanslick se ha comprometido con la tesis de que la música pueda expresar emoción. No se ha comprometido de *esa* manera. Hanslick Nunca admite que la música pueda expresar emoción, en el sentido no-estético del término. Todo lo que dice es que una música más-triste_E resultaría más adecuada *para* la tristeza_{NE} del texto de Gluck⁴⁹.

⁴⁹ Kivy prosigue señalando que, en calidad de crítico musical, Hanslick usó descripciones emocionales en abundancia. Pero eso de ningún modo es inconsistente con las tesis de Hanslick. Si hemos de hacerle justicia a Hanslick, es importante reparar en que sus tesis *no* implican que debamos prescindir de la *descripción* de la música en términos emotivos. A lo que Hanslick, con toda razón, se opone, es a realizar inferencias apresuradas a partir de tales descripciones. Las descripciones en sí mismas son inocentes. Para Hanslick, las descripciones emotivas describen algo que es inherente a las relaciones entre tonos. La emoción real no tiene nada que ver con

El texto de Hanslick no presenta ningún problema. Y la posición de Hanslick no se ve afectada por ninguna dificultad, en tanto se restrinja a un formalismo moderado⁵⁰.

Coda

El formalismo ha sido injustamente maltratado en el siglo XX. He ofrecido lo que espero sea una explicación útil de qué es el formalismo, y he intentado establecer aquello que hay de verdadero en el formalismo. El formalismo moderado reconoce la existencia de propiedades estéticas tanto formales como no-formales. Algunas obras de arte sólo tienen propiedades formales. Algunas obras de arte sólo tienen propiedades estéticas no-formales. Y algunas obras de arte tienen propiedades estéticas de ambos tipos. Las propiedades estéticas formales son propiedades artísticas importantes, que no han de ser ignoradas. He ofrecido una explicación de las propiedades estéticas formales y no-formales, y del modo como se combinan. A la luz de esa explicación, he examinado qué perspectivas tiene el formalismo en cuatro formas de arte, y hemos visto que la posición del formalismo moderado ofrece la mejor manera de entenderlas⁵¹.

Ciertamente, Bell y Fry eran ingenuos y extremistas. Pero incluso a pesar de ello, había algo de realista y de refrescante en el modo como entendían el arte. Una concepción formalista moderada del arte sintoniza con la experiencia del arte que tiene la mayoría de la gente. Y es una perspectiva que está bien situada para entender el valor que otorgamos al arte. Eso es más de lo que puede decirse de los movimientos que han reemplazado al formalismo. Va siendo hora de que el péndulo comience a moverse en la dirección opuesta⁵².

ello. Se trata de una descripción *metafórica*, mediante el uso de términos emotivos, de algo que es intrínsecamente musical. Este detalle limita totalmente el alcance de la crítica que Malcolm Budd, en su libro *Music and the emotions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), hace a Hanslick. Budd cree que Hanslick o bien se propone proscribir las descripciones emotivas, o de lo contrario, intenta traducirlas sin pérdida de contenido a términos de descripciones no-emotivas. Pero Hanslick puede admitir sin ningún reparo que las descripciones emotivas pueden resultar en buena medida irremplazables como modo de describir características puramente musicales. Se plantea entonces la cuestión de por qué ello es así. (Cfr. mi “Metaphor and realism in aesthetics”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1991). Pero entonces, la discusión toma un rumbo bastante diferente, y no es ya, simplemente, una cuestión de señalar una inconsistencia en Hanslick, o de una inaceptable e imposible proscripción contra las descripciones emotivas.

⁵⁰ Podría pensarse que al formalismo musical se le plantea un problema en casos del tipo de aquellos de los que habla Edward Cone, en los cuales una pieza musical apunta, por así decir, más allá de su primera y de su última nota (“The picture and the frame: The nature of musical form”, en *Musical form and musical performance*, New York: Norton, 1968, pp. 18–22). Por ejemplo, cuando escuchamos el uso de síncopas en blues o jazz, a menudo proyectamos retrospectivamente un ritmo que escuchamos como si estuviera ya en marcha antes de la primera nota. Aún así, al proyectar hacia atrás o hacia adelante en el tiempo, estamos respondiendo a cualidades formales de la música; cualidades que se encuentran confinadas en lo que Cone llama ‘el marco musical’, entre la primera y la última nota.

⁵¹ En caso de que pudiera parecer que la posición que defiendo carece del brío que caracteriza al formalismo extremo –y que, cuando menos, hacía de éste una doctrina interesante– mencionaré una conjetura que encuentro interesante, pero que no estoy seguro de cómo podría corroborar. Me inclino hacia la idea de que la belleza libre, formal, tiene una suerte de ‘prioridad’, en el sentido de que tenemos de ser capaces de apreciar la belleza libre y formal, si es que hemos de apreciar la belleza adherente, no-formal. Por ejemplo, en artes visuales, la conjetura sería que si no apreciáramos las bellezas libres de las disposiciones de colores y formas, no podríamos apreciar las más sofisticadas bellezas dependientes del contenido representativo. La tesis no es que sea *la propia* belleza libre y formal la que es de algún modo anterior a la belleza adherente y no-formal. Pues puede haber cosas que sean adherentemente bellas pero no sean libremente bellas. No se trata de una tesis metafísica sobre las propiedades estéticas mismas, sino que se refiere a *nosotros* y a la apreciación que hacemos de ellas. La tesis de la prioridad es compatible con aceptar que podemos mantener un interés por la belleza adherente de determinadas obras incluso si no son formalmente bellas. Pero eso sólo sería posible sobre el horizonte de una capacidad para apreciar otras obras que tengan belleza formal. Como digo, no estoy seguro de cómo corroborar la verdad de la tesis de la prioridad; y a esta tesis se le plantean problemas de carácter especial en el caso de la literatura. Pero, si esta conjetura fuese verdadera, ello querría decir que, aunque de un modo confuso, el formalismo extremo se encuentra en la pista de algo importante.

⁵² Agradezco los comentarios de Jerry Levinson, Gary Kemp, Jim Edwards, Malcolm Budd y dos críticos anónimos. También estoy agradecido a Peter Lamarque, Vassiliki Kolocotroni and Bob Grant por su conversación. Parte de las tareas de preparación de este texto fueron realizadas durante el período de disfrute de una ayuda de la revista *Mind*.

The Significance of the encounter: A case of Literary Actualization in “Dos cuentos católicos” of Roberto Bolaño

Francisco LAGUNA CORREA

Universidad Autónoma de Madrid

noterb@hotmail.it

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Abstract:

This work has a double purpose: 1) to examine Wolfgang Iser's concept of Literary Actualization and contrast it with the theoretical approach of E.D. Hirsch and Stanley Fish, and 2) to illustrate Iser's concept through a short story by Roberto Bolaño. While contemporary theorists of literature cannot deny the importance of the reader in the construction of meaning and significance, postmodern literature has also acknowledged the theoretical presence of the reader within the literary process. “Dos cuentos católicos” exemplifies through its diegetical structure the endeavors of the author to recognize the importance of the reader's reception.

Keywords: Iser, Fish, Hirsch, hermeneutics, reader's reception.

Resumen:

Este trabajo tiene dos propósitos: 1) examinar el concepto de Actualización Literaria de Wolfgang Iser y contrastarlo con las propuestas teóricas de E.D. Hirsch y Stanley Fish, y 2) ilustrar el concepto de Iser a partir de un cuento de Roberto Bolaño. Mientras que los teóricos contemporáneos no pueden negar la participación fundamental del lector en la adquisición del sentido y el significado, la literatura posmoderna también ha reconocido la presencia teórica del lector. “Dos cuentos católicos” ejemplifica a partir de su estructura diegética el afán del autor por reconocer la importancia de los lectores en el proceso de construcción del texto literario.

Palabras clave: Iser, Fisch, Hirsch, hermenéutica, recepción literaria.

*“Había sobrevivido a todos los malos
agüeros de la extinción de la lectura”
César AIRA, LA PRINCESA PRIMAVERA*

Introduction

For Wolfgang Iser —co-founder with Robert Jauss of the Aesthetics of Reception— the Literary Actualization is the process in which the reader participates in the “construction” of the literary text.¹ By reading, Iser suggests, the reader re-writes the story that is in front of her eyes and in this way actualizes it. From this point, Iser asserts that to actualize means, in general terms, that the reader “incorporates specific historical views and expectations” that modify the reception and significance of the author’s text.²

The work of Chilean Roberto Bolaño,³ in particular “Dos cuentos católicos,” illustrates how the Literary Actualization takes place within the act of perceiving fictional reality, thus allowing the reader to participate in the construction of the literary meaning and significance. For instance, in “Dos cuentos católicos,” both of the narrators of the story actualize the same situation from their own *Erwartungshorizont*.⁴ Furthermore, the narrators of “Dos cuentos católicos” become readers of their own story, engaging in a Hegelian dialectic that involves literary and extra-literary elements, all departing from the principle of the Literary Actualization.

Regarding “Dos cuentos católicos,” it is a story divided in two parts, each narrated by totally different characters, but at the same time inherent to each other. In the first part of the story, the narrator is an adolescent that professes an incipient but deep devotion to the Martyrdom of Saint Vincent; in the second, the narrator is a hungry and homeless man,

¹ Iser, Wolfgang. *The Act of Reading*. Johns Hopkins University Press, Baltimore. 1984. p. 152.

² *Ibid.*, p. 153.

³ i.a. The short stories *Llamadas telefónicas* and the novels *La pista de hielo* and *Los detectives salvajes* In both of these novels there are plenty of narrative structures presented from the perspective of different characters, thus emphasizing the hermeneutical level of the stories and proposing that there is not an inflexible path towards the acquisition of meaning and significance of the literary texts.

⁴ q.v. Jauss, Robert. *Towards an Aesthetic of Reception*. University of Minnesota Press, Minneapolis. 1982.

whose moral reputation is quite questionable. One day, the adolescent finds the homeless man in his way. However, because the homeless man is wearing the habit of a monk, the adolescent believes that the homeless man is a Franciscan monk immersed in his spiritual life.

Based on the plot, “Dos cuentos católicos” proposes to the reader a very particular Hegelian dialectic, in which the thesis arises from the narration of the adolescent, the antithesis from the narrative complement of the homeless man and the synthesis corresponds to the actualization *en attendant* of the reader. Whereas the adolescent and the homeless man narrate the same story from their own horizon, the reader, indeed, is the only one capable to synthesize both of the perspectives presented by the narrators.

In the following pages, a diegetical analysis of “Dos cuentos católicos” will be displayed with the main purpose of demonstrating how the Literary Actualization works within the discourse of the narrators of Bolaño’s story. However, a broader perspective of what is understood in this essay as Literary Actualization will first be presented.

1. The Literary Actualization

As stated by Wolfgang Iser and Robert Jauss, their theoretical effort is primarily an aesthetic approach to the process of literary reception. Iser and Jauss aimed to demonstrate that during the reading of a literary text, the reader uses all her senses from a situation determined by her historical background.⁵ But while Iser and Jauss aim towards the aesthetical value of reading, they also emphasize the hermeneutic inquiries such as Gadamer’s concept of *Horizont* and Roman Ingarden’s Indeterminacy concept.

Given the subjective character of Jauss’ and Iser’s Aesthetics of Reception, whose object of study is the effect that the literary text has on the reader, it is natural that methodological complexities arise. Iser and Jauss themselves have often had difficulties defining the central concepts of their theory; besides this, there are a number of scholars who have pointed out some of the uncertain concepts of theorists of Constanza, such as the idea that there is not a universal reader invariably following a fixed reading behavior.⁶

For the purposes of this essay, the definition proposed by Iser of Literary Actualization is here acknowledged: “the text and the reader solve their differences from a certain amount of possibilities of actualization, in which the text becomes continuously present.”⁷ Iser here concedes that the reader has the capacity of “re-writing” what she is reading. As she continues reading, the literary reality of the text becomes a narration that happens in present time and is determined by the *Erwartungshorizont* of the reader.⁸

⁵ q.v. Iser, Wolfgang. op. cit: “The Structure of Theme and Horizon.”

⁶ In his article “Value and Knowledge in the Humanities,” E.D. Hirsch criticizes the emergent methodological trends that ponder the value of multiple readings, and states, “when everyone began to ponder ‘the works themselves,’ a premium began to be placed on new ‘readings’ instead of new facts, and the ‘readings’ as they multiplied became more and more diversified, more and more remote, ingenious, abstract, and decadent.” Hirsch is here setting himself apart from those post-structuralist theorists whose efforts aim to elucidate the complexities of the method over the “historical” approach to literature.

⁷ Iser, Wolfgang, “La estructura apelativa del texto,” *Teoría de la estética de la recepción literaria*, UNAM, Mexico, 2001, p. 101.

⁸ Gadamer himself says that “to have horizons means not to be limited to the closest, but to be able to see beyond it” (Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método “Fundamentos de una hermenéutica filosófica”*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, p. 373). While the hermeneutics of Gadamer has been regarded as relativist, Iser and Jauss pretend to mitigate this relativism by conceding that every reader, despite her own horizon, is in fact involved in an invariable historical process, which is to say that there is a sort of proto-reader (implied reader according to Iser) whom the rest of the readers theoretically emulate.

Using the definition above, it will be provisionally concluded that to actualize a literary text means to look beyond what the text offers as an autonomous structure, which implies that the *Erwartungshorizont* of the reader is always present and accordingly must be considered. For example, *El Periquillo Sarniento* by Fernández de Lizardi was read during its first publication mostly in regards of its humoristic effect. However, as it concerns the contemporary reader of *El Periquillo Sarniento*, the work of Fernández de Lizardi is not humoristic, but a cunning novel criticizing the colonial mentality of revolutionary Mexico of the first two decades of the XIX century. While the text itself is the same, the interpretation of the work has changed along with the reader, and it is the reader's experience that the Aesthetics of Reception seeks to study.

Among the literary theorists looking into the reader's role, and therefore into literary Hermeneutics, one of the fundamental distinctions between the Aesthetics of Reception and the Reader's Response of Stanley Fish resides in how each of these theorists define the reader.⁹ Iser and Jauss approach the reader as a "hermeneutical element" always involved in a measurable process, e.g., every reader, despite her background or extra-literary circumstances, always actualizes the text that she is reading, because the Literary Actualization is an inherent step in the process of reading. In contrast, Fish asserts that each reader is a particular case that deserves individualized attention, since the process of reading varies from one reader to another.¹⁰ While Iser and Jauss refuse to provide the reader a distinctive individuality, it is noticeable that the reader for both German scholars is an element as important as the author and the text itself. To some degree, Iser and Jauss believe that their Aesthetics of Reception opens the domains of meaning and significance beyond the author and the text. While this is theoretically possible, it is also possible that within their theory, the reader is confined to a process in which her participation is restrained to a recurrent "hermeneutical behavior." However, it is this interpretative behavior that makes reading an experience that produces commonalities, but also inevitable differences, among different readers.

In "Value and Knowledge in the Humanities," E.D. Hirsch points out the importance that the inquiry itself has in the acquisition of knowledge in humanities, "all empirical inquiry is a process directed towards increasing the probability of learning the truth."¹¹ The idea that the reader is neither abstract nor evanescent is essential within the theoretical approach of the Aesthetics of Reception. The fact that the scholar is as much of a reader as the man who reads the newspaper in the subway or the high school student discovering Milton's *Paradise Lost* is often left aside. Furthermore, to Hirsch the inquirer is the one responsible for pursuing the value and knowledge of her correspondent disciplines. Therefore, within the literary studies, the reader is a serious inquirer in search of valuable knowledge of the literary science. The fact that Iser and Jauss propose that their theory is primarily an aesthetical approach does not prevent their method from becoming a method of scientific inquiry.

Hirsch also points out the necessity of recognizing the pertinence of a theoretical effort, and claims that "nor can the model be accurate if unfavorable evidence is suppressed by a conspiracy of the inquiring community. Nor is the model descriptive if no one bothers to

⁹ Nevertheless, the differences between Aesthetics of Reception and Reader's Response often acquired personal connotations among its theorists, e.g. the aligid dispute between Iser and Fish (q.v. Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995, p. 221-223).

¹⁰ Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class?*. Harvard UP, 1995. p. 23-24

¹¹ Hirsch E.D., "Value and Knowledge in the Humanities", *In Search of Literary Theory*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1972, p. 63.

bring unfavorable evidence to bear upon a hypothesis to which it is relevant.”¹² Departing from this, the “literary facts” that the reader brings to the entire process of understanding literature are valuable as they make evident the coherence and discrepancies arising from the encounter between a reader and its reality. Traditionally literature had been studied from two specific starting points, either from the author or the text itself. The days when the best way to study a literary work resided in learning everything about its author are far in the past; however, when the functionalist and structuralist trends replaced the hegemony of the author with another hegemonic approach such as establishing the text itself as an hermetic object of study, the literary studies were still missing an important source of knowledge, which is to say: the reader.

Although post-structuralist tendencies have aimed to conceal the radicalism of their predecessors, one of their main merits has been to pose the ethical problems concerning literary studies.¹³ Reading literature has become an activity that relates to social, political, economical and cultural aspects of historical societies; neither the author nor the structures implicit in the text are more valuable than the experience of the reader, and this is what Iser and Jauss aimed to grasp with their theory.

2. Diegetical analysis of “Dos cuentos católicos”

As stated before, “Dos cuentos católicos” is a story narrated by two different characters. The first part of the story has the title “La vocación,” whose narrator is a seventeen year-old adolescent who professes a fervent admiration for the Martyrdom of Saint Vincent. The second part is titled “El azar,” whose narrator is a homeless and mentally ill man who, after escaping from the psychiatric hospital, spends his days wandering the streets.

One morning, after going to the movies with his best friend, the adolescent decides to go to the top of a hill where the prostitutes of the town presumably gather. On his way up, the adolescent encounters a barefoot man who wears the habit of a monk. Due to the adolescent’s devotion to Saint Vincent, he concludes that the man is a Franciscan monk immersed in his prayers and philanthropic duties. The detail of the bare feet has an overwhelming effect on the adolescent, “Iba descalzo. Cuando me di cuenta me sentí herido por un rayo. Bajamos del cerro del Moro. Al pasar por la iglesia de Santa Bárbara lo vi persignarse. Sus huellas purísimas refulgían en la nieve como un mensaje de Dios. Me puse a llorar.”¹⁴

The adolescent, at this point, decides to follow the monk furtively; when they reach the train station, the monk puts his shoes on and grabs the first train that stops. The narration of the adolescent ends with a revealing affirmation, as it validates the particular experience of the young man devoted to Saint Vincent: “Al salir, ya solo, intenté buscar sus huellas en la nieve, las huellas de sus pies descalzos, pero no encontré ni rastro de ellas.”¹⁵

From the perspective of the adolescent, it is possible to say that the actions of the monk are comparable to a literary text which demands a set of very personal decisions from a reader: the adolescent, after encountering the “monk,” decides to follow him compelled by his *Erwartungshorizont*, which allows the adolescent to expect divine signals from the encounter.

¹² Ibid, p. 65.

¹³ Ibid, p. 69.

¹⁴ Bolaño, Roberto, “Dos cuentos católicos”, *El gaucho insufrible*, Anagrama, Barcelona, 2005, p. 143.

¹⁵ Ibid, p. 145.

It is also relevant to mention the conditions that produced the encounter between the narrators: while the adolescent is on his way to the "cerro del Moro" with the purpose of looking at the prostitutes that gather on the top, the silhouette of the monk shows up coming down from the top of the hill. The encounter takes place exactly when the adolescent was considering to go back home and forget about the hill crowned with prostitutes: "Me estaba quedando helado. Decidí volver a casa de mi tía y tomar chocolate caliente o una sopa caliente junto a la estufa. Me sentía cansado y la cabeza me daba vueltas. Rehice el camino. Entonces lo vi."¹⁶

The interpretation of the adolescent is the direct result of his intimate inclination to the Martyrdom of Saint Vincent, thus the Literary Actualization plays in the adolescent's experience a process of cathartic nature: given the ecclesiastic vocation of the adolescent, he concludes without a doubt that the man who is walking barefoot down the hill and wearing the habit of a monk is unequivocally a Franciscan monk.

Highlighting the idea that the monk is the Text that the adolescent is actualizing, it is also possible to say that there is nothing in the outward appearance of the homeless man suggesting that he is not indeed a monk. Also, the whiteness of the snow is a possible metaphor for the book's pages where the monk leaves the prints of his steps. The actualization of the adolescent (the Reader) is valid as it arises from his direct encounter with the barefoot monk (the Text) walking on the snow.

However, the second part of the story, "El azar," dismisses the guess of the adolescent regarding the monk. "El azar" introduces the sordid and obstinate monologue of the homeless man that the adolescent believed to be a Franciscan monk. The character that a few pages before was regarded as a saint turns out to be a vagabond who, after stealing food from a house located on the outskirts of the Moorish's hill, aimlessly wanders towards the top of the hill.

After walking during an indefinite period of time, the vagabond finds in his way a half-opened gate leading to a house. He gets in and looks around, again, without any defined purpose. He finds a door whose knocker attracts his attention; when the vagabond opens the door he finds a sort of epiphany inside: "Era una especie de almacén de granos, con sacos apilados hasta el techo. En un rincón había una cama. Tendido en la cama vi a un niño. Estaba desnudo y tiritaba. Saqué mi navaja del bolsillo. Sentado a una mesa vi a un fraile."¹⁷ What happens after this encounter is totally unexpected: without any reason, the vagabond stabs the friar; then, he kills the child. The vagabond leaves the room wearing the habit of the friar and decides to take his shoes off to avoid leaving steps of blood on the snowy and pristine streets. That is when he starts his way down the hill towards the train station; during his journey the vagabond reveals that his name is Vincent...

While the vagabond descends the hill, he realizes that an adolescent is following him, "Mi perseguidor era un adolescente gordo y feo."¹⁸ If the adolescent's role is compared to the act of reading, the consciousness that the vagabond has of the adolescent could be understood as the validation of the adolescent as a reader with his own *Erwartungshorizont*. This situation relates to the concept of "implicit reader" that Iser regards as an element that triggers the inner progression of the texts, as this "reader, unlike the contemporary reader, is

¹⁶ Ibid, p. 141.

¹⁷ Ibid, p. 148.

¹⁸ Ibid, p. 150.

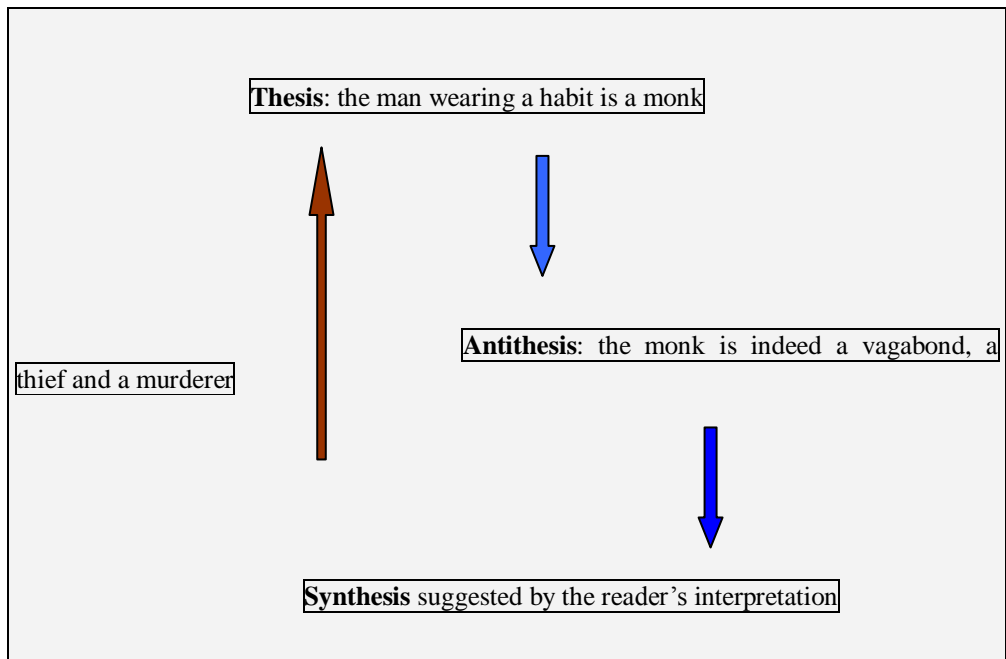
a purely fictional being; he has no basis in reality, and it is this very fact that makes him so useful [...] He can be endowed with a variety of qualities in accordance with whatever problem he is called upon to help solve.”¹⁹

Also, if the adolescent’s interpretations departed from his devotion, in the vagabond’s case the interpretations come from a sense of uncertainty and incompleteness. Throughout the entire story the adolescent cannot think or do anything without a reason or justification; meanwhile the vagabond keeps silence regarding the motives of his criminal behavior.

Considering these points, it is possible to refer to a very specific textual dialectic. On one hand, there is the Adolescent/Reader who interprets his encounter with the Vagabond/Text from his *Erwartungshorizont*; on the other, there is the Vagabond/Text defying the adolescent’s assumptions. Departing from a common experience, the thesis arises from the adolescent and the antithesis from the vagabond; both thesis and antithesis are to be synthesized by the factual reader, which suggests that a Hegelian dialectic underlies Bolaño’s story.

Paraphrasing Iser’s definition of the Literary Actualization and adapting it to “Dos cuentos católicos,” the result is the following: the adolescent plays the role of a reader as he re-writes the story from his own horizon and sensorial capabilities; his is an aesthetic experience whose reward is the mystification of Saint Vincent. At the same time, the discourse of the vagabond challenges the adolescent’s assumptions. Due to this, the factual reader of the story gets to know from the voice of the vagabond the cold-blooded crime that he has just committed; however, the adolescent’s interpretation is quite valid, as it surges from his direct exposure to the reality shared with the vagabond.

The following scheme exposes the Hegelian dialectic held by the narrators of the story and the hypothetical factual reader:



¹⁹ Iser, Wolfgang, *The Act of Reading*, p. 29.

3. Conclusion

From a hermeneutic approach, each of the chapters of the story could be read as independent realities. It could also be proposed that the monk seen by the adolescent has nothing in common with the vagabond that narrates the second part of the story. Perhaps, in “Dos cuentos católicos” there are two independent realities overlapped, whose narrative concordance gives the impression that they are both part of the same story. However, in the text itself there is no evidence to confirm this supposition, as there is neither enough evidence to refute the possibility that indeed the adolescent was following a real monk.

Supposing that the discourse of the adolescent is a metaphor for the act of reading, this shows that within every reader there is an implicit *Erwartungshorizont*. This does not mean that before the Aesthetics of Reception and the recent hermeneutical trend there was not an inherent interpretation in every reading, but what the Aesthetics of Reception did point out was the active role of the reader in the construction of the literary meaning and significance.

Going back to Bolaño’s story, the adolescent, equipped with his own literary subjectivity, performs a fundamental role in the construction of the hermeneutical level of the story. The case of the vagabond’s discourse is different, as his hermeneutical activity is scarce: of the two narrators of the story, just the adolescent is compelled to permanently interpret the reality that he encounters. The vagabond, in contrast, focused his efforts on an apparently unconscious praxis, on a sort of recurrent interpretative path. For instance, when he finds the friar and the child in the room, the vagabond does not stop to consider his different alternatives, his sole impulse is to execute an action, whose motives are neither revealed nor suggested.²⁰

In conclusion, “Dos cuentos católicos” could be considered a theoretical story that examines the hermeneutical character of the literary text, as well as illustrating Jauss’ concept of Literary Actualization. Due to the diptych structure of the story, one element is continuously highlighted: the reader, who provides the text with vitality and social significance. As Michel Tournier has noted, the reader gives strength to the text’s wings and allows it to fly in search of historical life; if a text does not have a reader, it inevitably withers.

²⁰ In this regard, it is interesting to look at the differences between the hermeneutics of Hirsch and Gadamer. For the American, meaning is “private property” of the author; for this reason Hirsch compels the reader to adequate her interpretations to the author’s purpose. However, for Gadamer interpretations always seek to align to tradition, which the German philosopher understands as a historical entity, opposing to Hirsch, who suggests that the author’s purpose is more a metaphysical entity than a historical one.

Reflexiones en torno al origen de la creación pictórica de Miquel Barceló

Belén NASINI

Universidad Autónoma de Madrid

belennasini@gmail.com

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El presente artículo tiene por objeto esclarecer la cuestión del origen de la creación pictórica de Miquel Barceló mediante tres ensayos sucesivos, a saber: (1) la relación dialéctica entre la obra y la experiencia vital del artista; (2) la influencia velada que la lógica del museo ejerce sobre el inconsciente del artista según Groys; (3) la búsqueda del origen de la obra de arte en el propio arte según Heidegger. De entre los tres, nos inclinaremos por este último, que trasciende la biografía y la psicología del artista.

Palabras clave: Origen, experiencia vital, nuevo, museo, mundo, tierra.

Abstract:

The purpose of this article is to clarify the question of the origin of Miquel Barceló's pictorial creations. We will try to achieve this objective by successively exploring three issues: 1) the dialectical relation between the works of the artist and his own personal life experience, 2) the veiled influence that the logic of the museum exerts on the unconscious of the artist, according to Groys, 3) the search for the origins of the work of art

inside same art itself, according to Heidegger. After examining these three issues, we will explain why the third one is the most illuminating, since it goes beyond the biography and the psychology of the artist.

Keywords: Origin, work of art, vital experience, new, museum, world, ground.

I. Introducción: La dialéctica obra -experiencia vital en Miquel Barceló

La obra pictórica de Miquel Barceló parece tener un alto contenido autobiográfico. Barceló está imbuido de un espíritu aventurero, espíritu que se manifiesta en sus reiterados viajes y alternadas estancias en sendos parajes –lo cual le ha valido el calificativo de *nómada*–, y que se materializa en el afán de experimentación que impregna su obra. Él mismo declara: "Mi naturaleza no es evitar los retos, mi postura es pintarlo todo"¹. Las fronteras de su mundo son holgadas y, a lo largo de su existencia, se han caracterizado por el dinamismo de su constante expansión. Así lo expresa Patrick Mauriès cuando dice que "Barceló es en esencia un artista nómada, para quien la variación y el movimiento, así como la densidad, el diseño, la textura, la superficie, la sustancia sensual de los lugares más variados pueden impregnarse como una sombra en el mismo corazón de su obra, e infiltrarse y saturar la sustancia de los mismos lienzos y bocetos"². De este modo, tanto el mundo de su experiencia vital como el de su creación artística se pueden caracterizar mediante este constante ensanchamiento fronterizo. Ambos mundos barcelonianos, vida y creación, forman una unidad interactiva en constante movimiento, interacción dinámica capaz de dar cuenta de su constante enriquecimiento y dilatación. Podemos ofrecer unas palabras del autor que parecen respaldar en alguna medida esta lectura: "Me fui [a África] porque mis cuadros... se parecían al desierto [eran blancos]. Y una vez en el desierto empecé a pintar con colores."³ De este modo, obra y experiencia vital se muestran estrechamente entrelazadas en Barceló, quizá, deberíamos decir, intrínsecamente anudadas.

Pero, tras este primer acercamiento al artista, un tanto genérico y también sumamente conciso, queremos traer a escena unas cuantas cuestiones, provenientes del terreno de la reflexión filosófica, que en lo sucesivo abordaremos. ¿Podemos afirmar, sin más, a pesar de lo que se ha sugerido aquí, que la obra de Barceló tiene como origen su propia experiencia vital, esto es, la experiencia vivencial del individuo-artista? ¿O quizá esta afirmación cojea al intentar dar cuenta suficientemente de su arte? ¿Qué es lo que insta a Barceló a crear? Para responder a estas preguntas, hemos de trascender las propias declaraciones de Barceló y enfrentarnos cara a cara con su obra, pues, como ya advirtió Gadamer, "no hay que tomar demasiado en serio la interpretación que el artista haga de sí mismo"⁴. Sin embargo, nos tomaremos la libertad de recurrir a sus declaraciones cuando consideremos que ellas tienen algo importante que añadir a nuestra interpretación.

¹ Miquel Barceló, citado por Manresa, Andreu, "Miquel Barceló, una entrevista", *Y sin embargo Magazine*, 25 de febrero de 2008, edición virtual: <http://ysinembargo.com/uebi/2008/02/25/miquel-barcelo-una-entrevista> [26-12-2010]

² Patrick Mauriès y Jean Marie del Moral, *Barceló*, Madrid: La fábrica editorial, 2004, *Leer a Barceló*, s. p.

³ Miquel Barceló, citado por Catalina Cantarellas, en la página web de la Fundación Juan March: <http://www.march.es/arte/coleccion/obras/barcelo.asp>

⁴ H.G. Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2001 p. 82.

Así pues, a lo largo de las páginas que siguen, intentaremos dilucidar tales cuestiones a partir de dos obras pictóricas de Barceló, las cuales serán interpretadas o leídas a la luz de dos filosofías del arte que parecen tener ciertos puntos de contacto pero que más bien difieren notablemente: la teoría sobre lo nuevo, de Boris Groys y la estética trascendental⁵ de Heidegger.

II. Las Calabazas y lo nuevo de Groys.



Comencemos por contemplar las *Calabazas* de Miquel Barceló, que datan de 1998.

Lo primero que salta a la vista es que la obra no se resigna a ocupar la bidimensionalidad a la que, por excelencia, están relegadas las obras pictóricas. Esta exploración de la tercera dimensión reaparece una y otra vez en las obras barcelonianas de los últimos tiempos, con más énfasis en algunas ocasiones⁶, dándonos a entender que el plano se ha quedado corto como medio de expresión y, quizá, también de significación. La sensual rugosidad de las calabazas nos invita a palparlas e, incluso, parecen estar necesitadas del tacto del espectador para alcanzar la plenitud de su ser. Sin embargo, las restricciones a las que estamos sometidos en tanto que visitantes del museo, que se nos recuerdan constantemente mediante todo tipo de signos, nos disuaden rápidamente de perseverar en nuestro deseo táctil, teniendo que hacer caso omiso de la llamada de las calabazas que nos incita a acariciarlas.

El motivo pintado parece ser totalmente trivial, cotidiano, irrelevante, pues no podemos ver más que unas cuantas calabazas partidas en trozos, dispersas sobre un fondo abstracto, que se tiñe de sus tonalidades anaranjadas. Sin embargo, las calabazas parecen derramar su sustancia fuera de sí mismas, como si estuvieran en parte licuadas, impregnando con ella todo lo que mora a su alrededor. No hay posibilidad de escapar de este derrame con la

⁵ Tomo esta denominación de las meditaciones en torno al arte heideggerianas de Pedro Cerezo Galán, *Arte, verdad y Ser en Heidegger (La estética en el sistema de Heidegger)*, Madrid: Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1963.

⁶ El retrato *John Berger I* (1997) constituye una magnífica manifestación de esta ruptura con los límites espaciales tradicionales de la obra pictórica.

mirada, pues sólo los contornos del cuadro quedan fuera de su radio de acción, sumidos en la oscuridad indiferente de sus tonos apagados, mientras que las calabazas y su cualidad líquida nos atraen como si de una ardiente hoguera se tratara, estupefactos nuestros ojos al mantenerse posados sobre ellas, en el centro de la composición. No hay salida de este cuadro: la llama arde por un tiempo indeterminable, y nosotros estamos condenados a la contemplación de su ardor.

Ahora bien, mediante este pequeño ejercicio de contemplación, hemos obtenido algunas claves que nos permitirán realizar una lectura groysiana de la obra que estamos tratando, y, con ello, del propio quehacer artístico de Barceló. Para empezar, expliquemos la elección del motivo pintado, motivo que hemos tildado de trivial y cotidiano, desde esta perspectiva filosófica. Según el análisis groysiano del arte, es la propia lógica interna del museo moderno la que insta a los artistas a sumergirse en la "realidad", en la "vida", en busca de nuevos objetos -en este caso unas calabazas- que introducir dentro del contexto museístico. El museo es entendido aquí como el encargado de preservar la memoria histórica a través de sus colecciones, y todo lo que en él permanece guardado del paso del tiempo es considerado, sistemáticamente, como perteneciente al pasado, como algo "muerto". A la vez, la realidad es comprendida como todo aquello que aún se encuentra fuera el ámbito memorístico del museo, como todo aquello que aún no ha sido coleccionado. De este modo el artista, si es que quiere ser coleccionado, no puede sino introducir dentro del contexto del museo aquello que aún se encuentra fuera de sus fronteras, introducir -o producir- una *nueva* diferencia, la cual no puede más que provenir de la esfera de lo real; y así, merced a ello, la obra parecerá estar viva. Pero tal apariencia se explica fácilmente en relación con el museo; aparecer como vivo o real "significa que [el arte] no puede parecerse al arte que ya está museografiado o coleccionado"⁷. Así, la relación entre el museo y la realidad, y con ello, la innovación, queda caracterizada en términos espaciales y no temporales: "La producción de lo nuevo es meramente un desplazamiento de los límites entre los elementos coleccionados y los objetos profanos fuera de la colección, lo que principalmente es una operación física, material: algunos objetos entran en el sistema del museo, mientras que otros son rechazados y acaban, digamos, en un cubo de basura"⁸.

Ahora bien, la introducción del motivo, enteramente trivial y cotidiano, de las calabazas, se comprende a la luz de lo dicho como un intento por producir una nueva diferencia, un intento por innovar, el cual está predeterminado por la propia lógica del museo, que ya no incorpora las viejas diferencias a sus colecciones, pues su antigüedad se debe precisamente a que ya están presentes en ellas. En su afán de innovación, pues, Barceló introduce la cocina como motivo en sus obras, motivo extraído del contexto profano, esto es, extra-museístico, tal y como podemos observar no sólo en sus *Calabazas*, sino también en *The Big Spanish Dinner* (1985). Pero, incluso, comprobaremos este afán si echamos un vistazo cronológicamente a sus obras, las cuales mutan constantemente y casi siempre radicalmente, e introducen una y otra vez nuevos elementos, nuevas diferencias. Una de ellas es la tridimensionalidad a la que nos referíamos como característica de sus *Calabazas* y que hemos mencionado que se repite, con mayor énfasis, en otras tantas obras. Pero el tema de la tridimensionalidad que, decíamos, nos incitaba al tacto de la obra, del que nos disuadía de inmediato el contexto, nos devuelve a Groys.

Según Groys, el arte moderno se ha esforzado por hacer transparente, visible, el material de las obras, lo cual se pone de manifiesto en la tridimensionalidad de Barceló y, también,

⁷ Boris Groys, "Sobre lo nuevo", FUOC, 2002, Edición virtual: <http://www.uoc.edu/artnodes/espai/esp/art/groys1002/groys1002.pdf> [26/12/2010], p. 4

⁸ *Ibid.*, p. 8

en sus experimentos con pigmentos de todo tipo y con materias orgánicas. Sin embargo, en tanto que espectadores del museo, la materialidad permanece para nosotros, necesariamente, en la oscuridad, signada por una interrogación y, con ello, la sospecha se cierne inevitablemente sobre ella. Dice Groys, en este sentido, que "como espectadores de los museos... sólo podemos ver la superficie de la obra de arte: tras esta superficie algo permanece escondido para siempre bajo las condiciones de la visita del museo".⁹ Pero este secretismo en torno a la materialidad de la obra tiene su inmediato fundamento en el afán de preservación de la misma. El museo se encarga de garantizar la longevidad a los integrantes de sus colecciones artísticas; una longevidad que no puede lograrse más que artificialmente: los materiales están sometidos a la corrupción, y mecanismos tales como la restauración pretenden contrarrestarla. Con ello, la propia autenticidad de la obra se pone en peligro y, así, nuestra sospecha también se cierne sobre ella. Sin embargo, los museos son instituciones sometidas al orden del tiempo, y, también lo son las obras que albergan, con lo que la longevidad no puede ser sino relativa. Tarde o temprano la obra muere (también en museo), y con ello se abre la posibilidad de que sus diferencias, ya extintas, vuelvan a resultar novedosas. Y hemos aquí nuevamente frente a la novedad.

Para Groys, "lo nuevo puede experimentarse como tal sólo si produce un efecto de una infinidad más allá de los límites -si abre una vista infinita de la realidad fuera de los museos"¹⁰. Pensemos nuevamente en las *Calabazas* de Barceló. Ellas nos absorbían por completo en su contemplación, con un poder comparable al de una hoguera ardiente, durante un tiempo indeterminable. ¿Qué mejor modo de caracterizar esta experiencia que como contemplación de lo infinito? Groys mismo dice que "las nuevas obras de arte funcionan en el museo como ventanas simbólicas que ofrecen vistas del exterior infinito"¹¹, lo cual sólo puede suceder en el ámbito del museo, pues la realidad, en tanto que opuesta al museo, está transida por la temporalidad de sus objetos, siendo la finitud su carácter más propio. Así, mientras la novedad es nueva, sirve como vehículo para introducir una apariencia de infinitud en lo propiamente finito, la vida, lo real. Y cuando la novedad deja de ser novedosa, se vuelve necesario reemplazarla, sustituyendo "lo nuevo antiguo por lo nuevo nuevo, para restaurar el sentimiento romántico de lo real infinito"¹².

De esta forma, las *Calabazas* de Barceló, parecerían quedar suficientemente explicadas y, con ello, también la actividad del artista. Sin embargo esta lectura, realizada a la luz de la teoría de Groys, se nos antoja insuficiente, en tanto que relega la cuestión del origen de la obra al plano de la psicología del artista y de la velada influencia que ésta recibe a través de la lógica rectora del museo. Quizá podamos ofrecer otro tipo de lectura, que trascienda las fronteras del artista y de las instituciones del mundo del arte, y que explique la creación, no desde el individuo, sino desde el propio arte. Realizaremos este intento guiados por el gran pensador esencializador: Heidegger.

⁹ *Ibíd.*, p. 9

¹⁰ *Ibíd.*, p. 5

¹¹ *Ibíd.*, p. 6

¹² *Ídem.*

III. La flaque como acontecimiento de la verdad según Heidegger



Repitamos el anterior ejercicio de contemplación, pero esta vez, tomando como objeto de la misma *La Flaque* o *El Charco*, del año 1989. Lo primero que nos llama la atención es la palidez mortuoria de la obra, blanca casi en su totalidad; blancura que sólo se ve perturbada por un frío celeste que, en la parte superior, asoma tímidamente. Sin embargo, aún a simple vista, podemos observar que emergen, dispersas por toda la obra, una suerte de pequeños bultitos también blancos, enfatizados mediante el sombreado, que figuran rocas sobre un paisaje absolutamente desértico. Y al perseverar en la contemplación, vemos emerger, por fin, el charco de un color ocre, que podía pasar desapercibido ante los ojos de un espectador distraído; charco al que conducen como un mapa, sin embargo, las múltiples arrugas que presenta la superficie de la obra. El charco está seco, es más bien un recuerdo de charco, pero también una promesa de humedad en medio de tierras desérticas. Nada vivo hace acto de presencia en este yermo paisaje y, sin embargo, la promesa de humedad del charco aún seco se torna para nosotros en un presagio de vida.

Pero ahora detengámonos y preguntémosnos por el sentido de lo contemplado. La contemplación nos ha abierto un mundo en el que la frialdad de lo muerto se erige como su verdad más cruda, y, a la vez, el recuerdo del charco se levanta en él como augurio de vida, como esperanzadora profecía. Así pues, el mundo abierto en esta obra nos narra, a través de una dialéctica de opuestos, tierra y agua, la verdad del devenir, también dialéctico, entre muerte y vida. Pero, cabe preguntarnos, ¿de dónde surge esta verdad? ¿Acaso tiene su origen en el propio artista, en su pura subjetividad, o más bien procede más originariamente de un ámbito que es, a su vez, origen del artista mismo? Y, por otra parte, si es el artista el que abre este mundo mediante la obra de arte, y admitimos que el origen de la verdad narrada procede no de él, sino de un principio superior, ¿no será también tal principio el origen de la propia obra? Quizá todas estas cuestiones, que nos resultan ahora un tanto oscuras, comiencen a esclarecerse si recurrimos para ello al pensamiento de Heidegger, que ha meditado muy fructíferamente en torno a ellas.

Heidegger entiende la esencia de la obra de arte como acontecimiento de la verdad. La verdad es lo que propiamente obra dentro de la obra, pues en ella se ilumina la verdad de lo ente. Como vimos, la obra de arte abre un *mundo*, y mediante tal apertura lo ente sale a la luz en su verdad. Pero, a su vez, esta apertura trae a la luz un fondo oscuro, cerrado en sí mismo, impenetrable, sobre el cual el mundo abierto se levanta, un fondo al que Heidegger denomina, por oposición a la apertura del mundo, *tierra*. Así pues, la obra erige un mundo, y "un mundo hace mundo"¹³, dice Heidegger, lo cual quiere decir que "todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o proximidad, de amplitud o de estrechez"¹⁴, esto es, que las cosas comienzan a ser ellas mismas en su verdad, en virtud de tal apertura. Recordemos que el hombre, en tanto que ex-sistencia, el *Dasein*, es ser-en-el-mundo, ser que mora en la apertura del Ser, cuya autenticidad consiste en permanecer a la escucha del Ser mismo, en su cuidado, como pastor del Ser que es. Pero, a la vez, la obra *trae aquí* la tierra en tanto que se retira en ella, tierra sobre la cual y en la cual el hombre histórico *funda su morada en el mundo*. Mundo y tierra, pues, constituyen un par de opuestos intrínsecamente entrelazados.

Pero, ¿qué tiene que ver esta apertura del mundo y este traer aquí a la tierra por parte de la obra con la verdad que en ella acontece? ¿Cómo entender que la obra *funda la verdad* y, por tanto, que la propia verdad acontece históricamente mediante tal fundación? La obra de arte acontece como verdad en tanto que ilumina el ámbito de lo ente, de las cosas, que se muestran entonces en la riqueza de sus múltiples relaciones. La verdad es entendida aquí en el sentido griego de *aletheia*, des-ocultamiento, y su esencia consiste en el "careo" entre iluminación y ocultamiento, en una *proto-disputa* que acontece en el corazón del Ser, en donde lo disputado es la apertura del claro en el que lo ente aparece iluminado, desvelado. La verdad consiste, pues, en la oposición de los dos aspectos que la constituyen, la ocultación y el desocultamiento, la verdad y la no-verdad, el mundo y la tierra a los que nos referíamos en relación con la obra.

De esta manera, como dice Gadamer, "lo que se comprueba en la obra de arte, según Heidegger, es lo que constituye la esencia del ser en general. La disputa entre el estado desoculto y el oculto no es sólo la verdad de la obra, sino la de todo ente, porque la verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta *oposición entre el desocultar y el ocultar*."¹⁵ Es la propia Verdad del Ser la que acontece históricamente en la obra de arte y, por esto mismo, la verdad de la obra no proviene del artista, sino que tiene su origen en un ámbito más originario, en el propio Ser. Así, no es Barceló el fundamento de la verdad que en *La flaque* acontece, sino que, en tanto que artista, funciona como vehículo iluminado por la propia Verdad, que se pone a sí misma, a su través, en la obra de arte.

Pero volvamos ahora, una vez que hemos comprendido en qué sentido la obra "funda la verdad", a la disputa entre los opuestos mundo y tierra tal como se da en la obra. El mundo abierto por la obra constituye "una hendidura histórica sobre el abismo del Ser, de donde emerge la luz de todo tiempo"¹⁶. La obra es apertura que se instala en la propia apertura del ser y, en tal sentido es mundo. La obra libera el espacio libre de lo abierto o "mantiene abierto lo abierto del mundo"¹⁷. Pero, a la vez, "la obra le permite a la tierra ser tierra"¹⁸, la

¹³ M. Heidegger "El origen de la obra de arte", en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 32

¹⁴ Ídem.

¹⁵ H. G. Gadamer, "La verdad de la obra de arte", en: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002, p. 106

¹⁶ P. Cerezo Galán, *Arte, verdad y Ser en Heidegger (La estética en el sistema de Heidegger)*, Op. Cit. p. 141

¹⁷ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Op. Cit., p. 32

cual sólo aparece iluminada en tanto que permanece cerrada, oculta, indescifrable. Dice Heidegger, con una abrumadora belleza, que "la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión"¹⁹. Y es en la materialidad de la obra donde la tierra es tierra, en la blancura del blanco pigmento de *La flaque*, blancura que sólo es tal en este contexto y que constituye, a la vez, su fondo oscuro e irresistible en tanto que resulta imposible penetrarla. La forma o figura de la obra, el charco en el yermo paisaje, es el rasgo de la proto-disputa originaria entre tierra y mundo, mediante la cual la verdad acontece en el seno del Ser. Y la belleza de *La flaque* en su conjunto, no es más que el resplandor de la verdad iluminada mediante la obra, el propio carácter del ser de la verdad.

Así pues, tal y como decíamos con anterioridad, no puede decirse que sea el propio artista, Barceló, el origen de la obra ni de su verdad, sino que ambos, y también el propio artista en tanto que tal, proceden de un principio de orden superior, el arte, cuya esencia coincide con la esencia de la verdad. El modo en que la verdad se pone a la obra en la obra es un modo poético, entendiendo el poema en sentido originario, como proyecto procedente del Ser que funda la verdad. La iluminación acontece al artista como poema y así la poesía se convierte en el lenguaje del arte por antonomasia. El propio Barceló ha intuido tal cosa al escribir: "Tal vez, me parece, ésa sea la diferencia entre escribir y pintar: todo es cuestión de la pluma que se use"²⁰.

IV. Conclusión: El arte como origen originario

La dialéctica entre obra y experiencia vital se nos reveló insuficiente, cuando comenzábamos este ensayo, para dar cuenta de la creación artística de Miquel Barceló. Algunas cuestiones filosóficas, referentes al origen de la obra de arte y, también, al origen del propio artista, nos asaltaban de inmediato, con lo que, en un intento por dilucidarlas, recurrimos al análisis de dos obras barcelonianas que consideramos especialmente sugerentes. Comenzamos por contemplar las *Calabazas*, para interpretarlas a la luz de la teoría de lo nuevo de Groys, lo cual nos sirvió para desvelar los mecanismos psicológicos del artista que, influidos por la lógica del museo, daban cuenta del origen de su obra. Sin embargo, juzgamos esta explicación insuficiente, pues permanecía en la superficie de la creación artística, y recurrimos entonces a la hermenéutica de Heidegger, a la luz de la cual interpretamos la segunda de las obras barcelonianas, *La flaque*. Mediante este segundo análisis la obra nos mostró su origen más esencial; un origen, por así decir, más originario el arte; el cual, a su vez, se reveló también como origen del propio artista.

Podemos concluir, pues, que no es la experiencia vital del artista la fuente de su creación, ni tampoco lo es la velada influencia que sobre su psicología pueda ejercer la institución museística. Considerar fundamentales ambos aspectos es pecar de superficialidad, ya que estos dos aspectos sólo son capaces de dar cuenta de la creación en un sentido limitado. El arte mismo, en un sentido originario, es el origen de la obra, cuya esencia consiste en poner a la obra la verdad, y también lo es del propio individuo-artista, que vive como hombre y que, quizá, anhela ser coleccionado. Como dice Heidegger, "el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra...el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad"²¹ y, en su esencia, la esencia del arte, moran al mismo tiempo obra y artista.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 33

¹⁹ *Ídem.*

²⁰ Miquel Barceló, *Extractos de diario y cuadernos*, 26 de octubre de 1998, p. 162, citado por Jean Marie del Moral, *Op. Cit.*, s.p.

²¹ M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en: *Caminos de Bosque*, *Op. Cit.*, p. 52

La imagen mostrada

La cancelación de la imagen en el mundo del arte*

Lambert WIESING

Universidad de Jena (República Federal Alemana)

Lambert.Wiesing@uni-jena.de

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Museos y cuadros tienen una cosa en común: ¡unos y otros muestran cosas! Y lo más peculiar es que los museos pueden mostrar imágenes. De ese modo, tiene lugar un mostrar cosas que, a su vez, muestran algo ellas mismas. Tal peculiar situación lleva, a su vez, a lo que equivaldría a una “cancelación” (*Aufhebung*) de la obra pictórica; con el resultado de que el museo se convierte en la única ubicación institucional que permite al espectador, e incluso le insta, a contemplar la obra pictórica no como un símbolo real, sino más bien como un símbolo posible. El museo, pues, no muestra imágenes que muestren algo, sino que, en vez de ello, lo que muestra son imágenes que podrían mostrar algo si no se hallaran en un museo.

Palabras clave: Imagen, mostrar, museo, exposición, presencia.

* Artículo traducido por David Díaz Soto, profesor de Ética y Deontología en la Universidad Europea de Madrid, a partir del original alemán, “Das gezeigte Bild. Über die Aufhebung des Bildes in der Kunstwelt” (publicado en: *For the Use of Those Who See*, ed. S. Pfeffer, cat. exp. KW-Institute for Contemporary Art, Berlín, 22-11-2009 a 14-02-2010, Köln: Snoeck, 2010, pp. 91-96). Reproducido con permiso del autor. Lambert Wiesing ostenta la Cátedra de Teoría de la Imagen y Fenomenología en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Jena.

Abstract:

Museums and pictures have one thing in common: Both show something! And a special situation arises in that museums can show pictures. This leads to showing something which itself is showing something. This special situation leads to what amounts to a “sublation” (*Aufhebung*) of the picture with the result that the museum becomes the only institutionalized location allowing and even asking the viewer to see the picture not as a real symbol, but instead as a possible one. The museum does not show pictures that show something, but instead pictures that could show something if they wouldn't be in a museum.

Keywords: Image, showing, museum, exhibition, presence.

Hay una gran afinidad entre los museos y las imágenes: tanto aquello que hace una imagen, como aquello que hace un cuadro, responde a la designación común de “mostrar” (*zeigen*)¹. En pocas palabras: las imágenes y las exposiciones muestran. En cualquier caso, resulta normal, por ejemplo, decir que “La imagen muestra la Torre Eiffel”, o que “La exposición muestra la obra tardía de Picasso”. Ahora bien, la cuestión es la siguiente: con el término “mostrar”, ¿se quiere decir en ambos casos lo mismo? ¿Es el mostrar con imágenes del mismo tipo que el mostrar en exposiciones, museos y espectáculos? La situación se torna particularmente compleja si se piensa en el caso de la imagen que se exhibe en una exposición; es decir, cuando las dos formas del mostrar entran en una relación de mutua dependencia o intercambio, cuando tiene lugar un mostrar del mostrar, cosa que de ningún modo es raro que suceda. En tales casos se pueden formular frases tan rebuscadas como, por ejemplo: “El Museo Municipal muestra imágenes que muestran el sufrimiento de los refugiados durante la Guerra Mundial”.

Si echamos un vistazo a la literatura sobre el tema, la situación se presenta más que decepcionante: las actividades, límites y funciones de las instituciones, y en particular de los museos, son objeto, en el campo de las Ciencias Humanas, de discusiones de las cuales apenas resulta ya posible hacerse una idea de conjunto – y sin embargo, el papel que en ellas juega el concepto de mostrar es poco menos que imperceptible. Si bien es cierto que en vano se buscará un texto que trate sobre museos y donde no se emplee incesantemente el concepto de mostrar, apenas se podrá encontrar, por otra parte, un texto donde se plantee de modo explícito la cuestión de qué significa la noción de “mostrar”, cuando se dice que algo se muestra en una exposición de arte. Esto resulta extremadamente insatisfactorio desde la

¹ N. del T.: El término alemán *zeigen* (objeto central de la reflexión del profesor Wiesing a lo largo de este texto) es de sentido muy amplio, y abarca tanto la acepción de “indicar” o “señalar”, como la de “remitir” o “referir”, la de “mostrar” o “exhibir”, y en ocasiones, la de “presentar”, e incluso, en ciertos pasajes del presente artículo, “representar”; términos que en castellano, sin embargo, tienen contextos de uso bien diferentes. Especialmente importante resulta aquí la dualidad entre *etwas zeigen* (mostrar, presentar algo) y *auf etwas zeigen* (apuntar, señalar, remitir a algo). Esta complicación léxica se manifiesta a lo largo de todo el texto, así como en algunos de los ejemplos que propone el autor (tales como: “Él muestra la casa señalándola con el dedo”, que en el original alemán es, simplemente, “Er zeigt mit seinem Finger auf das Haus”). Ello nos obliga a renunciar a una traducción uniforme de *zeigen* en cada ocasión; circunstancia ésta que el lector ha de tener presente. Análoga complicación afecta al término *Bild*, “imagen” en un sentido genérico, que, dado el interés principal del presente texto, se refiere aquí sobre todo a imágenes artísticas, particularmente las del género pictórico y de las artes gráficas; si bien el autor de ningún modo restringe el alcance de sus consideraciones de carácter más general sobre la imagen únicamente a ese particular tipo de imágenes.

perspectiva filosófica; la cual, como es bien sabido, se interesa por el sentido de los conceptos.

Una situación similarmente insatisfactoria es la que encontramos en la Teoría de la Imagen (*Bildtheorie*). También aquí, un rápido examen de las diversas publicaciones que versan sobre imágenes nos confirma ya que, igualmente, de lo que constantemente se trata en este caso es del mostrar con imágenes – y una vez más, dicho concepto nunca llega a convertirse en tema explícito. En comparación con otros temas, como por ejemplo, el del estatuto de las imágenes como signos, puede decirse que no se llega a hacer frente a la cuestión de qué sea el mostrar, y en particular, la de qué significa mostrar algo con una imagen. Y no hablemos ya de caracterizar las peculiaridades del mostrar imágenes en museos y exposiciones de arte.

Cabría alegar una explicación obvia del aparente desinterés por la categoría del mostrar: la noción de mostrar, simplemente, no es un concepto al que merezca la pena prestar atención, cuyo contenido requiera una mayor precisión, o del que se pueda sacar partido para la reflexión filosófica. Cuando el significado de un concepto resulta tan simple y evidente que puede consultarse sin problema alguno en cualquier diccionario, no hay necesidad de analizar dicho concepto. Y de hecho, hay que decir que el concepto de mostrar parece ser, al menos a primera vista, uno de tales conceptos no-problemáticos. Pues no es raro que se lo utilice como mero sinónimo de “hacer visible”; mostrar es, en tal caso, una potencialidad de la percepción, e inversamente, se habla de todo cuanto es perceptible como algo que se muestra. Todo acto que hace percibir algo es, pues, un mostrar. En este sentido se puede decir sin ninguna dificultad que “La imagen muestra la Torre Eiffel”, puesto que hace a ésta visible, y el despliegue de medios que ponen en juego las exposiciones, con sus vitrinas y sus técnicas de iluminación, confirma que también de lo que se trata en una exposición es, en definitiva, de hacer visible algo.

Pero, aún siendo cierto que con frecuencia “mostrar” significa, sencillamente, hacer-visible, sería un error reducir el significado de este concepto a este solo y único contenido. Piénsese en frases como: “La señal indicadora de la autopista muestra la dirección en que está permitido circular”. O bien: “Él muestra la casa señalándola con el dedo”. En estas dos frases, de lo que se trata con el concepto de mostrar no es de un mero hacer perceptible o visible, sino de un señalar y remitir a algo. Esto quiere decir lo siguiente: cuando se muestra, en este sentido del término, por medio de aquello que muestra se está haciendo referencia simbólicamente a algo. No cabe sino dar la razón a Heidegger cuando, con todo acierto, escribe en 1927 en *Ser y tiempo*: “El mostrar puede definirse como una ‘especie’ del ‘referir a’”². De hecho, el concepto de mostrar posee este segundo significado, lo que hace que, de improviso, la situación se vuelva realmente problemática. Pues, si se atiende a la ambigüedad de “mostrar”, se pone de manifiesto cuál es el problema de comprensión que va ligado a las frases en que se emplea el concepto de mostrar. Cuando una exposición muestra imágenes, ¿remite la exposición a dichas imágenes? Esto resulta difícil de decidir, porque el concepto de mostrar oscila en su significado entre dos posibilidades que conciernen a ámbitos categorialmente muy diferentes. Por una parte, se trata de un concepto de la teoría de la percepción, y por otra parte, de un concepto que claramente pertenece al campo de la Semiótica o Teoría de los Signos. Es sobre el telón de fondo de esta ambigüedad como comienza verdaderamente a entenderse con qué clase de problema tan extremadamente complejo nos las habemos al formular una frase tan simple como: “La sala

² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1984, § 17, p. 77. [N. del T.: Seguimos la trad. de José Gaos en: Marin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 91.]

de exposiciones muestra las imágenes de Matisse que muestran el período de su vida transcurrido en Niza”. Dicho brevemente, merece la pena intentar aclarar la siguiente cuestión: ¿Qué es lo que se pretende decir cuando se afirma que en una exposición de obras de arte se muestra una imagen que, por su parte y una vez más, muestra algo ella misma?

Mostrar y señalar

En las *Investigaciones Filosóficas* de 1953, plantea Ludwig Wittgenstein la pregunta siguiente: „¿Cómo es que la flecha → señala (*zeigt*)?”. Su respuesta es la siguiente: “La flecha señala sólo en la aplicación que de ella hace el ser vivo”³. Incluso si aquí sigue sin mentarse cuál es la aplicación que el ser vivo ha de hacer de la flecha para que ésta apunte en una dirección, ya la sola indicación de que es necesario hacer algo con la flecha para que señale resulta, pese a todo, de importancia decisiva. Wittgenstein se está oponiendo aquí a la extendida opinión de que el mostrar sea una suerte de referir de carácter natural, que, por así decirlo, tuviera existencia o sucediera de modo espontáneo, sin el concurso del hacer humano. Esto podría ser, de hecho, una de las ideas más importantes en relación con el fenómeno del mostrar. ¡Nada hay que muestre por iniciativa propia! Cuando algo que muestra algo es un signo, debe valer para ello lo mismo que vale de todos los signos: los signos surgen de la aplicación de algo como signo – o, como Wittgenstein escribe, quizá de modo excesivamente enfático, pero con todo acierto: “Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida? – *Vive* en el uso”⁴. Traducido a términos del ejemplo de la flecha, eso quiere decir: Una flecha señala en una dirección para alguien únicamente cuando esa flecha es usada por él como signo de esa dirección. Esta consideración relativa al señalar de una flecha apenas podrá causar hoy sorpresa alguna; pues parece ser una opinión ampliamente difundida la de que también el mostrar con cosas y gestos es un asunto dependiente de la interpretación, el contexto y el uso. A entender el señalar de una flecha y los gestos de las personas es algo a lo que se ha de aprender. Pero la cuestión decisiva es ésta: lo que vale para flechas que señalan, vale también para las imágenes que muestran. También las imágenes muestran algo solamente cuando son usadas de un modo determinado para ese fin por un observador. Al igual que las flechas, también las imágenes se convierten en signos de algo por medio de un uso. Pero –y aquí radica una importante diferencia con respecto a una flecha– las imágenes no se convierten en imágenes en virtud de su uso como signos. Una flecha es un esquema visible que sólo se convierte en una flecha cuando es usado para apuntar con él en una dirección. Esto es precisamente lo que resulta distinto con una imagen: un objeto no se convierte en una imagen por medio de su aplicación como signo, sino que algo es ya una imagen antes de ser usado como signo, de modo análogo a como se usan las flechas, por ejemplo. Pues, con independencia de cómo y para qué se use una imagen como signo, sigue siendo un objeto que se distingue por su peculiar forma de visualidad, ya antes de un posible uso como signo. Es justamente esta peculiar forma de visualidad la que ha constituido el tema de numerosas teorías fenomenológicas de la imagen, las cuales, a pesar de todas las distinciones que, sin duda, se presentan entre ellas, comparten, no obstante, el siguiente punto de vista con respecto a la visualidad de la imagen.

³ Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, proposición 454, p. 422. [N. del T.: Seguimos la trad. cast. de A. García Suárez y U. Moulines en: Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, ed. bilingüe, Barcelona: Crítica, 1988, p. 319.]

⁴ Wittgenstein, op. cit., proposición 432, p. 411 [N. del T.: En la edición de García Suárez y Moulines, p. 309].

En una imagen, se hace visible algo que es sólo-visible (*nursichtbar*); es decir: que no puede ser oído, palpado u olido. Con ello, empero, no nos referimos al soporte de la imagen (*Bildträger*), es decir, al material con el que está realizada la imagen, como puede ser, por ejemplo, madera, un monitor, o papel. Lo sólo-visible, el así llamado objeto-imagen (*Bildobjekt*), es aquel objeto al que se refiere el espectador, cuando afirma que puede ver algo en el soporte. Dicho objeto-imagen tiene un aspecto fundamentalmente distinto al del soporte. Si éste es, las más de las veces, una superficie coloreada, el objeto-imagen es simplemente algo que admite una descripción que, por ejemplo, se podría admitir también como adecuada si se refiriera a la Torre Eiffel. Este objeto-imagen es independiente de las leyes de la Física, porque es algo visible que se encuentra sustraído a las relaciones causales entre las cosas. Por ello, no se puede decir que este objeto-imagen sea algo verdaderamente presente. Quien ve la Torre Eiffel en una imagen no dice que esté viendo la verdadera Torre Eiffel. El objeto-imagen posee, en virtud de su sólo-visualidad (*Nursichtbarkeit*), una presencia artificial (*artifizielle Präsenz*). Es algo cuya apariencia puede describirse, y cuyo aspecto puede también guardar semejanza con el aspecto de cosas reales. Pero sólo porque algo guarde semejanza con algo en un cierto respecto, no necesariamente tiene por qué referirse a ello – pues la visibilidad del objeto-imagen es más fundamental que su uso como signo; la presencia artificial de un objeto-imagen, para el espectador de una imagen, está dada, con total independencia de cómo además este espectador pueda emplear, por otro lado, el objeto-imagen como signo para hacer referencia. En la imagen hay siempre algo que es visible, que ciertamente se escapa a las leyes de la Física, pero que posee una apariencia que se puede describir – y que, por ello, puede ser usado, al igual que otras cosas del mundo, como signo de algo.

Con lo cual, nos hallaríamos ante la cuestión de qué forma de usar una flecha o una imagen lleva a que, ya sea la flecha o la imagen, remita a algo. Merece la pena, cuando menos, intentar proponer una respuesta a la cuestión de cómo se emplea una imagen, cuando ésta muestra algo.

El uso de algo para mostrar

Un objeto muestra algo, justamente, cuando ese objeto se usa, en primer lugar, para referirse con él a algo; circunstancia en la cual lo más peculiar es que, en segundo lugar, aquello a lo que se hace referencia con dicho objeto viene determinado por el aspecto del objeto que lo muestra, en virtud de la aplicación de una regla. Esto último es lo más importante. Pues lo primero, el hecho de que se use un objeto para referirse a algo con él, vale también para cualquier signo. El que en todo uso de signos haya de conocerse la regla que determina en lugar de qué cosa está el signo, tampoco es particularmente notable. Lo peculiar del mostrar es que aquello a lo que se hace referencia no solamente está establecido de antemano por una regla, sino que la regla sólo indica cómo se puede determinar el objeto mostrado a partir del aspecto del objeto que lo muestra. La regla no determina la referencia, sino el modo como puede identificarse la referencia a partir del aspecto del signo – esta peculiaridad se encuentra sólo en los signos que muestran, pues de ningún modo es todo signo un signo que muestre algo. Sólo con los signos que muestran calcula el usuario la referencia, por así decir, nuevamente cada vez por medio una regla, a partir del aspecto que en cada caso tenga el signo; a un objeto que supuestamente muestra se le atribuye un sentido, y por medio de éste se puede determinar, a partir del aspecto, aquello que el objeto muestra. Por ello, cuando se trata de un signo que muestra, un

cuidadoso estudio del aspecto puede ser de ayuda para determinar a qué apunta el signo. El aspecto es, en el caso de un signo que muestra, un parámetro de una regla. Un ejemplo permitirá, tal vez, aclarar esto con la mayor facilidad:

Una señal de tráfico apunta, con la punta de su flecha, en la dirección de circulación de los automóviles que está permitida. Esto no lo hace la señal únicamente en virtud de su aspecto; el significado no puede verse directamente en la señal; es necesario conocer el sentido de la señal – y sólo entonces resulta posible determinar, a partir del aspecto que en cada caso presente la señal de la que se trate en el lugar del que se trate, la dirección hacia la que apunta la señal del caso en el lugar del caso. La regla “La punta de la flecha determina la dirección” se aplica a la señal, y entonces se torna determinable el significado a través del aspecto; es decir, se hace posible determinar la dirección que indica cada señal concreta en particular, en virtud del lugar en que se encuentra. Pero eso quiere decir que aquello a lo que señala un signo que muestra se deduce a partir del aspecto concreto que en cada caso tenga, por medio de la atribución de un sentido y la aplicación de una regla. Ni únicamente el conocer la regla, ni únicamente ver la señal, bastan para determinar el significado. Sólo su efecto conjunto pone a un usuario en situación de determinar el significado. Estas reglas que interpretan el aspecto se aplican al signo; no pueden leerse directamente en el signo; se trata de reglas diversas, que están condicionadas por el contexto. Esto tiene como consecuencia que uno y el mismo objeto pueda mostrar cosas diversas. Así, la misma señal de tráfico puede mostrar también, por ejemplo, que ha sido dañada. La señal muestra dichos daños porque es posible referir su aspecto abollado a un desperfecto.

Lo mismo se puede decir de las imágenes: si se usa una imagen como señal indicadora, entonces la imagen apunta a un objeto que puede ser identificado por medio del aspecto de la imagen. Pues se puede responder a la pregunta “¿Qué edificio muestra esta tarjeta postal?” mediante el aspecto del objeto-imagen. Lo que, sin embargo, no quiere decir que se le pueda dirigir esta pregunta a la imagen. Qué pregunta pueda responderse por medio del aspecto, es algo que depende del sentido que se le confiera a la imagen, y que puede ser muy diverso, dependiendo del contexto. Éste podría ser el principio decisivo al que se ha de atender cuando se pretende describir el peculiar fenómeno de la imagen en el mundo del arte: contextos diversos hacen que la misma imagen muestre cosas distintas. Si la misma imagen que puede mostrar la Torre Eiffel se empleara en un libro de texto que versa sobre nubes, podría referirse a las nubes, pues empleada en ese libro tiene un sentido distinto; ya que también estas nubes pueden determinarse mediante el aspecto del objeto-imagen. Con ello, está claro que no se afirma que la imagen se refiera a la Torre Eiffel en virtud del parecido del objeto-imagen con la Torre Eiffel. El parecido, por sí solo, no constituye ninguna referencia. Pues dos cosas que poseen similitud no se hacen referencia mutuamente ya *per se*, por lo cual las imágenes jamás son signos *per se*. Pero ello no excluye que se pueda usar algo que tiene un parecido con algo para referirse a aquello a lo que se parece – y es precisamente este peculiar modo de referirse el que puede denominarse “mostrar”. Sea cual fuere el contexto en que se encuentra una imagen cuando se afirma que dicha imagen muestra algo, es en cualquier caso por medio de una regla – la cual, precisamente, es distinta según el contexto – cómo se construye una referencia a partir del aspecto del objeto-imagen. El contexto sitúa la imagen en unas relaciones de sentido que sólo entonces hacen posible que la imagen muestre – y justamente con ello se encuentra uno ante la pregunta decisiva: ¿Qué pasa con el mostrar de una imagen, cuando ésta es mostrada en una exposición de arte? O formulado de otro modo: ¿Qué sentido le confiere el mundo del arte a una imagen?

El mostrar imágenes que muestran

Imaginemos que en una exposición se muestran imágenes cuyo significado habitual es conocido. Un sencillo ejemplo: una imagen de la Última Cena. Incluso una imagen tan típica, no podría remitir a dicho episodio de la vida de Cristo de no ser por su uso como signo que muestra. Sólo cuando se aplica la regla consistente en especificar, por medio del aspecto del objeto-imagen, una historia descrita en la Biblia, llega esta imagen a mostrar esta historia. El que haya de aplicarse esa regla, es algo que se conoce mayormente por medio del contexto de sentido, y especialmente por medio de imágenes similares, cuyo significado es éste. Pero, si esta imagen se encuentra en una exposición de obras de arte, el contexto de sentido se altera – y lo más importante de esta alteración es que el contexto de sentido heredado de ningún modo queda meramente negado o eliminado. En un museo, una imagen de la Última Cena no es de ningún modo una imagen que se muestre en razón de su visualidad. Si la exposición de obras de arte fuera un lugar completamente libre de sentido, descontextualizado, se contemplarían las imágenes en ella mostradas exclusivamente en virtud de su visualidad, al modo de un videoclip. Las imágenes mostradas en un museo, por ser imágenes mostradas, dejarían ellas mismas de mostrar. No llegaría a producirse un mostrar del mostrar – y sin embargo no es así, cosa que es de gran importancia subrayar, pues ello prueba que las imágenes en un museo no pierden nada de su capacidad de mostrar y de su potencia simbólica. Si una imagen se muestra en una exposición de arte, lo que se produce es más bien una notable transformación del contexto de sentido; se produce una cancelación superadora (*Aufhebung*) en toda la regla – y justamente en los tres significados clásicos de la palabra *aufheben*: *negare*, *conservare* y *elevare*.

Negare: La exposición artística que muestra una imagen, niega el carácter único y definitivo de cualquier contexto particular de sentido. Puede decirse que, puesto que una imagen con trece personas comiendo se encuentra colgada en los muros del refectorio de un monasterio, dicha imagen tiene como sentido el de referirse a un evento de la vida de Cristo; sólo por ello puede decirse que la imagen muestra la Última Cena – es precisamente esa anticipación y determinación unívoca del sentido lo que resulta negado en el contexto artístico, porque el mundo del arte no impone ningún sentido único para la contemplación de las imágenes. Un museo de arte no determina la cosa en referencia simbólica a la cual se ha de usar una imagen. Sin embargo, y esto es lo decisivo: el mundo del arte no niega los contextos de sentido dados de antemano, sustituyendo viejos contextos de sentido por otros nuevos; una imagen que cuelga en el museo no queda ubicada en un contexto de sentido nuevo, determinado. Tal sería el caso, por ejemplo, si la imagen de la Última Cena estuviera impresa en una revista de *gourmets*, con la intención, simplemente, de mostrar una buena comida con esa misma imagen. Pero esto es justamente lo que no sucede en la exposición de arte: la negación del sentido no tiene lugar en virtud de la sustitución de un sentido ya conocido por un nuevo sentido determinado, pero tampoco es la exposición de arte una mera y vacía *Show-room*, que muestre la imagen como objeto libre de sentido. La negación de todo sentido determinado como único sentido acontece en la situación artística simultáneamente a una preservación de sentido, razón por la cual resulta tan apropiada a la noción de *aufheben*.

Conservare: El concepto de *Aufhebung*. tiene también el significado de la conservación y preservación. Este preservar puede constatarse cuando una imagen que muestra se expone en un museo de arte. La Última Cena que se muestra como arte, se muestra como una imagen que en un contexto de significado cristiano puede remitirse a la vida de Cristo, sin que forme parte del sentido del mundo del arte el dar a la imagen exclusivamente dicho sentido en particular. Eso significa lo siguiente: el mostrar imágenes que muestran en una exposición de arte niega el encontrarse dado de antemano de un particular y concreto sentido de la imagen, pero conserva todo sentido, conocido y desconocido, como sentido posible para la imagen, y mantiene así todo sentido bajo una forma transformada, más elevada, es decir, liberada, como sentido para un posible uso de la imagen como signo. Dicho de otro modo: no se hace visible una imagen que muestra, sino que se muestra que dicha imagen puede mostrar. Se exhibe la potencialidad de la imagen como posible signo mostrador de múltiples cosas.

Elevare: Con ello, el mostrar imágenes que muestran eleva la imagen que muestra a un nivel superior; a ello corresponde el tercer sentido del término *Aufhebung*: las exposiciones de arte no muestran imágenes que muestran, sino que muestran las posibilidades de mostrar que poseen las imágenes.. Es éste un paso que, en y pese a toda derogación de las pretensiones dadas y de la significatividad atribuida, conserva, sin embargo, la efectividad de una imagen que muestra. El mostrar de las imágenes se convierte, a través del mostrar como arte, en un mostrar mostrado, y eso significa el conocimiento de que las imágenes deben y pueden ser usadas para mostrar. Cuando, por ejemplo, un espectador en la iglesia sabe que ha de usar una imagen como indicación que señala a la vida de Cristo, porque este contenido puede determinarse por medio del aspecto del objeto-imagen, dicho espectador se diferencia fundamentalmente de alguien a quien en un museo se le muestra que en la iglesia esa imagen se puede usar de tal modo. Pues sólo al espectador en el museo se le muestra que el mostrar con imágenes es un uso de las imágenes de carácter retrospectivo y dependiente del sentido. Por ello, colgar imágenes en exposiciones de arte constituye una cancelación (*Aufhebung*) de la imagen en el sentido de un proceso de carácter único. La exposición de arte es el lugar institucional que permite e invita al espectador a ver una imagen no como un símbolo real, sino como un símbolo posible: se ven imágenes que no muestran algo, pues no se ven sino imágenes que pueden mostrar algo.

Un sujeto en *La Regenta*

José David SÁNCHEZ MELERO.

jdsmelero@gmail.com

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Queremos contribuir a la discusión sobre la subjetividad en la modernidad con una interpretación de este aspecto en *La Regenta*. A través de un análisis de uno de los personajes principales de la novela mostramos como los diferentes discursos que uno hace sobre sí mismo son esenciales en nuestra subjetividad. Tomamos estos discursos por *voces*, aquellas que provienen del mundo que nos rodea y que deben ser integradas en una subjetividad como melodías de una sinfonía compleja.

Palabras clave: subjetividad, sujeto, *La Regenta*, voces.

Abstract:

We want to contribute to the debate over the subjectivity in the Modern period with an interpretation of this aspect in the novel *La Regenta*. By the analysis of the construction of a main character in this novel we show how the several discourses we make about ourselves are essentials in our subjectivity. We call these discourses: *voices*. Voices that come from the world around us and that have to be integrated in one subjectivity like melodies of a complex symphony.

Keywords: subjectivity, subject, *La Regenta*, voices.

Introducción y justificación

Dentro de la literatura filosófica que el siglo XX ha dedicado a la crítica de la Modernidad existen varios temas centrales: la racionalidad, la ciencia, los discursos emancipatorios o el progreso. Dentro de ellos se encuentra el concepto al que aquí queremos aportar algo de material: la subjetividad. La construcción del sujeto moderno ha sido un tema de análisis trabajado ampliamente, debido en parte, a la inquietud que ha producido el derrotero tomado por la civilización occidental en el siglo XX y comienzos del XXI. Estos caminos han alcanzado, y en algunos casos sobrepasado, los límites que el proceso emancipatorio y pacificador moderno se había impuesto. La pregunta sería: ¿cómo aquellos proyectos de progreso han llegado a la barbarie del genocidio, la guerra, el mercado deshumanizador o el sometimiento de unos hombres a otros? El camino para comprender este proceso es largo y la ingente bibliografía no alcanza aun a darnos respuestas suficientes. Aquí vamos a aportar elementos que esperamos tengan parte de originalidad y que ofrezcan la oportunidad de abordar nuevas investigaciones en relación al tema. Queremos ofrecer una interpretación de la subjetividad que aparece en pleno siglo XIX en un entorno social convulso, marcado por el catolicismo y un movimiento político-social conservador y monárquico. Los autores germanos, anglosajones y franceses han ofrecido su visión a cerca de sus respectivos entornos. Debemos pues completar este panegírico de subjetividades con acercamientos hermenéuticos a un contexto que tiene sus particularidades y una importante influencia en el desarrollo cultural y del pensamiento de occidente.

Para ello usaremos un documento literario, una novela considerada una de las más importantes en la literatura en castellano, máximo exponente del naturalismo en esta lengua, que posee diferencias respecto al naturalismo francés. En primer lugar, consideramos que esta novela es plenamente moderna, no solo por la fecha en la que fue escrita, sino también por la biografía del autor y el mundo que describe. Clarín nos acerca a una cosmovisión en la que la racionalidad, la economía, la política y el movimiento obrero tienen presencia, situando a *La Regenta* en pleno proceso ilustrado.

La importancia de acercarnos a la subjetividad de una época y los paralelismos que ésta tenga con la nuestra a partir de un texto literario, nos parece suficientemente justificada en la actualidad dadas las diferentes críticas a los historicismos y la llegada de nuevas formas de hacer historia de la última mitad del siglo XX, sobretodo en las escuelas francesas. En este caso, como hemos dicho, se trata además de un naturalismo con ciertas peculiaridades que hacen del texto un documento muy interesante para nuestros objetivos. A diferencia del naturalismo de Zola que pretende un acercamiento “científico-positivista” a la realidad con el fin de llevarla al texto de forma fiel al “original”, Clarín pretende un experimentalismo en el que el escritor se acerque a la realidad como un creador, no como un científico. “Rescata así al arte naturalista del mayor reproche que se hacía a los presupuestos zolianos: el que su énfasis en la experimentación científica dejaba fuera o no consideraba la posición del sujeto productor/creador”¹. Se trata aquí, más bien, de la creación de una realidad literaria distinta de la que vivió el autor que nos permite aproximarnos a esta última desde

¹ Alas, Leopoldo (Clarín), “Estudio preliminar”, *La Regenta*, edición y estudio preliminar Víctor Fuentes, Madrid, Akal, 1999, p.10.

su experiencia y experimentar con el autor, de alguna forma, su época. El propio Víctor Fuentes, en el estudio citado, nos da otras dos características del naturalismo clariniano que son interesantes para justificar nuestro interés por este texto. Por un lado el intento de abarcar la realidad toda², es decir, todos los ámbitos de aquella realidad que se ofrece a nuestra experiencia en la lectura de la novela: desde lo social, lo político, lo paisajístico, hasta lo psicológico, este último aspecto abordado de forma muy prolija e interesante para nuestras indagaciones. El otro aspecto es la función extra-artística que el autor pretende de su obra, no solo pretende que la realidad influya en su obra, sino que además considera *Clarín* muy importante la intervención de su obra en la vida y la sociedad a la que se dirige. Aquí como filósofos debemos plantearnos la cuestión omnipresente acerca del origen: ¿qué fue antes, la novela o la realidad? ¿Es el texto de *Clarín* un intento de ofrecernos su realidad o un intento *performativo* de la misma? Estas cuestiones no encontrarán respuesta aquí, pero debemos realizar su exposición con el fin de poner en su justo valor la novela como documento para interpretar o explorar la realidad subjetiva de una época.

Pues bien, un intento literario de presentarnos una realidad “experiencial” y “experienciable”, en la totalidad de sus ámbitos y que pretende, además, influir en la vida, se nos antoja como una obra interesante para el estudio de la subjetividad que nos ofrece, así como lo sería para otros aspectos que no tienen cabida en el presente artículo.

Antes de entrar en el contenido debemos hacer una apreciación que, siendo obvia, es necesario exponer. No se trata aquí de realizar un análisis filológico, retórico o de teoría literaria, sino de un intento de interpretación filosófica. Lo que intentamos es ofrecer una posible lectura de esta magnífica obra que nos permita avanzar en la discusión sobre el sujeto moderno. Vayamos pues a ofrecer esa lectura.

Una forma de leer la subjetividad en “La Regenta”

Nuestra hipótesis de lectura va ligada a la de varios expertos en literatura que han estudiado este texto. Entre estos autores destacamos a Ricardo Gullón³, que nos ofrece una visión de la novela como una multitud de voces, cada una aportada por un personaje que se une a las demás para formar esta obra polifónica que es *La Regenta*. Hemos tomado esta idea de polifonía de forma transfigurada: de la polifonía del texto pasamos a hablar de la polifonía de cada sujeto. Contrariamente a lo que Ricardo Gullón nos dice, entendemos que cada personaje no aporta una voz, sino que está configurado como sujeto por una serie de voces que lo arman y constituyen como tal. Para mostrar esto nos vamos a centrar en uno de los protagonistas de la novela: el Magistral, Don Fermín. Así vamos a comprender a este sujeto moderno como una especie de “sinfonía” en la que las distintas voces que tiene en su entorno lo constituyen, entrando a formar parte de su propio discurso. Estas voces serán disonantes, armónicas, entrarán en tensión o en sincronía, formarán una tonalidad o una atonalidad, entrando a formar parte de un sujeto-personaje.

Tres ideas, al menos, podemos resaltar, con ayuda de Ricardo Gullón que nos han llevado a esta conclusión (si bien no estamos en su misma línea de análisis). Por un lado la idea de este personaje como “novelador de su alma, inventor de un yo solo existente en el deseo”⁴, la idea de novelar al propio yo solo podía venir de la literatura, claro está, y aquí vemos la influencia que la literatura, en concreto la novela, ha tenido en la modernidad

² Ibid., p. 11.

³ Alas, Leopoldo (Clarín), “Prólogo”, *La Regenta*, prólogo de Ricardo Gullón, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 30-35.

⁴ Ibid., p. 24.

como aportación a la construcción de la subjetividad. Esta idea de novelar el sujeto viene muy ligada a un recurso que *Clarín* usa con maestría: en su esfuerzo por hacer una novela naturalista este autor da voz a los propios personajes. Intentando describir su mundo psíquico, el autor abre comillas y aporta lo que el propio personaje diría, dice, de él mismo. Este recurso es muy frecuente en toda la obra y lo aplica al personaje en cuestión de forma especialmente insistente. Vemos de esta forma, cómo el personaje se comprende a sí mismo, y así también se relaciona con su entorno social en función del discurso que sobre sí mismo va elaborando. De alguna forma, esta novela nos muestra cómo el personaje se novela (todo un alegato a favor de la importancia de la literatura) y en ese discurso, que constituye la subjetividad, aparecen muchas voces, reminiscencias de los discursos de su madre, su amada, sus oponentes, sus amigos...

Una idea muy ligada a la de novelar, es la de teatralizar. “¿Acaso don Fermín no representa el papel que su madre le asigna y se pavonea entre amigos y enemigos simulando ser como no es?”⁵. Desde nuestro punto de vista la última parte de esta cita no es del todo acertada. En lo que ha devenido sociedad del espectáculo, la imagen, la teatralización es la realidad, y podemos ver un momento del proceso de “espectacularización” de la realidad en este momento histórico. La imagen externa, su discurso cara al público, es algo que hace de nuestro personaje lo que es y forma parte inherente de sus conflictos. Así el sujeto internamente construye “la novela de sí mismo” y hacia afuera representa el papel que ese libreto entrecruzado de voces le marca. Todo un personaje va siendo nuestro sujeto moderno, personaje en sentido literal: aprender un libreto e interpretarlo.

Pasemos pues a hablar de las principales voces que hacen de este sujeto-personaje lo que es y que se asemejan en gran medida a lo que de los sujetos actuales podemos hoy contemplar. Estas voces serán: las que llamaremos “voces públicas”; la voz de la regenta, su amada; la voz de la historia y la institución; y la voz más influyente, la de su madre, doña Paula.

Las voces públicas

El capítulo XII comienza describiéndonos la vida doméstica de este personaje, la austeridad y el lujo y cómo estos se distribuyen entre su vida pública y privada. Nos llama la atención que, al poco de comenzar esta exposición, el narrador sin solución de continuidad dé voz a unos personajes que comentaban, el día anterior al narrado, precisamente estos aspectos de la vida de nuestro Magistrat. Este debate se establece entre detractores y amigos de don Fermín en la esfera política y económica. Una especie de parlamento que debate y decide sobre las bondades o no de la austeridad de nuestro personaje-sujeto, sus lujos, beneficios, vestimenta. Entendemos que la subjetividad del personaje se haya marcada por este debate público que sobre el sujeto en cuestión se mantiene. Podemos hablar de parlamentarismo del sujeto. Y con ello nos acercamos a la división público/privado que la sociedad moderna ha levantado en occidente como insignia distintiva. Muy importante es lo que se diga de alguien para su relación consigo mismo y con los demás. El cuidado de su imagen y los valores en litigio en la esfera pública sobre esa imagen serán tremendamente decisivos de lo que cada uno haga consigo mismo.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

No consideramos difícil ver como este aspecto de la subjetividad ha eclosionado en nuestra sociedad de la información: identidades virtuales, redes sociales, encuestas de opinión, debates televisivos, publicidad, sociedad de la imagen. Se fragua en el s.XIX una subjetividad que sin la *vox populi* no podemos comprender.

La amada, la Regenta

Se puede imaginar el lector que sobre este personaje habría demasiadas cosas que comentar. Nos centraremos en el aspecto que aquí nos incumbe y en la lectura que del personaje hemos hecho. Dentro del discurso del Magistral la Regenta se nos presenta como un objeto de deseo, prácticamente un objeto sexual que se encuentra en un mercado de mujeres, concurrido por hombres al acecho. Es un personaje místico, romántico, resistente a su entorno mediocre y rutinario. Su carácter es histriónico, pendular, casi caprichoso e inasible. Podemos compararlo, por acercarnos a un texto filosófico, al canto de sirenas de la “Dialéctica de la Ilustración” de Adorno y Horkheimer⁶. Todos estos aspectos están en el discurso del Magistral, entrando en disonancia clara con el discurso que le domina, la voz que puebla su conciencia, la de su madre.

Los vaivenes de la actitud de don Fermín, su recuerdo de una juventud con aspiraciones místicas, su desprecio por la sociedad en la que vive (y a la que pretende dominar), sus impulsos sexuales y románticos (en clara discordancia con sus votos), proceden de esta voz que en su discurso aparece continuamente rompiendo la armonía cuasi-matemática preestablecida en el discurso materno. Podríamos hablar casi de un contrapunto o una disonancia, con sus valores.

Hemos hecho la comparación con las sirenas de Adorno y Horkheimer, pero el naturalismo de *Clarín* no nos permite acercarnos demasiado a figuras tan metafóricas. El impulso de este burgués (Don Fermín) hacia la naturaleza está impregnado de la misoginia de la época y una componente psicopatológica. La histeria, como algo propiamente femenino, hace del elemento “natural-instintivo” una especie de patología rechazable. No olvidemos que nos encontramos en los momentos previos a la teoría freudiana que tendrá mucho que decir posteriormente sobre esta novela. Si bien existen diferencias con la concepción adorniana, está claro que podemos ver en *La Regenta* una naturaleza que atrae y desestabiliza al sujeto moderno, el cual pretende, con mayor o menor acierto, asirse a un mástil seguro.

La voz de la historia y la institución

“¿Qué le tenía sujeto? El mundo entero... Veinte siglos de religión, millones de espíritus ciegos, perezosos, que no veían el absurdo porque no les dolía a ellos, que llamaban grandeza, abnegación, virtud a lo que era suplicio injusto, bárbaro, necio, y sobre todo cruel..., cruel... Cientos de papas, docenas de concilios, miles de pueblos, millones de piedras de catedrales y cruces y conventos..., toda la historia, toda la civilización un mundo de plomo, yacían sobre él, sobre sus brazos, sobre sus piernas, eran sus grilletes...”⁷ Puede que con este pasaje no sean necesarios demasiados comentarios, probablemente solo podamos abrir algunos interrogantes: ¿Cuánto peso ha tenido esta sujeción en el sujeto moderno?, ¿cuánto nos queda de ella?, ¿en que medida favorece esto a los fines del

⁶ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max., “capítulo”, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* Madrid. Trotta. 1998, pp.

⁷ Alas, Leopoldo (Clarín), *La Regenta*, prólogo de Ricardo Gullón, op. cit., pp. 877-878.

hombre, sean cuales sean estos? Haremos algunos apuntes. En la medida que recurrir a la voz de la historia y de las instituciones de las que formamos parte (sean éstas una clase social, una iglesia o un partido) solo sirvan de autojustificación para el horror y el determinismo han de ser desmitificados y recludos como ideológicos. En la medida que nuestra relación con la historia y las instituciones se reifiquen no permiten más que el dolor. Y en la medida en que no nos hacemos cargo de estas voces seremos incapaces de comprender nuestros propios conflictos.

La madre

Este personaje va a aportar la voz imperante en la subjetividad de nuestro personaje-sujeto. Una mujer que procede de estratos sociales pobres, que asciende socialmente en base a mecanismos de coacción, esfuerzo, abnegación... y que vuelca las esperanzas de acceso a la riqueza y al poder en su hijo.

Si continuamos con los paralelismos con la “Dialéctica de la Ilustración”, diremos que doña Paula es la voz de la astucia. Un Odiseo que conseguirá su objetivo usando los medios y ardises necesarios para ello, y sus fines serán el beneficio económico, el prestigio social y el poder político.

No en vano es la que en su casa se encarga de la contabilidad de los muchos negocios que, bajo cuerda o no, tiene “su Fermo” (siempre nos llamó la atención la cercanía que el apodo cariñoso que la madre usa con el Magistral tiene con la palabra “enfermo”). Una mujer que justifica con su triste pasado y su abnegación por su hijo la obediencia que éste le debe, como un títere, pudiendo apelar a la conciencia del clérigo en cualquier momento para hacerle doblegarse a sus ansias de poder.

Una mujer que *lleva las cuentas* y que considera todas las combinaciones posibles que su mundo puede darle y como enfrentarse a ellas para vencer, sobretodo a las más contrarias a sus intereses. Una mujer que plantea un tablero de juego y calcula sus posibilidades. Un tablero que es para ella un mundo hostil, en guerra, un mundo perdido. Muy cerca de lo hobbesiano en su visión del mundo y de lo maquiavélico en su manera de afrontarlo. Un discurso plenamente moderno.

Es importante observar como en toda la obra doña Paula no interviene en la acción, solo interactúa con su hijo, y con el mundo a través de los “espías” que la aportan información sobre lo que de su hijo se comenta. Es una voz y prácticamente solo eso, su presencia en los acontecimientos es prácticamente nula, doña Paula es la melodía que domina la sinfonía subjetiva de nuestro protagonista.

Un aspecto que requeriría mucho más espacio es el de la separación público-privado, imagen-instintos, que doña Paula procura para su hijo. Resaltaremos algunos aspectos llamativos. Doña Paula procura que su hijo tenga una criada, joven, desconocida en la ciudad en la que habitan, en la estancia contigua a la de éste, “por si algo necesitara el señor”. La ubicación de un objeto sexual en casa que permita la satisfacción de los impulsos del Magistral sin que se dañe su imagen pública, sobretodo la de un sacerdote, es algo que no puede dejarnos indiferentes si de la relación de Fermín consigo mismo estamos hablando.

La imagen en ese capítulo XII del Magistral frente al espejo, contemplando su vigoroso físico bajo la sotana es digna de mención. El propio Fermín no es ajeno a su fortaleza física y tampoco a su impulsividad natural a la sexualidad y la violencia que podría desatarse en cualquier momento. También es consciente, y así discurre en determinados momentos, de cómo su madre le “ha puesto el hábito”, ese hábito que hace, en este caso, al Magistral. Una imagen muy parecida a la de un actual superman, periodista algo patoso que bajo

su uniforme de chaqueta y corbata esconde un superhombre, de fuerza descomunal. El problema del sujeto del siglo XIX es que el hábito es muy austero y debe cubrir siempre el físico. La capacidad que nuestra sociedad del espectáculo nos ofrece, con un amplio abanico de ejemplos para imaginarnos como superhéroes, ha liberado la imaginación de lo que sería posible y que debe ser guardado, bajo uniformes variopintos, las fuerzas físicas e impulsos que pudiésemos atesorar. Con contemplarnos al espejo y alardear de nuestras escondidas potencialidades, ya tenemos una sublimación represiva suficiente para seguir con nuestra rutina de trabajo y uniforme, y es que... “¡No saben quien soy yo!”.

Apuntaremos un aspecto que no puede aquí ser tratado con la debida calma, la confesión. Lo traemos aquí a colación porque el uso que el Magistral hace de su posición como confesor se entronca directamente con la voz materna de la astucia y el poder. La confesión es, en el mundo cristiano, y no digamos en el católico, un arma del poder y una tecnología de la subjetividad. Nosotros solo pondremos de relieve la importancia que la voz tiene en la subjetividad y el poder: la voz de la confesión, susurrante, de exposición ante la autoridad. La voz como arma con varios filos.

Dice *Clarín*, dando voz a nuestro personaje, al respecto de su madre: “Aquél era su tirano: un tirano consentido, amado, muy amado, pero formidable a veces. ¿Y cómo romper aquellas cadenas? A ella se lo debía todo. Sin la perseverancia de aquella mujer, sin su voluntad de acero que iba derecha a un fin rompiendo por todo, ¿qué hubiera sido él? Un pastor en las montañas, o un cavador de las minas. Él valía más que todos, pero su madre valía más que él. El instinto de doña Paula era superior a todos los raciocinios. Sin ella, él hubiera sido arrollado algunas veces en la lucha de la vida. Sobre todo, cuando sus pues se enredaban en redes sutiles que le tendían un enemigo, ¿quién le libraba de ellas? Su madre. Era su égida. Sí, ella primero que todos. Su despotismo era la salvación; aquel yugo, saludable. Además, una voz interior le decía que lo mejor de su alma era su cariño y su respeto filial. En las horas en que a sí mismo se despreciaba, para encontrar algo puro dentro de sí, que impidiera que aquella repugnancia llegase a la desesperación, necesitaba recordar esto: que era un buen hijo, humilde, dócil..., un niño, un niño que nunca se hacía hombre. ¡Él que con los demás era un hombre que solía convertirse en león!”⁸ Todo un movimiento de una pieza musical compleja, eso es este discurso sobre su *yo* que mantiene el Magistral. Sitúa la voz de su madre en su interior, es inherente a su sinfonía. Avanzando en este pasaje hasta el final del capítulo podemos ver como entra la voz de sus instintos, de su amada, en un conflicto que llega a lo cacofónico, se mueve en la contradicción de las voces intentando conciliarlas en un *yo*, torturado y auto-justificado, que se deja llevar en sus discursos por las voces que le impelen.

Excurso

Miremos a nuestro alrededor y a nosotros mismos. No solo los locos oyen voces, cuántas veces escuchamos, con mayor o menor voluntad, lo que se nos dijo, lo que se nos dice y lo que se nos podría decir. Cuánto hace esto de nosotros lo que somos. Cuánto empeño ponemos en “sujetarnos” a nuestros discursos, muchos de ellos manidos y prestados. Nos parece difícil ver coherencia en personajes como el magistral y no creemos que con el adjetivo hipócrita podamos zanjar la cuestión. Debemos escuchar las voces, porque ya están ahí, pero no las deifiquemos, son voces, discursos y deben discurrir. Hagamos melodías de ellas, no las tratemos bajo el esquema de la lógica, escuchemos su música. La coherencia lógica es demasiado estricta para lo que nos decimos y nos dicen, las

⁸ *Ibid.*, p. 336.

infinitas armonías deben abrirnos a nosotros mismos a vivir con nuestras contradicciones, inercias y tensiones. Crear sobre uno mismo y permitir que nuestro(s) discurso(s) sea(n) compatible(s). Hagamos de un nuevo sujeto un director de orquesta.

Si el sujeto en La Regenta tiene actualidad o no debe ser juzgado por el lector. Creemos que la imagen ha irrumpido entre nuestras voces y hace de nuestra sociedad algo más colorido y atento a la superficie que aquella Vetusta decimonónica. En cualquier caso hemos pretendido incitar a los lectores a una lectura, esperamos que diferente, de esta importante obra, siempre con una actitud crítica impidiendo que se reifique nuestra relación con la cultura.

Bibliografía consultada:

- Alas, Leopoldo (Clarín), *La Regenta*, prólogo de Ricardo Gullón, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 30-35
La Regenta, edición y estudio preliminar Víctor Fuentes, Madrid, Akal, 1999, p.10.
- Baquero Goyanes, Mariano, *Exaltación de lo vital en "La Regenta"*, Archivum: Revista de la Facultad de Filología, tomo 2, 1952, pp. 189-219.
- Gullón, German, *El valor cultural de "La Regenta": (y apuntes sobre el discurso clariniano)*, [Leopoldo Alas: un clásico contemporáneo, \(1901-2001\): actas del congreso celebrado en Oviedo \(12-16 de noviembre de 2001\)](#), coord. por Elena de
- Lorenzo Alvarez, [Alvaro Ruiz de la Peña](#), [Araceli Iravedra Valea](#), Vol. 1, 2002, pp. 353-368.
- Giovanna Tomsich, María, *Histeria y narración en "La Regenta"*, [Anales de literatura española, Nº 5, 1986-1987](#), pp. 495-518.
- Hindson, Jean. *La crítica novelística de Clarín como intertexto de La Regenta: Un diálogo entre el espíritu y la materia*. RLA: Romance Languages Annual 1, 1989, 468-473.
- Ortega, José, *Don Fermín de Pas: un estudio de superbia et concupiscentia catholicis*, Revista de Estudios Hispánicos, IX, 1975, pp. 323-342.
- Rubio Cremades, Enrique, *La Regenta, de Clarín*, Madrid, Síntesis, 2006.

Mujeres irrerepresentables

La crítica feminista a la narratividad cinematográfica clásica

Natalia ALBIZU ONTANEDA

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Este trabajo se propone realizar un breve recorrido por los inicios de la teoría cinematográfica feminista a partir de la incorporación de la teoría psicoanalítica que llevó a cabo el célebre artículo de Laura Mulvey, “Placer visual y cine narrativo”. El propósito de tal recorrido es poner de manifiesto la problematización de la categoría “mujer” que tanto la teoría como la práctica cinematográficas feministas llevaron a cabo por medio del cuestionamiento de la narración y del lenguaje de la representación. Se trata de mostrar cómo tales aportaciones perfilaron de alguna manera la configuración del feminismo mismo como un campo inestable de problematización.

Palabras clave: feminismo, semiótica, psicoanálisis, teoría fílmica, representación

Abstract:

This paper sets out to review the early development of feminist film theory after the incorporation of psychoanalytic theory that was undertaken by Laura Mulvey’s famous essay, “Visual Pleasure and Narrative Cinema”. The purpose of such a review is to evince the problematization of the category ‘woman’ that both feminist film

theory and practice carried out through the questioning of narration and of the language of representation. The ultimate goal is to show that such contributions somehow outlined the configuration of feminism itself as an unstable field of problematization.

Keywords: feminism, semiotics, psychoanalysis, film theory, representation

1. Probablemente la cuestión que más salta a la vista al pensar el fenómeno de la cinematografía desde un punto de vista feminista es el enorme papel que aquél ha tenido a lo largo de los siglos actual y pasado por lo que respecta a la propagación de los así llamados “roles de género”. En efecto, pocas manifestaciones culturales contemporáneas han causado la fascinación que el cine ha logrado producir, presentándose asimismo en muchos casos como fiel reflejo de la realidad. La “naturalidad” del registro fotocinematográfico le supuso una gran ventaja en ese sentido, consiguiendo por ejemplo que, según cuenta la (probablemente exagerada) leyenda, los primeros espectadores corrieran despavoridos ante la inminente llegada del tren de los hermanos Lumière. Y, sin necesidad de caer en niveles tan insólitos de creencia, que la pregunta en torno a la cual el feminismo ha dado innumerables vueltas —“¿qué es eso de ser mujer?”— recibiera nuevas respuestas inmediatas: a las que encontrábamos ya en la literatura, la pintura o los cuentos populares había que añadir de pronto las que nos ofrecían *Gilda*, *Sabrina* o *Pretty Woman*.

Ahora bien, no hace falta ser feminista ni tener un gran espíritu crítico para saber que la presunta naturalidad de la imagen cinematográfica nunca ha sido realmente tal. Ya lo decía Norma Desmond cuando, acusando al sonido de haberse llevado a los ídolos, añoraba la magia de la imagen del cine mudo. Y ya en el cine sonoro, los hartos conocidos artificios en la construcción de planos del *star system* hollywoodiense no hacían sino poner de manifiesto la carga simbólica que aparecía indisolublemente ligada al registro cinematográfico. Para pesar de la maltrecha Norma, el cine sonoro no resultó menos mágico: los ídolos no habían desaparecido, simplemente se habían transformado.

Siendo éste el panorama, no es de extrañar que la teoría cinematográfica se revelara como uno de los campos más interesantes para la interpelación feminista de la segunda ola. Tras un primer acercamiento de tipo sociológico a principios de los setenta, la crítica feminista dirigió su mirada a la semiótica, el psicoanálisis y la crítica de la ideología para intentar recorrer los “oscuros vericuetos” por medio de los cuales el lenguaje de la representación operaba en la constitución de la subjetividad.

En cierto sentido, tal empresa había sido ya iniciada por los *Cahiers du cinéma* tras Mayo del 68, incorporando dichas teorías en sus planteamientos. Por otra parte, también la práctica filmica llevaba ya algún tiempo cuestionándose la naturaleza de su “dimensión representacional”, buscando *representar* las aporías de ésta. No hace falta sino recordar la cuasi parodia del cine negro que es *À bout de souffle*, homenaje de Godard al *film noir*, o las desventuras de Stracci en el cortometraje *La ricotta*, de Pasolini: en ambas películas se tematiza la naturaleza misma de la representación cinematográfica, dándose una autorreferencialidad que aparece vinculada a un intento de subversión de las reglas establecidas del lenguaje visual. Sin embargo, dichas “sediciones” parecían pasar de largo la imagen de la mujer, que se mantenía impertérrita contra viento y marea: pocos personajes han correspondido tan bien al “enigma de la feminidad” como la Catherine de *Jules et Jim*, uno de los clásicos de la *Nouvelle Vague*.

No resulta sorprendente entonces que, en 1973 y con un artículo que abría el camino para la crítica feminista¹, Claire Johnston alertara sobre la peligrosidad de pensar que el cine comercial manipula más la imagen de la mujer que el cine de autor. Rechazando la centralidad de la intencionalidad del artista, Johnston apelaba a la teoría althusseriana de la ideología y a las *Mitologías* de Barthes para denunciar el proceso de mitificación que opera en toda representación cinematográfica. Solamente encontrando una vía de análisis que permita superar la mera enumeración descriptivo-sociológica se podrá desmitificar las operaciones ideológicas. En otras palabras, de lo que se trata es de dar con el funcionamiento velado de la ley de la verosimilitud: “La ley de la verosimilitud en el cine (aquella que determina la impresión de realismo) es precisamente responsable de la represión de la imagen de la mujer como mujer y de la celebración de su no existencia.”² Y si intentar desvelar los mecanismos operativos de la representación cinematográfica se presenta entonces como el *sine qua non* de la crítica feminista, el segundo movimiento consistirá en sentar las bases para el cine de mujeres por venir, un contra-cine capaz de plantar cara al cine de la ideología sexista dominante.

La necesidad de ambos momentos (el análisis y la producción de un nuevo cine) se convirtió en una constante para la crítica feminista de los setenta. El ya clásico artículo de Laura Mulvey, “Placer visual y cine narrativo”³, responde a los mismos objetivos, planteando esta vez una vía concreta para llevar a cabo el análisis semiótico: el psicoanálisis. Éste se erige entonces como *via regia* para considerar el funcionamiento de la mirada, elemento clave para entender la semiótica narrativa según la lectura de Mulvey. “Placer visual y cine narrativo” plantea que la estructura de la imagen ni es circunstancial ni refleja la realidad, sino que es paradigmática de la oposición elemental que subyace a la narración: la oposición entre actividad y pasividad. La construcción de la mirada cinematográfica –tanto la intra- como la extraescénica– es responsable del sostenimiento de dicha oposición, la cual es esencial para el desarrollo de la narración. El desenvolvimiento de la trama exige la presencia visual de la mujer, pero dicha “extraña presencia” parece congelar paradójicamente el flujo narrativo al fijar momentos de contemplación erótica. Considerar cómo funcionan las miradas se presenta entonces como la tarea imprescindible de un análisis feminista que aspire a comprender por qué la narración cinematográfica se ceñiría a lo que Budd Boetticher dijo en su día, y que Mulvey recoge en su artículo: “Lo que cuenta es lo que la heroína provoca, o más bien lo que representa. Ella, o más bien el amor o el odio que inspira al héroe, si no la preocupación que siente por ella, es lo que lo hace actuar del modo en que lo hace. En sí misma la mujer no tiene la menor importancia.”⁴

¹ Johnston, Claire, “Women’s Cinema as Counter-Cinema”, en Nichols, Bill (ed.), *Movies and Methods: An Anthology*, Vol. 1, University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 208-217. (Originalmente publicado en Johnston, C. (ed.), *Notes on Women’s Cinema*, SEFT, Londres, 1973, pp. 24-31.)

² *Ibid.*, p. 211. (La traducción es mía, al igual que en las citas restantes de este texto.)

³ Mulvey, Laura, “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, en Merck, Mandy (ed.), *The Sexual Subject. A Screen Reader in Sexuality*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, pp. 22-34. (Originalmente publicado en *Screen*, 16 (3), 1975, pp. 6-18. Hay traducción castellana.)

⁴ *Ibid.*, p. 27. (La traducción es mía, al igual que en las citas siguientes de este texto.)

Mulvey se centra en el cine clásico de Hollywood, afirmando la necesidad de destruir el cine narrativo y el placer que se deriva de éste. Narración y placer adquieren aquí una connotación masculina, por lo que las prácticas feministas alternativas deben pasar por la subversión del lenguaje narrativo y el abandono de toda “belleza” que de él se derive. Y si el paso previo necesario consiste en el análisis de la narración cinematográfica, dos conceptos psicoanalíticos se revelan especialmente útiles para tal propósito: la escopofilia freudiana (*Schaulust*) y la etapa del espejo lacaniana.

En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud identificó la escopofilia –o el deseo de mirar– como uno de los componentes “normales” de la sexualidad. Se trata de un impulso necesario tanto para el desarrollo infantil como para el acto sexual, que sin embargo puede desembocar en una perversión –especialmente el voyeurismo– cuando no es sublimado, desviándose de su curso “normal”. Mulvey sostiene que la escopofilia es extrapolable al fenómeno de la proyección cinematográfica, y aunque a primera vista ello pueda resultar sorprendente –pues el propósito manifiesto de cualquier película es ser mostrada–, lo cierto es que las condiciones de proyección (la oscuridad de la sala, entre otras) permitirían al espectador construir un mundo privado desde el que mirar.

Ahora bien, para que la *Schaulust* sea realmente *Lust* –para que el mirar reporte placer–, evidentemente no bastan las condiciones “externas”, sino que el objeto de la mirada debe ser un objeto erótico. Y si, de acuerdo con la interpretación socialmente establecida y basada en el desequilibrio sexual, el placer de mirar ha sido dividido entre un polo activo-masculino y uno pasivo-femenino, según nos dice Mulvey, el objeto erótico de la mirada corresponderá siempre a la imagen femenina. De esta manera, la mujer aparece como funcionando en el cine en dos niveles: por una parte, como objeto erótico de los personajes de la trama, y por otra, como objeto erótico del espectador en la sala. Entre ambos se daría una interacción, estableciéndose una tensión entre las miradas a ambos lados de la pantalla.

Es en la comprensión de dicha interacción que la etapa del espejo lacaniana hace su entrada en escena: Mulvey plantea una analogía entre el espectador y el niño que se reconoce en su imagen especular por primera vez. El reconocimiento de la imagen en el espejo, reconocimiento que permite la primera articulación del *yo* y la apertura al lenguaje, implica que el reconocimiento es siempre un mal reconocimiento (*méconnaissance*). Mulvey invoca la asimetría entre las aún insuficientes capacidades motoras del niño y la imagen de sí mismo percibida como más completa y perfecta para llevar a cabo el paralelo con la mirada del espectador hacia el protagonista masculino. El primero se reconoce en el segundo, pero se reconoce siempre “mal”: el protagonista supera con creces las capacidades del espectador y, al igual que en el estadio del espejo, las capacidades motoras terminan adquiriendo una importancia principal. El protagonista masculino se revela como el amo absoluto de la tridimensionalidad del espacio, perfilándose como el *yo-ideal* del espectador.

De este modo, la profundidad espacial aparece con un sello marcadamente masculino, mientras que la imagen femenina se ve confinada a la superficie. Es desde allí que surge congelando el desarrollo narrativo, como ya se ha mencionado, y ello en virtud de que el cuerpo femenino funciona como recordatorio continuo de la amenaza de castración⁵. Mulvey recoge así nuevamente la teoría freudiana para explicar el papel ambiguo de la mujer en la narración: la amenaza del recuerdo de la amenaza se presenta al mismo tiempo como un momento aterrador y necesario, congelando momentáneamente el flujo narrativo para dar lugar a nuevos desenvolvimientos. La presencia femenina en la narración cinematográfica parece evocar así a la mujer de la *Sittlichkeit* hegeliana, tal como ésta es

⁵ Cf. Freud, S., *Fetichismo*, Obras Completas, Vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

presentada en la *Fenomenología del espíritu*: la feminidad como la “eterna ironía de la comunidad”⁶, funcionando al mismo tiempo como lo que le es esencial y como su enemigo interno.

Ante el “tropiezo” intrínsecamente necesario que representa la presencia visual femenina, la narración cinematográfica se encuentra con dos salidas posibles, según nos dice Mulvey. La primera consistiría en la escopofilia fetichista, en la que la castración es repudiada y sustituida por un fetiche, dando lugar al culto a la estrella femenina –Mulvey afirma que ésta es la vía que recorren las películas de Sternberg–. La segunda, por su parte, consistiría en un voyeurismo de tintes sádicos: el héroe incorpora la amenaza misma al desarrollo narrativo, buscando escenificar nuevamente el momento traumático del descubrimiento de los genitales femeninos (investigando al personaje femenino, intentando desmitificar su enigma). La relación con el sadismo aparece al desembocar necesariamente tal re-escenificación en la atribución de culpa, suscitándose placer ante el hecho de saberse en control de cómo será saldada aquélla: con el castigo o con la salvación. Y si Sternberg era el especialista en la escopofilia fetichista, el maestro indiscutible de la salida sádico-voyeurista del cine narrativo será evidentemente Hitchcock, bestia negra de la crítica feminista.

Pero si es esto lo que ocurre en la narración cinematográfica clásica, ¿qué es lo que el cine por venir puede hacer entonces para evitar caer en la dinámica de miradas que aquélla pone en juego? Mulvey sostiene que la destrucción del cine narrativo y del placer visual a él vinculado necesita de la liberación de la mirada tanto de la cámara como del espectador, subordinadas como están a la mirada de los personajes:

Las convenciones del cine narrativo niegan las dos primeras y las subordinan a la tercera, siendo siempre el objetivo consciente la eliminación de la presencia intrusiva de la cámara y la prevención de una conciencia distanciadora en el público. Sin estas dos ausencias (la existencia material del proceso de registro, la lectura crítica del espectador), el drama de ficción no puede lograr realidad, obvedad y verdad.⁷

El cine narrativo requiere así que la cámara se ponga al servicio de una ideología de la representación, produciendo una ilusión de espacio renacentista. La práctica feminista, por el contrario, debe seguir la estela de Brecht y conseguir el distanciamiento crítico del público, para lo cual tendrá que poner de manifiesto la materialidad de la cámara, esto es, la existencia espacio-temporal del registro. El abandono de la narración cinematográfica exige que la cámara se muestre en su “desnudez”, desvelándose así los mecanismos representacionales en los que se anclaba el desarrollo narrativo, y perdiendo así también su poder.

Placer visual y cine narrativo” implica de esta manera la necesidad de continuar lo que el cine radical –como el de la misma Mulvey– había venido intentando desde hacía unos años: subvertir el lenguaje cinematográfico convencional. La necesidad específicamente feminista de tal subversión se veía dotada ahora de una base teórica propia, base consistente en una aproximación psicoanalítica. Y, si hemos de hacer caso a Judith Mayne, lo cierto es que la propuesta causó tal impacto que resulta “sólo una ligera exageración decir que la mayor parte de la teoría y la crítica cinematográfica feminista [...] ha sido una respuesta, implícita o explícita, a las cuestiones suscitadas en [...] el artículo de Laura Mulvey”⁸.

⁶ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 352.

⁷ Mulvey, L., “Visual Pleasure and Narrative Cinema”, art. cit., p. 33.

⁸ Mayne, J., “Feminist Film Theory and Criticism”, en Carson, D., Dittmar, L. y Welsch, J.R. (eds.), *Multiple*

En cualquier caso, el objetivo del presente trabajo no es llevar a cabo una consideración de las diversas dificultades que se desprenden de “Placer visual y cine narrativo”, ni tampoco dar cuenta del desarrollo ulterior de la teoría cinematográfica feminista. De lo que se trata, por el contrario, es de situar el texto de Mulvey en una discusión localizable en los inicios de aquélla, y en la que se puede rastrear ya de alguna manera la problematización de la categoría “mujer”, que tan de cabeza ha traído al feminismo en la búsqueda de su sujeto. Las respuestas explícitas e implícitas a las que alude Mayne, todas ellas relativas de algún modo a la noción de representación y a sus implicaciones para la “imagen de la mujer”, permiten reconstruir el camino desde una “mala representación” hasta el quiebre de lo representable mismo⁹. En lo que sigue se intentará llevar a cabo dicha reconstrucción por medio de algunas de las cuestiones suscitadas por el texto de Mulvey.

2. En cierto sentido, algunas de las objeciones que “Placer visual y cine narrativo” suscita habían sido enunciadas ya de antemano por Claire Johnston en el artículo al que nos referimos antes. Cuando Johnston alertaba del peligro de contraponer el cine de Hollywood al Cine Arte, no lo hacía ciertamente sólo por la necesidad de analizar con cautela tanto las películas de Hitchcock como las de la vanguardia francesa, sino también como una advertencia para la práctica feminista misma. Pensar que las técnicas del *cinéma vérité* van a conseguir mostrarnos las cosas tal y como son es una ingenuidad que el feminismo no se puede permitir, pues no existe tal cosa como la “desnudez” de la cámara que sugería Mulvey. El cine de mujeres no puede entonces pensar que va a mostrar la verdad de la opresión, sino que ha de hacerse consciente en primer lugar de que toda forma cinematográfica implica siempre la construcción de significado: “Evidentemente, si aceptamos que el cine supone la producción de signos, la idea de una no-intervención es pura mistificación. El signo es siempre un producto. Lo que la cámara de hecho capta es el mundo ‘natural’ de la ideología dominante. El cine de mujeres no se puede permitir tal idealismo; la ‘verdad’ de nuestra opresión no puede ser ‘capturada’ en el celuloide con la ‘inocencia’ de la cámara: tiene que ser construida / manufacturada. Nuevos significados tienen que ser creados”¹⁰.

Y si esto implica, volviendo a *Sunset Boulevard* y para tranquilidad de Norma, que los dioses en cierto sentido no tienen nunca crepúsculo, entonces la cuestión de cómo pensar las vías alternativas cobra otro cariz. ¿Qué sentido tiene abogar por la destrucción del cine narrativo y del placer visual si no se puede llegar nunca a algo así como la “realidad última” o el modelo original? Si toda forma cinematográfica implica siempre producción de significado, ¿no sería quizás más provechoso pensar en cómo desplazar los términos de la representación para resignificar las formas placenteras de y en la narración? Nuevamente encontramos esta cuestión ya formulada de manera implícita en el texto de Johnston: la contraposición al nivel del análisis entre cine de entretenimiento y cine político corre el riesgo de bloquear el paso al despliegue del deseo en lo que se busca construir. No se trata de rechazar aquello donde se está ahora para situarse en algo otro, en un afuera; se trata, por el contrario, de reelaborar el lugar donde se está de manera que se dé una reconfiguración

Voices in Feminist Film Criticism, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, p. 48.

⁹ Evidentemente, no se quiere decir con esto que la teoría feminista fuera pionera en la crítica de la representación: la problematización de la representación era ya un lugar común en el arte, mientras que el intento de “invertir el platonismo” había ocurrido ya en la filosofía.

¹⁰ Johnston, C., art. cit., p. 214.

que no esté reñida ni con el deseo ni con el placer, y ello no parece ser posible si nos empeñamos en despreciar al “mundano” entretenimiento, cuyo uso es exigido por la elaboración del deseo que reclama el cine feminista, según Johnston.

Ahora bien, pensar estas cuestiones requiere considerar algo a lo que no se ha prestado atención en “Placer visual y cine narrativo”: se trata de lo que les ocurre a las espectadoras. El análisis de Mulvey considera a las mujeres solamente en relación con la imagen superficial, quedando las miradas que sostienen la profundidad del espacio constreñidas a las miradas masculinas. ¿Qué pasa entonces con las miradas de las espectadoras? La propia Mulvey abordó finalmente el problema unos años después en sus consideraciones retrospectivas¹¹, presentándose la argumentación nuevamente en clave psicoanalítica. La oposición actividad / pasividad siguió estando en el centro de la cuestión, pero pasó a verse enmarcada por lo que podríamos llamar unos “mecanismos de travestismo”. Recogiendo el texto freudiano sobre la feminidad de las *Nuevas conferencias*, donde Freud afirma el carácter masculino de la fase “prehistórica” (“preedípica”) en las niñas y la consecuente posibilidad de oscilación bisexual¹², Mulvey sostiene que tal oscilación cobra un papel central en lo que les ocurre a las espectadoras. Dado que el yo tiene siempre el deseo de fantasearse a sí mismo como activo –cosa que Mulvey deriva de *El creador literario y el fantaseo*–, las espectadoras están condenadas a oscilar entre el polo pasivo de la superficie de la imagen –la identificación con el personaje femenino– y el polo activo de la distancia espacial –la identificación con el personaje masculino–.

Mulvey nos dice entonces que para las mujeres –y ya no sólo como espectadoras cinematográficas– “la identificación transexual es un *hábito* que se convierte muy fácilmente en *segunda Naturaleza*. Sin embargo,” nos advierte, se trata de una Naturaleza que “se mueve inquietamente en sus prestadas ropas de travesti.”¹³ La oscilación de la que nos habla Mulvey no es entonces algo así como una habilidad que las mujeres consiguen dominar con maestría, sino que es sintomática de la imposibilidad de satisfacción del deseo irrenunciable de actividad por parte del yo. Pensar la irrepresentabilidad del “misterio de la feminidad” pasa por considerar el carácter aporético de la simultaneidad de la exigencia de actividad por parte del yo y de pasividad por parte del “desarrollo sexual normal”: “para la espectadora femenina la situación es más complicada y va más allá del simple luto por una fantasía perdida de omnipotencia. La identificación masculina, en su aspecto fálico, reactiva para ella una fantasía de ‘acción’ que la feminidad correcta exige sea reprimida. La única manera en que la fantasía ‘acción’ puede encontrar expresión, su único *significante* para una mujer, es por medio de la metáfora de la masculinidad. [...] Esta metáfora actúa como una camisa de fuerza, volviéndose ella misma un indicador, un papel tornasol, de los problemas inevitablemente activados por cualquier intento de representar lo femenino en la sociedad patriarcal.”¹⁴

¹¹ Mulvey, L., “Afterthoughts on ‘Visual Pleasure and Narrative Cinema’ Inspired by ‘Duel in the Sun’ (King Vidor, 1946)”, *Framework* 15/16/17, 1981, pp. 12-15.

¹² Cf. Freud, S., *La feminidad*, Obras Completas, Vol. XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

¹³ Mulvey, L., “Afterthoughts...”, art. cit., p. 13. (La traducción es mía.)

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

Nos encontramos entonces ante la imposibilidad de representar “la feminidad”, y no ya ante una mala representación que busca reprimir “la imagen de la mujer”, como denunciaba el texto de Johnston de 1973. En los “Afterthoughts...” de Mulvey ya no se trata tanto de que el cine narrativo tenga unos mecanismos representacionales propios que generen una dinámica que confine a las mujeres a la superficie en tanto que objetos de mirada –aunque efectivamente los tenga–, sino que ahora se trata más bien de que la gramática narrativa –que, según nos dice Mulvey, no pertenece sólo al cine, sino a los diversos ámbitos de la cultura– no tiene lugar para algo que en ella sólo puede presentarse como enigmático. Podríamos pensar que dicha gramática responde a una narrativa anterior que ha producido la separación y adjudicación de actividad y pasividad, no teniendo “lugar gramatical” la continua oscilación entre ambas que implica el travestismo que Mulvey nos ha presentado. Haciendo una lectura un tanto perversa de su texto, parecería que la irrepresentabilidad de “lo femenino en la sociedad patriarcal” responde a que, una vez instalados en dicha gramática, “lo femenino” aparece con una suerte de defecto intrínseco que impide su representación. Evitar sostener lo intrínseco de tal defecto parece pasar por la necesidad de cuestionar ante todo lo que hemos llamado la “narrativa anterior” que cimenta la oposición entre actividad y pasividad en primer lugar. Ello apunta de alguna manera a las críticas dirigidas al papel central y exclusivo que el psicoanálisis tiene en la lectura de Mulvey: ¿cómo va a ser posible salir de los términos de la lógica psicoanalítica si el análisis queda circunscrito a ella? ¿No hace falta cuestionar entonces la narrativa psicoanalítica que se está utilizando como instrumento de análisis de la narración? En otras palabras, y para decirlo con Butler, ¿cómo se va a poder cambiar la “sociedad patriarcal” si antes no se busca deconstruir la matriz heterosexual que la sostiene?

Desarrollar tales cuestiones en relación a los textos que nos ocupan ahora nos llevaría demasiado lejos, por lo que no las podemos tratar aquí. En cualquier caso, y volviendo a nuestro argumento, lo que se intenta mostrar en este punto es el recorrido que se ha dado desde una “mala” representación que anula “la imagen de la mujer como mujer”, paradójicamente denunciada por Johnston¹⁵, a una “feminidad” que resulta irrepresentable. Sin embargo, la irrepresentabilidad parece deberse aquí a una dificultad que presenta lo que se busca representar, en este caso la “feminidad” misma. Lo que quiera que sea “ser mujer” parece no poder encontrar su representación en un marco donde todo lo demás parece sí poder encontrarlo. Si el análisis de Mulvey consigue poner de manifiesto el funcionamiento por medio del cual el enigma se ve abocado a permanecer como tal en la narración, la pregunta que clama es: ¿cómo podemos lograr que el enigma encuentre un lugar narrativo; esto es, que el enigma deje de ser enigma?

Para avanzar un poco más en esa dirección resulta útil tomar en consideración a Mary Ann Doane y su artículo sobre el cine y la mascarada¹⁶. Doane busca repensar allí a la espectadora femenina, proponiendo un nuevo marco a partir de la problematización del travestismo que nos ofrecía Mulvey. De este modo se da, en primer lugar, un reemplazo de la oposición actividad / pasividad: centrándose más bien en lo que “Placer visual y cine narrativo” nos revela acerca de la profundidad y la superficie de la imagen, Doane nos habla de una oposición entre distancia e inmediatez. Dentro de la economía significativa cinematográfica, “la mujer” se presenta como la imagen que la espectadora “es”. De esta manera, las espectadoras carecen de la distancia necesaria para colocarse en una posición

¹⁵ Paradójicamente, pues su crítica parece basarse en la mediación simbólica de toda forma de acceso a la realidad. No se ve, pues, cuál sería la representación que sí mostraría a “la mujer como mujer”.

¹⁶ Doane, Mary Ann, “Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator”, en *The Sexual Subject*, op. cit., pp. 227-243. (Originalmente publicado en *Screen*, 23 (3-4), 1982, pp. 74-87.).

voyeurista o fetichista, pudiendo describirse su deseo como mucho en términos de narcisismo. A continuación Doane retoma la noción de travestismo en relación con la espectadora femenina: la movilidad que ésta presenta, buscando situarse en la posición activa –o, ahora, buscando crear una distancia–, nos lleva más allá del solo travestismo. Reparando en el hecho de que, al nivel de la narración, la oscilación femenina no sólo es aceptada, sino que se convierte en una nueva instancia de deseo –mientras que el travestismo masculino da lugar a la risa–, Doane sostiene que la movilidad sexual de las mujeres es algo totalmente comprensible en los términos de la economía significativa en la que nos encontramos: cualquiera querría estar en un lugar diferente de la “posición femenina”.

Lo que no se entiende ya tan bien es más bien lo contrario: ¿por qué querría una mujer hacer gala de su feminidad, producirse a sí misma como un exceso de ésta? En este punto Doane recupera la noción de mascarada que Joan Riviere teorizó por primera vez en 1929, según la cual “la feminidad genuina” y la mascarada son una y la misma cosa. De esta manera, la mascarada “constituye un reconocimiento de que es la feminidad misma la que es construida como máscara –como la capa decorativa que oculta una no-identidad.”¹⁷ Así, la mascarada no es identificable con un travestismo, pues éste busca adoptar la sexualidad del otro y situarse a una cierta distancia, mientras que la primera busca producir una simulación de la brecha faltante. La mascarada implica así “la producción de una falta en la forma de una cierta distancia entre una misma y la imagen de sí”: “La mascarada dobla la representación; se constituye como un hiperbolizar los atavíos de la feminidad.” Y continúa Doane: “A propósito de una representación reciente de Marlene Dietrich, Silvia Bovenschen afirma: ‘estamos viendo a una mujer mostrar la representación del cuerpo de una mujer’.”¹⁸

Así pues, con Doane nos encontramos ya en un terreno en el que “la feminidad” es irrepresentable no porque sea enigmática o porque no se la quiera representar, sino porque no hay ninguna feminidad última que representar. La feminidad no es ya un original que esté a la espera de una buena copia, sino que es el ejercicio mismo de producción significativa. Ciertamente, el que el enfoque de Doane limite la mascarada a las mujeres no termina de aclararnos el horizonte hacia una mayor problematización de la categoría “mujer”. Sin embargo, el camino está ya señalado: no cabe ver ya la representación de Marlene Dietrich que refiere Bovenschen como una buena o mala imitación de la realidad, sino que se trata de una parodia que, en última instancia, pone de manifiesto su necesidad de fabricar un “original” del cual ser copia. Ello implica, por otra parte, que aunque la representación ha perdido su suelo firme, sigue siendo siempre una dimensión irrenunciable: no se trata de dejar de representar, como si estuviera en nuestra mano decidir no hacerlo; se trata, por el contrario, de ser conscientes de la falta de ese suelo último y de la necesidad de pujar los límites de lo representable.

Evidentemente, esto último no está en el ensayo de Doane, sino que se enuncia desde la perspectiva de la performatividad del género de Butler, que es desde donde se espera haber realizado el recorrido por los textos que nos han ocupado. Al trazar dicho recorrido no se ha intentado sugerir ni mucho menos que la noción de performatividad estuviera ya contenida *in nuce* en aquéllos¹⁹, sino que se ha intentado simplemente poner de manifiesto la importancia que las discusiones feministas generadas en torno a la representación cinematográfica tuvieron para las maneras de pensar el feminismo mismo. De hecho, más

¹⁷ Doane, M. A., art. cit., p. 234. (La traducción es mía.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 235.

¹⁹ Por el contrario, muchas de las cuestiones planteadas por Johnston, Mulvey y Doane –cuestiones que no podemos desarrollar aquí– resultan más que problemáticas desde un enfoque butleriano.

allá de la relevancia que pudieran tener para pensar el cine, lo más interesante de dichas discusiones es que movieron el suelo donde ellas mismas se movían: tanto la teoría como la práctica feministas pusieron de manifiesto la dificultad de dar con el sujeto “mujer”, mostrando las aporías de cualquier representación que quiera pasar como la representación correcta. Encontramos en ellas así una advertencia para los distintos feminismos y las pretensiones que puedan tener de presentarse como “verdaderos”, desatendiendo las exclusiones que puedan estar operando en su suelo. Así pues, los textos que nos han ocupado esbozaron de alguna manera la necesidad de que el feminismo se configure como un campo de problematización, campo que, por otra parte, debe estar siempre abierto a problematizarse a sí mismo. Y resulta también interesante notar que dichas discusiones no ocurrieron en el marco de unos “estudios aplicados al cine” que esperaran a recibir los “fundamentos” para proceder a verterlos en su disciplina determinada, sino que se trataba antes bien de una crítica que, mediante sus propias interpelaciones, contribuía a configurar el campo en el que se inscribía.

ÉTICA
FILOSOFÍA POLÍTICA
y FILOSOFÍA DEL
DERECHO

Au revoir, loi de l'État: El fin del derecho estatal de Bienestar¹

Dr. A. SÁNCHEZ-BAYÓN²

UPCM/UCJC

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

¿Cuál de las legalidades estatales de las cinco repúblicas francesas es la auténtica? ¿Cuándo cae la URSS también terminan sus farsas? En la década de 1990, parece que empieza a morir la época del Estado-nación, para que nazca en su lugar la aldea global. Sin embargo, las crisis incompletas y su mala gestión por unas elites de poder (inadaptadas a la realidad en curso), sólo dificultan el tránsito, aumentando la desnaturalización del Derecho y la alienación humana. En este estudio se desmontan las mayores mentiras, para liberar de una vez a los operadores jurídicos del s. XXI, quienes han de pensar más en recuperar la felicidad (para todos) que en depender del bienestar (para pocos).

Palabras clave: Derecho Público; Derecho Comparado; Estado; activismo judicial; falacias; conjuntos difusos.

¹ Fragmento de los comentarios de texto del manual de Derecho Comparado del autor, vid. Sánchez-Bayón, A.: *Derecho Comparado y Global: Teorías, formas y prácticas (con materiales y ejercicios adaptados al EEES)*, Madrid: Delta (en prensa).

² Profesor de Derecho y Política-UPCM/UCJC. LAS Research Fellow-Baylor University. ELS International Fellow-DePaul University. Directivo IMDEE, IAECoS y CIEJYP.

Abstract:

Which of the five French Republics is the true legal state entity? When the USSR collapsed, did its lies end as well? In the 1990's, it seemed like the end of the nation State era, and the beginning of the global village. However, because of unfinished crisis by power elites (who have not adapted to current reality), the transition has been unsuccessful, increasing the distortion of the Law and human alienation. The goal of this paper is to expose the biggest lies, and set free the legal mind of the 21st Century, who should focus more on increasing happiness (for everybody) as opposed to economic well-being (for few).

Keywords: Public Law; Comparative Law; State; judicial activism; fallacies, fuzzy set.

“La ley, ¡pervertida! La ley y tras ella todas las fuerzas colectivas de la nación, ha sido no solamente apartada de su finalidad, sino que aplicada para contrariar su objetivo lógico. ¡La ley, convertida en instrumento de todos los apetitos inmoderados, en lugar de servir como freno! ¡La ley, realizando ella misma la iniquidad de cuyo castigo estaba encargada! Ciertamente se trata de un hecho grave, como pocos existen y sobre el cual debe ser permitido llamar la atención de mis conciudadanos”
(Bastiat).

“Yo no conozco el Derecho Civil, yo sólo enseño el Código de Napoleón”
(Bugnet).

“Se difunde tan ampliamente aquella dirección de pensamiento que reduce al mismo positivismo jurídico a un mero voluntarismo estatal; y se crea aquel mito de la voluntad del Estado como origen único del derecho que tiene raíces profundas en la doctrina de los diversos países”
(Ago/Bobbio).

“Los académicos se han vuelto técnicos que fotografían un tiempo que no fluye”
(Mutis).

1.- Presentación: el fin de una época, ¿y de sus mentiras?

En sus escritos de fábulas y mitos, Fedro, dedica una historia a revisar la *Teogonía* de Hesíodo (Ἡσίοδος) –quien se limitara a reconocer a Prometeo como el bienhechor de la humanidad, en vez de su creador, al moldear el polvo, tal como coincidieran las diversas tradiciones occidentales de influencia orientalista, gracias a los pueblos de las aguas, o sea, los judíos y los fenicios-. El caso es que, siendo Prometeo el titán que engañó por dos veces a Zeus –y de ahí su cruel y ejemplar castigo-, en cambio –y como parte de la dialéctica heredada por los humanos-, es tal su preocupación por la verdad, que la moldea –igualmente- con polvo, sólo que antes de concluir su labor, es requerido en el Monte Olimpo, dejando al cargo del taller a su ayudante, Engaño/Decepción –según las traducciones-. Al regresar, observa que Decepción –movido por sus instintos- ha realizado una copia muy semejante a su obra, sólo que al faltarle barro, la de su discípulo carece de pies. Aguijoneado por su vanidad, Prometeo mete las dos tallas en el horno, para que cobren vida y habiten entre los humanos, quienes han de juzgar cuál es la auténtica, la

mejor: la de Prometeo es la verdad, la de Decepción es la mentira, ambas imponentes y cautivadoras, sin embargo, sólo la primera puede avanzar, mientras que la segunda no, salvo que haya quien la transporte. Y ese es el problema al que se enfrenta la humanidad: el Derecho se basa en la razón y es una realidad vivida, fruto cultural de Occidente, en su búsqueda de justicia y felicidad. En cambio, entre 1789 y 1989, las elites de poder europeo-continental, han pretendido tallar algo parecido al Derecho, sólo que sin pies, como es el *estatalismo legislativo*, condenado a sucumbir, salvo que esté el poder público detrás con la porra –en la infantilización social o a través de la *potestas sin auctoritas*–.

En otros trabajos previos, aclaraba ya a los lectores, la conveniencia de recuperar el *arte de preguntar* (más allá de los interrogantes mecánicos y condicionantes de respuestas monosilábicas binarias: sí o no), realizando tal labor humana mediante un *sano escepticismo* (partir de la duda razonable frente a las verdades establecidas)³. Tanto es así, que de otro modo, la nueva etapa naciente, la *globalización*, en vez de conducirnos a la *sociedad del conocimiento* –que nos permita configurarnos como *civilización tipo I⁴*,

³ “Desafortunadamente, parece ser que tendemos cada vez más hacia los interrogantes mecánicos y condicionantes de respuestas monosilábicas: sí/no. Sin embargo, existen muchos tipos de preguntas: aquellas inapropiadas (¿qué edad tienes?), absurdas (¿cuánto me amas?), ridículas (¿crees que nos mojaremos si llueve?), vanas (¿cuál es tu color favorito?), fútiles (¿hará calor mañana?), etc. Con todo, es necesario recordar que existen otro tipo de cuestiones a las que no terminamos de responder y a las que volvemos una y otra vez, como aquellas que aún nos resultan desconcertantes: qué es el bien, la belleza, el éxito, el beneficio, la felicidad, la justicia, el poder, la libertad, *et al.* –son, en su mayoría, parámetros subyacentes para nuestra toma de decisiones-. Al afectar a la naturaleza humana y social, alcanzan la condición de preguntas trascendentales, por lo que no resulta preocupante que aún hoy no se sepa la respuesta y sea necesario revisarlas. Lo que sí ha de alarmar –y bastante- es que en la actualidad, dichas inquisiciones se conciben como impertinentes: ¿cómo se va a preguntar a alguien por religión o política? Hay quien va más allá y lo considera incluso algo inapropiado, absurdo, ridículo, y demás calificativos que justifican el hecho de que no debe ser preguntado algo así... y por su cabeza ni siquiera se formula el interrogante de por qué y cómo se ha producido semejante autolimitación (se ha perdido la capacidad de reflexión crítica y sensata) y autocensura (hay temas que es mejor no tratarlos). Alguno habrá que atisbe la punta del iceberg y argumente –de manera falaz- que dicha espiral de silencio es fruto del respeto a la libertad, pero ¿desde cuándo se denomina así a la falta de conocimiento, voluntad y responsabilidad? Antes, esos eran rasgos definitorios del hombre, pero con su renuncia, han ido cayendo en la órbita del sistema –casi cumpliéndose el lema de Kodak, “usted apriete el botón, que nosotros hacemos el resto”-. Entonces, tal como están las cosas, si el ser humano reflexionara hoy al respecto, ¿le sería fácil darse cuenta? Ya se verá, pero quien desee ponerse a prueba, este libro puede ayudarle. Cuando consulto entre mis compañeros –otros profesores vocacionales-, somos varios los que coincidimos en que, hoy (más que nunca), el hombre de conocimiento (científico y cultural), está llamado a sembrar interrogantes antes que a cosechar certezas. En un mundo en el que hay una sobresaturación informativa –una jungla exterior que provoca un desierto interior-, la gente se vuelve insensible y tiende a la masificación homogeneizadora (a la baja), por lo que resulta fundamental agitar conciencias. Una buena manera de hacerlo es recuperando el método socrático: la mayéutica. A través de la exposición en forma de interrogantes –no por desconocimiento de la materia (más bien al contrario), sino por deseo de hacer partícipe al interlocutor del proceso de aprendizaje, sin suplantarle en la reflexión-, se pretende así vigorizar el ánimo crítico, tan necesario en la actualidad, para saber lidiar con todos los cambios en marcha. Lo habitual es partir de la *metapregunta*, ¿cómo preguntar?; o sea, ¿cómo (re)conectar la capacidad de cuestionamiento, que conduzca al despertar del dormido *escepticismo* –propio de nuestra dignidad humana, base de la autoconciencia-, del que hace tiempo no hacemos gala, conllevando una continuada pérdida de individualidad (racional) y la conversión en masa del sistema de consumo en el que moramos –de manera tan caduca-. Y es que, el despertar del escepticismo, permite recuperar el poder de la pregunta y entrenarse en la autoridad –decían los romanos: *pregunta el que puede y responde el que sabe*-. Con el escepticismo, se aprende a preguntar, pues se recupera así el entrenamiento –casi olvidado- en la *epojé* o suspensión del juicio (para evitar reproducir la violencia simbólica, la corrección política, etc.), hasta acometer el análisis *equitativo*, consistente en una reflexión crítica y sensata, para sopesar los extremos, permitiendo reevaluar los hechos y sus fundamentos (tanto sus argumentos como sus evidencias), y recuperándose a la postre, el disfrute en el conocimiento, con todos sus aportes en nuestro perfeccionamiento humano. De este modo, además, cabe descubrir por qué las preguntas trascendentales se han vuelto impertinentes hoy: (...) ¿por qué el derecho ya no guarda relación con la justicia y sí, en cambio, se ha visto reducido a pura regulación –casi como un instrumento para la ingeniería social-?”. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal*, Madrid: Delta (en prensa).

⁴ Clasificación del cosmólogo N. Kardashev (adoptada por la *Academia Soviética de las Ciencias* y con

puede terminar conduciéndonos a la alienación total, cuyo resultado cabe ser la *entropía* (el colapso social y la robotización humana) o la *parusía* (el conflicto final). ¿Y qué es lo que puede impedir alcanzar el nuevo estadio civilizatorio? Ni más ni menos que la obstinación de las elites de poder nacionales, de los pocos países privilegiados en la actualidad, que pretenden dar continuidad a la mentiras que las erigieron y mantuvieron en el poder, durante doscientos años –frente a los dos mil quinientos precedentes-, de modo que el barbarismo del Estado-nación sea transferible a todo el planeta, como Estado-mundo, donde unos pocos se impongan a los demás mediante sus juegos de poder convertidos en Derecho –dando lugar a paradojas tales como que los capitales, bienes y servicios a disfrutar por los humanos, gocen de mayor libertad que sus emisores y receptores-. Por cierto, sí, la construcción dogmática del Estado-nación, es fruto de un barbarismo de los países nórdicos, carentes de cultura, pues han reducido lo social a lo económico, centrando su atención únicamente en los medios, sin auténticos fines, lo que les ha llevado a fórmulas de fragmentación y alienación, como el mercantilismo, el desarrollismo, el consumismo, etc. Todo ello ha sido posible gracias a los países –auténticamente- civilizados (como los mediterráneos), quienes han renunciado a su condición, misión y bagaje, para asumir los planteamientos bárbaros (trasplantando sus reglas de desarrollismo desmedido, mediante una desregulación de las salvaguardias individuales y sociales, dando en cambio cobertura cualificada a los capitales, bienes y servicios, por ejemplo), sin preguntarse al respecto, sólo dejándose asombrar por los avances tecnológicos –suplantadores de la ciencia verdadera-, de modo que las elites neobárbaras no se han cuestionado los fundamentos histórico-lógicos del Estado-nación y su versión reduccionista del positivismo formalista –supuestamente, garante de un despotismo de bienestar paternalista, a costa de la felicidad de la ciudadanía adulta-. Pues bien, a desmontar las principales falacias (y con ellas, sus consiguientes imposturas e inferencias dominantes), es a lo que se dedican las páginas siguientes.

2.- Falacias del *estatalismo legislativo*

El *estatalismo legislativo*⁵, o sea la reducción del Derecho a la regulación forense tutelada por los poderes públicos, es una gran impostura propiciada por la difícil transición de Europa continental al Nuevo Régimen, lo que requirió –a su vez- de amistades peligrosas, como ha sido el socialismo –como herramienta subversiva y propagandística para la consecución de la utopía-. En efecto, se ha tratado de un cúmulo de mentiras, insostenibles por sí, pero mantenidas por una apariencia de verosimilitud, reforzada por un dogmatismo incuestionable calificado de científico –o sea, la consolidación del *doblepensar*, la *neolengua*, los anacronismos y eufemismos, etc., ya denunciados por G. Orwell (E. Blair), tras su renuncia a la militancia socialista, al vivir la experiencia destructiva española (en tierras catalanas)-.

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.

⁵ Que al menos habría de respetar la lógica ya denunciada por Ehrlich (*Die juristische Logik*) –hoy desconocida ya por sus simpatizantes (del *estatalismo legislativo*)-, que decía: “la premisa mayor (del juicio jurídico) debe ser siempre una norma jurídica; la norma jurídica debe poder ser siempre referida al Estado y todas las normas jurídicas del derecho vigente constituyen una unidad, lo que coloca al juez totalmente al servicio del autor ideal del sistema, del legislador ficticio que personifica la voluntad colectiva del Estado, que toda decisión judicial debe valer esencialmente como decisión del legislador” -y es que hoy resulta tan difícil de sostener, sin caer en dogmatismos, tales puntos: el carácter estatal del Derecho, la plenitud del Ordenamiento jurídico, la supremacía de la ley, la interpretación como operación lógica, etc.-.

¿Por qué se denuncia aquí que el estatalismo legislativo es una mentira sin fundamento histórico ni lógico? Porque el Estado-nación nunca existió como tal, sino que ha sido la invención nacionalista de los románticos decimonónicos, así como, su exacerbación por la intelectualidad establecida del s. XX, con su memoria histórica –en definitiva, se trata de los velos posmodernos-. Y es que no se niegan ni el Estado-nación ni la memoria-histórica, sino su significado construido y su instrumentalización, pues a la postre, no son ni una cosa ni la otra. El Estado, surge como *novedoso entorno integrado de gobierno para una sociedad libre*, y no como el leviatán transferido del monarca al líder del partido, en una vocación hibridada entre el paternalismo y el mesianismo totalitario. En cuanto a la memoria, ésta se corresponde con el recuerdo personal, tratándose de un proceso interior y subjetivo, mientras que la historia, se ajusta a datos y hechos colectivos, de carácter externo y objetivo. Luego, la homogenización del recuerdo requiere de una falsificación de la realidad pasada, más una reeducación social para su aceptación. Se trata de la sustitución de *kronos* por *kairos*, una confusión interesada, por la que se procura hacer pasar por objetivo algo subjetivo, negando dicho proceso, de modo que quede confundido el receptor, quien deviene en ser dependiente de futuras interpretaciones, porque ya no se fía de sí mismo y sus capacidades. Es justo la inversión de la causa que legitimara tiempo atrás la aparición del discurso de la memoria, como crítica ciudadana a las versiones oficiales, que aspiraba a convertirse en una herramienta de salvaguardia de la sociedad civil frente al Estado-nación –se alude al discurso del holocausto judío frente a la barbarie estatal europeo-continental-. En su lugar, en vez de dotarse de mayor autonomía a los ciudadanos, se les ha introducido en proceso regresivo infantilizador -algo típico de los nacionalismos, o sea, transformar la cultura y su educación en un fomento de la incapacidad humana y sus dependencias⁶.

En su origen, el Estado-nación (de los bárbaros), concebido como máxima expresión del poder establecido, aspira a intentar monopolizar la memoria, a nacionalizarla, para lograr instaurar la versión oficial y fortalecer así su proyecto, pero pronto se ve contestado por la sociedad civil (en especial, los grupos religiosos y sus reivindicaciones de libertad de conciencia). A medida que se va entrando en la Posmodernidad, y los países descolonizados (neobárbaros) se van incorporando al modelo de Estado-nación, se produce entonces una tendencia hacia la expulsión de la religión de la vida pública, pues los poderes públicos pretenden instrumentalizar la memoria a modo de religión civil exclusiva y excluyente –los brotes del fascismo y el totalitarismo-, fijándose por esta vía las conmemoraciones, los simbolismos, etc.⁷. Aterrizando la cuestión, en efecto, la memoria histórica adquiere una gran significación tras la II Guerra Mundial, en especial, ante el Holocausto primero (para no olvidar), y luego frente las purgas soviéticas (para que se conozcan) –y no es que fueran los únicos genocidios acontecidos, pues también se dieron los de kurdos y armenios, pero sí resultaron los más influyentes en la significación dada a la memoria histórica⁸. Luego, la memoria, es algo que decide la sociedad civil, acordando qué olvidar y qué conservar, y sobre todo, sirviendo de arma rebelde frente a la imposición de la oficialidad. Sin embargo, de todo ello, también los países neobárbaros han sacado su propia versión, advirtiendo que resulta más productivo encauzar la memoria que reprimirla, de ahí que las dictaduras de posguerra dispusieran de programas de *formación en el espíritu nacional* o *educación para*

⁶ Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal*, Madrid: Delta (en prensa).

⁷ Lo que, autores como Guillebaud, han calificado de “delirio conmemorativo” o “frenesí de liturgias históricas”.

⁸ Si esto se enfatiza, es por la radical inversión acontecida, pues la cuestión de la memoria histórica, al menos en buena parte de Europa continental, se ha vuelto contra la sociedad civil, y más específicamente, contra los judíos -claros ejemplos de *outsiders*- (como desvelan los informes anuales de libertad religiosa internacional de los EE.UU., desde 1998).

la ciudadanía, o cualquier otro nombre dado por el *Gran Hermano* –una vez más, Orwell (E. Blair) es de los más clarividentes y eficientes en su denuncia-.

Los problemas actuales de la memoria histórica –amén de la denunciada naturaleza impostora con la que nace, pero que se acepta por sus objetivos y funciones coyunturales-, es que, si surge con una vocación de ayudar a la sociedad civil frente a los abusos de los poderes públicos, además de resultar una herramienta clave en los procesos de *justicia transicional* (el paso de dictaduras a democracias), sin embargo hoy –en un giro de ciento ochenta grados-, ha pasado a ser tutelada por la Administración, convirtiéndose en un producto más de consumo, y un caballo de Troya para el vaciamiento estatal y la fragmentación social –como ya denunciara en otros trabajos-⁹.

Entonces, ¿cuáles son las grandes mentiras del estatismo legislativo? Cabe destacar los siguientes bloques, con sus enunciados y problemáticas¹⁰, así como, sus argumentaciones y evidencias de descargo:

a) El positivismo no es sólo positivismo formalista, y éste, a su vez, no es únicamente estatismo legislativo (el problema del reduccionismo monopolizador): el Derecho positivo o puesto, es el humano (frente al divino o natural), por tanto, el producido, sistematizado y aplicado por el hombre y para el hombre. Luego, desde la *Ley de las XII Tablas* (451-49 aC), el *Código de Teodosio* (429-38 dC), el *Breviario de Alarico* (506), la *Compilación Justiniana* (529-34), el *Corpus Iuris Civilis et Canonici* (desde 1081), las *(Siete) Partidas* (1256-65), el *Derecho de Indias* (desde 1492), la *Novísima Recopilación* (1799-1806), etc., existe el Derecho positivo, otra cosa es que cumpla los requisitos del formalismo, ahora bien, ¿qué formalismo? Cada tradición jurídica tiene sus formalismos, especialmente, en lo tocante a las fuentes de derecho y la práctica forense –pues es cuando más solemnidad se requiere-. En realidad, cuando se alude al positivismo formalista, en sentido laxo, se está haciendo referencia al proceso jurídico-

⁹ Vid. *Estudios de cultura político-jurídica... op. cit.* Donde más se ha detallado la cuestión ha sido en *La religiosidad del s. XXI: claves para superar el malestar y transitar a un mundo mejor* (un incunable en busca de editorial). Por ello, me remito mejor a palabras ya publicadas y conocidas: “A los orgullosos intelectuales franceses –y también de otros lugares- que durante largos años y en contra de toda evidencia, habían confundido a Stalin con Marx, y al sentido de la historia con el destino del estalinismo, en lugar de responsabilizarse por el error cometido, les resultó menos hiriente para su narcisismo considerar que no eran ellos, sino la historia misma la que se había equivocado o, mejor aún, que no había sentido alguno en la historia o, al fin, que no había historia para nada. Su escepticismo y su nihilismo estaban en proporción directa a su extasiada devoción de ayer. En esa particular circunstancia tenía a mano una doctrina que cuestionaba precisamente el concepto mismo de historia: el estructuralismo le venía ya bien predispuesto, como esperando la demanda. Por otra parte, y al mismo tiempo que se iba disolviendo el mito del estalinismo surgían otros mitos políticos sustantivos como el tercermundismo, el maoísmo y el guevarismo. Por ese lado el terreno estaba también preparado para el recibimiento triunfal de la antropología estructuralista con su exaltación del “pensamiento salvaje”, su idealización de los pueblos primitivos, su rechazo de la universalidad, la unidad y la continuidad histórica. El relativismo cultural, la primacía de lo particular sobre lo universal, daban razones filosóficas a los nacionalismos, los fundamentalismos, los populismos, los primitivismos, las distintas formas de antioccidentalismo, el orientalismo, la negritud, el indianismo. Hay pues una sutil, secreta coherencia en esa mezcla rara de filosofías académicas sumamente esotéricas e iniciáticas con movimientos revolucionarios que pretendían expresar a masas analfabetas y primitivas, aunque, en realidad, sus portavoces eras profesores y alumnos de aquellas mismas universidades de elite”, cfr. Sebrelí, J.J.: *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona: Ariel, 1992, pp. 19.

¹⁰ *Problema*, no en el sentido actual, heredado del influjo ideológico del socialismo, que entiende por tal un conflicto (una tensión avocada al choque y la subversión), sino recuperando el significado humanista, de reflexión crítica y sensata posibilitadora de un tratamiento adelantado (*pre*: antes, *blema*: cuestión), de modo que cuando tenga lugar se esté listo para su superación y armonización con la realidad integradora. De tal manera, *mutatis mutandis*, el Derecho superará también el encorsetamiento forense adversarial, para volver a atender a la ordenación social, más allá de los meros conflictos en los tribunales.

absolutista de *Ordonnace*, que es la dogmática francesa justificadora del *imperio de la ley*, como expresión superior de la voluntad del soberano, o sea, el monarca (e.g. Bodino y su obra *Los seis libros de la República*). En sentido estricto, se alude a una variante reciente homónima (positivismo formalista), que es la del Modernismo novecentista, vigente hasta la II Guerra Mundial, ya que luego queda en profundo entredicho, recibiendo incesantes críticas de corrientes anti-formalistas (como las anglosajonas de *realismo jurídico* y *originalismo*, las nórdicas de *Derecho libre*, etc.). La mencionada corriente del positivismo formalista se caracteriza por ser mediática y procesalista, procurando la intelectualidad mantenida (en las universidades estatales decimonónicas) una teoría del Derecho de tipo cientificista –como más adelante se aclara-. Es por ello que aún tiene cierta vigencia en los países mediterráneos y latinoamericanos, ya que su Derecho, por su cultura, tradicionalmente ha sido finalista y sustancial, de ahí que al renunciar a su bagaje, se hayan visto avocados a adoptar fórmulas ajenas de las que no saben pasar página –pese a que su países originarios hace tiempo que descartaron tales modas (como ya se han mencionado a los nórdicos y los anglosajones)-.

b) El estatalismo legislativo no surge con el Estado moderno, sino con el Estado-nación decimonónico y su codificación (problema del chovinismo legalista y jurisprudencial): el Estado moderno, como novedoso entorno integrado de gobierno para una sociedad libre, surge con el *novus orbis hispanicum*, ensayándose un nuevo Occidente en las Américas. Es por ello que, la revitalización del Derecho de gentes y el nuevo Derecho común se produce, sistematiza y aplica allí. Tal proyecto es continuado (tres siglos después) por los estadounidenses y su *novus ordo seclorum*, sólo que la fama del Nuevo Régimen es acaparada por los franceses, quienes pasan a poseer la fama pero no los fundamentos, de ahí que su propuesta no deja de ser una reactualización del despotismo ilustrado, sólo que suprimido el monarca, son los nuevos poderes públicos los *daimons* sociales –que por cierto, en el caso francés, suelen ser dictadores rebautizados como emperadores y liberadores: desde Napoleón y su sobrino, Napoleón III, hasta DeGaulle-. La confusión es propiciada por la intelectualidad, que al trabajar para los poderes públicos, propicia una revisión histórica de revitalización del orgullo nacional (e.g. la *Escuela de Anales Francesa* para recomponer el orgullo nacional, maltrecho por la II Guerra Mundial, pues la mitad de Francia había sido ocupada y la otra mitad había pactado con los nacional-socialistas del Eje, de modo que se remontan y reinterpretan en clave anacrónica la Revolución Francesa y la Codificación Napoleónica –falacia que se desmonta más adelante-).

c) El estatalismo legislativo ha trasmutado de potestad legislativa propia del Parlamento a la delegada del Ejecutivo, y sobre todo, a potestad reglamentaria (problema de la voraz hiperregulación): desde el presupuesto del imperio de la ley, los británicos son los primeros en desmarcarse y obligar así a su monarca a compartir la soberanía con el parlamento, algo que fundamentan en la herencia romanista, recordando que las *leges* sólo eran aprobadas por el *Senatus* –por cierto, sí, Gran Bretaña fue parte del Imperio Romano, su vocabulario jurídico es eminentemente latino y sus liberales dieciochescos eran grandes admiradores de los juristas clásicos (e.g. las *Cato's letters* para la renovación del Imperio británico, que favorecieron el debate estadounidense, inspirando los *Federalist's papers*, y la consiguiente revolución)-. Con los vientos democráticos, se refuerza la idea del imperio de la ley, en manos del parlamento, por ser el órgano representativo por excelencia, pero con el estatalismo legislativo, la potestad legislativa (propia del parlamento) es delegada paulatinamente al Ejecutivo, a través de los decretos-leyes y decretos-

legislativos –y sus equivalentes, según las culturas jurídicas-, hasta que –finalmente- se procede al vaciamiento competencial del Legislativo (por la técnica del consenso, que saca el debate parlamentario de las Cortes), asumiendo tal potestad el Ejecutivo, ejerciendo una potestad reglamentaria laxa, que es como se entiende hoy el estatalismo legislativo. Su gran riesgo es el exceso de regulación, así como su marcada impronta técnica e ideológica, lo que dificulta su observación por la ciudadanía, que se ve obligada a buscar fórmulas subsidiarias de cumplimiento –eso se ve bien, por ejemplo, en materia de inmigración-.

d) El estatalismo legislativo dice basarse en la personalidad jurídica del Estado y su soberanía (problema del desconocimiento de la teoría político-jurídica I: dimensión subjetiva): al igual que cualquier empresa, el Estado, aunque puede ser considerado como persona jurídica y disponer de personalidad, requiere de unos representantes, como son los poderes públicos, que a su vez, se suelen identificar con las personas físicas que ocupan el cargo. Tal recordatorio es esencial para no caer en la falacia tautológica y ontológica por las que el Estado lo es por sí y en sí, como pasara en los regímenes totalitarios. Esa es una diferencia clave con las democracias, pues en éstas, queda claro que el único soberano es el pueblo, que delega temporalmente su poder a unos representantes elegidos conforme a unas reglas participativas. Luego, cuidado con las definiciones académicas, que pretenden establecer que el Estado es el conjunto de población en un territorio sometido a un Ordenamiento soberano. Y esta advertencia no es sólo para politólogos despistados, sino para iusinternacionalistas que han olvidado sus fundamentos –aceptando el estatalismo legislativo, convirtiendo el Derecho Internacional en un *Derecho estatal externo* (Hegel)-, pues sólo atendiendo a la dimensión subjetiva del Derecho, se entiende así que cuando los órganos gubernamentales participan en la generación normativa, no sólo se vinculan ellos, sino que afecta al Estado en su conjunto, a la empresa nacional.

e) El estatalismo legislativo dice basarse en la lógica jurídica y en técnicas como la subsunción (problema del desconocimiento de teoría político-jurídica II: dimensión objetiva): en este caso, la falacia consiste en que los propios defensores del estatalismo legislativo desconocen las reglas básicas de la lógica jurídica. Si el Derecho se reduce a un compendio de silogismos, donde la premisa mayor es la proposición normativa –¿se sabe realmente cuáles son sus elementos constitutivos?-, la premisa menor es el supuesto de la realidad –¿se conoce la diferencia entre hecho, acto y negocio jurídico?-, y la conclusión es el pronunciamiento del juez –¿cuál: auto o sentencia?-, entonces –si así fuera- cómo es posible que no se enseñe argumentación jurídica en las Facultades; más aún, ¿cuántos de los profesores de Derecho procesal realmente son ejercientes? –o, ¿cuándo esos supuestos ultras del positivismo formalista han ganado caso alguno?-, ¿cuántos abandonan su círculo de comodidad docente saliendo de la exégesis legislativa y sus modelos de tipos ideales para entrar a contrastar con estudios de caso?-, etc. Luego, desde la dimensión objetiva del Derecho, tan importante es conocer la validez de sus normas como la de sus principios (cómo se producen, sistematizan y aplican aquellas), además de atender a la fase previa de análisis de legitimidad y la posterior de eficacia –pues el Derecho, aunque sea en su reducción al estatalismo legislativo, no surge por generación espontánea, y la justificación de la objetividad no es válida, pues el Derecho positivo, como se ha dicho ya, es hecho por hombres y para hombres, y eso es subjetivo, tal como la reflexión anterior invita-.

f) El estatalismo legislativo se sostiene por el cientificismo: (problema de la tecnificación e ideologización): el Derecho, como la razonable ordenación social hegemónica y vinculante, basada en la realidad, para la consecución de

perfección personal (la felicidad) y el bien común (la justicia), al reducirse al estatalismo legislativo, pierde su contacto con la realidad, imposibilitando la consecución de felicidad y justicia, lo que se agudiza por un exceso de tecnificación e ideologización. La máxima sobre el desconocimiento del Derecho no exime de su cumplimiento, con el estatalismo legislativo entra en crisis, pues la ley ya no está conectada con las otras fuentes de derecho, como son la costumbre o los principios generales, sino que responde a fórmulas complejas de gestión social (e.g. Derecho Tributario), y/o a los intereses de grupos de presión (e.g. los propios partidos, que no rompen lazos con sus políticos, pese a haber sido elegidos estos como representantes populares).

Para quien necesite aterrizar aún más en lo concreto, véanse la fragilidad de los tres hitos principales del estatalismo legislativo francés¹¹, que ha servido de referencia a otros Ordenamientos:

a) Mentiras sobre la codificación francesa impulsada por Napoleón: el estatalismo legislativo no se remonta a la Codificación napoleónica –esa es una reinterpretación anacrónica posterior-, entre otras razones porque las primeras codificaciones contemporáneas europeo-continenciales son la hispánica (como prototipo de la moderna Administración) y la prusiana (de la contemporánea). En segundo lugar, porque la fama de Napoleón –quien, por cierto, no era francés (en el sentido de la *nota* 9), sino corso- es indebida, ya que la verdadera misión codificadora corresponde a juristas como Pothier (heredero de la Escuela de Salamanca), Cambacérés, Tronchet, Maleville, Bigot-Prémeneau y Portalis; sólo en la segunda edición de 1807, es cuando el dictador se asegura de que su nombre (re)bautice el código¹². Y por último, difícilmente se puede defender el estatalismo legislativo en este hito, pues se trata de un intento imperialista – luego contrario a los Estados-, y contrario al Derecho –pues se ejecuta a través de la fuerza, o sea, de la guerra-.

b) Mentiras sobre el positivismo formalista francés impulsado por Bugnet: las disonancias del discurso de la *Escuela de la Exégesis Francesa* (liderada por el citado Bugnet) son las siguientes: a) se proclama la ciencia jurídica, pero su conocimiento en realidad es un culto –idolátrico- dogmático a la legislación, considerándola la máxima expresión del Derecho —y casi la única fuente del mismo-; b) se defiende el objetivismo, aunque se practica el subjetivismo –la falacia narrativa-, al requerirse buscar el espíritu del legislador –prima el fin sobre el medio-; c) se afirma el igualitarismo a través del estatalismo, por lo que toda voluntad queda sometida a los

¹¹ El estatalismo legislativo francés se configura desde los presupuestos parisinos, más próximos a los bárbaros nórdicos, que a los mediterráneos –pues dicha condición, reinventada como latinidad sólo ha sido esgrimida cuando ha sido necesario legitimar incursiones en América, y para reconstruir su orgullo nacional, tras graves crisis identitarias-. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal... op. cit.*

¹² “El protagonista de esta primera fase de la historia de la codificación francesa fue Cambacérés (...) El proyecto definitivo del Código Civil fue obra de una comisión nombrada por Napoleón, cónsul primero, en 1800 y compuesta por cuatro juristas: Tronchet, Maleville, Bigot-Prémeneau y Portalis (...) A medida que los títulos del proyecto eran aprobados, se promulgaban como leyes separadas (treinta y cuatro en total): éstas fueron recogidas después de 1804 y emanadas con el nombre de *Code civil des Français*: solamente en la segunda edición, de 1807, toma el nombre (con el que ha sido transmitido en la historia) de *Code Napoléon* (...) El Código de Napoleón representa en realidad la expresión orgánica y sintética de la tradición francesa de Derecho Común: en particular, es elaborado sobre la base del *Tratado de Derecho Civil* de Pothier, el mayor jurista francés del siglo XVIII”, cfr. Bobbio, N.: *El positivismo jurídico*, Madrid: Debate, 1993, pp. 79-88.

poderes públicos –incluso, los jueces, si gozan de la equidad es porque se la reconocen las leyes-; d) se desprecia el Derecho natural, por abstracto y general, puesto que lo que hay que aplicar son los preceptos concretos –¿pero con qué base se articulan éstos?-.; e) se valora la autoridad, aunque sólo aquella que fomentan su ciencia jurídica –hostigándose otras argumentaciones disidentes-; etc. La crítica que mejor deja en entredicho todos estos planteamientos es la del jurista Von Kirchmann, quien dijera al respecto (con bastante ironía): “[así que] tres palabras modificadoras del legislador convierten en papel de estraza todas las bibliotecas jurídicas”.

c) Mentiras sobre el positivismo científicista francés impulsado por Comte: inicia su andadura con los socialistas utópicos franceses Saint-Simon y Comte –curiosamente, el uno aristócrata y el otro aspirante a tal estado, y por ello su secretario-. Sus planteamientos hibridan filosofía, religión y tecnología, para dar lugar a una nueva ciencia más allá de la moderna, pues no preocupa ya conocer la realidad, sino alcanzar utopías –de ahí el interés que despertaron en Marx y que se les considere los abuelos del relativismo posmoderno¹³. Algunos de los argumentos que siembran la duda acerca de la legitimidad, validez y eficacia de su positivismo son –de manera que se recapitulen los argumentos precedentes esgrimidos-:

- *Conocimiento científicista*: se hace gala de una confusión interesada, donde las propuestas nacidas de la filosofía, se desea que se expandan como la religión, y se recurre para ello a la espectacularidad de la tecnología, dando como resultado final una pseudo-ciencia, que ya no se preocupa por la racionalización de la experiencia, sino por las posibilidades de la experimentación –siendo habitual entre este tipo de positivistas la crítica a otros de lo que ellos practican-. Lo dicho, se evidencia en la producción bibliográfica de Saint-Simon y Comte –falta de rigor terminológico y metodológico- (e.g. *Curso de filosofía positiva, Discurso sobre el espíritu positivo, Catecismo positivista o sumario expositivo de la religión de la humanidad*)¹⁴, y más tarde, en las primeras obras de Marx, durante su periodo parisino.
- *Conocimiento reduccionista*: debido a su difícil encaje y manipulación, existe un plan de desprecio por lo espiritual, para centrarse sólo en lo corporal, rechazándose también lo subjetivo y primando lo objetivo, calificándolo todo como materialista¹⁵. De este modo, los impulsores de dicho plan se convierten en los grandes censores, vigilantes de que no surjan críticos que adviertan del excesivo normativismo, con su creciente alejamiento de la realidad –por primarse el deber ser frente al ser, de modo que la base racio-empírica del positivismo entra en declive, sustituyéndola un discurso técnico de especialistas-.

¹³ Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal... op. cit.*

¹⁴ Son títulos que, aunque Comte afirma son de su cuño, tras abandonar a Saint-Simon y pasar un proceso de “higiene mental”, en realidad siguen evidenciando la impronta de su mentor.

¹⁵ La materia es la realidad primaria de la que están hechas las cosas, de ahí que la voz comparta su raíz con madre (de donde vienen los hombres) o madera (de donde se elaboran las cosas). No se trata de un concepto originariamente científico, sino filosófico –incluso, metafísico-, por el que se alude a la esencia que termina adoptando una forma. Gracias a las picaduras relativistas posmodernas vistas, se ha logrado jugar con el lenguaje y ocultar las fuentes primarias (e.g. la atribución a Descartes del materialismo, cuando en realidad, el autor del *Método* sólo refiere la relación entre el cuerpo y el alma, entre la corporalidad y la espiritualidad). Vid. *Estudios de cultura político-jurídica... op. cit.*

- *Conocimiento experimental*: baste decir que la experiencia no es el experimento, pues la una no procede sólo del otro, y el otro no es propio de la realidad –sino una reproducción controlada de la misma-. Dicho rasgo, es una prueba más de la condición procedimental –y no sustancial- del positivismo nórdico, más preocupado en la producción que en los fines, en la ontología más que la axiología, en las formas más que en el fondo, etc. De este modo, se sacralizan las formas de este tipo de positivismo: sus laboratorios, su lenguaje matemático, *et al.*

La crítica de los vecinos alemanes, que en vez de dogmáticos son teóricos¹⁶, advierten al respecto: “(...) la Ciencia del Derecho positivo o Dogmática; la teoría del derecho positivo válido en un país. ¿Se merece este nombre? ¿Qué ciencia podemos nombrar que dependa del humor del legislador: lo que hoy es correcto mañana es irregular; aquí es falso, lo que allí es verdadero? ¿Qué ciencia está vinculada a los hitos de la frontera, la que nos abandona cuando cruzamos o cuando se implanta un nuevo código? ¿Qué ha sido de la Ciencia del Derecho de la Confederación? Con la Confederación Alemana se ha ido a la tumba. ¿Cuál es el conocimiento del jurista francés cuando se dirige a Alemania?, ¿cuál el del jurista alemán cuando se traslada a Francia?”¹⁷. “(...) cuando una ley niega conscientemente la voluntad de justicia, por ejemplo. Cuando concede arbitrariamente o rechaza los derechos del hombre, adolece de validez (...) los juristas también deben tener el valor para negarle el carácter jurídico (...) Pueden darse leyes de contenido tan injusto y perjudicial que hagan necesario negarles su carácter jurídico (...) comoquiera que hay principios jurídicos fundamentales que son más fuertes que cualquier normatividad jurídica, tanto que una ley que los contradiga carecerá de validez”¹⁸. Y esto no es nada con lo que dirán Holmes y los seguidores del realismo jurídico estadounidense, o los cultivadores de la Escuela de Derecho libre (tanto los nórdicos originarios, como los latinoamericanos receptores –justo cuando es abandonada la corriente por los primeros-).

Después de lo mencionado, ¿qué versión se considera más ajustada al positivismo: la formalista y científicista bárbara (de nórdicos y anglosajones) o la humanista civilizada (de mediterráneos y latinoamericanos) –mal llamada, de manera peyorativa, iusnaturalista-? Y es que, el *positivismo comtiano* –base de los formalistas posteriores, como el soviético-, no sólo extiende falacias por el Occidente posmoderno, sino que además parte de falsificaciones, pretendiendo enraizarse con el cartesianismo, fórmula que aún sí tenía cierta impronta del positivismo hispánico y su racionalismo-empírico, con toques especulativos. Tal cuestión no pasó inadvertida para los últimos intelectuales –antes de abandonar a la sociedad civil, para servir a los poderes públicos, como intelectualidad-, de ahí las críticas de algunos modernistas, así como, de los más sobresalientes científicos hispánicos de comienzos del s. XX –galardonados con el Nobel y hoy casi olvidados-, como Ramón y Cajal o Severo Ochoa, afirmando el primero y ratificando el segundo (en las ediciones de

¹⁶ Los juristas alemanes no suelen clausurar su modelo intelectual –ni se identifican con tal, pues el mismo pretende ser puro o abstracto-, sino que lo dejan abierto a la crítica y reformulación posible; vid. *Estudios de cultura político-jurídica... op. cit.*

¹⁷ Cfr. Ihering, R.V.: *¿Es el Derecho una Ciencia?* Granada: Comares, 2002, pp. 50-56.

¹⁸ Traducción propia, de Radbruch y su *Filosofía del Derecho (Rechtsphilosophie, 1914; reimpreso en 1922 y diez años después; la edición más conocida, es la de su discípulo Wolf, de Stuttgart en 1950).*

*Reglas y consejos sobre la investigación científica*¹⁹: “toda gran obra es el resultado de una gran pasión puesta al servicio de una idea (...) beneficiando a la persona y su comunidad” – luego, la subjetividad no es mala si se reconoce, no intentándola ocultar tras velos dogmáticos de cientificismo, técnico y/o ideológico-. Recuérdese entonces: el positivismo brota *positum et positivum*, o sea, lo puesto y lo óptimo, pues el conocimiento del hombre, por el hombre y para el hombre, y ello requiere de vocación, más allá de la mera experimentación técnica y la falacia del objetivismo reduccionista. Si se quiere regular correctamente la nueva realidad en curso, de carácter global, entonces, ha de cesar el encorsetamiento falaz del estatismo legislativo.

3.- Ante los cisnes negros: jurisprudencia y activismo judicial²⁰.

Hasta que los europeos no viajaron a sus antípodas (a Oceanía), estaban convencidos, por ser esa la regla general de su cotidianidad, que los cisnes sólo podían ser blancos, y entonces ocurrió, los cisnes (a miles) eran negros. Tardaron en reconocerlos, y más aún la reflexión subyacente, de que los fenómenos, aunque improbables, no son imposibles. Incluso, es factible que algo no sea tan improbable como cupiera pensar, sino que nuestras creencias (inferencias, imposturas y falacias), impiden su reconocimiento como realidad. Algo así pasa con la jurisprudencia en los Derechos estatales de la familia jurídica europeo-continental, donde se primó la ley como fuente de derecho, y se dejó de manera residual a la costumbre y los principios generales... y sin embargo hoy, la jurisprudencia reemerge y reclama su presencia: ¿cómo lidiar con ella? ¿Existe algún riesgo en cisnes al respecto? A dar respuesta a estas dos preguntas, integradas en la cuestión del activismo judicial, se dedican los siguientes párrafos.

El fenómeno del juez que toma partido y, en vez de limitarse a interpretar el Derecho dado, procede a construirlo sobre la marcha, es algo cada vez más habitual y afecta a todos los sistemas de justicia, tanto los de la familia del *Common Law* [Derecho Común o Anglosajón], como del *Civil Law* [Derecho Civil o Europeo-continental], y sus híbridos. En esencia, consiste en la polémica práctica forense por la que, por diversos motivos y fines – de ahí la rotunda necesidad de recurrir al *análisis de intencionalidad* (vid. *Metodología*)-, cabe un *retorcimiento del sentido de la ley hasta expresar la propia voluntad*, convirtiéndose así el Poder Judicial en Legislativo y Ejecutivo (impulsando políticas públicas de impacto social), con lo que se resta seguridad al sistema de justicia donde se extiende dicha práctica –que con los trasplantes jurídicos es, en la actualidad, casi todo el planeta-.

¹⁹ Discurso de ingreso en la *Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* de S. Ramón y Cajal, el 5 diciembre 1877, publicado luego, con notas de Severo Ochoa, y de amplia difusión por Hispanoamérica gracias al Dr. Lluria.

²⁰ Fragmento de la conferencia “Activismo judicial: de una anomalía en la Administración de Justicia a un fenómeno recurrente de inseguridad jurídica”, en *JuriLog CSIC - IV Simposio La Razón Jurídica: los fundamentos filosófico-jurídicos del servicio público* (16 y 17 de abril de 2009).

Todo trabajo científico requiere de una definición de su objeto de estudio, que en el caso del *activismo judicial* (AJ), supone un cuestionamiento de partida sobre:

- ¿Qué es?: ¿atipicidad jurisprudencial?, ¿trasplante jurídico?, ¿mecanismo de compensación?, ¿politización de la Justicia o judicialización de la Política?
- ¿Por qué se produce?: ¿es lo suficiente legítimo, válido y eficaz el Derecho *per se* o requiere de una constante adecuación a las coyunturas por los jueces?, ¿es el apuntalamiento de un tránsito o el fomento de dicho cambio?
- ¿Cómo opera?: ¿es la mera manipulación del sentido de la ley para que exprese los propios prejuicios?, ¿es la extensión del Derecho allí dónde aún no ha llegado?, ¿sólo afecta al juez o también a otros agentes forenses?, ¿el *positivismo jurídico* y su *lógica formal* es capaz de entender el fenómeno?, ¿qué otras alternativas de estudio hay?
- ¿A quién beneficia?: ¿al pueblo y pasa a formar parte del *legado*?, ¿al juez, erigiéndose como *Pontifex Maximus*?

Las respuestas preliminares han de servir de guía en la enunciación de las hipótesis de partida y de orientación en el trabajo de campo. A su vez, más tarde, han de ayudar a tejer la red de tesis sustentadora del teorema resultante –pero eso ya se aclara más adelante–.

[Entiéndase en el marco del congreso del CSIC, en abril de 2009] Pese a que esta conferencia vaya dirigida a un foro de ilustres juristas y científicos sociales, todos ellos grandes maestros en la ya casi tristemente olvidada *lógica formal jurídica*²¹, sin embargo, por una exigencia de la cambiante realidad social²² –sin el permiso de la *Academia*, salvo por simposios como el presente–, cada vez es más notorio el arraigo del fenómeno del *activismo judicial*, el cual requiere no sólo del estudio de su corrección argumental (en la elaboración de las decisiones judiciales), sino que también resulta primordial su análisis de autenticidad (en el contraste con la realidad forense, en diversos internos) y de intencionalidad (cuestionándose, además de los interrogantes precedentes, otras tantas interrogaciones configuradoras de las reglas de análisis de intencionalidad)²³. Luego, la *lógica jurídica* a emplear (a lo largo de estas páginas, y en mayor detalle en la conferencia) es la informal o simbólica, proporcionada por la *Psicología Social*, lo que permite confeccionar un novedoso y provisional paradigma científico-jurídico (Kuhn) más atento al imaginario social coactivo, sus arquetipos y su juego vital, así como, a sus enigmas y patologías sintomáticas (como sus síndromes)²⁴.

²¹ Quisiera aprovechar la oportunidad para agradecer a los Profs. Dres. Lorenzo Peña, Txetxu Ausín, Mercedes Galán e Iñigo Álvarez, su invitación para participar en el *IV Simposio La Razón Jurídica – JuriLog CSIC* –muy especialmente, pues ellos dominan la *lógica formal jurídica*, así como la analítica, y en cambio, dan cabida al debate a aquellos que nos movemos en la *lógica simbólica*, tratando de conciliarla con el *interaccionismo empírico*–.

²² Considerada en crisis hasta la asimilación de los cambios de paradigma que comporta el nuevo milenio, en un mundo globalizado, con sociedades líquidas y de riesgo, donde la acción social, en permanente transformación (gracias a las tecnologías de la información y comunicación, sobre todo) no tiene tiempo de cuajar en instituciones, por lo que la vida resulta más insegura y difícil –salvo que te dejes llevar por el sistema, en una enajenación alienadora–. Vid. Sánchez-Bayón, A.: “La crisis actual en perspectiva”, en *Proyecto USA 08-UEM*, 3 noviembre 2008 (URL: http://www.eleccionesusa-uem.com/noticias_det.aspx?id=140).

²³ Son interrogantes sobre el consentimiento y sus vicios: error, violencia-intimidación, dolo; acerca de los condicionamientos de voluntad: agravantes, atenuantes, eximentes; los síndromes y complejos: vicios y limitaciones de la personalidad, la capacidad y la responsabilidad; etc.

²⁴ Tema que aquí sólo se deja apuntado, posponiéndose su desarrollo para otra publicación, o remitiéndose a su abordaje sectorial en *Glocal (pieza 3)* y *Estudios de cultura político-jurídica (cap. 5)*.

Siendo profesor de *Fundamentos Jurídicos y Derecho Comparado* [burocráticamente, acreditado por la ANECA en *Teoría y Métodos Generales de Derecho y Ciencias Jurídicas*], se es más consciente de la difícil justificación de los *absolutos* –salvo en términos didácticos, y advirtiendo al respecto de lo que son los tipos ideales y su función-, aunque sí se evidencia con bastante claridad la existencia y devenir de un pensamiento jurídico, basado en unos *esenciales* de la razón coactiva, los cuales periódicamente han de ser repensados y contrastados con la realidad coyuntural, para descubrir así las leyes culturales correspondientes (entre ellas las jurídicas). De este modo es posible la reintegración del *gap cognitivo deber ser-ser* –pero sin caer en la falacia naturalística o *wishful-thinking*-, pues según el ya desfasado paradigma del positivismo jurídico formal, el AJ no podría ser (al tratarse de una incorrección del sistema) y, en consecuencia, no se podría estudiar –nada más lejos de la realidad-.

Tal como se previniera en los apuntes previos sobre el objeto de estudio y la metodología empleada, debe tenerse presente que cuando uno se enfrenta a un fenómeno socio-jurídico sobrevenido, como es el AJ, con la base de las respuestas al cuestionamiento preliminar delimitador –también aclarado antes-, siempre es conveniente realizar algo de trabajo de campo, para reunir la máxima información al respecto disponible: bien a través de técnicas de investigación social (para una constatación empírica), bien mediante un sondeo somero de fuentes (para conocer el estado de la cuestión). Después, se inicia la labor de gabinete, donde se tratan los datos y la información filtrada, tejiéndose las redes de tesis, con lo que se empieza a estar en disposición de un conocimiento correcto de los esenciales, validos para articular la nomotética guía en las inmersiones idiosincrásicas –efectivamente, en dicha fase se hace gala ya del lenguaje cientificista, que respalda el tipo de positivismo formalista criticado, hoy más preocupado en la semiología que la fenomenología; pero por ello mismo, para evidenciar la idolatría lingüística y los suntuosos velos posmodernos, se parte de los mismos, para su desmontaje a la postre-.

En cuanto a los antecedentes arquetípicos del AJ, éstos se remontan a las disputas decimonónicas entre progresistas y conservadores, quienes comenzaran por entonces a tomarse la ley a beneficio de inventario para apoyar sus posturas –las cuales serían hoy difícilmente diferenciables por los vaivenes políticos-²⁵. Tras la Segunda Guerra Mundial, es el prestigioso historiador social revisionista A. Schlesinger, Jr. (con su artículo “The Supreme Court: 1947”, en la publicación *Fortune Magazine* de enero de 1947)²⁶, quien sienta las bases de la expresión y la populariza. Desde entonces, los supuestos han ido en aumento, especialmente a raíz de las *guerras culturales* (de la década de 1980, en su alcance geopolítico)²⁷. En la actualidad existe un *test* o examen para la detección de

²⁵ “Los dos partidos que han dividido la sociedad, el partido del conservadurismo y del progresismo son muy viejos, y se han disputado la posesión del mundo desde que fue creado (...) Ya uno, ya el otro, gana la primacía, y todavía la lucha se renueva como si fuera la primera vez, bajo nuevos nombres y nuevas personalidades (...) El progresismo es la energía destacada; el conservadurismo la pausa en el último movimiento” (R.W. Emerson). En cambio, tras las Guerras Mundiales, las categorías se han vuelto más relativas y difusas, pudiéndose dar intercambios entre las posiciones. “Todos queremos progreso, pero si estás en el camino equivocado, progreso significa dar la media vuelta y volver al camino correcto. En ese caso, el hombre que vuelve más pronto es el que más progresa (...) aunque aparente ser conservador” (C.S. Lewis). Luego el ser conservador o progresista hoy dependería de la percepción, clave que sólo aporta empíricamente la Psicología Social.

²⁶ En su artículo, fijó tres categorías de Magistrados, según sus posicionamientos y sus alianzas para la toma de decisiones: a) activistas o *Judicial Activists* (Black, Douglas, Murphy, Rutledge); b) prudentes o *Champions of Self Restraint* (Frankfurter, Jackson, Burton); c) acomodaticios o *middle group* (Reed, Vinson).

²⁷ Vid. Sánchez-Bayón, A.: “Comunicación y Geopolítica estadounidense actual: de IRFA al Choque de Civilizaciones”, en *Historia y Comunicación Social* (vol. 11), junio 2006. - “Revitalizaciones religiosas

supuestos, pudiendo distinguirse los siguientes tipos de decisiones judiciales: atípicas o de freno al *horror vacui*, anti-precedente o heterodoxas, ante-precedente o vanguardistas, creativas o más allá de la interpretación, maximalistas o de pretensión *erga omnes*, a-formalistas y contra-legislativas o de uso alternativo del Derecho, justicieras, etc.²⁸.

La fenomenología del AJ no sólo requiere de la producción del hecho, sino de su apreciación intencional por la conciencia: cómo es reconocido el hecho y su consiguiente posicionamiento es clave para la comprensión y abordaje del fenómeno. De ahí que se pueda calificar a un mismo supuesto de AJ progresista (*judicial activism*) y/o conservador (*judicial restraint*) según la conciencia calificadora (e.g. *Warren's Court* [Corte bajo la presidencia del Magistrado Warren, entre 1953-69, preocupada del constructivismo judicial] v. *Rehnquist's Court* [Corte bajo la presidencia del Magistrado Rehnquist, entre 1986-05, preocupada del remedio judicial]).

Con el tiempo –y como herencia del realismo jurídico–, se ha ido elaborando y consolidando el citado test facilitador de la calificación del supuesto, cuyas reglas a contrastar son, entre otras –recogiéndose las primeras y más importantes–, las que se sistematizan a reglón seguido.

Test para la detección de rasgos y tipologías de decisiones constructivistas:

- a) *Manipulativas*: añaden algo al texto legal, matiz donde radica la justificación de la reinterpretación, aunque respetan partes de la ley.
- b) *Atípicas*: disocian entre enunciado y espíritu de la ley, reformulándola de acuerdo al espíritu, justificándose como freno al *horror vacui*.
- c) *Anti-precedente o heterodoxas*: son revolucionarias, justificándose por intentar volver antes de la desviación.
- d) *Imaginativas*: *idem*, pero suelen ser votos particulares disidentes sistemáticos.
- e) *Ante-precedente o vanguardistas*: el juez se considera un pionero que se adelanta a introducir las demandas sociales del momento.
- f) *Fundamentalistas*: no se motiva por qué la ley es injusta, sino que se priman sus valores y principios, confundidos con los *principios generales de derecho*.
- g) *Constructivistas o más allá de la interpretación*: el juez supera la exégesis y produce una hermenéutica muy personal –confundiendo su razón con la *razón jurídica*–.
- h) *Maximalistas o de pretensión erga omnes*: son pronunciamientos ambiciosos que pretende fijar reglas generales.
- i) *Anti-formalistas*: se prioriza el fondo –el asunto y su impacto– antes que los procedimientos y garantías procesales.
- j) *Hiper-garantistas*: se prima al reo frente a la víctima –sujetividad acerca de la parte débil– (*teoría del cesto de manzanas*).
- k) *Contra-potestativas*: el juez se declara un vigilante frente a la arbitrariedad de los otros poderes públicos –“dime de qué presumes y te diré de qué careces”–.

postmodernas en América y sus riesgos para la democracia y los derechos humanos”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel* (nº 11), mayo 2006. - “La religión civil estadounidense: análisis de la configuración de la realidad socio-cultural y su identidad social”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel* (nº 10), febrero 2006. - “<<Crimen y castigo>>, ¿literatura o realidad jurídica? Retos del camino hacia la democracia y la paz”, en *Revista de Ciencias Jurídicas-Universidad de Costa Rica* (nº 108), septiembre-diciembre 2005.

²⁸ Vid. la entrevista al autor, titulada “Activismo Judicial”, para el programa “La Palabra Justa”, en el canal Tribunal TV, del grupo *Intereconomía TV*, el 13 octubre 2008, en *Sala de Vistas* de la UEM.

l) *Justicieras o de resolución alternativa*: el juez reinterpreta las condenas por razones reeducativas o de economía política; *et al.*

Respecto a la calificación jurídica del AJ, ésta varía de naturaleza según la intencionalidad, de ahí la necesidad de recurrir al paradigma que ofrece la Psicología Jurídica. Entre las grandes categorías de Derecho Comparado (predicables de casi todos los Ordenamientos actuales), cabe comprender el AJ, y atajarlo en consecuencia, como un problema de:

- Uso alternativo del Derecho: se trata de una mediación allí donde no llega el Derecho y es necesario responder a las demandas sociales y/o proporcionar coherencia con las políticas de discriminación positiva. Sus consecuencias son prácticamente nulas, ya que suelen gozar de una opinión pública favorable –fruto de la corrección política y su espiral del silencio; además, frente al riesgo creativo, suele ser mayor la posibilidad de recompensa partidista-.
- Problema deontológico: es la no observación de las incompatibilidades, prohibiciones y deberes profesionales. Su calificación suele reconducirse al error judicial.
- Error judicial: deviene de un incorrecto conocimiento del hecho y/o aplicación del Derecho. Sus consecuencias varían, desde la declaración de invalidez del fallo, la apertura de expediente disciplinario, hasta la exigencia de una indemnización.
- Delito de Prevaricación: los textos legales penales suelen tipificar el supuesto como “dictar resolución arbitraria a sabiendas de que es injusta”. Lo que requiere de la conjunción de: acción dolosa + autoridad pública –expresión incorrecta, pues conforme al positivismo formalista, en realidad, se trata de poder público, porque la razón jurídica no es relevante, sino la coercibilidad- + en ejercicio del cargo –pervirtiendo el sistema de justicia-. Las consecuencias tipificadas van desde la invalidez del fallo, hasta la inhabilitación o la expulsión de la carrera judicial.

Para entender mejor la esquemática de las reglas señaladas – casi de forma propedéutica, más que nomotética-, se procede a continuación al tratamiento sumario de experiencias –de acuerdo a una lógica de transferencia, según los trasplantes jurídicos acaecidos-, por lo que se parte de las claves idiosincrásicas estadounidenses, continuando por las europeas continentales, para llegar a las latinoamericanas.

En un estudio particular de la materia, al proceder a la sistematización de experiencias, es fácilmente detectable la concurrencia de una serie de similitudes según el área regional afectada, por lo que -a razón de implantación e influjo- se han seleccionado las tres siguientes:

- Los Estados Unidos de América (EE.UU.), donde se ha producido un constante flujo de creatividad judicial –especialmente, con las mencionadas *guerras culturales-*, más allá del mero *standing* [apoyo judicial], con la intención de cristalizar aspiraciones de cambio y remedio en el devenir social y lograr su incorporación al legado de los *padres fundadores*. El problema más destacado es el de la imprevisibilidad de las sentencias y la pauta coincidente es el *síndrome de la ciudad en la colina*²⁹.

²⁹ Como los padres fundadores, el *check & balance* o freno-contrapeso del activismo judicial se encuentra en el

El uso peyorativo de la expresión, tanto por conservadores como por progresistas, se observa en la temática de la homosexualidad durante la *Corte Rehnquist* (década de 1990), cuyas significaciones comprendieron las siguientes posibilidades y resultados:

- La derogación de legislación estatal que prohibía a los municipios discriminar con su normativa a los homosexuales (AJ positivo para “supuestos” progresistas, AJ negativo para “supuestos” conservadores).
- La derogación de legislación estatal que prohibía la exclusión de los homosexuales en los campamentos de *boy scouts* -permitiendo su exclusión- (viceversa –giro discursivo de ciento ochenta grados-).
- La derogación de legislación anti-sodomía en el *Bible-belt* o cinturón bíblico sureño (vigente hasta finales de la década de 1990 –cuestión en la que se ha dicho de todo y con circunloquios, por lo que resulta muy difícil establecer categorías integradoras de posiciones progresistas y conservadoras comunes-).

Por tanto, la conclusión a extraer, es que ninguno de los dos sectores/polos soporta la aplicación objetiva de principios constitucionales –al menos- cuando es contraria a sus concepciones ideológicas –de ahí la carga peyorativa con la que se usa la expresión activismo judicial-.

- Los Estados europeo-continetales, donde las ambiciones de sus técnicos jurídicos son mayores, y la voluntad no persigue tanto la institucionalización del cambio social, sino la evidenciación de una superioridad individual –de ahí el celo protagonista, a falta de autocritica moduladora-. El problema más reseñable, en este nuevo escalafón del AJ, es el de la politización de la Justicia, sobre todo en términos de impacto partidista y mediático. La patología que mejor explica el comportamiento judicial es el *síndrome de Siracusa*³⁰ y la cuestión de las leyes –aunque no está demás aludir también a los *síndromes de Prometeo y Proteo*³¹-.
- Los Estados latinoamericanos, donde la descomposición del sistema (estatalista) de justicia es mayor y más acelerado, debido a su mayor exposición a la globalización y a cierto tipo de juez, que pretende realizar una justicia paternalista y *per se*, sin necesidad de reglas e instituciones intermedias –de ahí la calificación de populista, pues el populismo judicial representa la disolución de la Administración de Justicia-³². Sus mayores problemas son el *síndrome del Dorado*³³ y la cuestión endogámica.

imperativo moral con el bien común y el llamamiento a contribuir en el legado –frenándose así las ansias protagonistas-, porque todo ello ha de brillar cual faro o ciudad en la colina –es también la base del *self-rigtheoussnes* estadounidense y sus vocación civilizatoria y de destino manifiesto-. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense* (vols. 1-3), Madrid: Delta, 2008-10.

³⁰ Se refiere a la falta de autocritica de la intelectualidad, convirtiéndose así en flagelos del poder establecido. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Estudios de cultura político-jurídica...* op. cit.

³¹ Son las afecciones comunes de las elites de poder: unas, a modo de Prometeo, mesiánicas y postulando el *nuevo hombre* (desde el *Ariel* de Rodó hasta el *buen revolucionario* del Ché o Rangel); y otras, como Proteo, cambiantes según las circunstancias, para no tener que adivinar y comprometerse con el futuro a largo plazo. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal...* op. cit.

³² Téngase muy en cuenta que Latinoamérica no es ningún conglomerado uniforme y homogéneo, y aunque dicha fenomenología es la dominante, eso no quiere decir que sea coherente y constante, ni siquiera en cada uno de sus países integrantes, sin embargo, en una visión holística, sí se cumple.

³³ Muy parecido al *síndrome de la ciudad en la colina*, pero engaños evidentes y complejos infundados, debido a la inversión cultural fruto de la renuncia al humanismo hispánico clarificador. Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal...* op. cit.

Con todas estas consideraciones –*grosso modo*, pues la limitación material impide un tratamiento de mayor calado (como pasa con los síndromes, que por ahora, sólo se pueden dejar enunciados–, al menos, se espera que ya haya empezado a aflorar en la mente del lector algún ejemplo cotidiano a someter al tipo de estudio propuesto, para indagar sí realmente constituye supuesto calificable de AJ.

Pese a que el AJ pudiera comenzar como una respuesta a las demandas sociales, como remedio a las injusticias, como vehículo de ampliación de derechos de la ciudadanía y como contrapeso del resto de poderes públicos, etc., ha procedido a devenir en una creciente arbitrariedad judicial que vulnera principios jurídicos elementales como la separación de poderes, seguridad jurídica, legitimidad, responsabilidad de los poderes públicos, *et al.*

Visto que cada vez es más rico el juego que ofrece la casuística, y los retos que supone la búsqueda y consolidación de un nuevo paradigma socio-jurídico para la correcta indagación en la intencionalidad judicial subyacente, generadora de los cambios correspondientes en los sistemas de justicia citados, bien prueba todo ello la urgencia y necesidad de un debate, cuyo punto de partida agradezco que haya sido el presente simposio [vuélvase a entender en el marco de la conferencia] –en uno de los pocos bastiones del conocimiento (máxime de fundamentos), que quedan en España– [al que habría que añadir tiempo después, gracias al Prof. Pérez de Laborda, el *Seminario de San Dámaso de Madrid*, donde resulta una gozada ser testigo de las réplicas y contrarréplicas entre filósofos y teólogos].

4.- Conclusiones: solución *fuzzy set* del Derecho Comparado

Se advertía al inicio de este estudio, de la conveniencia de recuperar el arte de preguntar, mediante un sustento escéptico, para comprender y gestionar mejor así la realidad en curso (la globalización de una sociedad del conocimiento). Igualmente, se llamaba la atención sobre los riesgos de no hacerlo, pudiéndose caer en la entropía social y la alienación individual, viéndose reducida la humanidad a minúsculas piezas de un sistema global, aceptado en un principio por su promesa tecnológica de bienestar, pero a la postre, cercenador de la felicidad humana: si el Derecho va a ser sólo lo que las elites de poder decidan, conforme a sus juegos de intereses y sus modelos teóricos, dando lugar a una ingeniería social de soluciones binarias (prohibido o permitido), donde todo sea susceptible de regulación por parte de los poderes públicos, en su despotismo de bienestar³⁴.

Frente a la mentira sin pies del estatismo legislativo (y demás variantes del positivismo formalista basado en la apariencia de la coacción de los poderes públicos), el Derecho Comparado, desde su empirismo, ofrece diversas soluciones, apuntándose para esta ocasión una, la de *fuzzy set analysis* o análisis de conjuntos difusos: dicha propuesta, tiende puentes con el positivismo formalista –recuperando muchas de sus corrientes acalladas por el estatismo legislativo–, a la vez que allana el camino al Derecho común global; el cual, dicho sea de paso, muy probablemente no vendrá de ningún poder legislativo único, sino de la interpretación de los diversos operadores jurídicos y su consenso en los fundamentos comunes y perennes del Derecho –o sea, en su recuperación de las esencias (o esenciales, ya citados), entre ellas, de la *aequitas* o sentido de justicia-. Y

³⁴ Como bien denuncia Bastiad –de las excepcionalidades liberales francesas y contrarias al estatismo legislativo (de ahí que se eligiera para la cita inicial), sobre la queja de los *fabricantes de velas al Monarca*, para que prohibiera la luz eléctrica.

es que, si hasta las máquinas utilizan hoy chips de lógica difusa (“si p, entonces q”), cómo no vamos a hacerlo los hombres –padres de la especulación-, o es que vamos a dejar que se cumpla la máxima de la alienación: *la inteligencia humana es fracasada en cuanto que le preocupa más que las máquinas piensen como humanos y, sin embargo, no se alarma del proceso inverso, de que los hombres maquinen como autómatas*³⁵. Luego, si renunciamos a la razón, ¿qué Derecho nos queda? ¿Renunciamos a la fuerza racional del Derecho a favor de un derecho de la fuerza irracional o mera coactividad estatal? Así se entiende que, los defensores del positivismo formalista (en general), hayan renunciado a una lógica sistémica de principios, dificultando aún más si cabe la defensa (no dogmática ni irracional – atrincherada en círculos de comodidad-) de los puntos clave de fundamentación, como el carácter estatal del Derecho, la plenitud del Ordenamiento jurídico, la supremacía de la ley, la interpretación como operación lógica, etc. Un Derecho así, tan autorreferencial y anquilosado, es sólo una foto descontextualizada, sin vitalidad alguna, un *summum ius, summa iniuria*, sin *aequitas*, ni base en *agere licere, et al.*; en definitiva, sin referencia con el sentido común popular ni la vocación de justicia. Quizá una solución –de reanimación- pueda ser la *fuzzy set theory* del Derecho Comparado.

Otrosí queda por añadir a la presente denuncia relativa al Derecho estatal de bienestar, que es la tocante al perverso velo posmoderno de juego discursivo de legitimidades: el tránsito del poder público al servicio público, diluyéndose la identificación del poder social y economizándose la política –todo ello, se expondrá a vuelapluma, dejándose para mejor ocasión su ahondamiento-.

Con el avance de la democracia, el discurso legitimador de los poderes públicos entra en barrena –por sus reminiscencias del Antiguo Régimen y su falta de proximidad popular-, procurándose denominar a los mismos bajo nuevas rúbricas técnicas relativas al cajón de sastre de la Administración. Es la *Escuela solidaria francesa* (de Duguit) la que articula un *corpus* teórico que justifica la subsunción de gran cúmulo de actividades por parte de la Administración³⁶. De tal modo se mengua la iniciativa privada y se impulsan los privilegios de las empresas públicas –más tarde, también empresas semi-públicas-. En definitiva, tal artificio resulta falaz, pues se basa en un giro discursivo pero no real, evocando formas pero sin entrar en el fondo: ciertamente, hay que preguntarse, ¿se trata de una vocación de servicio público (atendiendo a las demandas sociales) o de un servirse del público (para legitimar los modelos de las élites de poder)? A la postre, lo que se denuncia, no es la participación económica de los poderes públicos, sino su intervención distorsionante (e.g. modificándose los mercados, abrogándose privilegios, no rindiendo cuentas precisas –sino aludiendo a genéricas, como el supuesto bienestar general-), llevando de este modo a una economización de la política, por lo que ésta queda desnaturalizada, y prácticamente anulada (por subordinación).

³⁵ Vid. Sánchez-Bayón, A.: *Glocal... op. cit.*

³⁶ Asumiendo la labor de fomento, dotando de infraestructuras como lonjas, mercados, carreteras, ferrocarriles, y demás fórmulas de transporte; urbanizando y administrando agua y electricidad; construyendo instalaciones deportivas y de recreo; *et al.*

Sin un mínimo espíritu crítico y reivindicativo de rendición de cuentas, ¿qué impide que el Derecho estatal de bienestar, basado en el servicio público, devenga en ingeniería social despótica de las elites?³⁷ (como los más de medio millar de supuestos flagrantes que han quedado impunes desde 1789 hasta 1989, bajo el paraguas del Derecho estatal de bienestar, impermeable a la felicidad humana inspiradora del tránsito al Nuevo Régimen).

Por ahora se deja aquí la cuestión, a la espera de reacciones, que aviven y orienten el debate, si cabe, pues según se tercie, así se asume el compromiso de seguir contribuyendo al mismo.

Bibliografía: para seguir profundizando

- Bobbio, N.: *El positivismo jurídico*, Madrid: Debate, 1993.
- Ihering, R.V.: *¿Es el Derecho una Ciencia?* Granada: Comares, 2002.
- Radbruch, G.: *Rechtsphilosophie*, edición particular: Stuttgart, 1950.
- Ramón y Cajal, S.: “Discurso de ingreso en la *Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*”, edición particular, Madrid, diciembre de 1877.
- Sánchez-Bayón, A.: *Derecho Comparado y Global: Teorías, formas y prácticas (con materiales y ejercicios adaptados al EEES)*, Madrid: Delta (en prensa).
- Glocal*, Madrid: Delta (en prensa).
- La Modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense* (vols. 1-3), Madrid: Delta, 2008-10.
- “Comunicación y Geopolítica estadounidense actual: de IRFA al Choque de Civilizaciones”, en *Historia y Comunicación Social* (vol. 11), junio 2006. - “Revitalizaciones religiosas postmodernas en América y sus riesgos para la democracia y los derechos humanos”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel* (nº 11), mayo 2006. - “La religión civil estadounidense: análisis de la configuración de la realidad socio-cultural y su identidad social”, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado-Iustel* (nº 10), febrero 2006. - “<<Crimen y castigo>>, ¿literatura o realidad jurídica? Retos del camino hacia la democracia y la paz”, en *Revista de Ciencias Jurídicas-Universidad de Costa Rica* (nº 108), septiembre-diciembre 2005.
- “La crisis actual en perspectiva”, en *Proyecto USA 08-UEM*, 3 noviembre 2008 (URL: http://www.eleccionesusa-uem.com/noticias_det.aspx?id=140).
- Schlesinger, Jr.: “The Supreme Court: 1947”, en *Fortune Magazine*, enero de 1947.
- Sebrelí, J.J.: *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona: Ariel, 1992.

³⁷Recuérdese el *Lysenkismo*, aquella corriente soviética que debe su nombre al perito agrónomo Lysenko, quien lograra convencer a la *Academia Soviética de Ciencias* sobre la condición burguesa de la tesis evolutiva de Darwin y la genética de Mendel, pues la selección natural no tenía que ver, sino que todo podía ser sometido a laboratorio y, por tanto, ser objeto de ingeniería.

El desafío de Giges: tensiones entre ética y racionalidad

Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La cuestión que se aborda es el conflicto que se establece entre la ética y la racionalidad en el ámbito de las relaciones sociales. Con este objetivo, trataré de dar cuenta de las deficiencias de la racionalidad y defenderé que es necesario desbordar sus límites con el concepto de *racionalidad indirecta*. Tras exponer las posibilidades y carencias de las medidas morales y políticas concluiré abogando por la defensa de la intervención institucional en el espacio mínimo necesario para cubrir las lagunas dejadas por la ausencia de conductas éticas.

Palabras clave: ética – racionalidad – política - cumplimiento de normas - cooperación

Abstract:

This paper deals with the conflict that arises between ethics and rationality in the context of social relations. With this aim, I will try to account for the shortcomings of rationality and I will defend that it is necessary to go beyond its limits with the concept of *indirect rationality*. After explaining the potential of moral and political measures I will conclude by advocating for the defense of institutional and political intervention in the minimum amount necessary to cover the gaps left by the absence of ethical behavior.

Keywords: ethics - rationality - politics - compliance with rules - cooperation

La cuestión de la que se ocupa esta comunicación es el conflicto, o más concretamente, el dilema que se establece entre la ética y la racionalidad individual en el ámbito de un buen número de interacciones sociales. Señalamos que estamos ante un dilema cuando los intentos de salida tropiezan ineludiblemente con una disyuntiva excluyente que ofrece sendas soluciones, ambas insatisfactorias desde alguna perspectiva. En nuestro caso, la elección se presenta entre actuar moralmente, teniendo en consideración el interés colectivo, o actuar interesadamente, teniendo únicamente en cuenta el interés personal. La primera de las opciones, a la que llamaremos la *opción ética*, hace que el sujeto coopere, pero le deja expuesto al riesgo de que los demás no lo hagan y actúen guiados por su propio interés, causándole un daño y privándole del beneficio esperado de la cooperación. La segunda opción, a la que llamaremos la *opción prudencial*, lleva al sujeto a actuar movido por su propio interés individual, lo que conduce a situaciones colectivamente indeseables. El interminable debate entre ambos tipos de razones ha llevado a afirmar la supremacía de una u otra según el punto de vista adoptado.¹ Creemos que esta reflexión es inexcusable toda vez que es inaceptable que las dos opciones presentadas sean avaladas por dos teorías normativas comúnmente aceptadas: la Ética y la Teoría de la Elección Racional, que en situaciones límite se bifurcan y prescriben opciones contradictorias. La Ética como teoría normativa instará a la cooperación y la Teoría de la Elección racional prescribirá la maximización de la propia utilidad. Nos encontramos con una discrepancia en el pensamiento que debe ser resuelta. Desde Platón y Aristóteles se ha considerado que la felicidad residía en llevar una existencia conforme a la razón, pero ¿qué razón debe aplicarse aquí?

Antes de proseguir, conviene aclarar qué entendemos por racionalidad. Desde el punto de vista práctico, alguien puede ser calificado como racional si es capaz de elegir lo bueno. Esta acepción práctica es la que nos interesa ahora. Sin embargo, cabe hacer otras distinciones, de las que no me ocuparé en este trabajo, tales como las diferentes perspectivas de la racionalidad². Por otra parte, y a modo de ejemplos, si lo que se pretende es conocer Londres, será racional usar los medios que lo logren, como comprar un billete con ese destino. Del mismo modo, si lo que se pretende es dañar a una persona, serán racionales todas aquellas acciones que tiendan a ese fin, aunque en este caso bien podría cuestionarse la racionalidad del fin mismo. En el primer caso hablamos de una racionalidad relativa, llamada racionalidad de los medios con respecto a sus fines, racionalidad funcional o razón instrumental. En el segundo caso hablamos de la racionalidad de los fines mismos, de los valores preferidos, de la escala de valores, o de la axiología personal. Puede entenderse que la racionalidad de los medios está subordinada a la racionalidad de los fines, pero ambas son lógicamente independientes. Pueden emprenderse acciones que sean un medio adecuado (y en ese sentido racionales) para obtener un fin irracional, al igual que pueden emprenderse acciones irracionales para perseguir un fin racional, y por supuesto cabe emprender acciones racionales con fines racionales y acciones irracionales para fines irracionales. Teniendo en cuenta estas matizaciones, definimos la racionalidad práctica

¹ Parfit, D., *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Madrid: Editorial Complutense, 2007. Usaremos el término *acción prudencial* en este sentido restringido que hemos definido siguiendo a Parfit a sabiendas de que el concepto "prudencia" puede ser más amplio y hacer referencia a un saber práctico y moral.

² Desde un punto de vista amplio, racional se dice de quien posee capacidades intelectuales y de expresión por oposición a animal, desde el punto de vista epistémico, el predicado se puede aplicar a alguien cuando es capaz de diferenciar entre lo verdadero y lo falso, puede hablarse de racionalidad de las creencias, etc.

como el método usado por un agente para perseguir sus fines, de los que tiene clara conciencia, haciendo uso de los medios apropiados.³ La racionalidad es entonces una estrategia adecuada para alcanzar sus fines últimos.

Volviendo a la cuestión que nos atañe, encontramos que el dilema del prisionero es el paradigma de este tipo de casos en los que los sujetos deben optar entre cooperar entre ellos -opción ética- y traicionarse -opción prudencial-, estando fuertemente inclinados por las circunstancias a no cooperar.⁴

En suma, si nadie coopera, que es la estrategia dominante a la que ambos estarán inclinados, todos quedan condenados al peor de los resultados colectivos posibles. La cooperación mutua daría como resultado el máximo beneficio compartido posible, pero para llegar a ello, cada uno de los sujetos debería correr el riesgo elevado de perder mucho.

Obsérvese que estamos hablando de un problema que es de aplicación en un buen número de casos, entre ellos la sobreexplotación de recursos compartidos, la carrera de armamentos, la explosión demográfica, el uso de los recursos naturales, el calentamiento global y otros que impliquen el uso de los bienes públicos. Ya en 1968, Garrett Hardin denunciaba en su conocido artículo "La tragedia de los comunes" cómo una lectura, que él consideraba incorrecta, de la obra de Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (1776) y en concreto de la idea de la "mano invisible" era responsable de la creencia de que cuando un sujeto persigue únicamente sus propios intereses está al mismo tiempo contribuyendo a promover el interés colectivo.⁵

Ciertamente Smith, desde una óptica económica, hacía depender el progreso y la generación de la riqueza de la conjunción de tres elementos: el egoísmo individual, el mercado como entidad que equilibra el egoísmo de los individuos y el principio de la división del trabajo. De modo que partiendo de las acciones básicamente egoístas de los diferentes individuos se podía llegar a favorecer el interés público. De seguir esta teoría del *homo oeconomicus*, cada agente busca maximizar su utilidad individual de manera racional, sin que ello suponga contradicción alguna con el interés general. La misma teoría, llevada al extremo era la defendida por Mandeville en su fábula de las abejas, cuando consideraba que la práctica de los vicios privados acabaría redundando en la promoción del interés general.⁶

Resulta difícil asumir que el bien común sea una derivada de la persecución del interés individual y mucho menos de los vicios privados. Las decisiones tomadas desde el plano prudencial pueden ser las mejores para cada individuo tomado por separado, pero es mucho suponer que hayan de ser las mejores decisiones para el colectivo en su conjunto.

³ Mosterín, J., *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1978, p. 27 y ss.

⁴ Su formulación podría ser la siguiente: la policía detiene e incomunica, sin pruebas suficientes, a dos sospechosos de un delito y les ofrecen el mismo trato por separado. Si uno confiesa y el compañero no, éste será condenado a diez años de prisión, y el primero será puesto en libertad. Si uno calla y el compañero confiesa, el primero será condenado a diez años de prisión y el que confiesa será puesto en libertad. Si ambos callan, serán condenados a seis meses cada uno. Si ambos confiesan, serán condenados a seis años de prisión.

⁵ "We can make little progress in working toward optimum population size until we explicitly exorcise the spirit of Adam Smith in the field of practical demography. In economic affairs, *The Wealth of Nations* (1776) popularized the "invisible hand," the idea that an individual who "intends only his own gain," is, as it were, "led by an invisible hand to promote...the public interest." Adam Smith did not assert that this was invariably true, and perhaps neither did any of his followers. But he contributed to a dominant tendency of thought that has ever since interfered with positive action based on rational analysis, namely, the tendency to assume that decisions reached individually will, in fact, be the best decisions for an entire society." (Hardin, G., "The Tragedy of the Commons". *Science*, 162, pp. 1243-1248, 1968)

⁶ "Thus every Part was full of Vice, Yet the whole Mass a Paradise" (Mandeville, B., *The Grumbling Hive: or Knaves Turn'd Honest*, 1705)

Llegados a este punto conviene aclarar la diferencia que existe en los entornos de decisión en los que puede hallarse un sujeto. Hablamos de que una acción se lleva a cabo en un entorno paramétrico cuando las probabilidades de que se produzcan estados de cosas futuros son causalmente independientes de las decisiones del agente. En estos entornos se toma como única variable las acciones del agente sin considerar, por irrelevantes en el resultado final, las acciones de los otros. Por el contrario, hablamos de entornos estratégicos cuando hay varios agentes que tomarán sus decisiones en función de lo que esperan que hagan los otros, ya que las decisiones de unos afectan a otros.⁷ El entorno paramétrico es básicamente individual, el estratégico presupone la influencia de un colectivo. Pues bien, la racionalidad prudencial es perfectamente adecuada en un entorno paramétrico y puede prescindir de toda consideración ética. No hay necesidad de teorías éticas cuando no hay colectivo. Bastaría con que el sujeto actuase como mejor le pareciera en cada momento, sin tener ninguna otra deferencia para con nadie. Sin embargo, parece claro que este concepto de racionalidad individual es insuficiente cuando intervienen otros agentes, cuyos intereses entran en conflicto con los suyos y cuyas acciones afectan sus expectativas de maximizar su utilidad.

Así pues, y en resolución, cuando los individuos tratan de aumentar al máximo su propia utilidad sin preocuparse por las acciones de otros actores deben primero considerar si se mueven en entornos paramétricos o estratégicos. No pueden actuar individualmente si actúan en espacios comunes de la sociedad o tratan con bienes públicos. En esos casos se encuentran dentro de un entorno estratégico, en el que las acciones de unos y otros están, para bien y para mal, entretreídas. Quienes habitan en sociedad están, *velis nolis*, insertos en una red de interdependencias. Sus actos están interconectados, una idea bellamente sintetizada por John Donne en su conocida Meditación XVII: *No man is an island*.⁸

Pero con independencia de la posible interconexión metafísica presente entre todos los miembros de la humanidad en tanto que mortales, en sociedad, los vínculos sociales unen de una manera contingente, fruto de rutinas y convenciones a todos aquellos que comparten tiempo, espacio y bienes. Y la regulación de esos vínculos es precisamente lo que hacen las sociedades complejas con sus *nómoi*. Las normas y convenciones sistematizan las interacciones de modo que se eviten choques de intereses. Si no existieran nos encontraríamos en una suerte de estado de naturaleza donde cada uno podría defender sus intereses como mejor pudiera, lo que presumo sería cercano a la belicosa y mísera situación que Hobbes describía en su *Leviatán*. Es la clásica oposición que hacían los griegos entre lo dado y lo convenido, *physis* y *nómos*, naturaleza y convención.

Ello implica dos notas que importa sobremanera destacar a efectos de la argumentación que aquí estamos manejando: por un lado que la institución de normas es uno de los fundamentos que posibilitan el surgimiento de la sociedad tal y como la entendemos y en segundo lugar, que el respeto a las normas es esencial para el mantenimiento de la sociedad, o en su formulación negativa: que la violación de las normas socava los pilares mismos sobre los que se edifica la sociedad organizada.

⁷ Gutiérrez, G., *Ética y decisión racional*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000, p. 9.

⁸"All mankind is of one author, and is one volume; when one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language; and every chapter must be so translated...As therefore the bell that rings to a sermon, calls not upon the preacher only, but upon the congregation to come: so this bell calls us all: but how much more me, who am brought so near the door by this sickness....No man is an island, entire of itself...any man's death diminishes me, because I am involved in mankind; and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee." (Donne, J., *Devotions Upon Emergent Occasions and Death's Duel*, New York: Random House, Inc., 1999.)

Desde la perspectiva individual, la aceptación de las normas exige la renuncia a hacer uso del poder que cada uno tiene. Esa abdicación se hace si se tienen garantías de que todos están dispuestos a hacer lo propio. Nótese que hablamos de poder, no es una pérdida de derechos, ya que no se puede hablar de derechos sin una sociedad legalmente constituida, sino de cesión de poder con el fin de obtener a cambio derechos.

Antes de continuar con la argumentación, permítasenos establecer la premisa de partida de que hablamos de un código ideal de normas constitutivas que definen las instituciones y regulan la convivencia; que dicho código ha sido instituido democráticamente, que pueden modificarse en función de los deseos de la sociedad soberana y que ha sido sancionado por el colectivo sobre el que recae, que lo asume y considera justificado con respecto a los fines que persigue.

Sería posible, siguiendo el curso de nuestro razonamiento, encontrarnos con una sociedad formada por individuos perfectamente racionales cuyo comportamiento considerado en tanto que formando una sociedad fuera irracional, en la medida en que fueran incapaces de coordinar esfuerzos para alcanzar objetivos compartidos.

El problema comienza a fraguarse en el momento en el que cada individuo ha de poner en práctica las conductas cooperativas y previamente sopesa las alternativas a su disposición: aparece la disyuntiva entre la estrategia prudencial y la estrategia cooperativa. Hagamos un análisis por casos para analizar las causas que llevan a un agente racional a optar por una de estas dos estrategias y cuáles serían sus consecuencias.

Un agente racional optará por la estrategia prudencial de no cooperar si sigue los dictados de la Teoría de la racionalidad, que le insta a maximizar su utilidad individual. La estrategia ética sería cooperar y con ello tendríamos a individuos que actúan en contra de los dictados de su razón prudencial individual, pero que conseguirían que su colectivo actuase racionalmente. Para que adoptar la estrategia ética sea un éxito colectivo es imprescindible dotarse de medios que eviten que cada uno opte en el último momento por una estrategia egoísta.

¿Cómo hacer que se respeten los fundamentos que posibilitaron la salida del estado de naturaleza? ¿Cómo conseguir garantizar el cumplimiento de los acuerdos para que el individuo ceda su poder? Expresado en otros términos: por qué habría de preferirse la opción moral cuando existe la posibilidad de obrar de manera egoísta sin ninguna de las contrapartidas expuesta con el dilema del prisionero. Trasímaco le recordaba a Sócrates que la injusticia es más ventajosa que la justicia.⁹ La fábula del anillo de Giges¹⁰ es reveladora, con ella Glaucón defiende que la justicia, en nuestro caso la opción ética, no es un bien para el individuo, sino para el colectivo y que quien tiene suficiente poder sobre los demás preferirá siempre actuar en beneficio propio, aun a costa de los demás.¹¹ La respuesta al desafío del mito de Giges -el sometimiento de todos a las normas sociales- puede hacerse por dos medios conectados entre sí: mediante el uso de recursos políticos que cambien la situación o bien por iniciativa personal, es decir, cuando el cambio se opera en el interior del individuo.

⁹ Platón., *La república*. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 2000, p. 84 y ss.

¹⁰ Recordemos que Giges era un pastor que encuentra un anillo mágico con el que adquiere el don de la invisibilidad, dedicándose a hacer uso de esta ventaja y obtener ilícitamente todo lo que desea: poder, sexo, bienes...

¹¹ *Ibíd.*, p. 108 y ss.

Las medidas políticas se resumen en la introducción de elementos que modifiquen las circunstancias. Por una parte, la presencia de recompensas e incentivos a las conductas que beneficien al colectivo es una posible medida que se dirige a evitar las situaciones indeseadas. Puede cuestionarse la pertinencia de sufragar con dinero público algo que podría serle exigido a los individuos sin más, bajo la amenaza de la ley.

Así pues, parece inevitable que una comunidad políticamente organizada en torno a un ordenamiento jurídico haga uso del recurso a las medidas coercitivas directas allí donde no existe la cooperación y cada cual vela solo por sus propios intereses. El sistema de derecho no es otra cosa que un conjunto de normas que se sustenta sobre el poder de coacción del Estado, que ha realizado una concentración de poder capaz de hacer frente a cualquiera. Este es el mecanismo por medio del cual la juridicidad queda protegida.

Como venimos analizando, el Estado y el Derecho se requieren mutuamente como condiciones necesarias de su existencia. Hasta tal punto es consustancial al Estado la existencia de un orden jurídico que Kelsen afirma que son una y la misma cosa¹². Sin llegar a admitir tal extremo, sí creemos que uno de los rasgos esenciales del estado es poseer una organización jurídica con fuerza capaz de hacer cumplir las normas.

Pero las medidas políticas tienen tres problemas: por un lado, su presencia suponen un gasto para el colectivo, que debe sufragar el coste de hacer cumplir la ley; por otro, el sistema policial no pueden abarcar todos y cada uno de los casos en los que pudiera haber abusos y además es opresivo.

La vida en sociedad se asemeja en muchos casos a una suerte de dilema del prisionero iterado en el que a diferencia de la formulación clásica del dilema, sí es posible acercarse a la cooperación como punto de equilibrio.¹³ Cuando los sujetos interactúan reiteradamente, los jugadores obtienen la posibilidad de responder a las traiciones de los otros jugadores (la estrategia *tit for tat*). A pesar de su elevado coste, sostengo que es inevitable la presencia de este tipo de medidas, toda vez que la posibilidad de que las traiciones sean castigadas hará inclinarse la balanza del lado del resultado cooperativo. Concluyo este punto sosteniendo que la intervención política institucional y coercitiva deberá ocupar el espacio mínimo imprescindible para cubrir las lagunas dejadas por la ausencia de conductas éticas.

Por su parte, el alcance que tienen las medidas morales para solventar las tensiones de intereses entre el individuo y su sociedad es abiertamente superior al de las medidas políticas. Existen varias vías teóricas que conducen a estas medidas. Se puede seguir la perspectiva moral si se adopta el punto de vista del espectador imparcial del que hablaba Adam Smith en 1759, o siguiendo el criterio del formalismo ético de la mano de la universalidad del imperativo categórico de Kant, o bien considerando que la meta de las acciones ha de ser alcanzar la mayor felicidad para el mayor número, como proponía Bentham o con el velo de ignorancia de Rawls.¹⁴

Adoptar esta perspectiva por cualquiera de estas vías es difícil, pero es preferible a las soluciones políticas porque:

¹²“El Estado, considerado como autoridad dotada de fuerza de obligar –y no es posible expresar de otro modo sus esencia-, es, pues, un valor o –si se prefiere la versión normativa del valor- una norma o sistema de normas;” (Kelsen, H. *Teoría general del Estado*. Granada: Editorial Comares, 2002, p. 23)

¹³ Axelrod, R., *La evolución de la cooperación: el dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

¹⁴ Smith, A., *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2004; Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Las medidas morales son estables y logran conductas prosociales, entendiendo así toda conducta social no agresiva que persigue el beneficio compartido.

En la medida en que es una perspectiva autoimpuesta, donde cada uno es el “vigilante de sí mismo” con el consiguiente ahorro, frente a los elevados costes de la solución política.¹⁵

La moralidad beneficia al propio agente desde el punto de vista de su propio interés y al colectivo, en un reparto justo de obligaciones y derechos. Gracias a ella, los individuos se vuelven fiables, se genera confianza mutua y eso aumenta la posibilidad de que haya más cooperaciones futuras en un entorno ciertamente menos opresivo.

Así pues, y en resolución, nos hallamos ante dos respuestas posibles y no excluyentes: cambiar la situación y cambiar a los individuos. La primera es excesivamente costosa, aunque ineludible. La segunda, difícil de adquirir, pero permanente y estable. Estas son las dos únicas maneras de solucionar el problema práctico: deshaciéndolo. El dilema como tal no puede ser solucionado, pero sí se pueden alterar las condiciones externas o internas para deshacerlo. Tratemos ahora cómo puede operarse ese cambio psicológico al que nos referimos.

El concepto de racionalidad indirecta es útil para enfocar la conducta moral como una estrategia capaz de proporcionar los mejores resultados a los que cabe aspirar individual y colectivamente.¹⁶ La perspectiva moral logra los mejores resultados colectivos y también beneficia a los sujetos individuales, por eso es también racional. La estrategia de racionalidad indirecta consiste en dejar de ser racional individualmente, para serlo colectivamente. En situaciones como las del dilema del prisionero parece que el primer paso para lograr los fines sea olvidarse de ellos para alcanzarlos indirectamente.

Tan sólo al efecto de indicar meramente lo que quiero decir presento algunos ejemplos que pueden ilustrar esta estrategia oblicua: quienes persiguen la felicidad harán bien en volcarse en otros menesteres y es probable que la felicidad les llegue como un subproducto, algo que no puede obtenerse con el simple concurso de la voluntad. Puede ser que hacer generosas donaciones a entidades benéficas mejore la autoestima, pero sólo si no se ha hecho con ese fin. Del mismo modo, no se puede conciliar el sueño esforzándose en dormir; ni se puede ser espontáneo, encantador, ni enamorar a alguien sólo concentrándose en esas metas. Para lograrlo es necesario cambiar el objetivo y dirigir la mirada hacia otro punto. Persiguiendo otros fines se consiguen subproductos de otro modo inalcanzables. Pues bien, la racionalidad indirecta es algo análogo: es útil en aquellos casos en los que para conseguir los fines deseados la mejor opción es no ir directamente hacia ellos y obtenerlos como un subproducto.

¹⁵ Platón, op. cit., p. 119.

¹⁶ Rodríguez López, B., *Fuera de equilibrio. Moralidad y racionalidad indirecta*. Madrid: Editorial Complutense, 2008.

Conclusiones

Así pues, podemos concluir diciendo que el uso de la racionalidad dependerá del tipo de conductas que se consideren como los mejores medios para alcanzar el fin propuesto. De manera que es posible llevar el concepto de racionalidad un paso más allá: podemos afirmar que lo racional en sentido amplio es usar la estrategia que mejor se adapta a cada situación. Ante el peligro inminente de un vehículo que se abalanza sobre nosotros lo racional es actuar instintivamente, es decir no usando la razón, sino el reflejo y la tensión muscular. No hay mediación intelectual, si lo hubiera seríamos víctimas de un accidente. Con ello queremos recalcar que las interacciones humanas se presentan en contextos diferentes y demandan respuestas diferentes. En unos casos será racional la acción prudencial, en otros, como en el caso que nos ocupa en esta comunicación, usar la racionalidad indirecta e incluso en otros casos lo racional será actuar instintivamente.

A modo de conclusión y síntesis, cabe finalmente sólo añadir que probablemente únicamente en pequeñas comunidades la cooperación mutua se imponga a la satisfacción del interés individual, debido a que los agentes tienen una reputación que proteger y unas necesidades que descansan en la reciprocidad, pero en sociedades más complejas es necesaria la ley, las costumbres, las instituciones y un aparato coercitivo, sin olvidar la educación en los valores comunitarios compartidos. Además de esto, y con independencia del tamaño de la comunidad, el factor de unidad grupal es un poderoso estímulo para desarrollar la estrategia ética, y con ella alcanzar el éxito colectivo, que pasa ineludiblemente por facilitar a los ciudadanos la libre persecución de los objetivos que se marquen en sus proyectos vitales.

La ética kantiana y los postulados de la razón como inconsistencia de la filosofía crítica

Javier Fermín GACHAMÁ MUÑOZ

Universidad de Barcelona

jgacharnam@gmail.com

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Nos ocuparemos en el presente artículo de hacer una revisión kantiana de los postulados de la razón práctica del autor de la filosofía crítica. Daremos cuenta de si debemos admitirlos como válidos y si se siguen del recorrido ético construido por Kant. En la primera parte realizaremos un recorrido por la Dialéctica Trascendental de la *Primera Crítica*, con el propósito de verificar el estado de la metafísica al cierre del examen de la pregunta ¿cómo conozco? Luego intentaremos criticar el proceso de cimentación de la moral kantiana y al efecto revisaremos la tercera antinomia y el canon de la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*.

Palabras claves: Ética, Kant, postulados, razón práctica.

Abstract:

We will in this article to review Kant's postulates of practical reason the author of the critical philosophy. Will realize if we admit as valid and if you follow the ethical route built by Kant. The first part will make a tour of the Transcendental Dialectic of the First critical "in order to check the status of metaphysics at the end of the examination of the question how I know? Then try to criticize the process of moral foundation of Kant and the effect will review the third antinomy and the canon of the Critique of Pure Reason, the Groundwork of the Metaphysics of Morals and the dialectic of the Critique of Practical Reason.

Keywords: Ethic, Kant, postulates, practical reason.

La dialéctica trascendental de *Critica de la razón pura*

El sentido profundo del poderoso método crítico no puede ser mejor y más bellamente expresado, que en el siguiente pasaje del autor de la *Critica de la razón pura*:

No solo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.¹

Este extraordinario pasaje nos servirá de matriz de criterio para recorrer la Dialéctica Trascendental, ya que nos ilustra sobre el método crítico, sus implicaciones y sus alcances. También nos es útil por ser puente entre la Analítica y la Dialéctica Trascendentales, desde donde podemos mirar el terreno delimitado del entendimiento y al mismo tiempo advertir los engaños a que estaremos sometidos en esta aventura del conocimiento.

El recorrido de la Primera Crítica le permite concluir al autor que el entendimiento es únicamente apto para las exploraciones en tierra firme y que cualquier extralimitación de esta jurisdicción es un desvío que conduce a espejismos. Para evitarlos, el conocimiento tiene que realizar un uso empírico,² esto es, que todo el arsenal de los principios a priori y los conceptos han de ser utilizados por el entendimiento de manera empírica, nunca de forma trascendental.³ Dicho de otra manera, la síntesis fenomenológica tiene sentido en la exploración del territorio de la verdad y se diluye en la especulación al intentar aplicar el orden categorial al océano ancho y borrascoso que la rodea.

¹ B294

² B295

³ B297

La anterior tensión se sintetiza en la siguiente contraposición: de una parte, queda sepultada la metafísica tradicional⁴ en la medida en que el uso que podemos hacer de los principios a priori y de los conceptos es exclusivamente empírico, nunca trascendental; de otra, se sientan las bases para una nueva concepción de metafísica. Para explicar lo anterior, podemos decir que la trascendentalidad consiste aquí en la aplicación de un concepto a objetos que no nos son dados en la experiencia. Ir en contravía de este uso es desbordar los límites del entendimiento, es decir, desequilibrar la balanza de la síntesis⁵ necesaria para producir conocimiento.

Los dos platos (categorías y experiencia) de esta balanza cumplen un papel claramente diferenciable e insustituible. De esta manera, aparece la relación entre principio de contradicción y realidad, que el autor pone en primer plano, llamándonos la atención respecto de la imposibilidad de aceptar la no contradicción del concepto como prueba de la existencia,⁶ es decir, la construcción categorial es insuficiente para dar cuenta de un objeto. Estamos en el núcleo de uno de los aportes más contundentes de la filosofía crítica: los juicios de existencia son sintéticos. Nuestro interés aquí radica en mostrar el giro que le está imprimiendo el autor a la metafísica y a partir del mismo preguntarle por la necesidad de los postulados. Dicho de otra manera, si el autor logra limitar el acceso a los objetos tradicionales de la metafísica, ¿por qué habría de recurrir a los postulados de la razón?

Para que no quede la menor duda de los límites del conocimiento, Kant nos aclara que en la síntesis los objetos que nos han de ser dados son “objetos de los sentidos” y nunca cosas en general,⁷ es decir, la aplicación trascendental de las categorías es un ejercicio vano que no conduce a conocimiento alguno.⁸

Insistamos en lo obvio: la Analítica de la Primera Crítica resuelve de manera **definitiva** la pregunta por los límites del conocimiento y en este proceso deja claro que **no** es posible la metafísica como ciencia. Si esto es así, entonces nos preguntamos: ¿en qué consiste la suficiencia de la Analítica para dar cuenta del ‘cómo conozco’?, ¿por qué ocuparse de manera tan extensa de un asunto en donde sólo reina la ilusión?, ¿por qué establecer la distinción noúmeno/fenómeno, cuando es perfectamente claro que sólo nos ocupamos de los segundos y pretender discurrir sobre los primeros es inútil?⁹

La respuesta de Kant está dada en la siguiente afirmación: “... no nos parece suficiente limitarnos a exponer lo que es verdad, sino que quisiéramos examinar también lo que deseamos saber.”¹⁰

Esos saberes, procedentes del uso trascendental de los principios a priori, no pueden desecharse, no pueden ser condenados a la desaparición en tanto son una aspiración legítima del ser humano. Aquí, encontramos un punto de inflexión tanto en la obra de Kant, como en el paso de la metafísica tradicional al teísmo moral.

⁴ Nos referimos a las metafísicas denominadas por Kant dogmáticas, es decir, las que se han ocupado directamente de sus objetos de estudio sin revisar previamente si cuentan con las condiciones para tal cometido.

⁵ B103

⁶ B302

⁷ B303

⁸ B304

⁹ Paton llama la atención respecto del doble tratamiento del concepto noúmeno que tiene en la Primera Crítica. En la primera edición es puramente negativo y en la segunda se le adiciona un carácter positivo. PATON, H.J. *Kant's metaphysics of experience. A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft.* Ed. Allen & Unwin, 1936, London, Vol. II. pp. 445.

¹⁰ B297

El duelo por la faena concluida exitosamente deja un profundo vacío en el hombre Kant que se sabe ahora solo y, peor aún, sabe de la orfandad en la que ha dejado a sus congéneres, al haber puesto en evidencia que la metafísica no puede ser ciencia.

El conflicto que lo atormenta radica en la tensión entre las coordenadas claras de la Analítica y la tendencia a la Dialéctica, entre la certeza que nos ofrece el conocimiento y el deseo de seguir preguntando. Nos debatimos humanamente entre el conocimiento metódicamente obtenido, pero limitado, y la posibilidad de encontrar respuestas definitivas y últimas, aunque en un terreno atravesado por el azar.

El objetivo fundamental de la Dialéctica es detectar la ilusión de los juicios sobre la trascendencia,¹¹ poniéndonos en alerta para evitar que nos engañen. Tal ilusión y sus alcances quedan aclarados por el autor al precisar el concepto de trascendente. En primer lugar, lo define por vía negativa en relación al concepto de inmanencia, asumiendo ésta como aquello que está enmarcado en las fronteras de la experiencia,¹² siendo entonces trascendentes los principios que no respetan tales límites. En segundo lugar, de manera positiva y ampliando el concepto, “los verdaderos principios trascendentes” son presentados como aquellos que nos llevan a sobrepasar todo lindero y a apropiarnos de terrenos nuevos. Es imprescindible aclarar que de la revisión que emprende esta sección no podemos esperar una solución a los problemas derivados de la mencionada extralimitación, en tanto nos enfrentamos a una tendencia que nos es propia como humanos.¹³

Los objetivos de la Dialéctica Trascendental¹⁴ dan cuenta de un conjunto de situaciones problemáticas¹⁵ en donde al mismo tiempo que se responde negativamente a la pregunta por la cientificidad de la metafísica, se logra separar el camino de la ciencia del de la creencia. Al establecer esta separación se está inaugurando uno de los más importantes espacios del pensar moderno, a saber, la separación entre saber y creencia, y la posibilidad de su convivencia sin contraposición ni contradicción.

Se logra separar ciencia de creencia al asumir la razón como una facultad que opera con principios, es decir, que se encarga de dar unidad suprema a todos los conocimientos y posibilita, operando con *Ideas* no con *Categorías*, el paso al uso práctico, en donde podremos dar cabida a un teísmo moral. Sin las cortapisas de la síntesis fenomenológica el autor cambia de plano para darle lugar a la fe y tranquilidad a las almas que habían quedado atormentadas debido a que los límites del entendimiento nos confinaban al reino de la naturaleza.

El proceso de construcción ética

La tercera antinomia

Teniendo a la vista el conjunto de las antinomias o, lo que es lo mismo, visualizando los objetos problemáticos kantianos, podríamos arriesgarnos a plantear que el objetivo del autor es establecer un conjunto de problemas irresolubles desde el entendimiento y cuyo abordaje resulta inútil desde el punto de vista del conocimiento. Sin embargo, y al mismo tiempo, el autor traza el puente que le permitirá pasar de la imposibilidad de la metafísica como ciencia en el marco de la razón pura a su reinención en el terreno de la razón

¹¹ B352

¹² Ídem

¹³ B354

¹⁴ B365

¹⁵ B310

práctica. Ese puente es la tercera antinomia, en la cual se plantea el concepto libertad surgiendo de una tensión de orden cosmológico.¹⁶ El asunto a enfrentar es como ubicar al ser humano y su posible libertad, dado que el terreno en el que queda instaurada la reflexión sobre la ciencia es el de la ciega causalidad de la naturaleza. El hombre es naturaleza pero no solamente naturaleza, pertenece a este ámbito, pero lo desborda.

La antinomia de la razón queda superada, nos dice el autor, cuando se pone en evidencia que la tensión que ha surgido es puramente dialéctica,¹⁷ es decir, cuando se deja de asumir como contradictoria la relación entre tesis y antítesis, o lo que es lo mismo, cuando se deja de aplicar la idea de totalidad a los fenómenos como si fuesen cosas en sí. La superación de la antinomia tiene como soporte la separación entre ideas constitutivas e ideas reguladoras. Las primeras son aquellas que le son propias del ejercicio científico del entendimiento, mientras que las segundas están asociadas a las proyecciones que puede hacer la razón respecto de lo posible.¹⁸

En la tercera antinomia Kant nos plantea el problema de la libertad como un dilema lógico entre la causalidad natural¹⁹ que no permite la libertad humana y la causalidad por libertad²⁰ en la cual esta se hace viable.²¹

El propósito del autor en esta sección es demostrar que no existe una incompatibilidad entre causalidad por leyes de la naturaleza y causalidad por libertad.²² Hay que garantizar dos órbitas de abordaje del ser humano: la naturaleza y la posibilidad de lo inteligible. Estas dos órbitas le permiten a la filosofía crítica mantener los hallazgos de la primera parte de la Primera Crítica y al mismo tiempo abrir el espectro de la creencia, que conducirá a los postulados que anuncia el canon y que desarrollará la Segunda Crítica.

Al mantener esta relación naturaleza – libertad, se evita dejar al ser humano sumido en el laberinto de las inclinaciones y asumir como absolutamente inevitable el mundo inteligible. Con la solución de la antinomia se prepara una salida digna a dos escollos que obsesionan la teoría ética de Kant: liberar la ética de cualquier traza de sensibilidad y poder retomar el camino de la fe libre de la demostrabilidad en la que quiso incluir la metafísica tradicional a la ética.

Llamamos la atención sobre el tipo de libertad que se pone en juego en la antinomia: “Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible.”²³ Con esta delimitación de la libertad se puede sostener simultáneamente la verdad de la tesis y de la antítesis, asumiendo un punto de vista diferente en cada caso. Así, se puede dar por verdadera la contingencia del mundo sensible y su existencia condicionada y, al mismo tiempo, se asume una condición no empírica: un ser incondicionado y necesario.²⁴ De esta manera, según el autor, quedaría el ser necesario libre del régimen que impone la contingencia de los fenómenos, afirmación que será fundamental para el edificio ético kantiano.

¹⁶ ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, pp. 469 ss.

¹⁷ B534

¹⁸ B512

¹⁹ AL-AZM, Sadik. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*. Ed. Oxford University Press, Oxford, 1972, pp. 92.

²⁰ Op. cit. pp. 103.

²¹ ALLISON, Henry. Op. cit., pp. 474.

²² B586

²³ B586

²⁴ B588

El canon

Establecida la utilidad negativa de la razón pura como disciplina limitadora, el autor, sin embargo y en tanto creador de una metafísica moderna, no nos deja encallados en los recios arrecifes de la crítica y nos anticipa mejor suerte en la búsqueda de los ideales de la razón. Los buenos vientos que nos conducirán a encontrar suelo firme en el más allá²⁵ proceden del uso práctico de la razón.

Queda claro que el canon del entendimiento es la analítica y, también, que es imposible establecer un canon para la razón,²⁶ ya que ésta no ha podido llegar a un conocimiento sintético al adentrarse en el uso especulativo, ya que tal uso resultó ser dialéctico.²⁷ Analicemos el siguiente párrafo enlace (entre el uso especulativo y el uso práctico de la razón), en el cual Kant nos anuncia cómo va intentar construir tal canon en el uso práctico:

Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que también debe haber un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su *uso práctico*, uso que vamos a examinar ahora.²⁸

La alusión al uso correcto de la razón pura nos evoca una analogía entre el entendimiento y la razón, la cual puede resultar peligrosa para la consistencia del proyecto ético. Si el autor pretende construir un uso práctico de la razón siguiendo el modelo del entendimiento le podríamos objetar que tal modelo riñe tanto con los imperativos de la *Fundamentación* como con los postulados de la dialéctica de la Segunda Crítica. Con los primeros, porque si hay un canon del uso práctico que nos autorice un más allá, entonces no requeriríamos de un imperativo sostenido en la libertad por autonomía. Con los segundos, porque si el más allá surge de un uso correcto de la razón pura sobran los “como si”²⁹ de las postulaciones.

El asunto que enfrenta a esta altura la Primera Crítica es conciliar los límites del entendimiento con “el objetivo final del uso puro de nuestra razón.”³⁰ Se pone en evidencia la magnitud del conflicto a solucionar en la pregunta que lo anuncia: “Preguntamos ahora: ¿se basa esta aspiración [la completud del preguntar sin límites de la razón en un ‘todo sistemático y subsistente en sí mismo.’] en el mero interés especulativo de la razón o se funda más bien única y exclusivamente en su interés práctico?”³¹ De lo que se trata es de solventar de la manera más transparente la superación de la metafísica tradicional por parte de la *Crítica de la razón pura* y al mismo tiempo conservar la creencia en la pervivencia del alma y la posibilidad de disfrutar de la presencia divina en la estancia *post mortem*.

²⁵ Se pregunta Kant por el afán de la razón por hallar un más allá: “De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo [de la razón] inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia?” B824

²⁶ Al respecto es contundente la definición kantiana de canon: “Entiendo por canon el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de una facultad cognoscitiva.” Y más adelante agrega “Cuando no es posible el uso correcto de una facultad cognoscitiva, no hay canon alguno.” B824

²⁷ B824

²⁸ B825

²⁹ B699

³⁰ B825

³¹ Ídem

Las aspiraciones exageradas de la razón se refieren a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios,³² objetos inalcanzables para la razón especulativa en virtud de la imposibilidad de hacer un uso inmanente de los mismos. Quedan pues estos objetos puestos fuera de la órbita del saber y por insistencia de la razón se consagran al ámbito de lo práctico. Es decir, son objetos que se vuelven viables por medio de la libertad.

Mediante esta transferencia de competencias se amplía la ubicación cosmológica, al situarla en la órbita de lo práctico. Y es precisamente en esta última dimensión donde el autor pretende concluir su crítica a la metafísica y construir una nueva de carácter moral.

En este punto nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un canon para el asunto ¿qué puedo esperar? que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con creencia en el marco de una metafísica moderna?

Retomemos la Libertad Trascendental y aclaremos la diferencia con la Libertad Práctica, en tanto va a ser esta diferenciación la que nos permitirá entender diversos sentidos del planteamiento kantiano. Así, podremos establecer la aversión a las inclinaciones y la búsqueda del más allá como soporte para la ética. La primera está definida como la capacidad de iniciar por sí mismo un estado.³³ Es una idea trascendental que no toma nada de la experiencia, porque el acercarse a ella implicaría preguntarse por la causa y por la causa de la causa hasta el infinito. Mientras que si este tipo de Libertad surge como idea de la razón, se libera de la causalidad de la naturaleza. Por su parte, la Libertad Práctica, subsumida a la anterior, es la independencia de la voluntad con respecto a los impulsos de la sensibilidad.³⁴

Dejemos planteado el siguiente cuestionamiento: con estos dos conceptos y sus implicaciones, ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades?³⁵ ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos, de los cuales se daría cuenta en la *Fundamentación* y en la *Segunda Crítica*?

Lo que dejamos aquí planteado como pregunta es que los dos postulados sobre los que hace el autor énfasis en el texto del canon, Dios y vida post mortem, podrían quedar aplazados indefinidamente frente a la solvencia conceptual de la libertad.³⁶

Obsérvese que el conjunto argumental que se desarrolla en el resto del canon tendría suficiente apoyo en tal concepción. Así, al establecer un **mundo moral** como una idea práctica que ilumina el mundo sensible a fin de hacer tender hacia tal idea,³⁷ no requiere suponer agente o situación ultra terrena alguna. De igual forma, al establecer el protoimperativo: “Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz”,³⁸ y en tanto éste se apoya en el mundo moral y en la libertad, se pone en evidencia que volver a Dios es innecesario.

³² B826

³³ B561

³⁴ B562

³⁵ ALLISON, Henry. Op cit. pp. 481.

³⁶ B831

³⁷ B836

³⁸ B836-B837

Aclaremos que de un mundo inteligible como es este mundo moral kantiano, no se deduce la posibilidad de una voluntad suprema. Es decir, todos podemos imaginar horizontes en los cuales la humanidad goce de bienestar, sin embargo, de ese ideal, de ese mundo inteligible, de esa aspiración no se sigue que requiramos de Dioses creadores y buenos.

Kant en este camino de la libertad pone a disposición del ser humano un amplio arsenal de autodeterminación, y al mismo tiempo que, va introduciendo su concepción religiosa sin una justificación satisfactoria. Para evidenciar que la moral no requiere una instancia divina, veamos el siguiente pasaje del canon:

Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones), puede concebirse también como necesario semejante sistema en el que la felicidad va ligada a la moralidad y es proporcional a ésta, ya que la libertad misma, en parte impulsada por las leyes morales y en parte restringida por ellas, sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismo seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros.³⁹

Suscribimos sin objeción alguna el formalismo, la aversión a las inclinaciones y la trascendentalidad del sistema ético kantiano. Es claramente defendible la función de la ley moral frente a la libertad y el supuesto de la racionalidad de los seres morales. De igual manera, aceptamos que esta moralidad exija que “cada uno haga lo que debe,” pero no podemos aceptar que ese cumplimiento del deber esté asociado a una voluntad suprema que aglutine las voluntades privadas,⁴⁰ bajo el supuesto kantiano de que cualquier otra opción implicaría apoyarnos en la naturaleza para resolver el asunto ético.

Aquí queda puesto en evidencia un vínculo espurio entre la pregunta ética y la religiosa, entre el ¿qué debo hacer? y el ¿qué puedo esperar?, ya que la ética quedaría sometida a un asunto de fe, lo cual no tiene sentido en el autor del giro copernicano.

Para continuar con el análisis del pasaje, hagamos una concesión y asumamos la suprema voluntad como una idea que requieren las voluntades privadas para asumir el ideal del deber. Esta idea, en su función reguladora, se hace inviable en tanto Kant le agrega que tiene que ser causa de la naturaleza, es decir, el pensamiento crítico requiere para su ética un Dios al mejor estilo de la metafísica teológica. Que el canon requiera de la presencia de Dios, quizá para tranquilidad de mortales poco ilustrados, es un asunto humanamente comprensible, pero el abuso de la deducción es inadmisible lógicamente y filosóficamente. Luego de lo planteado el canon concluye:

Por consiguiente, Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la misma obligatoriedad que esa misma razón nos impone.⁴¹

³⁹ B837

⁴⁰ B838

⁴¹ B839

Tenemos entonces, por una parte, una libertad trascendental y su consecuente aplicación como libertad práctica, que representan una visión nueva de la metafísica, y por otra, una dimensión eminentemente teológica que Kant quiere hacer aparecer como absolutamente necesaria para las cuestiones morales. Aceptemos que se requeriría que la felicidad estuviese distribuida en idéntica forma que la moralidad para que se diese en este mundo la realización de la ética kantiana. Pero insistamos en nuestro contra argumento, de esa premisa no se sigue que el proyecto ético exija paraísos y dioses buenos.

En el mismo sentido, aceptamos que el mundo no es homogéneo, ni perfectamente justo, sin embargo, surgen de nuevo las dudas en el corolario de la anterior afirmación, a saber, que tal identidad (moralidad – felicidad) sólo es dable en un mundo inteligible (lo hemos concedido) que cuente con un autor y gobernante sabio (incomprensible). Más incomprensible es aún la dependencia de la moral de ese supuesto, pues sin los supuestos de Dios y del más allá los principios morales quedan convertidos en simples quimeras.⁴² Este pasaje nos lleva a concluir que si desteologizamos la ética kantiana esta pierde toda su validez. Todo el peso teleológico de la acción humana queda remitido al “ser necesario” y la posibilidad de asumir el propio destino parece, en este canon, diluirse.

Como si lo anterior no fuese suficiente incursión teológica, el autor recurre al concepto de *gracia*,⁴³ lo cual contradice cualquier posibilidad de autodeterminación de los seres humanos. La gracia centra la decisión final de la pertenencia al más allá en Dios y retira toda responsabilidad del sujeto actuante, es decir, la gracia es un concepto teológico anti-ilustrado, que el autor incorpora sin que sepamos el porque.

Reiteremos, para evitar malos entendidos, la diferencia que Kant hace entre *saber* y *creencia*.⁴⁴ A partir del primero determina que no es posible saber ni si Dios existe, ni que haya una vida futura; con la segunda, afirma que la única manera de abordar el negocio ético es en virtud de la creencia.

La Fundamentación

El asunto del que se ocupa la *Fundamentación* es “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad...”⁴⁵. Se trata de dilucidar, en el nivel más alto de abstracción, el soporte *a priori* sobre el que podamos apoyar nuestras acciones. Dicho de otra manera, el objetivo es mostrar las bases de una ética que tiene la pretensión, y no puede ser de otra manera en nuestro autor, de ser universal y necesaria. Si lo planteamos por vía negativa, el propósito es establecer el fundamento de la ética completamente depurado de contenido empírico.⁴⁶

Los principios morales han de ser determinados *a priori* para poder garantizar el fundamento inamovible que *desea* Kant. Se trata de construir una ley moral que supere de una vez y para siempre el recurso a la simple regla práctica, es decir, hay que superar las éticas que pretenden obtener de la experiencia su soporte último. Complementario con este carácter abstracto, encontramos la confianza absoluta de nuestro autor en la razón como guía para nuestros actos.

⁴² Ídem

⁴³ B840

⁴⁴ GRANJA, Dulce María. *Lecciones de Kant para hoy*. Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010, pp. 251 ss.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ed. Alianza, Madrid, 2005. A XV.

⁴⁶ SEDGWICK, Sally. *Kant's Groundwork of the metaphysics of Morals. An Introduction*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 13.

Kant nos muestra su insignia ética de la *Fundamentación* en la siguiente afirmación: “Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta conque sea *conforme* a la ley moral sino que también ha de suceder *por mor de la misma*;...”⁴⁷ Se pone en juego la radicalidad de la responsabilidad como eje ético de la propuesta kantiana, que encuentra en la rectitud el único sendero que nos lleva a la libertad obedeciendo nuestras propias leyes.

La *Fundamentación* parte, por vía negativa, del alejamiento del conocimiento moral común, en tanto este es insuficiente para alcanzar el objetivo propuesto, dicho de otra manera, los diferentes intentos de fundar la ética en principios materiales nos alejan del auténtico camino de la universalidad y la necesidad que requiere una metafísica de las costumbres. Acudir a los principios materiales es tan inútil que bien podríamos sustituirlos por el instinto que nos ha legado la naturaleza, en cuyo caso la capacidad práctica propia de la razón sería vana⁴⁸.

El tratado dividido en tres capítulos plantea el siguiente itinerario: en el primero, por vía analítica, se aleja de las concepciones éticas vulgares y al mismo tiempo va construyendo el principio de la moralidad. El segundo, analítico también, tras criticar la mezcla entre lo empírico y lo *a priori* que se da en la ética popular, establece el primer principio de la moralidad. El tercero y último, metodológicamente sintético, construye el paso entre el proceso de fundamentación y la crítica de la razón pura práctica.

El camino se inicia con la Buena Voluntad⁴⁹ como la expresión más pura del querer. Es aquella Voluntad que prescinde de cualquier propósito, de cualquier utilidad y adquiere de esta forma un valor en sí misma. Este concepto es puesto como el pilar fundamental por debajo del cual no cabe elemento alguno en el proceso de fundamentación. Aquí nos preguntamos ¿por qué el autor en el epílogo de esta obra,⁵⁰ alude a la imposibilidad de satisfacer a la razón en la búsqueda de la condición última⁵¹ y por qué en la Segunda Crítica el bien supremo recae en la voluntad santa que tiene lugar en una dimensión extramundana?

De la confrontación entre razón e instinto⁵² el autor toma partido por la primera como guía de la conducta humana. Asume que la naturaleza ha instituido a la razón como gobernanta de la voluntad y encuentra la explicación a tal disposición en otro supuesto: el ser humano está organizado conforme a fines y sustenta esto último en una tautología teleológica. En un ser organizado según fines cada instrumento es el más idóneo para cada fin, de donde el autor deduce que en un ser dotado de Voluntad y de Razón, tal como el ser humano, la felicidad no es un propósito, pues suficiente sería el instinto para colmar dicho fin.

La razón, en tanto capacidad práctica, tiene como propósito producir una voluntad buena en sí misma; su papel es dirigir la Voluntad hacia sí misma, alejándola de cualquier objetivo material. El cometido de la razón es realizado a través del concepto de Deber, el cual ilumina la posibilidad de la Voluntad de ser Buena. Lo anterior es deducido del entramado que ofrecen las tres tesis que dan estructura al capítulo primero.

⁴⁷ AX

⁴⁸ A7

⁴⁹ SEDGWICK, Sally. Op. cit., pp. 49.

⁵⁰ A128

⁵¹ A127

⁵² A4 - A5

La primera⁵³ establece la urgencia kantiana de huir de las inclinaciones y refugiarse en el deber como única guía para la acción moral. Expresa de esta manera una especie de prejuicio *a priori* que rompe con la simetría a la que es dado el autor, pues si el asunto epistemológico exigía el encuentro de principios *a priori* con la experiencia, ¿por qué en la ética se presenta una imposición férrea de la razón sobre la experiencia?

La segunda⁵⁴ nos aleja de la posibilidad de asignarle propósito alguno a la intención que orienta nuestra acción. Libre de propósitos estaremos más cerca de obrar por deber en la medida en que habremos prescindido de todo contenido de nuestras máximas. La determinación de moralidad se centra en la forma de la máxima con el fin de evitar que nos dediquemos a la búsqueda de propósitos materiales, los cuales por su carácter cambiante no pueden ofrecernos un fundamento último para la acción. Al mismo tiempo esta tesis evitaría, según el autor, que nos perdiéramos en el laberinto de la estrategia constante, del cálculo intencionado, del uso de los otros, caminos todos ellos inmorales.

La tercera tesis⁵⁵ pone en juego la magnitud del concepto de deber kantiano. Al incluir la necesidad de la acción y vincularla con la ley para que se verifique deber, el autor nos ubica en la cumbre del rigorismo, en el límite último de su propuesta de metafísica ética. Sin embargo, esta frontera, que a esta altura de la *Fundamentación* creíamos era infranqueable, será puesta en tela de juicio en el epílogo de la obra y quebrantada en la Segunda Crítica.

Con los argumentos precedentes Kant nos convence de que tenemos que guiar nuestra acción por la Ley Moral y sólo por ella. Podríamos criticar la propuesta kantiana, como efectivamente se ha hecho, por excesiva en sus exigencias, pero nos parece consonante con el andamiaje conceptual esgrimido por el autor. Es decir, solamente con una ley de este nivel de abstracción podemos evitar caer en lo inmoral. Nuestra objeción apunta al retorno a la metafísica tradicional, cuando ha logrado construir una metafísica moderna soportada sobre la Ley Moral y sus variaciones.

Dicho de otra manera, no entendemos como el autor una vez que ha procedido a la construcción de la Ley Moral y sus variaciones, confluentes en el reino de los fines como cumbre de la dignidad humana, puede insistir en asignarle a la razón una ansiedad por encontrar un fundamento ético más allá de la mencionada Ley. Nos interesa destacar la suficiencia que la Ley tiene como principio universal *a priori* de la ética y por consiguiente como parámetro para dar cuenta de la filosofía práctica. Reiteramos que dicha suficiencia es despreciada por el autor al introducir un mundo inteligible y al resolver la antinomia de la razón práctica, en la sección dialéctica de la Segunda Crítica, por medio de los postulados.

En la segunda sección Kant nos recibe con el problema de la determinación de la intención que acompaña a la acción por deber. Si tenemos una acción ajustada al deber la pregunta es cómo saber si el móvil de la misma ha sido el puro deber. La preocupación del autor es que a efectos morales no interesan las acciones que se ven sino los principios íntimos de las mismas. Recordemos que el autor está buscando el principio supremo de la moralidad y al efecto nos plantea la necesidad de aislar dicho principio tanto del cielo como de la tierra:

⁵³ El supremo valor moral es obrar por deber, no por inclinación. A11. Traemos esta cita sin comillas debido a que Kant omitió anunciarla como primera tesis.

⁵⁴ “La según tesis es ésta: una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción;...” A13. Cursiva en el texto.

⁵⁵ “El deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley.” A14.

...una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de la antropología, teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (que se podrían llamar «hipofísicas»), no supone tan sólo un sustrato de cualquier conocimiento teórico y certeramente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos⁵⁶.

Así las cosas no podremos cimentar el tan anhelado principio de la moralidad ni en Dioses ni en la experiencia.⁵⁷ Dado lo anterior, el autor nos invita a recorrer los pasos de la deducción de dicho principio:

1. Cada cosa en la naturaleza opera con arreglo a leyes.
2. Solo un ser racional posee la capacidad de obrar por representación de las leyes, esto es, posee voluntad.
3. La voluntad no es otra cosa que razón práctica.
4. La voluntad es la capacidad de elegir solo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno.

De esta manera llegamos al principio supremo de la moralidad que queda enunciado de la siguiente manera: “La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para la voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina imperativo.”

Antes de concluir el recorrido por esta segunda sección de la *Fundamentación*, recordemos varios componentes que Kant destaca en su propuesta ética y que nos ayudarán a preguntarle luego por el sentido de los postulados de la razón. En primer lugar tenemos el principio que el autor impone a la filosofía práctica en su función de determinar la realidad del imperativo categórico. Se trata de buscar un puente que enlace la formulación del imperativo con la acción y entonces se establece el criterio para buscar tal vínculo: “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.”⁵⁸ Es un llamado que hace Kant para que la filosofía práctica no se deje seducir ni por lo empírico ni por lo ultraterreno.

En segundo lugar, esta advertencia nos lleva a la caracterización kantiana de la virtud bajo la figura de la contemplación de su verdadero semblante: “Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio.” Que no nos quede la menor duda sobre el lugar que le asigna Kant a las terribles inclinaciones y a la no menos terrible recompensa religiosa como posibles fundamentos de la acción.

Finalmente recordemos el enlace que esta sección plantea entre Moralidad, Autonomía y Dignidad. Esto en la medida en que nos interesa poner de relieve, una vez encontrado el principio supremo de la moralidad y su ulterior despliegue en los imperativos, los fundamentos sobre los cuales pone a descansar Kant su propuesta ética. Tenemos aquí un triángulo densamente construido. La dignidad, como atributo humano por excelencia (aparte de los otros seres racionales), es aquello que en el reino de los fines tiene un valor en sí mismo y por tanto esta alejada de la relatividad de poseer un precio. Por su parte la autonomía aparece como el fundamento de la dignidad de toda naturaleza humana (y de

⁵⁶ A32.

⁵⁷ Es muy importante para nuestro propósito recordar la cita en la que Kant alude a una carta de Sulzer y en la que establece de manera tan profunda como sencilla la necesidad de una acción libre de provecho ulterior alguno tanto en este como en otro mundo. A33.

⁵⁸ A60

toda naturaleza racional), sin esa autonomía no es posible que el humano se autolegisle. Y sin estas dos (o lo que es lo mismo, estos dos se soportan) la moralidad no es viable, en tanto esta es la única legislación en la cual es posible el reino de los fines

Al iniciar la sección tercera Kant retoma el problema que viene arrastrando desde la tercera antinomia, a saber, cómo construir una antropología que le permita diferenciar al ser humano del resto de la naturaleza y al mismo tiempo someterlo moralmente a leyes.

En este punto la primera tensión se registra entre voluntad y libertad, siendo la primera un tipo de causalidad propia de los seres racionales y la segunda (complemento de la primera) una propiedad de esa causalidad para poder realizarse de manera autónoma.

Teniendo en cuenta el objetivo del tratado y su expresión en el imperativo categórico, el autor nos ofrece una primera solución al problema mencionado: “Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales es exactamente lo mismo.” (A98) Si esta solución es satisfactoria le tendríamos que preguntar a nuestro autor por la necesidad de recurrir a los postulados. Sin embargo, a reglón seguido el autor la revisa describiendo como analítica la relación entre libertad y moralidad, y al mismo tiempo calificándola de sintética. Esto nos lleva –dice Kant- a buscar un término medio que enlace los mencionados conceptos. La demanda que se hace el autor, a esta altura, es por un concepto positivo de libertad que oficie de término medio. Pero esta solución tampoco es considerada viable en tanto la idea de libertad no puede ser más que supuesta ya que no fue posible demostrarla.

Hasta aquí no tenemos objeción alguna en la medida en que le podemos conceder al pensamiento crítico un concepto de libertad a fin de que haga posible sus aspiraciones morales.

Derivada de la primera tensión y con los mismos conceptos aparece una segunda que el autor califica como círculo vicioso entre Libertad y Ley moral, círculo que surge de la interdependencia que el autor ha creado entre los dos conceptos. Tanto el círculo vicioso planteado como la solución que se le da anticipan la antinomia de la razón práctica y su solución. Veamos brevemente el camino trazado por Kant:

1. Distinción nóumeno – fenómeno
2. Asumir que conocemos solamente fenómenos
3. A partir de lo anterior asumir un mundo sensible y un mundo inteligible.
4. Asumir, sin explicación alguna, que el mundo sensible es cambiante y que el inteligible es constante (siempre idéntico) y sirve de fundamento al primero.
5. Al ser humano no le es dado conocerse como cosa en sí, sino como fenómeno.
6. De la anterior se pretende deducir que el hombre ha de establecer *necesariamente* que a su autocomprensión fenoménica subyace un yo cosa en sí y que tal yo ha de adscribirse al mundo inteligible del cual no conoce nada más.

A esta altura de la argumentación kantiana nos queda una pregunta ¿Por qué resulta insatisfactoria la suposición de la libertad y su relación con la ley moral y en cambio es admitido un mundo paralelo completamente desconocido (mundo inteligible) como fundamento?

Finalmente, Kant prepara el camino hacia la *Crítica de la Razón Práctica* al abordar el problema de la libertad, asumida como la posibilidad de la Voluntad de ser ley para sí misma. La libertad constituye el ensamble entre la Buena Voluntad y la Ley Universal y es presumida en todo ser racional en tanto que tal. Es claro que esta adjudicación de la Libertad, como sustento de la moralidad, representa una condición esencial para el

planteamiento de la ética kantiana y es expresión de la solidez que el autor asigna a la razón humana. Así mismo, es la garantía de que en el proceso de determinación de las máximas estemos más allá de las simples inclinaciones y, por consiguiente, nos permite decidir en virtud de la razón y solamente en virtud de ella. Este último trayecto de la *Fundamentación* nos lleva a una nueva formulación del cuestionamiento ya planteado: si solamente dependemos de la razón para la voluntaria asunción de la Ley Moral ¿por qué la conclusión de la *Fundamentación* presume que se requiere una condición ulterior que de cuenta del Deber Ser?

La Dialéctica de la Crítica de la razón práctica

El objetivo de la Segunda Crítica es “mostrar *que hay algo así como una razón pura práctica* y con este propósito critica toda su capacidad práctica.”⁵⁹ Y un poco más adelante se agrega un componente negativo al objetivo de este tratado: “En suma, la *Crítica de la razón práctica* asume por lo tanto una tarea y ésta no consiste sino en arrebatarle a la razón empíricamente condicionada su jactancia de pretender proporcionar con total exclusividad el fundamento que determine la voluntad.”⁶⁰

Recordemos brevemente el estado del negocio ético al concluir la Analítica de la Segunda Crítica con el propósito de que se entiendan nuestras objeciones a los postulados en tanto solución a la antinomia de la facultad práctica.

Nos interesa poner en primer plano la cadena argumental que conduce hasta el § 7 denominado *Ley básica de la razón pura práctica*. El punto de partida son los principios prácticos y una vez establecida la diferencia entre máximas e imperativos, la primera urgencia de este apartado es dar cuenta del objetivo negativo del tratado. De esta manera, y hasta el teorema III el autor se dedica a arrebatarle a la razón empírica la más mínima posibilidad de poseer el fundamento de la voluntad. Tenemos que descartar cualquier opción moral que se funde en máximas.

En el tramo siguiente que concluye en § 7 Kant nos mostrará la parte central del objetivo positivo de esta crítica, a saber, la justificación de los principios prácticos en cuanto imperativos. El primer escalón de este proceso de justificación es la reivindicación del formalismo, en tanto la materia del objeto de la voluntad depende de lo empírico y no sería posible que la voluntad quedase bajo una ley práctica. Al mismo tiempo, la forma garantiza la universalidad sin la cual la voluntad quedaría sometida al capricho de las inclinaciones. A reglón seguido surgen dos problemas de cuya solución saldrá la *Ley básica de la razón pura práctica*: cuál es la índole de la voluntad que sea determinable sólo por la ley y cual es la ley capaz de determinar la voluntad necesariamente. La voluntad ha de ser pensada más allá de la causalidad de la naturaleza, es decir, pensada como libre. Por su parte, la ley es asumida en su pura forma legisladora a fin de librar a la voluntad del peso de lo empírico.

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Alianza Editorial, Madrid, 2002. A3.

⁶⁰ A31.

Nos ocuparemos ahora del trayecto seguido en la dialéctica de la Segunda Crítica para intentar demostrar que el pensamiento crítico se fractura al plantear una ética que no es de este mundo sino del mundo de lo suprasensible, al cual no tenemos acceso por vía del entendimiento pero que aquí, por medio de la FE,⁶¹ se construye el camino anunciado en el canon: los postulados.⁶²

En la Dialéctica de la razón práctica nuestro autor enfrenta dos problemas básicos: en primer lugar tiene que dar salida digna a la búsqueda de la totalidad incondicionada (Bien Supremo) y en segundo lugar tiene que resolver la relación entre la Ley Moral y el Bien Supremo, cuidando que la primera sea el determinante último y único de la voluntad según autonomía.

Al plantear la tensión entre estos dos problemas se pone en evidencia uno de los pilares del pensamiento kantiano, a saber, la urgencia de que la ley moral esté dentro de cada uno de nosotros, es decir, hemos de asumir una conducta buena sin que quede esperar compensación alguna para nuestras acciones. Pareciera, sin embargo, que Kant no confía en la capacidad moral del ser humano y se ve obligado a introducir un telón de fondo de mayor peso que cumpla la función de garante último del obrar humano. Si nos comportamos bien pero aún ello no nos garantiza una vida buena, ¿por qué hemos de mantener tal comportamiento?⁶³ Parece que para Kant vale aquello de que si Dios no existe todo vale, lo cual resulta inconsistente con el planteamiento kantiano respecto a la ilustración en materia religiosa, en donde los asuntos del destino de las almas son dejados al fuero íntimo de cada sujeto⁶⁴.

La búsqueda de la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado es el punto de fuga desde el cual llegaremos a la construcción de un mundo paralelo desde lo práctico, sin que sea suficientemente justificado este gran paso. Aquí nos surge la primera objeción ¿por qué y para qué necesitamos la causa última⁶⁵ de ‘algo’? Dados los alcances que la Ley Moral tiene en la analítica de esta Segunda Crítica (y en la *Fundamentación*), en cuanto propuesta ética, ¿cuál es la necesidad de encontrar una causa que esté por encima de la Ley Moral, cuando ésta ha sido puesta como límite, como soporte último de la ética?

⁶¹ Recordemos que esta tensión con la fe está presente en el corazón mismo de la filosofía crítica y nos basta con mirar en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la fe...” BXXX

⁶² El mismo autor nos advierte de manera clara sobre los problemas que conllevan los postulados: “Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad sabemos algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, en cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos. Las ideas de Dios y de la inmortalidad no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura; así pues, respecto de tales ideas no nos cabe sostener que podamos *reconocer y comprender*, no digo ya la realidad, sino ni tan siquiera su mera posibilidad. A pesar de lo cual constituyen las condiciones para aplicar la voluntad moralmente determinada al objeto que le viene dado *a priori* (el sumo bien) como suyo. Por consiguiente, su posibilidad puede y tiene que ser *admitida* a este respecto práctico sin reconocerla o comprenderla teóricamente.” A5

⁶³ “Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de la misma, es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de un ente racional que fuera omnipotente, cuando nos imaginamos un ser semejante a título de prueba.” A199.

⁶⁴ KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” Ed. Tecnos, Madrid, 1993, pp. 23.

⁶⁵ Ver la crítica de Schopenhauer a Kant. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica de la filosofía kantiana*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

Tomemos cada uno de estos aspectos y analicémoslos. La búsqueda de lo incondicionado es algo que se nos ha presentado como un camino inútil, que no nos conduce a puerto provechoso alguno. Más de la mitad de la *Crítica de la razón pura* esta dedicada a poner cotas a esta lógica de la ilusión,⁶⁶ que no hace más que desviarnos del conocimiento. Si bien esta ilusión no desaparecerá nunca,⁶⁷ el meritorio trabajo de la Primera Crítica consiste precisamente en evitar el engaño frente a las pretensiones excesivas de la Razón.

La desesperada búsqueda de lo incondicionado esta dada por la necesidad de la fundamentación última de la acción humana, pero ¿acaso no es suficiente fundamento la Ley Moral? ¿Por qué es tan urgente encontrar un piso más firme? El interés de esta parte de la Segunda Crítica es evitar la más mínima posibilidad de fundar dicha Ley en el mundo que nos rodea. Así, la Dialéctica de la razón práctica tiene la doble tarea de disipar el posible engaño de la fundamentación en inclinaciones, de una parte, y la búsqueda de "la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de Supremo Bien.",⁶⁸ de otra. Lo que esto significa es que a pesar de que no podemos conocer cosas en sí mismas Kant insiste en la hipótesis de un mundo inteligible que permita acceder a ellas.

En la determinación del Supremo Bien se tiene que resolver la relación entre virtud y felicidad. El centro del problema está en que de la manera en que se resuelva esta relación se podrá o no liberar a la ética del mundo de las inclinaciones y pueda ser fundada en la pura forma como lo exige el sistema kantiano.

En este enlace Kant encuentra la pista de despegue que le permitirá elevarse más allá de este mundo, por medio de la solución a la antinomia de la razón práctica, que encuentra aquí su origen. El Supremo Bien lo encontramos en la conjunción Virtud - Felicidad, en la cual la primera es el bien más elevado, es decir, que no la antecede nada. Esta relación encarna un problema: la heterogeneidad de los dos conceptos, diferencia que implica que la relación se nos revelará por la ley de la causalidad y como no puede ser una causalidad según naturaleza (en el marco del mundo sensible), este vínculo nos llevará a otro mundo que era el principal afán práctico kantiano. El nexo Virtud - Felicidad no puede darse ni en las inclinaciones, ni en la causalidad natural; llegamos entonces a la "sin salida" de la antinomia de la razón práctica.

Frente a la estrechez del camino, se plantean dos posibilidades para ampliar las miras y resolver la encrucijada:⁶⁹ o el apetito de felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, o estas últimas son la causa eficiente de la felicidad. La primera opción se descarta inmediatamente por inmoral, pues su fundamento de determinación es el deseo de felicidad.⁷⁰ La segunda es una alternativa imposible en la medida en que vincular Virtud con Felicidad mediante el más estricto cumplimiento de las Leyes Morales no es algo dable en el mundo.

La cuestión que queda planteada a esta altura del texto, es que la ética kantiana es absolutamente imposible, es decir, la indicación para la acción, que encarna el imperativo categórico al que llegó la Analítica de la Segunda Crítica, es una formulación vacía, sin ningún sentido, en tanto tiene frente de sí un mundo lleno de inclinaciones y ciega causalidad. Pero dejemos que sea el autor quien nos transmita la magnitud del problema al que estamos abocados:

⁶⁶ B349

⁶⁷ B354

⁶⁸ A194

⁶⁹ A204

⁷⁰ Ídem

Así, pues, si el Supremo Bien es imposible según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso.⁷¹

Para darle salida a esta antinomia Kant tiene que inventarse un mundo inteligible en el cual pueda vincular, de manera necesaria y suficiente, virtud y felicidad. De las dos alternativas antes planteadas la segunda, a saber, que "la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad",⁷² es falsa sólo de modo condicionado. Es falsa sólo mientras sea asumida como causalidad en el mundo sensible, es decir, si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser racional.

Ahora tendrá nuestro autor que arreglárselas para buscar y fundamentar una forma de existencia distinta a la que nos es dada en el mundo. A partir de este punto Kant comienza su elaboración teológica, reconstruyendo por vía ética lo que destruyó en la Primera Crítica.

La salida de la antinomia la desarrolla Kant en los siguientes pasos:

1. Relativizar la falsedad de la proposición "que la disposición virtuosa produzca necesariamente la felicidad", por medio de la introducción de la posibilidad de admitir otro mundo distinto al mundo sensible, como espacio de existencia del ser racional.
2. Suponer como posible el pensar la existencia humana como noúmeno en un mundo inteligible.
3. Asumir la Ley Moral como fundamento puramente intelectual en el mundo sensible.
4. De lo anterior se seguirá que la conexión mediata entre virtud y felicidad, "por medio de un autor inteligible de la naturaleza" es perfectamente posible.
5. Como corolario negativo tenemos que la moral en el mundo sensible es una moral sin ninguna posibilidad, en tanto es contingente y no podría jamás alcanzar el Supremo Bien. Lo anterior entra en contradicción con la Analítica de la Razón Práctica (y con la *Fundamentación*), en donde la ley Moral es el fundamento de la ética kantiana.

En este proceso argumentativo se pretende resolver el escollo más prominente de la ética kantiana, de tal suerte que también queden resueltos los problemas arriba mencionados: la búsqueda del Supremo Bien y la relación de éste con la Ley Moral.

Sin mayores preámbulos nuestro autor pasa a asignarle al Supremo Bien el lugar del "supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente."⁷³ La única razón de ello, que aparece esbozada a esta altura, es que el mencionado bien es un objeto de la voluntad, lo cual es insuficiente para resolver el problema que tenemos en ciernes: establecer una opción racional para el enlace Virtud – Felicidad. Y esta instancia supraterrrenal, que ha sido mencionada de forma reiterada pero no justificada en el recorrido moral que hemos hecho, es insuficiente.

La salida de la antinomia parte de relativizar la falsedad de la segunda proposición que vincula Virtud y Felicidad. Dicha proposición: "la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad" permitirá a Kant abrir las compuertas del mundo de lo suprasensible que parecía cerrado en la *Crítica de la razón pura*. Esta proposición sólo es falsa si se admite la existencia en el mundo como el único modo de existencia del ser

⁷¹ A205

⁷² A206

⁷³ A207

racional, es decir, que si admitimos otro mundo en el que pueda existir el ser racional la proposición no sería falsa, y entonces se vislumbraría la posibilidad de salida para la antinomia. Admitiendo este “nuevo mundo” se puede establecer una cadena que enlace el mundo sensible con un mundo ideal en el cual sea posible la santidad, en tanto permite al ser racional romper el nexo ineludible de las inclinaciones propias de lo material.

Para estos efectos Kant nos dice que cuenta con la Ley Moral como fundamento puramente intelectual de determinación de nuestra causalidad (en el mundo sensible) y, por lo tanto, es posible que la moralidad tenga una conexión mediata y necesaria con la felicidad puesta como efecto en el mundo sensible, por medio de un AUTOR INTELIGIBLE DE LA NATURALEZA.⁷⁴

Al parecer, nuestro autor se ve abocado a la inclusión de un creador de la naturaleza, en la medida en que el tan anhelado nexo Virtud - Felicidad en el marco de lo sensible solamente se puede verificar de forma contingente y jamás podría alcanzar el bien supremo. La pregunta que en este punto nos surge, y a partir de lo que nos enseñó Kant, es: QUID JURIS. Porque un asunto es evidenciar la contingencia propia del mundo sensible y la consiguiente imposibilidad de establecer principios morales que por su universalidad y necesidad nos permitan resolver el problema de la conducta humana, y otro muy distinto es pretender hacer aparecer sin más UN CREADOR DE LA NATURALEZA, sin que nada soporte tan abrupto salto. Salto que implica un cambio de nivel tanto en la obra analizada como en el mismo sistema kantiano, lo que a su vez conlleva a que la búsqueda de fundamento filosófico para la moral se convierta en teología. Con lo anterior, pretendemos poner en evidencia la falta de consistencia de la ética kantiana a partir de los límites que el mismo autor le estableció a la Razón.

Reitera nuestro autor la imposibilidad de que la ética se pueda circunscribir al mundo que tenemos a nuestro alcance y en tal sentido se enfrenta con la tradición constructora de perspectivas éticas completamente realizables en esta vida.⁷⁵ Tal enfrentamiento está fundado en que dichas éticas pretenden resolver, especialmente el epicureísmo, la acción humana a partir de factores contingentes, como el placer. Según Kant el hombre estaría en un estado de permanente descontento de la vida debido a que su punto de apoyo moral estaría puesto al nivel de las inclinaciones y éstas son siempre ciegas y serviles, es decir, por su carácter variable y por estar alejadas de la razón no pueden orientar la acción humana.

Este enfrentamiento evidencia dos preocupaciones centrales de Kant que ya hemos mencionado: de una parte, la necesidad de buscar un fundamento último para su ética y, de otra parte y complementaria con la anterior, la importancia que le asigna el autor a que dicho fundamento sea puesto en el más allá.

El hombre ilustrado, capaz de servirse de su propia razón, de autodeterminarse, de pensar por sí mismo, comienza a tambalear, a dudar de sus capacidades y se ve impelido a recurrir a un mundo de fantasmas que parecía superado por él mismo y es en esta contradicción que Kant encuentra la solución de la antinomia de la razón práctica. Pues no es dentro de los límites de la razón en donde se resuelve la relación entre virtud y felicidad, sino fuera de estos, es decir, volviendo a aquello que la filosofía crítica pretendía corregir, a saber, que la razón se desborde en ilusiones estériles.

⁷⁴ Ídem

⁷⁵ A208

Habiendo tenido que recurrir a la invención del mundo suprasensible para soportar el edificio ético, Kant deduce:

...en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla, se deja pensar al menos como posible (pero no por eso puede conocerse y penetrarse); ...⁷⁶

Y más adelante agrega:

Pero como la posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible, aun cuando las consecuencias prácticas de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien, pertenecen al mundo sensible, trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad, primero respecto de lo que esta enteramente en nuestro poder, y luego en lo que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según principios prácticos), y no está en nuestro poder.⁷⁷

En los siguientes apartados de la Segunda Crítica, entramos en el corazón de la reconstrucción de la metafísica que, como punto de partida, hace primar la razón práctica sobre la especulativa y continúa con la postulación de Dios y el alma humana, abandonando el ámbito filosófico y entrando de lleno en el de la teología moral⁷⁸. Kant pretende establecer una gran diferencia entre la teología moral y la teología especulativa, sin embargo, tratándose de un autor ilustrado, consideramos que la diferencia es inadmisibles, ya que finalmente lo que termina haciendo es teología.

La tarea que inmediatamente emprende la *Crítica de la razón práctica* es establecer el primado de la razón pura práctica respecto de la especulativa, esto con el propósito de hacer posible las subsecuentes postulaciones (Dios e inmortalidad del alma), es decir, situar la razón práctica en un plano superior respecto de la especulativa y de esta manera abrir las compuertas que impedían, desde la Primera Crítica, ver el viejo cielo de la metafísica. Se requiere que el interés práctico prime sobre el especulativo para asignarle al primero una completud mayor y más elevada:

El interés de su uso especulativo [de la razón] consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al último y más completo fin.⁷⁹

En el marco de este texto no es comprensible cuál es el argumento suficientemente sólido para asignarle este último, y más completo fin a la razón práctica. Nos dice Kant que la condición necesaria para el ejercicio de la razón en general es el principio de no-contradicción; mientras se mantenga dicho principio, independiente del interés, estamos habilitados para usarla en el marco de un interés específico. Este último hace referencia a la órbita en la cual se ve favorecida una aplicación determinada de la razón. Aquí encontramos un problema capital en términos del primado de los intereses de la razón, ya que si consideramos sólo el principio de contradicción no tendríamos la menor objeción a la puesta en marcha de cualquier interés. Parece que esta altura el autor olvida que estableció

⁷⁶ A214

⁷⁷ A215

⁷⁸ Paso que ya estaba claramente planteado desde la *Crítica de la razón pura*, B842.

⁷⁹ A216. Subrayado en el texto.

una clara diferencia entre la posibilidad lógica y la posibilidad trascendental de las cosas.⁸⁰

Lo que tiene que salvar Kant en la relación de los intereses de la razón es que existe un espectro de ocupaciones de la razón práctica que se escapan de la especulativa y que tal espectro constituye un interés legítimo de la razón en general, es decir, la razón práctica posee principios a priori que le son propios y que se ubican fuera del límite de la razón especulativa, superándola.

Si esto es así el interés especulativo no tiene más opción que aceptar las proposiciones de la razón práctica y acogerlas, así le parezcan trascendentes.⁸¹

Consideraciones finales

Reivindicamos el trabajo por vía negativa del autor, es decir, su parte destructiva, pero nos deja con muchos interrogantes su propuesta metafísica. En la parte destructiva, encontramos un Kant que despliega su método crítico y pone en su sitio las desmedidas pretensiones de la razón, de tal suerte que a partir de tal crítica la metafísica ya no podrá aspirar a dar cuenta de objetos tan preciados como el alma humana, el origen del universo o Dios. Es indudable que esta disciplina es puesta en crisis y nunca podrá recobrar los bríos que poseía antes de ser revisada por Kant.

En la parte positiva, sin embargo, el autor deja apuestas sin explicar, vacíos e inconsistencias. Así, la tendencia natural de la razón a sobrepasar los límites del conocimiento no es explicada y simplemente es dada por hecho. De manera complementaria, los postulados de la razón no cuentan con una justificación digna del criticismo. No deja de ser sospechoso que las alusiones a los objetos de la razón coincidan con las aspiraciones del cristianismo.

Nos queda una inquietud respecto a la salida dada a la pregunta ¿qué puedo esperar?: ¿Kant está dejando atrás la metafísica tradicional y fundando una nueva, que ya no puede ser asumida como ciencia, o simplemente está cambiando los objetos problemáticos de la razón del plano epistemológico al ético?

Tenemos que reconocer al autor de la filosofía crítica uno de los aportes más prominentes de la filosofía occidental: determinar que los juicios de existencia son sintéticos.

Al combinar las preguntas ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar? el discurso crítico se debilita. La respuesta kantiana a la primera pregunta estaría dada por el conjunto Ley Moral – Imperativo Categórico, conjunto que daría cuenta de una ética soportada sobre la libertad en el marco de un formalismo alejado de cualquier incidencia del más mínimo empirismo. Sin embargo, cuando aparece la intención kantiana de dar respuesta a la segunda pregunta el asunto de la libertad se desdibuja en la heteronomía de un planteamiento teológico. De la posibilidad de decidir de manera libre y sin más horizontes que el impuesto por el imperativo, pasamos a depender de la asunción de éste último como si fuese mandato divino.

⁸⁰ “En efecto, la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual no se contradice a sí mismo) por la posibilidad trascendental de las cosas (según la cual un objeto corresponde al concepto), sólo puede engañar y dejar satisfecho a un inexperto.” B302

⁸¹ A217

Supuestos los límites que el autor le impuso a la teología dogmática y a su confinamiento al reino de la ilusión, nos queda una pregunta: ¿cuál es el enlace entre la libertad trascendental y la búsqueda de un canon para el asunto ¿qué puedo esperar?, que mantenga la consistencia de la filosofía crítica? O dicho de otra forma ¿Es posible ensamblar moral con religión en el marco del pensamiento crítico?

Si pensamos en la Libertad Trascendental y en la Libertad Práctica como nodos fundamentales del proyecto ético de un ilustrado y recapitulamos la pregunta por el sentido de los postulados de la razón, nos preguntamos: ¿no tendría Kant resuelto el problema ético en su conjunto, sin necesidad de recurrir a postulado alguno? Planteado de otra forma, ¿el canon que se está buscando no estaría contenido en el abanico que se extiende entre estas dos libertades? ¿No estaría suficientemente trazado el camino ético al tener, con los conceptos descritos, una jurisdicción nueva que sólo requeriría de unas funciones y unos procedimientos de los cuales daría cuenta la *Fundamentación* y en la Segunda Crítica?

Dado el trayecto de cimentación de la metafísica de las costumbres, el cual podemos dar por consumado en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, ¿por qué insistir en la demanda de una cadena sin límite en la determinación de lo incondicionado?

En la *Crítica de la razón práctica* (desde la perspectiva de la filosofía crítica, teniendo en cuenta los límites impuestos a la razón en la anterior crítica y establecida la Ley Moral como guía universal y necesaria para la acción) nos preguntamos: ¿qué sentido tiene postular los objetos de la metafísica como garantes del obrar humano? ¿No es suficiente la formulación del Imperativo Categórico para resolver el problema moral kantiano? ¿Por qué Kant se toma la molestia de construir un teísmo, cuando acababa de hacer tambalear, quizá caer, las bases de uno de tan larga tradición, tan rancio y anti-ilustrado?

Bibliografía:

- KANT, Immanuel. "Crítica de la Razón Pura." Ed. Alfaguara, Madrid, 1983.
"Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia." Edición bilingüe. Ed. Istmo, Madrid, 1999.
"Crítica de la Razón Práctica." Ed. Alianza, Madrid, 2002.
"Crítica de la Razón Práctica." Ed. Sígueme S.A., Salamanca, 1994.
"Crítica del Juicio." Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
"Primera introducción a la 'Crítica del Juicio'" Ed. Visor, Madrid, 1987.
"Fundamentación de la Metafísica de las costumbres." Ed. Alianza, Madrid, 2005.
"Metafísica de las costumbres." Ed. Rei Andes, Santa Fe de Bogotá, 1995.
"¿Qué es la Ilustración?" Ed. Tecnos, Madrid, 1993.
"La religión dentro de los límites de la mera razón." Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
"La contienda entre las facultades de filosofía y teología." Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- ALLISON, Henry. "El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
"Idealism and Freedom." Ed. Cambridge University press, Cambridge, 1996.
- AUNE, Bruce. "Kant's theory of morals." Ed. Princeton University press, Princeton, 1979.
- BECK, L.W. "A commentary on Kant's Critical of Practical Reason." Ed. University Chicago press, Chicago, 1960.

- BENNETT, Jonathan. "La "Crítica de la razón pura" de Kant 1. La analítica." Ed. Alianza, Madrid, 1979.
- "La "Crítica de la razón pura" de Kant 2. La dialéctica." Ed. Alianza, Madrid, 1979.
- BILBENY, Norbert. "La esperanza moral en Kant." En RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto. VILAR, Gerard. "En la cumbre del criticismo." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 1992.
- CARNOIS, Bernard. "La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté." Ed. Éditions du Seuil, Paris, 1973.
- CASSIRER, Ernest. "Kant, vida y doctrina." Ed. F.C.E. Santa Fe de Bogotá, 1997.
- CORTINA, Adela. "El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 37, 1981.
- ESTRADA, J. A. "Dios en las tradiciones filosóficas." Dos tomos, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- GRANJA, Dulce María. Lecciones de Kant para hoy." Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.
- GÓMEZ CAFFARENA, José. "El teísmo moral de Kant." Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.
- "La coherencia de la filosofía moral kantiana." En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Editores). "Kant después de Kant." En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- GUTIERREZ, Carlos B. "La fundamentación de la ética de Kant y la peligrosidad de la terminología de los valores." En Ideas y valores, N° 53 – 54, Bogotá, 1978.
- GUYER, Paul. "Kant." Ed. Routledge, Oxon, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. "Israel o Atenas." Ed. Trotta, Madrid, 2001.
- "Moralidad y costumbridad. ¿Son aplicables también a la ética discursiva las objeciones de Hegel contra Kant?" En Revista Universidad de Antioquia, Vol. 56, N° 212, Medellín, abril - junio, 1988.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Por un concepto crítico de la libertad en Kant." En Ideas y valores, N° 67 - 68, Bogotá, abril, 1985.
- KUEHN, Manfred. "Kant. Una biografía." Ed. Acento, Madrid, 2003.
- RAWLS, John. "Lecciones sobre la historia de la filosofía moral." Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, Roberto. "Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios Kantiano." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- ROMERALES, E. "Sobre el concepto trascendental de Dios en Kant." Revista pensamiento, Madrid, Vol. 52, N° 204, 1996.
- ROVIRA, Rogelio. "El catecismo moral de Kant: una versión popular de teología ética." Revista Pensamiento, Madrid, Vol. 42, N° 166, abr - jun. 1986.
- "Teología ética." Ed. Encuentro, Madrid, 1986.
- SEDGWICK, Sally. "Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction." Ed. Cambridge University press, Cambridge, 2008.
- TORREVEJANO, Mercedes. "Razón y metafísica en Kant." Ed. Narcea, Madrid, 1982.
- VILAR, Gerardo. "El concepto de bien supremo en Kant." En MUGUERZA, Javier. RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (Editores). "Kant después de Kant." En el bicentenario de la razón práctica. Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- VILLACAÑAS, José Luis. "Kant." En CAMPS, Victoria (Editora) "Historia de la ética." Ed. Crítica, Barcelona, 1992.

Judaísmo y política: el caso Benjamin y el caso Bloch

Miguel SALMERÓN

Universidad Autónoma de Madrid

miguel.salmeron@uam.es

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Este artículo se desmarca de un juicio de valor muy habitual que, considerando sus respuestas políticas ante al nacionalsocialismo, valora la resolución de Bloch y desdeña la pusilanimidad de Benjamin. Aun reconociendo la diferencia de sus caracteres y la influencia de su procedencia sociológica en sus actitudes, se distingue en la escritura, el amor por el detalle y el utopismo operativo de ambos un sustrato común propiciado por su cultura judía.

Palabras clave: exilio, política, judaísmo, utopía, nacionalsocialismo, mesianismo, izquierdismo, materialismo histórico

Abstract:

This article attempts to set itself apart from another, that state Bloch, unlike Benjamin, has showed determination skill facing up to national-socialism. Even considering their different temperaments and social origins, their writing, their love for the details, and their operative notion of utopia shows a common ethnic substratum provided by their Jewish culture.

Keywords: exile, policy, Judaism, utopia, national-socialism, messianic, leftism, historical materialism

Una tentación a la que se puede sucumbir al hablar de Bloch y de Benjamin es acentuar mucho la capacidad de adaptación de Bloch a una época turbulenta y cruel así como la inadaptación de Benjamin. Mientras que Bloch habría sido enérgico para soportar los envites y vicisitudes, Benjamin habría sido débil e imperito. Mientras que Bloch habría diagnosticado con lucidez y prontitud el peligro nacionalsocialista, Benjamin habría sido ingenuo y tardó en su lectura de los tiempos. Esos muy diferentes umbrales de intuición y resolución parecen materializarse en sus acciones concretas de exilio y huida. Bloch ya había vivido un primer exilio en Suiza entre 1917-1926, y en 1933, poco después de la *Machtergreifung* huye de Berlín. Por su parte Benjamin tardó demasiado en huir de la Francia ocupada y lo hizo a través de Vichy, lo que resultó fatal para su suerte.

Si bien es cierto que entre los dos hubo diferencias en la respuesta a su tiempo, y que muchas de estas diferencias pueden encontrarse en dos personalidades contrapuestas e incluso en sus diversos orígenes socioeconómicos, entiendo que, sin dejar de mencionarlas y exponerlas, se deben introducir los debidos matices para no caer en tópicos y sobre todo en una serie de valoraciones indebidas que nos harían, sin más, considerar a Bloch valeroso e inteligente¹ y a Benjamin pusilánime y aalelado.

Tomando a Bloch y Benjamin como objeto de estudio y el papel político del intelectual como foco principal del tema, nos preguntamos en qué medida el judaísmo contribuyó a que el pensamiento de ambos tuviera unas características análogas y peculiarmente orientadas a un utopismo marxista².

Bloch nació en la industrial Ludwigshafen, hijo de un revisor de los Reales Ferrocarriles de Baviera. En su niñez quedó marcado el contraste entre su ciudad natal y la población que se encontraba justo enfrente de ésta y nada más cruzar el Rin, Mannheim, Corte de los Príncipes de El Palatinado y de importantes Palacios, Teatros y Museos. Es decir de todos aquellos componentes más simbólicos de una cultura circunscrita. Los padres de Bloch eran judíos y Bloch se manifestaba así respecto a la religión en su juventud:

A los diecisiete se es así, o se odia la Biblia o se extrae de las Sagradas Escrituras todo lo que la fría mecánica no puede explicar, todo menos los Diez Mandamientos, que se entienden como una oposición a la vida.³

A la luz de manifestaciones como ésta, vemos bien que no nos encontramos ante un judío ortodoxo, mas sí cabe afirmar que hay una manifestación de lo judío en el pensamiento de Bloch como ocurre con la remisión a los relatos jasídicos en obras suyas como *El espíritu de la Utopía y Huellas* y que lo judío estuvo presente en su vida, pues sus tres matrimonios se llevaron a cabo con arreglo al rito de la religión de sus padres.

¹ Bloch tiene la valentía...de no renunciar a que los destinos del hombre estén en sus manos...sin aceptar ninguna idea de progreso de cuño panlogista”, Ramos Centeno, Vicente, *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*. Madrid, Endymion, 1992, p.242

² “Es sei uns nur allzugut gelungen, das Fürchten zu lernen, jetzt komme es darauf an, das Hoffen zu lernen. Bloch intoniert das wie einen Orgelton, und er lässt ihn...immer mächtiger werden” Walsler, Martin, “Prophet mit Marx und Engelszügen”, (Hemos conseguido aprender bien lo que es el miedo, ahora tenemos que aprender lo que es la esperanza. Bloch entona esto como la melodía un órgano que suena cada vez con más fuerza) VV.AA, *Über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. p.9

³ Bloch, Ernst, *Huellas*, Madrid, Tecnos, 2005, p.66

Por su parte Benjamin, fue hijo de la alta burguesía berlinesa. Años de opulencia y de una formación cultural envidiable se vieron interrumpidos por la Gran Depresión y la ruina de la familia. La relación de Benjamin con lo judío, siendo análoga a la de Bloch, es más intensa. Su obra *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* está escrita desde una profunda asunción de la creencia en la realidad creadora de la palabra de Yahvé. Además fue muy amigo de Gershom Scholem⁴, el principal especialista del siglo XX en mística judía y Cábala⁵, y el utopismo de su opúsculo *Sobre el concepto de la Historia* está teñido de la creencia mesiánica judía.

Un aspecto presente en ambos pensamientos es la relevancia que ambos conceden al detalle. A diferencia del clásico discurso filosófico, que busca conceptos universales, Bloch y Benjamin se ciñen a lo particular. Recordemos que, por poner un caso de esquema filosófico típico, Aristóteles señalaba que la ciencia sólo lo era del universal. Supongamos que observamos a un hombre con la intención de estudiarlo. Según los parámetros aristotélicos, que tenga el pelo de un color o más o menos largo son hechos que no interesan ni a la ciencia ni a la filosofía, porque son y consisten en pura particularidad. Sin embargo sí que es relevante para ambas que el hombre sea bípedo, que no utilice las manos para la locomoción, que le sea posible pensar de modo reflexivo, que tenga un lenguaje doblemente articulado. Sin embargo Bloch y Benjamin se oponen a este universalismo abstracto. El universalismo abstracto elimina lo singular del ámbito de lo relevante, cuando paradójicamente y en el fondo, lo singular es la única realidad que existe. Ignorar lo singular cercena y clausura cualquier acceso a lo particular, que tanto para Bloch como para Benjamin constituye el núcleo más vivo, expresivo y rico de la filosofía⁶. Además, el universalismo abstracto es el padre de la mayor y más nociva abstracción. Una abstracción que se obtiene del acontecer y el devenir histórico: la idea de progreso. Si hacemos abstracción de todo acontecer particular para alcanzar el ritmo mismo del devenir, no obtendremos más que el vacío, pero reactivamente, y ante el *horror vacui*, querremos otorgarle a ese vacío un sentido. El sentido que damos a ese discurrir que hemos previamente neutralizado por la abstracción, se llama progreso. El progreso es la creencia ingenua o malévola en que el mero paso y el transcurrir del tiempo va a traer de la mano una mejora de las condiciones de vida de la humanidad. Dicha abstracción ha sido la generadora de una visión de la historia obsesivamente marcada por una proyección hacia el futuro, que ignora las peculiaridades idiosincrásicas, nivela sociedades y oprime peculiaridades culturales. Bloch y Benjamin son firmes opositores a una filosofía de la abstracción y a una idea abstracta de progreso y creen en que el mejor antídoto contra este mal es el cultivo del detalle. Bloch hace un acopio minucioso de mitos, leyendas, relatos, visiones filosóficas imaginativas y fantasías científicas de la utopía. Al fin y al cabo, sueños diurnos sobre la colectividad que, a lo largo de los tiempos, han abrigado las más nobles intenciones del hombre para con sus semejantes y que deben ser tenidas en cuenta por las tendencias políticas emancipatorias. Era muy significativa la afirmación de Bloch de que el

⁴ Si bien su acercamiento al sionismo también tuvo sus motivaciones intrínsecas: "Benjamin's failure to obtain an academic post, and with it the disappearance of parental support, forced him to look other organisations which would be professionally congenial and also provide real material support. One clear option was Zionism" Roberts, Julian, Walter Benjamin, Londres, McMillan Press LTD, 1982, p.43

⁵ La increíble preeminencia de la palabra en la tradición judía se manifiesta en que la Torah no sólo compromete al hombre, sino también a Dios: "El Dios talmúdico...se convierte en la Cábala, en Dios sometido a su propia Ley: la que él le dio al hombre" Safran, Alexandre, Barcelona, Martínez Roca, 1976, p.127.

⁶ "toda categoría presenta dos aspectos: uno pulsante e insistente, que subraya su carácter inacabado (*Dass*) y otro lógico-predicamental (*Was*) que confiere contenido ontológico al flujo ininterrumpido del *Dass*" Ureña Pastor, Manuel, *Ernst Bloch: ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid, B.A.C., 1986, p.125

mundo se encerraba entre Hegel y Karl May. Hegel entendía la plenitud dialéctica de la realidad como un todo concreto (idea que, por cierto, procedía del judío Espinosa) y Karl May era un escritor alemán de novelas del oeste que por la riqueza que por la fantasía y la agilidad de sus tramas llenó de goce la infancia de Bloch. Por su parte Benjamin planeó un proyecto de una obra ensayística monumental sobre el París del siglo XIX, *La obra de los pasajes*. Un proyecto que, aun inconcluso, ha quedado como testimonio de la maestría de la pluma de Benjamin. En esta obra se abundaba en el impacto del progreso y de la vida moderna en el constructo que esta genera y que sirve de escenario de su desenvolvimiento: la gran urbe. El progreso se cobra víctimas, como la prostituta que convierte su cuerpo en mercancía afirmando existencialmente en su desdichada vida la transformación del valor de uso en valor de cambio, núcleo del capitalismo. Otra víctima es el embriagado que reacciona contra la frustración que le produce su gris vida diurna en el trabajo dejándose llevar por la ausencia y supliendo el vacío por otro vacío. Pero también la Modernidad tiene sus héroes, opositores a la lógica abstracta y aplastantemente niveladora del progreso. Son aquellas figuras y personajes que, por su cultivo de lo peculiar, se oponen a lo abstracto. El paseante, el *flâneur*, colecciona momentos que no pueden arribar al concepto, por la fugacidad y por la heterogeneidad que caracteriza a los instantes. El *dandy* busca con su aspecto y sus maneras la distinción, se niega a la uniformidad, a la *mediocridad* y al orden férreo de la vida burguesa. Su voluntad es heroica, incluso mártir aunque, como hicieron los *dandies* Baudelaire, Poe o Wilde, se pague con la inmólación social por serlo.

En definitiva la atención al detalle constata que nada de lo humano les era ajeno ni a Bloch, ni a Benjamin. En ambos hay un poderoso amor por el detalle. Y en la importancia por el detalle, en la acentuación del momento, sí que podemos ver un importante influjo de la religión de sus padres. La salvación es algo de Dios, entretanto el hombre sólo puede decirse y decirle a sus semejantes: “centrémonos en la inmanencia del momento”. No hay ningún momento privilegiado sobre otros, porque la llegada del Mesías, afectando absolutamente al hombre, es aquello que el hombre menos puede predecir y describir. Conocer de antemano el momento de la llegada es lo menos asequible al hombre, pero será lo más evidente cuando se produzca. Hacer cada momento pleno, humanamente pleno, es afirmar su potencial, auténtica y divina plenitud. En un principio no hay ningún momento mejor que otro, porque cualquiera puede ser el de la llegada del Mesías⁷.

Ese centrarse en el detalle de Bloch y de Benjamin, es muy propio de la tradición hebrea y de pensadores laicos nacidos en ella. Las parábolas de promisión de los profetas, son poco a poco reemplazadas por parábolas, que recalcan cada vez más el carácter absolutamente trascendente e inasible del *deus absconditus*. En este sentido es muy significativo que el introductor y acuñador del concepto de inconsciente, Sigmund Freud, fuera judío. Para asumir el inasible y, con todo, omnipresente inconsciente, sólo queda el ceñirse a la recuperación del detalle perdido, el síntoma, el sueño, el chiste, el acto fallido; tal vez pistas o tal vez no, quizás huellas o no, de un rastro incierto y de un camino perdido⁸. Es muy

⁷ Sirva como muestra este espléndido texto: “...otro rabino, un auténtico cabalista, dijo una vez que para reconstruir el reino de la paz, no habrá que destruirlo todo para que comience un mundo nuevo; sino que bastará con mover un poco cada taza, cada ar busto, cada piedra y así todas las cosas. Como esta pequeñez es tan difícil y su medida es tan difícil de encontrar, y en lo que toca al mundo los hombres no lo podrían realizar, habrá que esperar a que llegue el Mesías.” Bloch, Ernst, *Huellas*, op.cit, p.165

⁸ La atención de Bloch al detalle también es ponderada por este ilustre comentarista: “er klopft von seinem kommunistischen Standpunkt aus unsere ganze bürgerlich-kapitalistische Kultur untersuchend ab, um festzustellen, welche Teile und Reste dieser Kultur auch für die Zukunft, für den klassenlosen Staat wichtig sein und weiterleben könnten”, Hesse, Hermann, “Über Ernst Bloch Erbschaft dieser Zeit”, en VV.AA. *Ernst Bloch Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90.Geburstag*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1975, p.48

propia de los relatos judíos o de origen judío esa atención al detalle como posible resquicio de la esperanza, y como ubicación de la desesperanza a la vez. Las nuevas parábolas, las posteriores al tiempo de los profetas, no apuntan tanto a la salvación cuanto a la dificultad de la creencia en ella y siempre acaban corroborando la soledad ontológica del hombre, muy especialmente del hombre judío. Los relatos jasídicos y los de Franz Kafka son en este sentido análogos. Es irrelevante desde el punto de vista de su similitud que los primeros tengan una temática rabínica y los segundos un carácter laico. Tanto en un caso como en otro se apunta a la soledad ontológica.

Lo mismo que la parte humana del contrato que implica la Alianza es la fe, el único vínculo inmediato del hombre con la salvación es la creencia en ella. El detenimiento en el detalle es la respuesta a la ausencia de un hilo rojo que nos conecte con la salvación. Sí, Dios está escondido, y no parece querer desocultarse tras el velo de los destierros, la marginación y los progromos: a Babilonia le sucedió Egipto, a éste Roma y a aquella, Europa. Pareciera como si el estar escondido de Dios fuese lo que demanda del judío su creencia en Él. Pongamos como ejemplo esta frase de Bloch: “Dios no nos pone las cosas sencillas, y es por eso por lo que hemos de agradecerle”⁹

No las pone sencillas, porque la fe no tiene más contenido que la fe. Sin embargo la esperanza tiene todos o ningún contenido, puede estar en todos y en ningún lugar.

Y esta visión no cosificada y no determinable de la salvación, nos permite dar pie a la exposición de otro sentimiento y otra concepción igualmente judíos, e igualmente propios de Bloch y Benjamin. Un sentimiento y una concepción que podríamos etiquetar bajo el rótulo de lo a-tópico de lo utópico. Ya hemos señalado que tanto Bloch como Benjamin son pensadores para quienes tiene una enorme relevancia la utopía, hasta tal punto que constituye el núcleo de su pensamiento. Bloch en todas sus obras pero especialmente en el *Espíritu de la utopía* y en *El principio esperanza*, hace un acopio y una exposición de numerosas visiones, proyecciones y constructos de la imaginación productiva orientadas a la mejora y armonía del mundo. Benjamin se apoya en la cábala, diseño de todo posible acontecer, y el mesianismo, punto de fuga y convergencia de cualquier futuro. Y convierte a ambas en brújula de sus variadas exploraciones en el mundo de la crítica literaria, la teoría del Arte en los tiempos de reproductibilidad técnica y la filosofía de la historia, llevando a cabo todas estas exploraciones en clave utópica. En el fondo de los acopios de Bloch y de las exploraciones de Benjamin hay una profunda creencia judía. A saber, para el judío es innegable que la venida del Mesías supondrá la ruptura de la historia, es decir, ruptura entendida como interrupción de un tiempo acumulativo y lineal, cuya sucesión se verá cortada por el advenimiento de un tiempo de plenitud. Sin embargo, la concepción profundamente trascendente de Dios que tiene el judaísmo no habilita para hablar de lo que sobrevendrá tras la llegada del Mesías. Y aunque la llegada del Mesías es la utopía de las utopías, en tanto que consiste en la plenitud de los tiempos en un sentido absoluto, hay menos razones aún para idearla como una utopía política y estatal. Hay muchas menos razones, porque está claro que la evolución histórica del judaísmo en Europa, marcada por la marginación, la opresión y la persecución, no había fomentado precisamente una conciencia positiva frente a la política, más bien había generado recelo en las comunidades judías. Habíamos comenzado esta reflexión afirmando que lo a-tópico de lo utópico se fundamenta en que la fe sólo tiene por contenido la fe, mientras que para la esperanza sólo hay una puerta, pero esa puerta puede ser potencialmente cualquiera. Partiendo de esa autorreferencialidad de la fe y esa inconcreción de la esperanza, no tiene mucho sentido

⁹ Bloch, Ernst, *Huellas*, op.cit., p.164.

concederle a la llegada del Mesías una ubicación y a la etapa postmesiánica, a ese *trastiempo*, una forma, pues esa forma, en tanto que previamente concebida por una mente humana sería discordante con la plenitud que quiere idear. Es decir, habría una desproporción entre el limitado diseño que una mente humana puede llegar a concebir y la plenitud efectiva. Por mucho que esa mente fuera sabia, y por mucho que esos diseños mentales de la utopía fueran fruto del diagnóstico y el escrutinio de un nutrido número de sabios, la utopía imaginada traicionaría al sentido mismo de la utopía. La utopía no es ingeniería social, la utopía es reservorio y portador de la esperanza. De ahí que los proyectos utópicos de Bloch y de Benjamin no hablen del lugar de la utopía, sino del impulso que conduce al cambio radical, a la ruptura con un tiempo vacío, lineal y carente de significado, y acentúe la potencial plenitud de cada momento.

Ni Bloch ni Benjamin nos ofrecen, pues, utopías espaciales y sociales, ya sean estas utopías políticas, científicas o económicas. Sus utopías no nos presentan modelos figurados de un Estado garante definitivo de toda justicia: como Platón, San Agustín, Tomás Moro o Campanella. No nos muestran una confianza ciega en la ciencia que impida pensar en otra consecuencia de su desarrollo diferente de la más perfecta de las armonías, como Bacon o Comte. No diseñan lugares de consecución de la igualdad y de felicidad beatífica en la Tierra como Fourier y Owen.

Bloch señala muy expresivamente que “Reducir la utopía a utopía social, es reducir la electricidad al ámbar”¹⁰. Recordemos que los griegos se percataron de sus propiedades eléctricas producidas al rozar ámbar con otros objetos. De ahí la etimología de la palabra *electricidad* que viene del griego *élektron*, que quiere decir *ámbar*. En definitiva, identificar utopía y utopía social, es cosificar la utopía, es privarla de las briznas de halo divino que tal vez pudieran animarla y hacerla efectiva.

Las propuestas de Bloch y Benjamin nos muestran los impulsos, las latencias, los resquicios por los que se produce un cambio profundo y decisivo, que puede ser entendido como un corte en la historia.

De hecho, hablar del lugar de la utopía es contradictorio, es una *contradictio in terminis*, pues utopía significa ausencia de lugar. Ya hemos señalado que recalcar lo a-tópico de lo utópico en Bloch y en Benjamin tiene mucho que ver con el judaísmo originario de ambos.

Por el contrario la ubicación de la utopía, la utopía dotada de un *topos*, es propia de culturas hegemónicas que quieren reafirmar dicha hegemonía o recuperarla en caso de haberla perdido.

Por ejemplo con Platón nos movemos en el ámbito de la *Polis*, y no debemos olvidar que en última instancia su filosofía es filosofía política y desemboca en Teoría del Estado y más concretamente en Teoría del Estado ideal. Platón ideó en su *Politeia* o *República* la mejor forma de Estado como consecuencia de su rechazo de la ineficacia del sistema democrático ateniense, de la que quedó viva muestra en la derrota en la Guerra del Peloponeso. Su utopía se materializa a partir de una sana envidia del orden y el sentido cívico espartanos, pero en el fondo de sus intenciones resplandece la nostalgia por una Atenas dorada y aristocrática.

¹⁰ Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004-2007, vol I, pag.39

Por su parte los monarcas cristianos, ya fuera su poder autoritario o absoluto, se intitulaban monarcas por la Gracia de Dios. Los utopistas de cuna y cultura cristianas tienen muy en cuenta que ese vínculo de la autoridad con la divinidad hace mucho más eficaz la función homogeneizadora del Estado. Y ese reconocimiento se hace desde una profunda creencia cristiana como la de San Agustín o Tomás Moro o desde un punto de vista laico, que con todo pondera el papel positivo que ha tenido el catolicismo para unificar la cultura, como ocurre con Comte. En definitiva desde estos parámetros se confiere al gobierno terrenal una relevancia importante de salvaguarda y de propiciamiento de un Reino de Dios o de un Reino análogo al de Dios.

Por el contrario, la época de David y Salomón fue un breve lapso de tiempo en el cómputo de la historia universal. Desde el punto de vista político la cultura judía no ha sido hegemónica, sino marginal, y en algunos casos, en muchos, propia del exilio. Además a esa condición de la cultura judía, en Bloch y en Benjamin se suman sentimientos producidos por los exilios que ambos hubieron de emprender a lo largo su vida por ser judíos e izquierdistas, y ser perseguidos por el Tercer Reich. Todo ello contribuye a que partiendo de lo a-tópico de lo utópico, hagan énfasis en el gran momento revelador, propiciador y desencadenante del cambio, que rasgando la historia, abre la plenitud.

Pasamos ahora a una consideración más estrictamente política de Bloch y Benjamin. Ambos vivieron en la Alemania de entreguerras, en la llamada República de Weimar, y fueron ideológicamente de izquierdas. Sin embargo mantuvieron una postura distanciada respecto al movimiento obrero y a los partidos socialdemócrata y comunista, hasta el punto de que discreparon de su acción política y sus tácticas durante esta franja histórica. Adelantemos que también el judaísmo sirvió de instancia crítica para intuir el erróneo diagnóstico de su época que hicieron estos movimientos.

Weimar nació tras la derrota de los Imperios de Centroeuropa en la Primera Guerra Mundial. Weimar pretendía ser una República democrática parlamentaria cuyos pilares serían el Estado de Derecho y la división de poderes. Sin embargo, esa democracia no encontró suelo frente al campo abonado que los tiempos ofrecieron al radicalismo político: tanto de izquierdas como de derechas.

La izquierda socialista aceptaba la democracia como un acceso progresivo a la justicia a través de las reformas sociales y quería entenderse a sí misma como un adversario leal de los partidos republicanos liberales. Por el contrario el comunismo entendía que el reformismo era una vía muerta y entendía que toda justicia pasaba por la supresión de la democracia burguesa y la revolución. Muchos intelectuales alemanes de la época, entre ellos Bloch y Benjamin, sintieron fascinación por la Revolución Soviética del diecisiete. Esta revolución fue entendida como la madre de una serie de sucesivas revoluciones capaces de instaurar una paz definitiva en Europa y un punto final al imperialismo. Esta paz y esta igualdad estarían sustentadas sobre la justicia social.

Sin embargo fue el radicalismo de derecha el gran triunfador en esta coyuntura histórica. En Alemania la evolución de la economía dio al traste con Weimar y con todos los sueños izquierdistas, ya fuesen reformistas o revolucionarios. Las abusivas reparaciones de Guerra que Alemania tenía que abonar establecidas por el Tratado de Versalles, se manifestaron en la vida cotidiana del ciudadano alemán como empobrecimiento y en el sentimiento nacional como humillación. Quizás lo más deshonroso era ver a Francia, Bélgica y Holanda ocupando las regiones occidentales para explotar sus cuencas mineras y de ese modo ir viendo satisfecha la deuda. Pero sin duda fue la Gran Inflación la puntilla de una población sumamente golpeada por la evolución de la economía, la descapitalización de múltiples empresas lleva a innumerables lock-outs y a un paro galopante. Esta

situación fue instrumentalizada por el NSDAP, el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes para dejar de ser una formación minoritaria y convertirse en una organización de masas. Ya conocemos la historia: en las elecciones de 1932 fue la lista más votada, y nada más llegar al poder se puso en práctica lo que Carl Schmitt había llamado el *Führerprinzip*, el monopolio de la decisión en una sola persona para poner en marcha unas medidas provisionales de excepción que hagan frente a una situación de emergencia¹¹. La persona sobre la que recayó ese monopolio de la capacidad de decisión, fue el nuevo canciller. Pronto se reveló que las medidas provisionales, no acabaron con el estado de emergencia, sino que dieron lugar a una legislación estable de partido único en la que el sistema parlamentario voló por los aires.

La pregunta que siempre se hicieron Bloch y Benjamin es por qué la historia tomó esta deriva, por qué el nacionalsocialismo instrumentalizó y aprovechó hasta tal punto una situación histórica propicia para un giro revolucionario comunista.

Bloch tiene para esta candente cuestión sus respuestas, sin duda alguna más explícitas y específicas que las de Benjamin. Para empezar entiende que, ante el enemigo marrón (recordemos que este era el color distintivo de los nacionalsocialistas), el Movimiento Obrero y los Partidos de Izquierda debieron aparcar durante un tiempo sus diferencias políticas. Debieron entender que al menos provisionalmente no era tan importante el dilema reforma-revolución cuanto el triunfo sobre un enemigo común. Para ello tendrían que haber constituido un Frente Popular de oposición al nacionalsocialismo. Pero, aparte de las acciones políticas concretas, Bloch entiende que el éxito del nacionalsocialismo radicó en hacer una usurpación del utopismo en una época desesperada y por lo tanto necesitada de esperanza. Bloch señalaba que un concepto muy importante para comprender cómo se desenvuelve la ideología es el de asincronía.

Ya conocemos que el materialismo histórico entiende que el modo de producción, que constituye la base material es condicionante de la ideología de una sociedad. Con todo no siempre todos los avances en el modo de producción se incorporan inmediatamente a la ideología y quedan en ella formas propias del pasado. Precisamente ese fenómeno es el queda conceptualizado como asincronía por Bloch. La asincronía es la: “persistencia vegetativa de formas de producción arcaicas que han sobrevivido, con su séquito de anacrónicas relaciones sociales y políticas”. Bloch nos dice nos dice que la asincronía sin embargo puede asentarse en formas de conciencia contrarias al progreso, atrasadas y reaccionarias, pero también puede contener un pasado oprimido y no expiado, deseos y añoranzas que deben ser tomadas en serio por la política socialista¹². De ahí la necesidad de que la izquierda no se dejara usurpar ciertas nociones e hiciera un apropiamiento de los conceptos de nación, patria, suelo patrio, territorio, incluso caudillo (Führer), cuando ese Führer o caudillo es la clase obrera entendida como sujeto de la historia, o incluso Tercer Reich, si es que este significa el Comunismo logrado como consecución de la Revolución.

¹¹ Una de los puntos más controvertidos de la trayectoria de Benjamin fue su cercanía a Carl Schmitt, y la puesta en juego del término teología política como descriptor del drama barroco en su estudio sobre dicho género, cf. Roberts, Julian, *Walter Benjamin*, op.cit., p.154

¹² “De ahí que Bloch critique tanto el progresismo filisteo, ese modo estúpido y contradictorio de ver la historia que no entiende el pasado sino como error y embuste, y que por otro lado, acepta ingenuamente que todo lo nuevo siempre es bueno”, Ramos Centeno, Vicente, *Ernst Bloch 1885-1977*, Madrid, Del Orto, 1999, p.26.

Efectivamente el nacionalsocialismo fue un movimiento dotado de una envoltura utópica¹³ que hizo de todos esos conceptos instrumentos para ganar adeptos y alcanzar el poder. Incluso en sus inicios tuvo una vitola obrerista, populista y presuntamente revolucionaria. De hecho las SA, siendo una organización anticomunista y violenta era también un movimiento obrerista y anticapitalista que abogaba por una nacionalización de las grandes empresas industriales. La *Noche de los cuchillos largos*, con el asesinato de los cuadros de mando de las SA, fue el tributo que hubo de pagar el nacionalsocialismo para llegar al gobierno. Es curioso que el partido alcanzara el poder aniquilando a aquella facción del mismo más activa que fue la que propicio que se convirtiera en partido de masas.

En todo caso, frente al populismo utópico de las SA, que tuvo un enorme predicamento en importantes capas de la pequeña burguesía y de la clase obrera, el reformismo de los socialdemócratas y el imperativo de la revolución de los comunistas no fueron transmitidos con suficiente agilidad a la clase obrera¹⁴, y en numerosas ocasiones sólo fue entendido numerosas veces como estrategias de élite de los cuadros de mando de los partidos¹⁵. Y lo peor, como una abstracción, incapaz de comprender la *docta spes*, la sabia esperanza¹⁶.

Benjamin también tiene sus respuestas, o, para ser más exacto, su respuesta. Los errores de la izquierda son principalmente imputables a una visión progresista de la historia. El progreso, como ya hemos señalado, es esa abstracción que nos sugestionan haciéndonos creer que todo lo que va a venir en un futuro va a ser necesariamente mejor. La socialdemocracia con sus ansias de reforma pensaba que el capitalismo burgués llegaría a una autodisolución por la implantación progresiva de reformas que consolidarían la justicia. El comunismo pensaba que la revolución estaba asegurada por la evolución del capitalismo hacia su propio colapso producido por el punto de no retorno al que iba a llegar ese modo de producción por la insostenibilidad de su desarrollo. Benjamin nos lo expone soberanamente en su primera tesis sobre el concepto de la historia, en la que ejemplifica los incautos pronósticos de la izquierda mediante la imagen de un autómatas que gana siempre todas sus partidas de ajedrez a su adversario porque dentro de ese autómatas hay un enano omnisciente que se llama materialismo histórico¹⁷. Como muy bien señala Gagnebin, *Sobre el concepto de la historia* es un escrito que nace del imperativo de repensar la revolución y de hacerlo en términos no deterministas¹⁸.

¹³ Para Bloch, el fascismo “es en parte la copia nebulosa y falaz del socialismo”, Zudeik, Peter, Ernst Bloch. Vida y obra, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992, p.123.

¹⁴ No hay que olvidar que la Gran Inflación y la Gran Depresión condujeron a una hipertrofia del tamaño de una pequeña burguesía proletarizada y que la “pauperización, que lleva a un contacto súbito con la máquina produce en el pequeño burgués o bien la irracionalidad o bien la racionalidad mecánica”, Salmerón, Miguel, “Antes, de y para el exilio. *Herencia de esta época* (1935/1962) de Ernst Bloch”, en Arbor, nº 739 (Septiembre-October, 2009), p.957.

¹⁵ “der Sozialismus verspricht mit der Naturalisierung der Menschen zugleich eine Humanisierung der Natur. Die endgültige entfaltete Natur liegt zusammen mit der endgültigen hergestellten Geschichte in Horizont der Zukunft” (El socialismo promete con la naturalización del hombre la humanización de la naturaleza. La naturaleza desarrollada definitivamente descansa en el horizonte del futuro junto a la historia definitivamente constituida), Habermas, Jürgen, “Ein marxistischer Schelling”, en VV.AA., *Über Ernst Bloch* op.cit., p.70.

¹⁶ Respecto a la necesaria oscuridad de la esperanza, cf. Jiménez, José, *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*, Madrid, Tecnos, 1983, p.37.

¹⁷ Benjamin, Walter, *Obras*, libro I, vol 2, Madrid, Abada, 2008, p.305

¹⁸ Cf. Gagnebin, Jeanne-Marie, “Über den Begriff der Geschichte”, en Lindner, Burkhardt (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*; Stuttgart-Weimar, Metzler, 2006, p.286.

Sin embargo el progreso no es una panacea, ni un constructor de armonía, toda la armonía a la que puede dar lugar la obtiene a costa de la destrucción del pasado y de la conversión en ruina de lo que este nos pudo legar. Y a lo mejor en esas ruinas, a lo mejor en eso olvidado, hay una queja y un lamento de un sueño que no llegó a cumplirse y que merece la pena que alguien lo recuerde y lo reavive. No en balde Benjamin decía que el auténtico materialismo histórico debía consistir en “revivir lo comprendido”,¹⁹ y de ello queda muestra en su inmortal texto de Benjamin en *Sobre el Concepto de la historia* acerca del *Angelus Novus* de Klee²⁰.

Bloch y Benjamin contestaron desde su izquierdismo de raigambre judía a los desafíos de su época. Su respuesta consistió en el detalle para contrarrestar la barbarie, en la esperanza para oponerse a la ingeniería social, la lucidez para atenuar la burocracia. En definitiva en el espíritu de la utopía para propiciar su advenimiento efectivo.

¹⁹ Fórmula muy ponderada por el introductor de Benjamin en el mundo de habla hispana, el gran intelectual colombiano, director de Taurus, Girardot, cf. Gutiérrez Girardot, Rafael “Walter Benjamin y sus afinidades electivas”, en *Cuestiones*; México, F.C.E., p.208

²⁰ “Hay un cuadro de Klee (1920) que se titula Ángelus Novus. Se ve en él a un Ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la Historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas... Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso” Benjamin, Walter, *Obras, libro I, Volumen 2*, op.cit., p.310

Dudas razonables, sesgos cognitivos y emociones en la argumentación jurídica

El caso de *Doce hombres sin piedad*

María G. NAVARRO

University of Amsterdam

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La noción de duda razonable, los sesgos cognitivos y las emociones son en la actualidad un problema para la práctica del derecho y para el derecho entendido como argumentación. El guión de Reginald Rose, *Twelve Angry Men* es un ejemplo excepcional para analizar algunos de esos conceptos y observar su influencia en un escenario procesal de un valor teórico y cinematográfico incuestionables. Las predisposiciones cognitivas, las falacias informales, los sesgos cognitivos de confirmación y de disconformidad suponen en un desafío teórico para la lógica jurídica.

Palabras clave: Sesgos cognitivos, duda, emociones, falacia, argumentación jurídica, cine

Abstract:

Concepts as reasonable doubt, cognitive biases and emotions are now a theoretical problem for the practice of law, and the law understood as legal argumentation. From a theoretical point of view, the screenplay written by Reginald Rose, *Twelve Angry Men*, is an outstanding example to analyze some of these concepts, and its influence on procedural stage. Cognitive biases and informal fallacies are theoretical challenge to legal argumentation.

Keywords: Cognitive biases, Doubt, Emotions, Fallacies, Legal argumentation, Films

1. Sospechosos habituales (introducción)

Que la duda puede ser un punto de partida parece ponerse de manifiesto en el debut cinematográfico de Sidney Lumet, *Twelve Angry Men* (1957) también conocida en su traducción al español por *Doce hombres sin piedad*, si bien en Colombia, por ejemplo, se la conoce por *Doce hombres en pugna*. El guión de Reginald Rose sitúa la acción en el interior de una sala donde un jurado popular compuesto por doce varones debe decidir por unanimidad si condena o no a pena de muerte a un acusado de 18 años.

La circunstancia de que durante toda la película el jurado esté reunido en esa sala no socava un ápice la intensidad dramática de la acción sostenida en virtud de un guión sumamente sugestivo debido a la cantidad de nociones a las que los protagonistas aluden de un modo más o menos explícito: la intensidad dramática está aquí pues promovida por un elenco de conflictos teóricos con notables implicaciones para el sistema judicial en primer término y, en un llamativo segundo lugar, para el mismo acusado. Se diría que la única manera de mostrar piedad hacia el inculpado habría de ser la de atrincherarse en el rigor de los argumentos; rigor que erosiona la presunta prueba de los hechos para terminar haciendo razonable una piedad hacia el condenado a muerte en exceso mediada por el raciocinio y, por ello, seguramente inclemente y, en consecuencia, *sin piedad*.

Esta condición de partida —una clausurante atmósfera veraniega a la que se suma la malhadada avería de un ventilador, además de los impostergables compromisos de agenda que impacientan a algunos miembros del jurado o los crispados enfrentamientos dialécticos cuya agonía parece acrecentarse precisamente por lo desaconsejable de usar la fuerza para aliviar las tensiones fruto de desacuerdos—, parece realzar la vacilación con la que Henry Fonda se muestra en su primera aparición en la cinta.

La irresolución o perplejidad motivada por ser el único miembro del jurado que discrepa sobre la presunta rotundidad de los hechos condenatorios se presenta como una posición intelectual gratuita, pues de todos es sabido que a la naturaleza transitoria y fluctuante de la duda se le opone, según dicta el sentido común, el plano vital de las decisiones, de la rotundidad de la acción y de los hechos como remedio para salir de las situaciones o actitudes dubitantes.

Pero la duda, cuando es razonable, se nutre igualmente de una acción o movimiento figurado que va y viene entre al menos dos tesis o posiciones, por eso se dice de ella que fluctúa. La actitud de Henry Fonda podría tildarse a este respecto de inicialmente provocativa pues desea presentar como razonable una duda para la que no existe una posición suficientemente motivada, por la sencilla razón de que aún no se ha construido para ella el necesario discurso de los hechos (¿le habría, en puridad, asaltado la duda al protagonista?).

No hay, por tanto, al comienzo de la película, espacio o alternativas para la duda, porque no hay propiamente dos posiciones enfrentadas si estas no dan razón de sí con argumentos (a diferencia de lo que sucede cuando uno amenaza con levantar su puño).

La acción es agónica en esta cinta en la medida en que el discurso de los hechos condenatorio y, en su defecto, el discurso absolutorio no pueden, por derecho, gozar de una justificación conforme a argumentos si estos no son antes expuestos públicamente.

Esto sería así incluso en el caso de que, durante el juicio, los diferentes discursos de los hechos hubiesen sido roídos en el fuero interno de cada uno de los miembros del jurado —a lo que se ve, bajo el efecto del resonante hilo de la experiencia y los inclementes prejuicios—, y después hubiesen sido lanzados sobre la mesa de negociación como se lanza un improperio o una moneda trucada.

Se hace entonces necesaria la mediación que implica el debate (para que haya debate). La toma de conciencia de esta circunstancia torna dramática la acción y, de manera particularmente prodigiosa, convierte la sala cerrada (la imagen completa de la película es reducida con soberbia austeridad al espacio dramático en que consiste *a un tiempo* tanto la película como la acción *presentada* en ella) en una alegoría para el examen de las condiciones de posibilidad de un juicio justo.

No pudiéndosele conceder en los primeros minutos de la cinta que haya por derecho una duda razonable (pues aún carece la duda de los precisos asideros discursivos entre los que mediar para efectuar, por así decir, la prueba del efecto de su división) el empecinamiento inicial de Fonda, el jurado número ocho, podría entenderse como un gesto de cortesía —ciertamente teñido de ironía— con el que invita a los restantes miembros del jurado a justificar un discurso de los hechos para el que ellos tampoco van sobrados de razones, por lo que más que mantener una posición, los miembros del jurado únicamente tienen en común el hecho de codiciar una tesis.

Iniciar un diálogo con el fin de hallar si el compartido discurso de los hechos es suficientemente consistente lleva a Henry Fonda a un tiempo a propiciar y a luchar para abrir un debate necesario para tornar razonable una duda y, a la postre, conducir a los miembros del jurado a examinar la consistencia de los presuntos hechos incriminatorios de un cierto discurso de los hechos.

Discurso este que, habiendo sido defendido por el fiscal con éxito en razón de que no fue debidamente contraargumentado por el abogado defensor, condenó en primer lugar al proceso y, en segundo lugar, al individuo que se juzgaba por carecer de las necesarias garantías jurídicas en virtud de las cuales las partes enfrentadas pueden abrir mentes al espacio de una duda razonable. Espacio que aquí es a un tiempo: espacio de deliberación y espacio fílmico.

Sin embargo, hay algo digno de análisis en la manifestación de esa duda razonable en torno a la acusación de parricidio compartida por los miembros del jurado. Nada tiene de sorprendente el hecho de que asalte la duda cuando, una tras otra, caen las presuntas pruebas incriminatorias; pero si añadimos que a este proceso le fue asociado una violenta manifestación de los prejuicios desde los cuales cada cual examinaba el conjunto de la hipotética escena del crimen, entonces, comprobaremos que tanto los miembros del jurado como los espectadores que comparten idéntico tiempo escénico, recrean una nueva trama en la que se entretejen y encauzan presunciones de hecho y argumentos a ellas asociados.

A cada personaje va de suyo que experimente una pasión asociada al prejuicio desde el que no sólo se asomó a los hechos durante el juicio puesto que observamos cómo su concurrencia retorna y aflora durante la defensa y exposición de los hechos a que cada cual se adscribe durante el posterior proceso de deliberación popular. Ira, superficialidad, inclemencia o frialdad, intolerancia, perspicacia, etc., acompañan a la acción discursiva por medio de la cual las pruebas que resultaban incriminar al hijo del individuo brutalmente asesinado pierden su valor acusatorio.

Es probable que el sosiego y el talante reflexivo y atemperado del jurado número ocho no puedan enumerarse junto a las anteriores pasiones y disposiciones del ánimo siquiera porque en estas otras se manifiesta la causa eficiente, por así decir, de una duda razonable. Eso explicaría el esmero con el que dicho miembro omite cualquier alusión a su circunstancia personal si exceptuamos la información que da de sí mismo cuando afirma ser arquitecto y que, más o menos, sería equiparable en términos informativos —si no nos olvidamos de hacer hincapié en el decoro y la reserva de ánimo con la que se conduce—, con el jurado número cuatro que dice ser corredor de bolsa y no suda nunca, y acaso con el relojero y el publicista que corresponderían con los jurados número diez y once respectivamente.

Sin embargo, es en el concierto de las pasiones y prejuicios de clase manifestados impudicamente por varios miembros del jurado como Fonda ejerce sobre el resto un perspicaz liderazgo moderando en términos no solo emocionales sino también intelectuales el debate, y haciéndolo con habilidad suficiente como para poner a servir a su causa la moderación formal de los turnos de palabra y el recuento de las votaciones llevada a acabo por el entrenador de béisbol, el actor Martin Balsam, jurado número uno.

Sería difícil valorar hasta qué punto su talante reflexivo, su ánimo sosegado, contenido, goza del mismo impacto dramático que la ira y los violentos prejuicios de clase que conducen al jurado número tres a considerar que su razonamiento pueda acaso ejercer algún tipo de coacción racional, de persuasión necesaria, sobre el resto del jurado cuando, como resultado de una explosión de extrema violencia, advierte que sus prejuicios explícitos ya sin escrúpulos, no pueden ser compartidos por el resto.

Por ello, a mi juicio, puede decirse que, en esta obra, el problema de presentar como razonable una duda (suscitada, no lo olvidemos, no sólo por la, al cabo, falta de carga incriminatoria de las pruebas esgrimidas contra el joven inculpado, sino por la perseverante actitud de partida del jurado número ocho quien se opone a la opinión de todos con el fin de abrir un espacio de diálogo y, con ello, sentar las condiciones discursivas necesarias para suscitar una duda razonable) alcanza su auténtica tensión dramática cuando presenta el curso del razonamiento íntimamente vinculado a un tipo de actividad verbal que se ha llamado *parresía*; término que podría traducirse por ‘franqueza’ y que describe una específica confrontación con la verdad por medio de la cual uno asume una relación crítica consigo mismo, con los demás y, por extensión, con el deber y la libertad.

Sea porque Fonda está seguro de la dignidad moral de su actitud sosegada durante el proceso de deliberación popular, o porque, por ejemplo, en su fuero interno considera que una de las pruebas más consistentes es la fácil adquisición de una navaja extremadamente parecida al arma del crimen, lo cierto es que el jurado número ocho no ejerce la virtud de la *parresía* como aquel otro que, en un instante de desbordante tensión dramática, se manifiesta a todos presa de un prejuicio del que, con idéntico grado de consciencia, se muestra arrepentido desasiéndose de él para emitir finalmente un veredicto de inocencia.

El *parresíastés* es alguien que asume un riesgo. Fonda asume un riesgo al llevar a la sala de deliberación una navaja que él mismo ha comprado la noche anterior merodeando por el barrio donde vivía el joven; pero no es franco porque no asume el riesgo de exponer con detalle su motivación.

¿Acaso le animó a ello su oposición a la pena máxima?, ¿explicaría eso su defensa de una duda razonable por principio?, ¿podría formar parte de un jurado un individuo a quien, repugnándole moral e incluso espiritualmente la pena de muerte, y en razón de la mucha perspicacia a la hora de interaccionar en debate con un jurado popular, condujera a este a replantearse el discurso jurídico de unos hechos otrora analizado e incluso presentado por el resto como notoriamente claro y elocuente?

2. Sólo ante la ley (trama)

Sin duda, en el caso que nos ocupa, para aquellos que, al igual que el jurado número ocho, consideren la severidad de la pena de muerte injusta *per se* resultará inmediata la simpatía hacia la lucha agónica de Fonda; pero ¿qué hubiera pasado si el guión hubiera requerido que Fonda condujera el debate popular hacia una postura menos juiciosa?, ¿habría despertado idéntica simpatía? ¿Puede presentarse la duda como razonable en sí misma, y para todo enjuiciamiento, toda vez que la prueba de los hechos resulta insignificante sin el discurso en que estos se amparan? ¿Haría precisamente de toda duda una duda tarde o temprano en algún respecto o grado razonable la circunstancia de que el discurso jurídico de los hechos se hubiera asociado a una concepción desustancializadora de la norma y/o la práctica jurídica acechando a toda construcción de los hechos no sólo la pérdida fatídica de cualquier tipo de consistencia sino la misma verosimilitud?

Con respecto a casi la totalidad de los miembros del jurado, el riesgo asumido en la *parresía* consiste en ser franco con uno mismo y admitir qué aspectos de la vida personal de uno interfieren sobre él al punto de conducirlo a una valoración de los hechos rayana en lo superfluo e incluso en lo cruel en razón de la naturaleza de la pena que otro habría de padecer por no hacer un examen de los hechos o de una hipotética animadversión hacia el inculpado tan exigente y minuciosa como para que no le pasasen inadvertidos sus prejuicios cognitivos.

A mi modo de ver, si el miembro del jurado número ocho es en algún sentido protagonista de esta cinta es porque aproxima los procesos de evaluación de las pruebas incriminatorias y del caso en su conjunto hacia derroteros que van tal vez más allá del razonamiento jurídico (en el que, por descontado, ninguno de los miembros del jurado era un experto ni ostentaba ninguna clase reconocida de autoridad: razón por la cual eran todos ellos susceptibles de formar parte de un jurado popular) porque colindan con la *parresía* y, por ende, con un proceso de naturaleza emocional.

Según Foucault la actividad filosófica durante la etapa grecorromana no hacía de la *parresía* más que una práctica con la que se daba forma a las relaciones de los individuos consigo mismos; implicaba una conexión entre la verdad y el estilo de vida propio. Sin embargo, desde el siglo IV a.n.e. hasta comienzos del cristianismo se vuelve muy importante el problema del cambio de vida de uno y la conversión, que terminan siendo necesarias para mudar de opinión. De manera que “el círculo vicioso que comporta el conocimiento de la verdad sobre uno mismo como presupuesto para conocer la verdad en general es característico de la práctica parresiástica [...] y ha sido uno de los enigmas más problemáticos del pensamiento occidental” (*Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2004, pág. 143).

En el caso que nos ocupa no hay duda de que al reconocimiento de una verdad, siquiera la secundada por el hallazgo de una duda razonable, le precede un cierto conocimiento sobre uno mismo; conocimiento cuya adquisición está dramáticamente unida e incluso indisolublemente asociada a la trama de la argumentación.

¿Puede entenderse la necesaria lucha agónica implícita en la *parresía* —en la exposición franca con que uno se arriesga a conocerse más a sí mismo y a otros—, como una condición para conocer la verdad de los juicios que emitimos sobre hechos, acerca de pruebas y aun sobre veredictos? Esta parece ser la circunstancia en que se hallan casi todos los miembros del jurado para quienes la disposición de la verdad o al menos de lo razonable insito en una duda parece exigir el riesgo de asumir la actitud que la Grecia Antigua calificó de *parresiástica*.

Ira, intolerancia, odio, superficialidad, intransigencia e incluso una actitud clasista equiparable al racismo son emociones y actitudes asociadas a prejuicios cognitivos de tal clase que sólo un ánimo atemperado puede amainar, obligando a los efectos que estos hubieran de tener sobre la reflexión a sucumbir ante el despliegue de argumentos si, y sólo si, consiguen enfrentar al individuo consigo mismo y, de resultas de ello, reconducirle a una nueva verdad, la de una duda razonable: una duda razonable *sin piedad*.

¿Qué habría entonces desmontado el jurado número ocho: la fuerza de los argumentos esgrimidos por el fiscal del caso, apoyados, a su vez, en la descripción de un conjunto de pruebas y testimonios incriminatorios o el conjunto de distorsiones cognitivas que llevaron al tribunal popular a identificar de una cierta manera los supuestos y argumentos mencionados?

Supongamos que ha sido esto último. Si así fuera, podría incluso decirse que el riesgo y la valentía asociados a la *parresía* conducen, por ejemplo, a uno de los miembros del tribunal a enseñar una foto de un hijo ya adulto que califica de “desagradecido” y al que le une una relación tan frustrante como para identificarlo con el joven de 18 años inculpado; de donde se desprende la suposición y aun el juicio de que, en el fondo, el joven habría de ser tan culpable como dictase el parecido que el miembro del jurado estableciese con su propio hijo.

¿No es esta distorsionada y, por ello, atormentadora vivencia algo que la sola representación y seguimiento de los argumentos habría de tornar inaudito? ¿Hay envueltos en la trama de la argumentación, hay en la *parresía* que los tribunales populares enfrentan debido precisamente a su falta de formación jurídica, distorsiones y prejuicios cognitivos de una naturaleza tal que el discurso de los hechos llegue a no revestir, al cabo, ninguna virtud jurídica, haciendo todo ello peligrar elementales garantías jurídicas?

Y sin embargo, la cinta *Doce hombres sin piedad* parece sugerir, a riesgo de equivocarnos, que aun en el caso de que existieran distorsiones cognitivas, sin la piedad y una vez entregados y atentos a la pugna y combate que envuelven los argumentos, llegaremos por fin, como si de seguir una cartesiana regla para la dirección del espíritu se tratase, a un final feliz.

Así al menos lo ha dispuesto aquí la catarsis dramática, inclinada favorablemente hacia el hombre sosegado, nuestro hijo predilecto, a menos que una distorsión cognitiva cuando no moral nos lleve a encontrar deplorable a este arquitecto pacífico, ataviado con un traje color hueso pálido, casi blanco.

Las escalinatas que conducen en el inicio al espectador hacia el tribunal de justicia encumbrado en lo alto son las mismas escalinatas por las que baja con sosiego y sin desmayo Henry Fonda tras dar la mano al perspicaz anciano, el jurado número nueve, cuyo papel interpreta el actor Joseph Sweeney. Todo ello envuelve la escena de una inexplicable sensación de victoria.

Mas incluso en esto resulta comedido Fonda porque no termina de celebrar nada ni de alegrarse de nada al intercambiar su nombre con el anciano quien le da la mano esperando su reconocimiento y manifestando su admiración a partes iguales; sin embargo, ambas resultan infructuosas, y la inexpresividad resultante contribuye a que la película termine de un modo tan rotundo.

3. Anatomía de un asesinato (nudo)

Tras la asfixiante clausura se llega sin piedad a un juicio justo por necesidad. El espectador puede estar tranquilo dado que la pena máxima no ha caído sobre el inocente. Ninguna injusticia se habría entonces cometido, si exceptuamos la relacionada con el hecho de que el jurado, tal vez avanzando en su razonamiento o incluso disponiendo por entero de su franqueza, no pueda juzgar si la existencia de la noción de ‘duda razonable’ pueda de por sí ensombrecer de modo tal las contiendas argumentativas asociadas a la práctica del derecho como para resultar injustos, carentes de legalidad, todos los casos relacionados con la disposición y aplicación de una pena tan severa.

¿Habrían de importarle al Derecho como argumentación las predisposiciones cognitivas con que han sido denominados no solo aquellos prejuicios entendidos desde un punto de vista psicológico —cuando estos dan lugar a mensurables distorsiones o sesgos en la percepción—, sino aquellos otros prejuicios conformadores de nuestra comprensión? ¿No se presta a examen acaso en esta película la negligente actitud de miembros del jurado como el número siete quien no parece experimentar la necesidad de revisar con cautela ninguna de las posibles anticipaciones del juicio en que se ceban sus propios sesgos cognitivos?

La negligencia, aunada con la superficialidad, lleva, en el ámbito del razonamiento, a que el jurado número siete caiga presa de la falacia consistente en manifestar una injustificada oposición al cambio de parecer o *argumentum ad antiquitatem*, llegando esta a aliarse con la que quizás sea la más indignante de las actitudes con que da en acorazarse la falacia del *argumentum a silentio*: una manifiesta voluntad de retraimiento que lleva al silencio cuando se reclaman argumentos para la posición mantenida.

Envuelto su raciocinio en tan limitadores vendajes no es extraño que el jurado número siete provoque una emoción de enardecida intolerancia que encrespa el ánimo del jurado número diez quien le increpa exigiéndole que dé razón de ese cambio de parecer que le precipita desde la culpabilidad a la inocencia en una exasperante vacuidad dialéctica carente del respaldo efecto de una responsable motivación racional.

¿Puede un hombre vencer los sesgos cognitivos con responsabilidad e inteligencia suficiente como para alcanzar por sí mismo la respuesta correcta para un caso en el que un joven se enfrenta a la pena máxima del ordenamiento jurídico estadounidense?

Qué duda cabe de que, como indica Manuel Atienza:

“la argumentación es un ingrediente importante de la experiencia jurídica, prácticamente en todas sus facetas: tanto si se considera la aplicación como la interpretación o la producción del Derecho; y tanto si uno se sitúa en la perspectiva del juez como en la del abogado, el teórico del Derecho, el legislador...” (*El Derecho como argumentación*, Ariel, Barcelona, 2009, pág. 10)

Pero ¿qué opinión debería entonces merecernos la práctica argumentativa en la aplicación del Derecho cuando ésta es presa de sesgos cognitivos generadores de falacias como las que pone sobre la mesa el guión de Rose en esta película cuyos efectos resultarán con seguridad tan intolerables tanto para los defensores como para los detractores de la tesis sobre la existencia de una única respuesta correcta para cada problema jurídico? Expongamos el conflicto epistémico inherente a este planteamiento con más detalle.

Frente al sesgo cognitivo de confirmación y al sesgo de disconformidad: ¿se muestran en esta película argumentos suficientes como para admitir que tales sesgos puedan ser enmendados sin hacer uso de la fuerza coactiva del razonamiento deductivo? Del discurso de los hechos producido por Henry Fonda no se desprende que el muchacho juzgado sea inocente sino la inconsistencia de las pruebas incriminatorias. Hasta aquí nada hay de extraño. El problema radica en que las pruebas incriminatorias tienen en este caso una genealogía compleja, incluso arriesgada en términos jurídicos, ya que las pruebas se presentan, a su vez, como el producto de razonamientos inductivos de naturaleza abductiva producidos por diferentes testigos —vecinos del hombre asesinado—, en razón de sus particulares sesgos cognitivos, los cuales son compartidos con una llamativa y hasta arrolladora contundencia por los miembros del jurado.

En efecto, todos tienden a interpretar información de modo tal que corrobore sus propios prejuicios (sesgo de confirmación), y sólo uno muestra inicialmente la tendencia a examinar información que contradice sus propias creencias (sesgo de disconformidad). Incluso esto último sería revisable porque nada nos lleva a pensar que el jurado número ocho albergue entre sus principales creencias la idea de que un muchacho procedente de esa extracción social haya de ser probablemente un asesino, *ergo*, el asesino. Por eso mismo, su heroicidad consiste, si acaso, en llevar al jurado desde el sesgo de conformidad al sesgo de disconformidad a través de una atormentada y angustiada trama.

Ahora bien, ¿por qué habría de ser necesario este ejercicio en términos jurídicos? ¿Acaso lo es precisamente por no existir una única respuesta correcta? ¿Supone entonces un contraargumento radical a la idea de una única respuesta jurídicamente correcta el hecho de que ninguno de ellos haya podido razonar sin liberarse de uno u otro sesgo cognitivo? Y, en última instancia, ¿podría un tribunal popular razonar jurídicamente superando toda clase de sesgo cognitivo toda vez que, como hemos visto, la trama de la argumentación se ha visto fuertemente influida por procesos parresiásticos como los ya aludidos?

Pongamos un ejemplo: virtudes epistémicas como la creatividad están a la base de razonamientos abductivos como los expuestos en este caso; pero ¿es la creatividad una virtud epistémica conforme a Derecho? Qué duda cabe que la producción de nuevos indicios, o su recalificación, llevada a efecto por los miembros del jurado debilita, una a una, las pruebas incriminatorias; lo que no está tan claro es si este ejercicio es completamente legítimo si admitimos que, en parte, el nuevo examen está motivado por un cambio radical en la naturaleza del sesgo cognitivo: cambio radical que, como un oscilante vaivén, orilla ya en la conformidad, ya en la disconformidad.

4. Geometría emocional (desenlace)

A la fluctuación de la duda se le suma el movimiento oscilante que, como estamos observando, lleva desde un sesgo cognitivo a otro en virtud de los tortuosos procesos parresiásticos generadores de drama: cada cual dispone de su propio entendimiento, mas no sólo de él, para valorar las pruebas del proceso en su conjunto. ¿Por qué habría de despreciar el nuevo jurado, a saber, cada uno de los espectadores de la película, las

emociones, sesgos y disposiciones anímicas e intelectuales con ayuda de las cuales cada uno de los miembros del jurado efectúa esa tortuosa trama de la argumentación? ¿No es al cabo ese nuevo proceso en su conjunto, y así caracterizado, lo que motiva primero nuestra simpatía hacia el jurado número ocho y, luego, nuestra íntima adhesión al propósito que caracteriza a su empeño?

Simpatías, adhesiones, emociones diversas (de admiración, de desprecio, de indignación, de compasión, etcétera) llevan al nuevo jurado a disponer por entero de su atención para extraer toda la verdad de la película; razonar se convierte entonces, en parte, en la experiencia de seguir con atención el estilo de razonamiento de doce hombres que van conociéndose paulatinamente durante las horas de deliberación: 95 minutos de cinta. La experiencia que mantuvo a doce hombres atentos durante el proceso jurídico nos envuelve ahora a nosotros: la geometría emocional representada por cada miembro del jurado evoca, por así decir, y mal que nos pese, una matemática compartida.

La dimensión moral y aun emocional del razonamiento no es, desde luego, un tema de debate nuevo en la historia de la filosofía occidental. Sin embargo, incluso contando con notabilísimas contribuciones teóricas sobre la relación que habrían de tener las emociones, las creencias y, en general, los estados mentales o elementos internos de la acción con el problema de definir nuestro ideal de racionalidad, el mencionado debate sigue representado un desafío teórico.

En efecto, no es fácil esclarecer el papel jugado por las emociones en cada una de las teorías de la argumentación jurídica o de la metodología jurídica sin más. Y no parece descabellado afirmar que dicha relación resulta aún más compleja cuando de lo que se trata es de aclarar el alcance y establecer los límites que quepa atribuir a los sesgos cognitivos en relación con la lógica jurídica.

Dicha dificultad encuentra además una justificación en el hecho de que la teoría de la argumentación jurídica presta mayor atención al discurso justificativo de las decisiones judiciales, dejando a un lado el problema de la descripción de los procesos de decisión y del contexto de descubrimiento. Es cierto que la tendencia a conectar la actividad argumentativa con los contextos de descubrimiento es manifiesta en el ámbito de la argumentación, en general, y en el de la argumentación jurídica en particular; no obstante, no parece que (hasta donde alcanzo a representármelo) ámbitos como la psicología o la sociología del razonamiento puedan introducirse en la práctica jurídica sin suponer serias transformaciones para el ejercicio del derecho.

Pues bien, si no me equivoco, *Doce hombres sin piedad* es por eso una ficción; es cierto que habría que añadir que como ficción mantiene la proporción y el equilibrio de todos los elementos en que converge el arte de la cinematografía, pero ficción al cabo. Ello se debe a que el director convierte el contexto de descubrimiento no sólo en el lugar desde el que producir la psicología de un personaje en interacción con otros, sino por el hecho de construir el problema de la fundamentación de la motivación como resultado de esa desbordante descripción de los procesos de decisión en cuyo seno, Lumet, ora recrea las psicologías, ora caracteriza el *animus* con que cada cual se entrega a la reflexión, ora concierta, en fin, al conjunto.

No obstante, todos sabemos que la ficción puede en muchos casos ser elocuente precisamente cuando evoca problemas cuyo espesor va más allá de ese extraño miembro del jurado en que consiste el séptimo arte: si los estados mentales forman parte del ámbito de la racionalidad —según la posición de los racionalistas—, y en numerosas ocasiones contribuyen a esclarecer la motivación de una acción e incluso de una decisión, cuando un jurado no cuente con los recursos jurídicos necesarios para desenvolverse en

el contexto de la justificación de las decisiones ¿no habría entonces de poner todo su empeño en la justificación del contexto de descubrimiento?

Tal vez sea esta una razón de peso para encontrar *sospechosamente* justo el desenlace final de esta película; en efecto, quizás no esté claro si Henry Fonda es un héroe para el que, propiamente, exista de justicia una batalla ganada (podría, en efecto, haber sido preferible anular el juicio: de nuevo habría sido abierto el caso, de nuevo la pena capital habría planeado en los tribunales...). Pese a ello, a todas luces parece razonable considerar a partir de la película qué problema podrían revestir las emociones y los sesgos cognitivos para el Derecho entendido como argumentación en general y para las distintas teorías de la argumentación jurídica en particular (se parte entonces aquí del supuesto de que las emociones no son meras sensaciones porque están vinculadas a estados mentales y, por tanto, están dirigidas al objeto de una representación). Al fin y al cabo, el jurado número ocho hace todo lo posible por conducir el discurso justificativo de estos once hombres hacia el nacimiento de garantías relacionadas con la escrupulosa atención hacia los factores propios del contexto de descubrimiento. Su lucha, agónica en términos jurídicos, tiene además un cierto aire de mayéutica.

Además, este caso, que impone la bivalencia entre la inocencia y la culpabilidad, y llama después al debate a doce hombres sin piedad, en cierto sentido no ofrece duda alguna en términos de decisión judicial si se considera la pena de muerte como indisponible para cualquier ordenamiento jurídico y para cualquier escenario procesal.

5. Veredicto final (conclusión)

La actitud del jurado número dos llama la atención: es especialmente educado, incluso se muestra temeroso cuando hace aseveraciones en las que cree firmemente. Es el único que, por cortesía, parece hacer un esfuerzo por ofrecer a todos los miembros del jurado unos caramelos para la garganta (tal vez porque se sienta parte de un grupo y envuelto en una causa común); caramelo que el jurado número ocho acepta con agrado justo cuando está desplegando uno de sus más importantes argumentos: tal y como se muestra en seguida, la adhesión del jurado número dos resultará ser fundamental en este punto. El jurado número dos, al igual que otros miembros de la sala, respeta el valor de la autoridad; en su caso, la admiración hacia la autoridad del hombre razonable, el número ocho, parece aflorar prontamente; de hecho, es uno de los primeros en conceder crédito a la postura a la que aquel invita.

El jurado número seis se enfrenta al jurado número tres: bajo la amenaza de propinarle un puñetazo, le exige respeto hacia el hombre más mayor de la sala quien se ve en varios momentos abruptamente interrumpido cuando no despreciado. Seguramente, nadie esperaba que el anciano fuera a ser tan sagaz al recordar el detalle de la marca de las patillas de las gafas sobre la nariz de la mujer que testificó en el juicio, consiguiendo así invalidar su testimonio por resultar entonces de todo punto inverosímil que la señora se hubiera podido asomar por la ventana y mirar en dirección hacia la escena del crimen pertrechada con unas gafas que, supuestamente, estarían perfectamente colocadas sobre su nariz incluso al despertarse sobresaltada aquella noche.

Qué duda cabe que el efecto de este tipo de observaciones sobre las pruebas incriminatorias iniciales no puede compararse con las aseveraciones racistas y clasistas con que algunos miembros del jurado teñían de odio su razonamiento: “no había más que mirar al chico”, “he visto cientos como él, son una lacra social”. Tal vez ninguno de los presentes paró mientes para decirse de inmediato a sí mismo “¡un momento! esta proposición es

una evidente falacia *non sequitur*". Por la misma razón, pudo también levantarse de su silla cualquiera de los restantes y decir acalorado: ¡Caballeros!, vive Dios si eso no es una falacia de causa informal... *non causa pro causa!*". El guión no incluye estas hipotéticas escenas, es cierto. Y sin embargo, la mayoría de los protagonistas (en el cine y fuera de él) detectó que un juicio de valor de esa naturaleza estaba motivado por un odio dudosamente razonable. Hay que admitirlo, lo cierto es que los actores no se afanaron, al menos por lo que sabemos, en la detección de falacias informales (sabe Dios qué pensaría para sus adentros cada uno); y a pesar de ello, respondieron a la conexión entre dos aspectos a los que se refiere Daniel González Lagier cuando afirma:

El tipo de racionalidad que atribuimos a las emociones tiene una estrecha conexión con las normas sociales y la imagen social del "hombre razonable". Cuándo una emoción se corresponde con el tipo de creencia que subyace a ella, cuándo su intensidad es adecuada, cuándo es una buena estrategia e, incluso (aunque sólo en parte), cuándo las creencias en las que se basa están suficientemente fundadas son cuestiones que dependen de estándares fijados en normas sociales. (*Emociones, responsabilidad y derecho*, Marcial Pons, Madrid, p. 123)

Puede decirse que la representación de estas normas sociales, junto a la imagen moral del hombre razonable motiva que la mayoría de los miembros del jurado experimente la necesidad de revisar sus creencias teniendo a la vista ciertas normas ideales manifiestas paulatinamente bajo el modelo de comportamiento del hombre virtuoso, el jurado número ocho, e igualmente presentes bajo la figura de otros miembros del jurado: verdaderos, contundentes, cuando no contumaces contraejemplos.

Vistas así las cosas, puede decirse que la película llama la atención en torno a un tema de particular interés, sobre cuya base parecen planear e incluso alcanzar sentido las actitudes de los protagonistas. Me refiero aquí al trasfondo filosófico del problema de la única respuesta correcta, que ya mencionábamos líneas arriba, el cual tiene, a mi modo de ver, mucho que ver con el universo de problemas propio de la epistemología, a saber, el conformado por las cuestiones que atañen a la validez de nuestras pretensiones cognitivas. Los prejuicios cognitivos tienen la particularidad de afectar incluso a la orientación epistémica desde la que cada cual se sitúa. Para decir mejor: esos prejuicios forman una intrincada red de relaciones, constituyen una orientación de la que se participa, en la que se está, sin que ello exija poseer la habilidad o la aptitud de razonar los supuestos epistémicos que se hacen prevalecer, y que a más de uno, en la película, lleva a preguntarse si, con todas esas argucias no estarían acaso atorándose gratuitamente e incluso perdiendo el juicio, tal y como manifiesta horrorizado uno de ellos a quien, como decimos, tampoco le estaba dado exclamar de seguido "¡pero no os dais cuenta de que, conforme al relativismo epistémico nuestro conocimiento no puede abstenerse de asunciones epistémicas subjetivas!... ¡Entonces, este chaval, un indeseable para todos nosotros, fue el culpable!". Claro, la idea de llegar a escuchar una cosa así parece pura ficción, seguramente fatídica desde el punto de vista literario, y Rose hizo bien en no explicitar semejante obviedad. Mucho mejor que todo esto resultó ser que el individuo en cuestión, horrorizado de súbito, aclamara: ¡No me diréis que ahora pensáis que es un santo!

¿Qué razón había para cambiar una asunción epistémica subjetiva compartida por todos inicialmente? Si uno es un antirrealista epistémico piensa que nuestro conocimiento y, por tanto, el conjunto de inferencias en ella implícito, se desarrolla dentro de un esquema conceptual compartido por una comunidad que se sabe o reconoce implicada en procesos cognitivos. Ese esquema estaría sujeto a condiciones subjetivas de diversa índole: lingüísticas, metodológicas, axiológicas, etcétera. Mas si uno se declara, por

ejemplo, antirrelativista epistémico radical, entonces, afirma que lo relativo o, para decir mejor, lo que hace relativo un esquema conceptual en cuanto tal no es nuestro modo de acceder a la verdad sino la realidad y la verdad mismas. Esta tesis, ciertamente extrema, se presenta aún más extremosa si cabe cuando se la encuentra vinculada al escepticismo, ya que entonces sitúa el criterio de verdad y falsedad en una instancia más allá del conocer en cuanto tal. Una fórmula que, por extraño que pueda parecer, autores como Paolo Parrini han creído encontrar también en máximas escolásticas según las cuales “el pensamiento no contiene de hecho ningún criterio para establecer la *adaequatio*, precisamente porque su criterio lo tiene fuera de *sí*, en la *res*”. (Yo no estaría tan segura de esto, ya que interpreto la proposición anterior creyendo ver en ella una cierta paradoja, sí, pero realista) (David P. Chico y Moisés Barroso (ed.) *Pluralidad de la filosofía analítica*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2007, p. 135). Tanto para el filósofo italiano P. Parrini como para el filósofo afincado en Oxford, Timothy Williamson, las llamadas instancias escépticas así como la epistemología en general, se libera de toda orientación metafísica aceptando un uso interno de verdad que consiste en la adecuación de la toda representación a criterios internos como la coherencia, la consistencia, etcétera. A la tesis antirrealista, ciertamente modulada por estas convergentes posiciones, habría de sumársele la fuerza especulativa propia de la filosofía tras el giro lingüístico cuyo impulso radicaría, como es sabido, en la consideración de que la pretensión de poder ocuparse directamente de las propiedades de las cosas es baladí ya que únicamente podemos adentrarnos en la manera que tenemos de hablar de ellas puesto que, según la tesis mantenida por Ayer, las proposiciones de la filosofía no son de tipo fáctico, sino lingüístico, o sea, que no describen el comportamiento de los objetos físicos, ni siquiera de los procesos mentales, sino que expresan definiciones, o las consecuencias formales de estas.

A la luz de esta posición (o de sus modulaciones) elegida aquí entre otras muchas en razón del nivel de dificultad teórica a que da lugar –sí bien las posturas antirrealistas podrían encontrar matizaciones, además de no tener completo sentido sin la exposición de los distintos realismos, por ejemplo- uno podría volver a preguntarse, junto a Manuel Atienza, por la tesis sobre la única respuesta correcta. Según los planteamos descritos anteriormente con premura, me atrevería a aventurar que el problema de la única respuesta correcta en el bien entendido caso de que (siguiendo aclaraciones del propio Atienza en su respuesta a Aulis Aarnio, *Sobre la única respuesta correcta*) esta suponga la aplicación de normas a casos concretos, no podría dejar de ser correcta a menos que su disposición no tuviera lugar, o sea, que no se llevara a la práctica, en cuyo caso no veo en qué sentido afectaría a su corrección, es decir, que la aplicación normativa a casos concretos no supone la existencia de un *factum* allende o inexpugnable en términos epistémicos para el agente de la decisión judicial. ¿Podría entenderse la presunción de inocencia a la luz de este juego de convergencia entre las posiciones epistémicas arriba bosquejadas y el problema de la única respuesta correcta? *Doce hombres sin piedad* puede llevarnos a pensar en ello, ya que esta película parece dejar bien claro que la presunción de inocencia supone que el discurso de los hechos no es anterior a estos (en cuanto tales descritos) porque tampoco la decisión judicial puede remitirse a la descripción primitiva de ningún *factum* situado más allá del esquema conceptual compartido por una comunidad jurídica.

Cautivos del Clima

El problema de la esclavitud en el pensamiento de Montesquieu

Juan Francisco MARTÍNEZ PERIA

Universidad de Buenos Aires

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En el ámbito académico occidental, Montesquieu suele ser interpretado como un filósofo precursor del anti-esclavismo moderno. Sin embargo, dicha interpretación se basa solo en algunos pasajes de su obra, obviando otros que van en sentido contrario al antiesclavismo. Por ello, en este trabajo nos proponemos abordar el pensamiento de Montesquieu en torno a la esclavitud y el colonialismo, intentando demostrar que debido a su perspectiva eurocéntrica y conservadora, él sostuvo una posición contradictoria frente a la institución: negando su legitimidad en Europa y aceptándola en el ámbito de los pueblos extra-europeos.

Palabras Claves: Montesquieu, Esclavitud, Filosofía anti-esclavista

Abstract:

In western academia, Montesquieu is usually seen as a philosopher pioneer of modern anti-slavery. However, such interpretation is based only on some passages of his work, ignoring others that go against anti-slavery theories. Therefore, the aim of this paper is to address Montesquieu's thought about slavery and colonialism, trying to prove that because of its Eurocentric and conservative perspective, he held a contradictory position towards the institution by denying its legitimacy in Europe and accepting it in the field of non-European nations.

Keywords: Montesquieu, Slavery, Anti-slavery philosophy

Introducción

Nosotros somos negros, es verdad, pero dígnanos caballeros [...], ¿cual es la ley que dice que el hombre negro debe pertenecer al hombre blanco? Definitivamente ustedes no podrán mostrarnos dónde ella existe, si no es en otro lugar que su imaginación, siempre propensa a crear nuevas fantasías con tal de que los favorezca¹.

Montesquieu es un clásico de la filosofía, entre otras cosas, por su singular capacidad de proponer problemáticas y formas de pensar invisibles para sus contemporáneos. La mayoría de los comentaristas coinciden en que el filósofo francés es un pionero del liberalismo, de la ilustración, de la sociología y la ciencia política, del historicismo, del anti-esclavismo, etc². Estas definiciones no son antojadizas ya que su obra contiene elementos que justifican dichas lecturas. Sin embargo, los autores se han concentrado en algunos aspectos supuestamente centrales del corpus teórico de Montesquieu resaltando sus ideas sobre las formas de gobierno, la división del poder, el concepto de ley, su metodología comparativa, dejando de lado otras por considerarlas secundarias. Esta estrategia se vuelve paradójica cuando estos analizan sus teorías sobre la esclavitud, ya que la mayoría lo define como un precursor del antiesclavismo, pero pocos analizan a fondo los textos en los cuales éste aborda el tema³. Así, suele suceder que nos lo presentan como un anti-esclavista casi sin justificar aquella definición. Este vacío nos parece un punto oscuro en dichas interpretaciones, por ello, en este trabajo estudiaremos el pensamiento de Montesquieu frente a la esclavitud, procurando dilucidar hasta qué punto fue o no un crítico de la misma. En este sentido, las preguntas que guiarán nuestro estudio son las siguientes: ¿Cuál es la posición del autor frente a las justificaciones tradicionales de la esclavitud? ¿Encuentra

¹Extracto de la carta escrita por los revolucionarios esclavos haitianos Jean Francois Biassou y Toussaint Louverture a las autoridades francesas en la colonia de Saint Domingue, en julio de 1792. Aristide, J, Nesbitt, N (comp)., *Toussaint Louverture, The Haitian Revolution*, Londres, Verso, 2009.,pp 5-6

²Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1996, p. 29; Althusser, L., *Montesquieu: La política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 11; Berlin, I., *Contra la corriente*, México, FCE, 1992, pp. 199-206; Ciria, A., *Montesquieu*, Buenos Aires, CEAL, 1967, pp. 24-26.

³Berlin, I., *op. cit.*, pp. 199, 217; Todorov, T., *El espíritu de la Ilustración*, Madrid, Círculo de Lectores, 2008, p. 103; Iglesias, M. del C., *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 325 y 326; Jardin, A., *Historia del liberalismo político*, México, FCE, 2005, p. 42; Hunting, C., "The Philosophes and Black Slavery", en Revista *The Journal of the History of Ideas* Vol 3 Nro 3 (jul-Sep 1978) pp. 407, 410, 416, 417. Los últimos dos trabajan brevemente el tema y admiten ciertas ambigüedades, pero concluyen con una fuerte reivindicación de Montesquieu como precursor del antiesclavismo.

alguna justificación posible? ¿Cuáles son en su opinión las causas y las consecuencias de la esclavitud? ¿Debe abolirse la misma? ¿Es válida la rebelión de los esclavos? Y son estos interrogantes los que a continuación intentaremos contestar.

La esclavitud en el Nuevo Mundo

A fines del siglo XV comenzó el proceso de expansión ultramarina de los pueblos europeos, proceso que en los siglos subsiguientes no hizo más que consolidarse. España y Portugal fueron la vanguardia de dicha empresa, y América y África sus víctimas. El “descubrimiento” dio paso a la colonización violenta, y para el siglo XVI, a causa de las guerras, las epidemias y el trabajo forzado los indios sufrieron una enorme merma demográfica. Fue en ese momento cuando los colonos decidieron importar africanos negros, sometiéndolos a la esclavitud. Así, para 1511, los colonos de la isla La Española fueron los precursores, importando cautivos y constituyendo las primeras plantaciones⁴. Una práctica que rápidamente se generalizó por toda América. Dicha estrategia fue posible gracias a que, desde mediados del siglo XV, los portugueses en su exploración de la costa occidental de África habían establecido allí las primeras factorías y colonias de plantación, sentando las bases para la trata negrera atlántica⁵. Este camino luego fue continuado por Gran Bretaña, Francia y Holanda, convirtiendo las plantaciones esclavistas en una de las formaciones socio-económicas más productivas de América. Así, África, Europa y América articularon en un sistema comercial triangular, dominado por las metrópolis, en el cual la primera aportaba la mano de obra, la segunda materias primas y la tercera manufacturas que se colocaban en las colonias. Tan productivo fue este sistema que significó una de las causas principales del desarrollo económico europeo y del surgimiento del sistema-mundo capitalista. Paradójicamente España y Portugal pronto quedaron relegados a una situación semi-periférica, pero Holanda, Gran Bretaña y Francia acumularon el capital necesario para ocupar el centro del sistema⁶. En el caso de Francia, ésta construyó en los siglos XVII y XVIII un importante imperio, interviniendo en la trata negrera y dominando territorios en Norteamérica y el Caribe, controlando las islas de San Cristóbal, Martinica, Guadalupe, Granada, Santa Lucía y Saint Domingue, la cual llegó a ser, con 450.000 esclavos y miles de plantaciones de azúcar, café e índigo, la colonia más próspera de América. Dicho poder imperial redundó en el desarrollo económico de la metrópoli y especialmente de las ciudades portuarias como Rouen, Marsella, Le Havre y Burdeos, principales beneficiarias del comercio colonial⁷. Justamente Montesquieu nació en Burdeos, donde vivió muchos años y ocupó la función de presidente del parlamento de dicha ciudad. Cargos y vivencias que lo convirtieron en testigo de la relevancia de la esclavitud moderna y que lo llevaron a reflexionar sobre ella.

⁴Franco, J. L., *Historia de la Revolución de Haití*, Santo Domingo, Editorial Nacional, 1971, p. 36; Mellafe, R., *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, pp. 18-21; Blackburn, R., *A construação do escravismo no Novo Mundo*, San Pablo, Record, 2003, pp. 169-170. José Andrés Gallego y García Añoveros, J. M., *La iglesia y la esclavitud de los negros*, Navarra, Eunsa, 2002, p. 22

⁵Blackburn, R., *op. cit.*, pp. 123-161; Edet-Uya, O., *Historia de la Esclavitud Negra en las Américas y el Caribe*, Buenos Aires, Claridad, 1987, pp. 79-103.

⁶Losurdo, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 23; Williams, E., *Capitalismo y esclavitud*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, pp. 63-130.

⁷Blackburn, R., *op. cit.*, pp. 337-361, Geggus, D. “The French Slave Trade: An overview”, *Revista The William and Mary Quarterly* Vol. 58, Nro1, Enero 2001, pgs 119-138

La justificación de la Esclavitud

Ahora bien ¿Cómo se justificó la esclavitud de los africanos? En este tema, lo primero a tener en cuenta es que, en aquella época, la esclavitud estaba legalmente reconocida en Europa, pero lo que sí era nuevo era el cautiverio de los africanos, por ello los europeos, al justificar esta empresa, apelaron a fuentes de origen griego, romano y teológico, pero adaptándolas a la colonización moderna. Así, para los europeos del siglo XV la esclavitud tenía una larga tradición y tres fundamentos. El primero de ellos, filosófico, era la tesis de los esclavos naturales expuesta por Aristóteles. Según el Estagirita existían pueblos que por ser irracionales y bárbaros eran esclavos naturales que debían someterse al poder de aquellas naciones que sí eran racionales y civilizadas⁸. La segunda línea argumental se fincaba en el cristianismo. Según éste, el hombre inicialmente era igual y libre, pero al haber cometido el pecado original, se introdujo como castigo divino el conflicto en la tierra, apareciendo entre otras instituciones, la esclavitud⁹. Así, para el cristianismo ésta era negativa pero legítima en ciertos casos. A su vez, esta religión aportó otra justificación: la maldición de Canaán. Según este mito, Cam hijo de Noé se burló de su padre y Dios en reprimenda lo castigó con una maldición por la cual sus descendientes (Canaán) estarían destinados a ser siervos de sus hermanos Jafet y Sem. Justamente sus descendientes eran los africanos, ya que Cam fue quien pobló ese continente. De esta manera los africanos eran sujetos malditos esclavizables y su negritud era un signo recordatorio del castigo divino.¹⁰ La tercera fuente era el derecho romano, reconocido en los códigos europeos de aquella época. Según éste, la esclavitud era legal en los siguientes casos: a) haber sido tomado prisionero en una guerra justa b) haber nacido de madre esclava c) haber sido vendido como esclavo por el padre o autoenajenarse d) esclavitud como pena por un delito¹¹. Apelando a estas normas, los esclavistas justificaban la trata ya que consideraban que sus incursiones en África eran una guerra justa y por ende estaban legitimados a comprar los cautivos que le vendían los reinos locales y a someter a los que se les resistían. Asimismo en América, el sistema se mantenía en pie gracias a la norma que establecía que el hijo seguía la condición de la madre. Por último, los esclavistas apelaban a otros argumentos que respondían a la experiencia original de la conquista. El primero de ellos era pragmático y se basaba en la necesidad imperiosa de adquirir esclavos para mantener el colonialismo funcionando¹². El segundo y el tercero estaban interrelacionados, ya que establecían que el cautiverio era beneficioso para los esclavos debido a que, al ser importados a América, lograban escapar de la pobreza africana, recibir la fe cristiana y civilizarse¹³. Así, para los autores del genocidio, su accionar representaba una empresa altruista, que beneficiaba, aun en contra de su voluntad, a las víctimas. De esta manera, como señala el filósofo Enrique Dussel, la culpa de las víctimas lavaba la conciencia de los victimarios¹⁴. Pero indudablemente, lo más terrible es que esta ideología racista, eurocéntrica y esclavista fue una cosmovisión general compartida por los imperios europeos.¹⁵ Tan amplio fue el consenso que en los siglos XVI

⁸ Aristóteles., Política, Buenos Aires, Losada, 2005, pp.64-72

García Añoveros, J. M., *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, 2000, pp. 128-131.

⁹ García Añoveros, J. M., y Gallego, J. A., *op. cit.*, p. 101.

¹⁰ Montesquieu, Ch. S., *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984, tomo I, pp. 61-66.

¹¹ *Ibid.*, pp. 102-104.

¹² *Ibid.*, pp. 129-131.

¹³ *Ibid.*, pp. 127.

¹⁴ Dussel, E., *1492: El Encubrimiento del Otro*, La Paz, Plural, 1992, p. 176.

¹⁵ Mignolo, W., *Desobediencia Epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, pp. 18-46.

y XVII solo unos pocos, Bartolomé de Las Casas, Tomás Mercado, Jaca y Moirans, entre otros, se atrevieron a levantar la voz en contra de este sistema. Sin embargo, sus protestas fueron reprimidas. Recién a mediados del siglo XVIII se empezó a gestar una prédica crítica (moderada y ambigua) contra la esclavitud y es allí donde se enmarca el pensamiento de Montesquieu, el cual ahora sí, pasaremos a analizar.

Montesquieu, antiesclavista

La pregunta por la libertad es una de las preocupaciones teóricas que recorren toda la obra de Montesquieu. Particularmente, en *el Espíritu de las Leyes* analiza y propone distintas acepciones sobre la misma buscando descifrar las relaciones existentes entre ésta y los sistemas de gobierno, las leyes, las costumbres, la religión y el clima. Asimismo, esta preocupación implica también una defensa de la libertad como valor y una reivindicación de los regímenes que la garantizan frente a los que la reprimen¹⁶. En los libros XI y XII de dicha obra, conceptualiza la libertad teniendo en cuenta su relación con la constitución y su vinculación con el ciudadano, definiéndola como la seguridad individual y como el derecho de actuar según lo que las leyes del estado autorizan¹⁷. En sus palabras: “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de un modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esa facultad”¹⁸ y “[...] la libertad política consiste en la seguridad”¹⁹. Asimismo, para él la posibilidad de un ciudadano libre está ligada a la libertad en relación con el sistema político del Estado. Es que “[...] para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”²⁰. Aquí introduce su teoría de la división de poderes, planteando un armado institucional en la cual se establece la diferenciación y equilibrio de los poderes evitando el despotismo²¹. Según él, solo a partir de ciertas formas de gobierno es posible limitar el poder estatal, garantizar la seguridad personal y establecer leyes que sean permisivas, reconciliando autonomía individual con autoridad estatal²². A partir de estas definiciones y de su defensa de la libertad propone la monarquía constitucional inglesa como modelo de régimen político, defiende las formas moderadas de gobierno y critica el despotismo.²³ En este sentido, era de esperar que también arremetiera contra la esclavitud. El libro XV de la referida obra es el lugar donde aborda en profundidad la problemática de la esclavitud. Allí, en principio esboza la siguiente definición: “La esclavitud propiamente dicha es la instauración de un derecho que hace a un hombre propiedad de otro, de tal naturaleza que es dueño absoluto de su vida y de sus bienes”²⁴. Luego de esta definición tradicional introduce una mirada novedosa al decir que esta “No es buena por naturaleza, pues no es útil ni para el amo ni para el esclavo; para éste porque no puede hacer nada por virtud, para aquel porque contrae con sus esclavos toda clase de malos hábitos e insensiblemente se acostumbra a faltar a todas las virtudes

¹⁶Jardín, A., *op. cit.*, p. 43; Todorov, T., *Nosotros y los otros*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 419-420.

¹⁷Aguilar, E., “La Libertad política en Montesquieu: significado” en Atilio Boron, (comp.), *La filosofía Política Contemporánea*, Buenos Aires, CLACSO, 2003, pp. 74-75.

¹⁸Montesquieu, Ch. S., *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984, tomo I, pp. 142.

¹⁹*Ibid.*, p. 167.

²⁰*Ibid.*, p. 143.

²¹*Ibid.*, pp. 142-151; Manent, P., *Historia del Pensamiento Liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 140-141; Aguilar *op. cit.*, pp. 75-76; Jardín, A., *op. cit.*, pp. 38-39.

²²Manent, P., *op. cit.*, pp. 140-141.

²³Jardín, P., *op. cit.*, p. 43; Todorov, T., *op. cit.*, pp. 419-420.

²⁴Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 208.

morales, se hace orgulloso, irascible, duro, colérico, sensual y cruel”²⁵. Aquí se presenta como un antiesclavista, que critica *in totum* a la institución considerándola negativa por naturaleza. Asimismo muestra originalidad y sagacidad al resaltar no solo el duro cautiverio del esclavo sino también el proceso de barbarización que vive el amo al someter a otro hombre. A continuación, en el capítulo II, analiza las justificaciones de la esclavitud mostrando la debilidad argumental de estas. Así, en primer lugar, rechaza la causa de esclavitud por cautiverio en guerra justa ya que considera que “es falso que esté permitido matar en la guerra si no es en caso de necesidad, pero si un hombre ha hecho esclavo a otro no puede decirse que se haya encontrado en la necesidad de matarlo puesto que no lo ha hecho”²⁶. Plantea que no existen dos posibilidades que pasen por matar al enemigo o esclavizarlo salvándole la vida, ya que la primera opción no es legítima, debido a que sería un simple asesinato y, como dice, “los homicidios cometidos por los soldados [...] después del ardor de la pelea, son reprobados en todas las naciones del mundo”²⁷. Inmediatamente impugna la segunda justificación, la de la autoenajenación, mostrando la imposibilidad lógica de esta opción. Esta no sería posible, ya que si el esclavo se vendiese por un precio al amo, el primero, al pasar con sus bienes a ser propiedad de este último, nunca recibiría nada a cambio de la transacción. En segundo lugar, tampoco sería factible en una democracia, ya que la libertad de los ciudadanos es parte de la soberanía y por ende es un atributo que ellos no pueden enajenar. Asimismo, rechaza la venta de los hijos como causa, ya que en su opinión si es imposible la auto-enajenación de sí mismo, lo es en mayor grado la venta de otra persona²⁸. Seguidamente, analiza la relación entre el esclavo y la ley planteando que, a diferencia de lo que ocurre con el criminal, el cual ha sido protegido por la norma y que es legítimamente castigado por ella cuando delinquiró, ésta siempre se opone al esclavo. Señala: “la ley del esclavo no ha podido nunca serle útil, sino que en todos los casos, va contra él y nunca está en su favor”²⁹. Y aún más, considera que la esclavitud es contraria tanto al derecho civil como al derecho natural. Luego de este análisis deconstructivo, aborda las razones que reivindicaban los conquistadores para justificar su empresa. La superioridad cultural de los europeos es la primera que descarta haciendo gala de su relativismo cultural. Tampoco acepta la misión civilizadora como argumento por considerar que esclavizar a los infieles y expandir la fe son políticas mutuamente excluyentes³⁰. Así, en estas primeras páginas Montesquieu se nos muestra como un antiesclavista que se animó a ir aún más lejos que sus antecesores al oponerse a la institución como tal, negándole toda pretensión de legitimidad jurídica y filosófica. Justamente los comentaristas apologeticos hacen referencia a estas páginas para consagrar a Montesquieu como el precursor del antiesclavismo moderno. Y sin embargo ¿es esta imagen totalmente cierta? ¿O hay otras aristas de su pensamiento sobre la esclavitud que ponen en duda dicha imagen?

²⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁶ *Ibid.*, p. 208.

²⁷ *Ibid.*, p. 209.

²⁸ *Ibid.*, p. 209; García Añoveros, J. M. y Gallego, J. A., *op. cit.*, pp. 166-167; Davis, D. B., *The problem of slavery in the western civilization*. Londres, Oxford University Press, 1989, p. 402.

²⁹ Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 209.

³⁰ *Ibid.*, p. 210.

Montesquieu, ¿antiesclavista?

Esta imagen nítida de acérrimo antiesclavista empieza a enturbiarse a partir del capítulo V del libro XV. Así, de pronto, allí nos encontramos con un apartado en el cual pareciera justificar la esclavitud apelando al racismo. Dice “si tuviera que defender el derecho que hemos tenido de esclavizar a los negros, diría lo siguiente: los pueblos de Europa, después de haber exterminado a los de América tuvieron que esclavizar a los de África para emplearlos en la roturación de gran cantidad de tierras [...]. Estos seres [...] son negros [...] y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos. No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado [...] un alma buena, a un cuerpo totalmente negro [...]. Es imposible suponer que estas gentes sean hombres porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos. Algunos cortos de espíritu exageran demasiado la injusticia que se hace a los africanos, pues si fuese tal como dicen, a los príncipes de Europa [...] se les habría ocurrido la idea de concertar un convenio general a favor de la misericordia y la compasión”³¹. Estas frases sorprenden por su virulencia y por su aparición contradictoria en el razonamiento de Montesquieu. Tanto es así que los comentaristas se han encontrado en dificultades para interpretar este capítulo, dando lugar a dos lecturas. Por un lado, aquellos que han querido mostrarlo como un anti-esclavista plantean que no debe leerse literalmente sino como una crítica irónica a la esclavitud³². Por su parte, los escépticos lo han interpretado literalmente considerando que en el mismo el autor expone sus propios prejuicios racistas³³. Creemos que ambas lecturas tienen cierto asidero, ya que el texto, por su crudeza, es ambiguo y permite que aquellos que deseen separarse del sentido literal puedan leer críticas irónicas allí donde pareciera no haberlas. Sin embargo, aun aceptando que esta lectura es posible, lo que es difícil de sostener son las conclusiones anti-esclavistas que muchos extraen del libro XV. Porque si el capítulo V puede ser tomado irónicamente, los que siguen no dejan lugar a dudas, mostrándonos los estrechos límites de su prédica libertaria. Así, luego de refutar las justificaciones de la esclavitud, paradójicamente en los capítulos VI y VII Montesquieu asume la tarea de exponer los dos “verdaderos orígenes de la esclavitud”. El primero de ellos, es el que puede hallarse en los países orientales con gobiernos despóticos, ya que allí la ausencia de libertad política tiene como consecuencia que los hombres carezcan de una genuina libertad civil y por ende se venden como esclavos. Afirma: “En todo gobierno despótico existe una gran facilidad para venderse a sí mismo, pues la esclavitud política aniquila en cierto modo la libertad civil³⁴” y agrega “este es el origen conforme a la razón, del derecho de esclavitud atenuado que se encuentra en algunos países”³⁵. El segundo origen está relacionado con el clima y su influencia sobre el hombre. Dice “hay países donde el calor enerva el cuerpo y debilita tanto los ánimos que solo el temor al castigo puede impeler a los hombres a realizar un deber penoso; en estos países la esclavitud repugna menos a la razón”³⁶. Y discutiendo con el Estagirita afirma: “Aristóteles pretende probar que hay esclavos por naturaleza pero lo que dice no prueba nada. Creo que si los hay, se trata del caso al que acabo de referirme”³⁷. Y finalmente

³¹ *Ibid.*, pp. 210-211.

³² Hunting, C., *op. cit.*, pp. 416-417 Brion D., *op. cit.*, p. 403.

³³ García Añoveros, J. M. y Gallego, J. A., *op. cit.*, pp.167-168.

³⁴ Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 211.

³⁵ *Ibid.*, p. 211.

³⁶ *Ibid.*, pp. 211-212.

³⁷ *Ibid.*, p. 212.

plantea: “Pero como todos los hombres nacen iguales, hay que decir que la esclavitud va contra la Naturaleza, aunque en algunos países esté basada en una razón natural. Por otra parte hay que distinguir estos países de aquellos en que las razones naturales lo rechazan, como los países de Europa, en donde ha sido felizmente abolida”³⁸. Pero ¿Qué es lo que nos está diciendo? En primer lugar, que la humanidad es una y la esclavitud como institución va contra dicha naturaleza. Sin embargo, como afirma Isaiah Berlin, Montesquieu reconoce desigualdades entre los diversos pueblos, que se expresan en un particular “espíritu nacional”³⁹. Ahora bien, las causas que definen estas diferencias son materiales y espirituales. Aquí es donde introduce su teoría sobre la influencia climática en la constitución de los pueblos, en sus costumbres y en su organización político-social⁴⁰. Esta se encuentra a lo largo de su obra como un factor explicativo determinante, pero es en el libro XIV donde la desarrolla detalladamente. Allí, plantea que “el aire frío contrae las extremidades de las fibras exteriores de nuestro cuerpo y ello aumenta su actividad [...]. Disminuye además la longitud de dichas fibras por lo que su fuerza queda aumentada. El aire cálido, por el contrario, relaja las extremidades y las alarga porque su actividad disminuye”⁴¹. Como vemos, el calor y el frío producen alteraciones en la constitución de los hombres y en su capacidad de obrar que tienen consecuencias culturales, sociales y políticas. Afirma: “Así pues el hombre tiene más vigor en los climas fríos,”⁴² y “este incremento de fuerza debe producir muchos efectos, por ejemplo: más confianza en sí mismo, [...] más valentía, [...] idea más afianzada de la seguridad, [...] más franqueza [...]”⁴³ y “encontraréis en los países nórdicos pueblos con pocos vicios, bastantes virtudes y mucha sinceridad y franqueza”⁴⁴. Los pueblos que habitan climas templados son “[...] inconstantes en sus maneras y hasta en sus vicios y virtudes, el clima no tiene una cualidad lo bastante definida como para hacerlos más constantes”⁴⁵. Y finalmente: “los pueblos de los países cálidos son tímidos como los ancianos [...]”⁴⁶, “si nos acercamos a los países del Sur nos parecerá que nos alejamos de la moral: las pasiones más vivas multiplicarán los delitos y cada uno tratará de tomar sobre los demás todas las ventajas que puedan favorecer dichas pasiones”⁴⁷. Justamente, para Montesquieu son estas diferencias producidas por el clima las que establecen la legitimidad de la esclavitud para cada pueblo. En los países europeos donde el clima es templado o frío, la institución no tiene justificación ya que las tareas pueden ser realizadas por libres, mientras que en América, Asia y África, donde predominan los extremos cálidos, la esclavitud es necesaria y “repugna menos a la razón” porque es la única manera de hacer que los hombres rompan con su vagancia natural y trabajen⁴⁸. Montesquieu resume estas ideas afirmando: “Así pues la esclavitud natural debe quedar limitada a determinados países de la tierra [los extra-europeos: agregado nuestro]. En los demás, creo que por muy penosos que sean los trabajos que exige la sociedad todo se puede hacer con hombres libres”⁴⁹. Siguiendo a Louis Sala Molins podemos decir que la

³⁸ *Ibid.*, p. 212.

³⁹ Berlin, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁰ Althusser, L., *op. cit.*, pp. 68,69; Urteaga, L., “La teoría de los climas y los orígenes del ambientalismo”, en *Cuadernos Críticos de Geografía humana* Año XVIII, Nro 99 pp. 22-24.

⁴¹ Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 197.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁸ Cohen, W., *The French Encounter with Africans*, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 133.

⁴⁹ Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 212.

teoría de los climas, entonces, es el argumento que le permite a Montesquieu romper con sus tesis iniciales de la ilegitimidad de la esclavitud y de la igualdad de los hombres, llegando a justificar en algunos casos dicha institución⁵⁰. Y si lo puede hacer es porque la teoría de los climas expone pseudocientíficamente sus prejuicios eurocéntricos que (des)califican a los humanos de forma maniquea y hacen de Europa el lugar privilegiado de la libertad y de la civilización, y de los pueblos extra-europeos el mundo de la barbarie, el despotismo y la esclavitud.⁵¹ A partir de esta argumentación, vemos que ha derrumbado las bases jurídicas que justificaban la esclavitud, solo para construir nuevas, las climáticas, que en su opinión le otorgan una razón natural a dicha institución. Así, nos encontramos con que esa imagen clara de antiesclavista de pronto se enturbia completamente y se convierte en un filósofo contradictorio cuyo antiesclavismo tiene los estrechos límites de las fronteras europeas. De este modo, hipócritamente, niega en casa lo que legitima en los otros continentes y justifica tácitamente el trabajo forzado en las plantaciones tropicales de millones del Nuevo Mundo, de africanos que han sido esclavizados por los europeos⁵².

Compasión y Misericordia: humanizando la esclavitud

Otro de los motivos por los cuales se ha reivindicado el pensamiento de Montesquieu en torno a la esclavitud, como progresista, ha sido por su prédica en pos del buen trato a los cautivos. Estas propuestas existen, pero creemos que esconden intenciones menos altruistas de lo que los comentaristas han querido ver, por ello las analizaremos desde una perspectiva crítica. Montesquieu, finalmente, legitima la esclavitud en algunas regiones de la tierra. Empero, apelando a la compasión de los amos, postula su reglamentación para “suprimir por una parte los abusos de la esclavitud y por otra sus peligros”⁵³. En este sentido podríamos afirmar que no le horroriza tanto la institución en sí misma, sino los abusos que cometían los amos contra sus esclavos ya que entorpecen la eficiencia laboral⁵⁴. Lo racional es evitar todo exceso y para ello es necesario, según el autor, que el estado promulgue normas para humanizar la institución protegiendo al esclavo y limitando los poderes del amo. A tal fin, propone que las leyes fijen: la obligación de alimentar, vestir y cuidar la salud de los cautivos y establezcan el régimen de castigo para los esclavos, incluyendo la pena de muerte⁵⁵. Seguidamente, aborda los peligros que la esclavitud acarrea para la paz social. El primero deriva de la desproporción entre una multitud de esclavos y una élite de amos, desproporción que facilita las rebeliones esclavas⁵⁶. Empero, considera que este peligro tiene distintos grados, según el tipo de gobierno. Bajo el despotismo, los cautivos no son una amenaza porque todos los habitantes viven una similar sujeción política. En los moderados si lo son, porque las diferencias de derechos entre ciudadanos y cautivos es tan grande que éstos se ven compelidos a levantarse en pos de su libertad⁵⁷. Otro peligro que expone es el de armar a los esclavos para luchar a favor de los amos⁵⁸. Esta práctica en su

⁵⁰Sala-Molins, L., *Le code noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France.1987, pp. 221-237.

⁵¹Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, pp. 230-235.

⁵²Torres López, F., *El Código Negro de Luis XIV*, Mexico, Lupus 2007, pp. 130-136; Louis Sala-Molins., *op. cit.*, pp. 221-237; Losurdo, D., *op. cit.*, pp. 52-55.

⁵³Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, p. 213.

⁵⁴*Ibid.*, p. 214.

⁵⁵*Ibid.*, p. 217.

⁵⁶*Ibid.*, pp. 214-215.

⁵⁷*Ibid.*, p. 215.

⁵⁸*Ibid.*, pp. 215-217.

opinión es riesgosa, porque les da a los cautivos la posibilidad de levantarse contra aquellos mismos que los han armado. Para evitarlo, propone la humanización de la institución mediante la reglamentación. Afirma: “La humanidad con que se trate a los esclavos podrá evitar en el Estado moderado los peligros que pudieran temerse de su crecido número. Los hombres se acostumbran a todo, incluso a la esclavitud, siempre y cuando el amo no sea más duro que la propia esclavitud”⁵⁹. Ahora bien, otra de las cuestiones que considera debe reglamentarse son las manumisiones. En particular, en las repúblicas, ya que en éstas es más riesgoso la sobrepoblación de esclavos. Recomienda: “No hay que liberar de pronto y por una ley general a un número considerable de esclavos”⁶⁰, porque puede tener consecuencias nefastas para el orden social y político. Para reforzar su posición cita el caso dramático de los libertos volsianos, los cuales al ser emancipados hicieron una ley que les otorgaba el privilegio de tener relaciones sexuales con las esposas de los amos⁶¹. Descartada la liberación general de los cautivos, enumera las políticas que considera viables para las repúblicas. Así, sugiere la posibilidad de que los esclavos compren su libertad mediante su peculio, de la limitación temporal del cautiverio, de la emancipación según condiciones de ancianidad o salud, y hasta de la reconfiguración del orden económico para disminuir la esclavitud. Medidas moderadas que apuntan a aligerar el número de cautivos pero no a abolir la institución. A su vez, según él, las normas deben establecer los deberes de los libertos en relación a sus ex-amos y sus derechos civiles y políticos. En cuanto a estos últimos su propuesta es contradictoria. Por un lado, recomienda concederles la ciudadanía civil pero con una limitada participación política. Textualmente: “Es lógico que su condición debe estar más favorecida en el estado civil que en el estado político, porque el poder no debe caer en manos del pueblo bajo, ni siquiera en el gobierno popular”⁶². Las víctimas de la institución, aun liberadas, continúan dominadas políticamente por sus ex-amos. Estas medidas han sido interpretadas positivamente por muchos comentaristas, nosotros sospechamos algo distinto. Sorprende, en primer lugar, la repentina apelación que hace a las leyes para humanizar la esclavitud, porque poco antes la había definido como una relación siempre excluyente. Sorprende, a su vez, que en estas páginas hable de la esclavitud en el mundo antiguo y en Oriente, pero haga poca referencia a la institución en América y ninguna a la de las colonias francesas. Asimismo, parece llamativo que al momento de sus recomendaciones, no mencione el Código Negro que regulaba la institución en las islas francesas. Difícilmente un jurista francés versado como él, pudiera desconocerlo. El silencio es aún más “sospechoso” si tenemos en cuenta que muchas de sus propuestas ya estaban hace décadas contenidas en ese código. Esto podría llevar a preguntarnos, si acaso estas páginas y sus silencios no podrían leerse como una justificación tácita de lo realizado por la Corona en el Nuevo Mundo⁶³. Más allá de estas contradicciones y silencios, creemos que el meollo de la cuestión gira en torno a los objetivos que se propone alcanzar con estas leyes. A pesar de que enarbola su humanismo, su preocupación no radica en el bienestar de los siervos, sino en la subsistencia del orden esclavista mediante su racionalización, para que los cautivos se acostumbren a la esclavitud. Si le preocupara la humanidad de los mismos la única forma de defenderla sería abogando por su emancipación total, algo que nunca propone. Humanizar la esclavitud es imposible ya que dicha institución se basa en la permanente negación de humanidad de los

⁵⁹*Ibid.*, pp. 216.

⁶⁰*Ibid.*, pp. 218.

⁶¹*Ibid.*, pp. 218, 219.

⁶²*Ibid.*, p. 219.

⁶³Sala-Molins, L., *op. cit.*, pp. 223-224.

esclavos, en la cosificación de sus víctimas y en la barbarización de los amos, como él mismo supo ver. Por ello, siguiendo al filósofo Domenico Losurdo podemos afirmar que su objetivo es racionalizar y perfeccionar el sistema⁶⁴. Es indudable que Montesquieu no entiende a los esclavos como sujetos con derechos, sojuzgados ilegítimamente por amos despóticos y presos de un sistema irracional. Si así fuera, los únicos caminos posibles serían llamar a la rebelión de los cautivos o abogar por la destrucción del sistema. En contraposición, “reconoce” la humanidad de los esclavos, pero solo para tenerles compasión y no para librarlos. Aun con sus definiciones anti-esclavistas iniciales es demasiado conservador como para tomar ese camino y contradictoriamente termina justificando la esclavitud (en algunas regiones geográficas, climáticas y políticas) y proponiendo una esclavitud paternalista, pero esclavitud al fin.

Los dos rostros de Europa

Ahora bien, ¿cuál es la opinión de Montesquieu sobre la actuación de las naciones europeas en la conformación de la esclavitud y del colonialismo moderno? Aquí nuevamente encontramos silencios y pasajes que traslucen una posición contradictoria. Así, en primer lugar, se refiere críticamente a la conquista de América emprendida por los ibéricos. A su vez, al analizar el sistema colonial español, lo define como un orden económico irracional en el cual la metrópoli, por la enorme afluencia de oro y plata extraídas de sus colonias, se ha empobrecido y vuelto económicamente dependiente de estas y de las potencias europeas más desarrolladas. La conquista ha sido, para él, una empresa negativa en términos humanitarios y económicos, tanto para los indios como para España⁶⁵. Sin embargo, esta crítica no es extensiva a todo el colonialismo europeo. Aquí es donde entran a jugar los silencios del barón de La Brède. Así, a lo largo de *El Espíritu de las Leyes*, desde una perspectiva eurocéntrica, mientras descalifica a las naciones orientales por su supuesto despotismo, reivindica a Inglaterra y al resto de las potencias europeas colonialistas (exceptuando a España) como los representantes preclaros de la libertad y como sus difusores en el mundo⁶⁶ haciendo escasa o nula referencia a las atrocidades cometidas por estas y silenciando la responsabilidad de dichos imperios en la conformación de la esclavitud moderna. ¿Donde están las referencias críticas a los millones de cautivos capturados por los franceses, los holandeses, y los ingleses? Estas brillan por su ausencia, legitimando tácitamente una vez más dichas prácticas. Indudablemente, a la hora de analizar la política de Inglaterra es cuando esta perspectiva eurocéntrica llega al paroxismo. Para Montesquieu, Inglaterra representa en el siglo XVIII el pináculo de la civilización liberal europea⁶⁷ y su política internacional se manifiesta como un civilizado expansionismo comercial que beneficia política y económicamente tanto a la metrópoli como a las colonias⁶⁸. Como nos dice María del Carmen Iglesias, España es para Montesquieu el anti-modelo imperial, mientras que Gran Bretaña es el arquetipo a seguir⁶⁹. Sin embargo, el colonialismo británico no sólo no era más benigno que el español sino que para el siglo XVIII dicha nación dominaba grandes porciones del mundo y monopolizaba la

⁶⁴Losurdo, D., *op. cit.*, pp. 54-55.

⁶⁵Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, tomo II, pp. 315-318.

⁶⁶*Ibid.*, pp. 233-235.

⁶⁷Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, tomo I, p. 143; Lowenthal, D., “Montesquieu”, en Strauss, L. y Cropsey, J., *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2004, pp. 497-498.

⁶⁸Montesquieu, Ch. S., *op. cit.*, tomo II, pp. 313-314; Althusser, *op. cit.*, p. 84.

⁶⁹Iglesias, M. del C., *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Alianza, 1984, p. 326.

trata negrera. O sea, la campeona de la Libertad, era una de las principales responsables de la esclavización de miles de hombres. Sobre esta contradicción, Montesquieu, no solo no se pronuncia sino que la justifica al iluminar solo el lado libertario del Imperio Británico, ocultando su rostro más oscuro. Y al hacerlo entra una vez más en conflicto consigo mismo, al desconocer su propia tesis de que la esclavitud no solo barbariza al esclavo, sino también al propio amo.

Conclusiones

En este trabajo hemos analizado la posición de Montesquieu frente a la esclavitud y lejos de encontrar a un antiesclavista, nos hemos topado con una postura contradictoria, eurocéntrica y conservadora frente a dicha problemática. Para abordar nuestro objeto de estudio hemos recurrido a una hermenéutica apegada al texto, con la intención de resaltar las contradicciones de su pensamiento, que muchas veces han sido pasadas por alto por los comentaristas. Así hemos visto que inicialmente Montesquieu critica la institución, derribando sus bases tradicionales. Empero luego, en un giro paradójico, encuentra nuevas explicaciones para el origen de la esclavitud y para su legitimidad. De esta manera, concluye oponiéndose a la esclavitud solo en Europa y aceptándola en otras regiones del mundo. El argumento central para hacer esta (des)calificación es la teoría de los climas que el autor desarrolla, según la cual los climas cálidos determinan la constitución de los pueblos y hacen “necesaria” la esclavitud como forma de trabajo en dichas áreas. Expone estas elucubraciones climáticas como si fueran hipótesis científicas, y sin embargo no son más que pseudoteorías que expresan sus prejuicios eurocéntricos. Así justifica la esclavitud y lo hace asentándola sobre causas naturales, lo cual es peor ya que estas son casi inmutables y por ende más difíciles de deconstruir que las culturales, políticas y jurídicas tradicionales. De este modo, aunque probablemente no haya sido su intención, éste otorgó argumentos aún más sólidos para los defensores acérrimos de la institución. Asimismo, como vimos, humanitarismo es la política que el filósofo propone para corregir los abusos y los peligros de la institución. Sin embargo, su oposición a la emancipación general, su preocupación por evitar las revueltas de cautivos y su defensa de los amos, nos muestran que dicha prédica esconde una posición conservadora que busca racionalizar el orden para perpetuarlo y no para destruirlo. Los límites de su pensamiento (anti)-esclavista se hacen notorios a su vez, en su análisis sobre la política exterior europea. Lejos de denunciar la hipocresía de estas naciones que reivindicaban la libertad, cuando actuaban tiránicamente en el Nuevo Mundo, participa de dicho discurso legitimante silenciando la responsabilidad de estas, en los crímenes de la esclavitud y el colonialismo. Aquí es donde debemos retomar uno de nuestros interrogantes iniciales: ¿fue Montesquieu un precursor del antiesclavismo? Muchos creen que si lo fue, tanto que esta afirmación es casi un lugar común en la teoría política⁷⁰. Sin embargo nosotros tenemos nuestras dudas. Aportó nuevos avances en la crítica contra la esclavitud, yendo en cuanto a la deconstrucción de los argumentos tradicionales más lejos que sus antecesores. Empero en otros aspectos sus posiciones significaron un claro retroceso. Así por ejemplo, nunca vamos a encontrar las definiciones críticas y las denuncias inflamadas como las de Las Casas, Jaca o Moirans, quienes llegaron hasta a abogar por el fin de la trata, la liberación general de esclavos y hasta el cimarronaje. Nada de eso nos dice Montesquieu quien pareciera borrar con el codo lo que poco antes escribió con su mano. Afirmar categóricamente que el pensador francés

⁷⁰Hunting, C., *op. cit.*, p. 407, e Iglesias, M. del C., *op. cit.*, pp. 325-326.

fue un precursor antiesclavista es decir una media verdad que implica silenciar largos pasajes, que van en un sentido contrario. Como Jano, Montesquieu tiene dos rostros: uno antiesclavista y otro pro esclavista. Justamente lo que caracteriza su pensamiento en torno a la esclavitud es la contradicción y eso fue lo que buscamos resaltar. Finalmente debemos preguntarnos por el motivo de dichas contradicciones. Seguramente no hay una sola respuesta, sino varias. Indudablemente, su conservadurismo es un factor importante⁷¹. Sin embargo, creemos que el más decisivo es la perspectiva eurocéntrica que subyace a su postura declamadamente universalista. Son estas anteojeras ideológicas, tan propias de la racionalidad europea imperial del siglo XVIII, las que limitaron su inicial crítica universal frente a la esclavitud llevándolo a legitimar en última instancia a la esclavitud de los negros y las que le impidieron denunciar los crímenes de las potencias liberales. En fin, Montesquieu no pudo o no quiso romper totalmente con la racionalidad imperial/eurocéntrica hegemónica de su época, y de allí sus contradicciones. En su defensa podría decirse que fueron pocos los contemporáneos que lograron cruzar ese umbral y que, en última instancia, él avanzó todo lo que pudo en ese sentido. Empero, lo que sí resulta indefendible es la interpretación de algunos de los comentaristas actuales que, al no resaltar las ambigüedades y las limitaciones de dicho autor y al subestimar las implicancias coloniales de su obra, siguen ellos mismos, más de tres siglos después, todavía presos del eurocentrismo.

Bibliografía:

1. Aristoteles Santa Cruz, M. I. & Crespo, M. I. (introducción, traducción y notas), Buenos Aires, Losada, 2005.
2. Aguilar, E., “La Libertad política en Montesquieu: significado” en Atilio Boron, (comp.), *La filosofía Política Contemporánea*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.
3. Althusser, L., *Montesquieu: La política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974.
4. Aristide, J. y Nesbitt, N (comp)., *Toussaint Louverture, The Haitian Revolution*, Londres, Verso, 2009.
5. Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1996.
6. Berlin, I., *Contra la corriente*, México, FCE, 1992.
7. Blackburn, R., *A construção do escravismo no Novo Mundo*, San Pablo, Record, 2003.
8. Ciria, A., *Montesquieu*, Buenos Aires, CEAL, 1967.
9. Cohen, W., *The French Encounter with Africans*, Indiana, Indiana University Press, 2003.
10. Davis, D. B., *The problem of slavery in the western culture*, New York, Oxford Univ. Press, 1988.
11. Dussel, E., *1492: El encubrimiento del Otro*, La Paz, Plural, 1994.
12. Edet-Uya, O., *Historia de la Esclavitud Negra en las Américas y el Caribe*, Buenos Aires, Claridad, 1987.
13. Franco, J. L., *Historia de la Revolución de Haití*, Santo Domingo, Editorial Nacional, 1971.
14. García Añoveros, J. M., *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, 2000

⁷¹Althusser, L., *op. cit.*, p. 110.

15. García Añoveros J. M. y Gallego, J. A., *La iglesia y la esclavitud de los negros*, Navarra, EUNSA, 2002.
16. Geggus, D., “The French Slave Trade: An overview”, en *The William and Mary Quarterly*, Vol. 58, N. 1 enero 2001, pp. 119-138.
17. Hunting, C., “The Philosophes and Black Slavery” en *The Journal of the History of Ideas* Vol. 3 N. 3 (jul.-sep. 1978).
18. Jardín, A., *Historia del liberalismo político*, México, FCE, 2005.
19. Iglesias, M. del C., *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Alianza, 1984.
20. Losurdo, D., *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005.
21. Lowenthal, D., “Montesquieu” en Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2004.
22. Manent, P., *Historia del Pensamiento Liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990.
23. Mellafe, R., *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.
24. Mignolo, W., *Desobediencia Epistémica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010.
25. Montesquieu, Ch. S., *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984.
26. Montesquieu, Ch. S., *Cartas Persas*, Madrid, Tecnos, 1986.
27. **Sala-Molins, L.**, *Le code noir, ou le calvaire de Canaan*, París, Presses Universitaires de France, 1987.
28. Todorov, T., *El espíritu de la Ilustración*, Madrid, Círculo de Lectores, 2008.
29. Todorov, T., *Nosotros y los otros*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
30. Torres López, F., *El Código Negro de Luis XIV*, México, Lupus, 2007.
31. Urteaga, L., “La teoría de los climas y los orígenes del ambientalismo”, en *Cuadernos Críticos de Geografía humana* Año XVIII, Nro 99.
32. Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 2003.
33. Williams, E., *Capitalismo y esclavitud*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975.

Miedo y espacios de seguridad: Hobbes y el siglo XXI

Paolo COSSARINI¹

Universidad Autónoma de Madrid

paolo.cossarini@uam.es

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La cuestión de la seguridad tiene una importancia central en las sociedades contemporáneas. Los acontecimientos políticos y económicos a nivel global de las últimas décadas han favorecido la difusión de la convicción de que en la actualidad se están multiplicando riesgos sociales, políticos, ecológicos e individuales como nunca antes en la historia. En este breve ensayo se quiere dar un pequeño panorama del debate teórico-académico y, al mismo tiempo, relacionarlo con la reflexión del pensador que, más que otros, se centró en la cuestión del temor y de la seguridad para fundar sus teorías políticas: Thomas Hobbes.

Palabras claves: Miedo, Seguridad, Hobbes, Migraciones, Fronteras

Abstract:

Security is a central issue in contemporary societies. The global political and economic developments in recent decades have encouraged the spread of the conviction that today social, political, ecological and individual risks are multiplying as never before in history.

¹ *Doctorando en Ciencia Política y Relaciones Internacionales – Universidad Autónoma de Madrid*

In this brief essay we provide a short overview of theoretical and academic debate and at the same time, we relate it to the thought of the philosopher who, more than others, focused on the issue of fear and security to support his political theories: Thomas Hobbes.

Keywords: Fear, Security, Hobbes, Migrations, Borders

«El miedo a los barbaros es lo que amenaza convertirnos en barbaros»
(Tzvetan Todorov, *El miedo a los barbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, p. 18)

1. Introducción: inseguridades contemporáneas

Las sociedades contemporáneas, aún aparentemente pródigas de todo tipo en bienes materiales y protecciones, son paradójicamente las mismas en las que el sentimiento de inseguridad parece penetrar en la cotidianidad de todos los estratos sociales. Sentimiento de aprensión por la vulnerabilidad del futuro económico, temor frente a la criminalidad organizada o a la inmigración; miedo frente a posibles epidemias de enfermedades, al terrorismo internacional o a la proliferación atómica. Son estas, en el más amplio aumento de incertidumbres, las manías que se expanden en miedos colectivos.

La necesidad de seguridad, en este sentido, se ha convertido en un tema político de primer orden. Es decir, el miedo difuso tiene un gran impacto colectivo, tanto de movilización como de paralización. Y gestionar este sentimiento representa un horizonte de control y conlleva formas de poder para las instancias políticas o empresariales.

No debe extrañar, de hecho, que acerca de la seguridad pública y privada se han producido en las últimas décadas transformaciones profundas en la ordenación del poder coercitivo. En relación con todo ello se han desarrollado formas de comercialización de la seguridad. Hoy en día, gracias también a los ofrecimientos tecnológicos, hay muchísima oferta en los servicios o productos de seguridad: ejemplos son el universal GPS (*Global Positioning System*, adaptado al seguimiento de personas) o el AFIS (*Automatic Finger Imaging System* – comparación de una huella con las que contienen los bancos de datos informatizados); la CCTV (*Closed Circuit Television* – vigilancia video), o del EM (*Electronic Monitoring* – control de individuos a distancia); la EMHA (*Electronic Monitoring of People under House Arrest* – pulseras identificatorias electrónicas); o el de la RFID (*Radio Frequency Identification* – etiqueta electrónica que memoriza informaciones y las transfiere a un lector por radiofrecuencia), o todo tipo de "X-Ray Systems" adaptados a la radiografía de pasajeros; o de todo tipo de *software* destinados a procesar información.

Así que, desde hace años, paralelamente al servicio público, aparecen servicios privados que, ofreciendo sistemas y prestaciones de seguridad, implican una posible disolución del monopolio de la violencia del Estado. Sin embargo, de igual manera que las empresas privadas se lanzan en la gestión del mercado del miedo, las instituciones públicas aprovechan el sentimiento de inseguridad para legitimar, a menudo, acciones lesionadoras de libertades y *privacy*². Sean públicos o privados, los poderes se constituyen como emisores, distribuidores, vendedores y agentes de la circulación de la seguridad ciudadana.

² Por ejemplo el programa *Total Information Awareness* (Sistema de Vigilancia Total de las Informaciones), que inmediatamente después del 11 de septiembre pretendía reunir por cuenta del Departamento de Defensa estadounidense toda la información disponible acerca de los 6.500 millones de habitantes del planeta.

David Lyon, en su obra *Surveillance society. Monitoring everyday life*³, trata de mostrar como en las sociedades contemporáneas se producen formas de poder que, en la gestión de las tecnologías de comunicación, se configuran igual a la que Deleuze ha definido como “sociedad de control”. La presencia estructural de la vigilancia a través de las tecnologías mediáticas, modifica la vida individual y social cotidiana. El control sobre el individuo, a sus ojos, es tal que la idea y la institución de *privacy* acaba siendo alterada. El flujo de datos como, por ejemplo, el que se produce por Internet, provoca un proceso de control y de observación estadística continua que transforma la noción de identidad basándose en el surgir de nuevas dimensiones virtuales. Tarjetas de créditos, códigos numéricos y cámaras en lugares públicos hacen que los datos personales se desplacen rápidamente a escala global y que las identidades se conviertan en una entidad numerable, clasificable y de control.

1.1. Si nos referimos a las tesis de Robert Castel, ésta aparente paradoja (alto nivel de inseguridad en sociedades ricas y altamente desarrolladas) derivaría, al contrario de lo que cabría esperarse, no de la ausencia de medidas de control y de protección, sino al revés sería el resultado de una búsqueda continua de seguridad, una necesidad incesante de acumulación de medidas y de formas de control⁴. Si es cierto, por un lado, que el sentimiento de inseguridad está relacionado con la percepción generalizada de aumento de los peligros, de las amenazas y de la vulnerabilidad, por el otro, la intrínseca singularidad de este fenómeno se manifestaría en el hecho de que esta percepción – de que ninguna solución es suficiente frente a lo imprevisto – sería generada al mismo tiempo por el deseo frenético y constante de una cada vez mayor seguridad.

Ahora bien, si por un lado las transformaciones epistemológicas y tecnológicas modernas han proporcionado barreras contra muchas amenazas, riesgos e imprevistos individuales y colectivos – tal y como formas extremas de pobreza, las enfermedades, las catástrofes naturales etc. – por el otro vivimos en una situación en la que se manifiestan diferentes fenómenos que, más o menos aparentemente, perturban este sistema de gestión y de control del hombre sobre sí mismo y su entorno⁵.

El terrorismo global, con su amenaza perpetua, es sólo uno de los ejemplos contemporáneos más evidentes. La *imprevisibilidad* de este fenómeno, en este sentido, es el factor que más afecta a los mecanismos de seguridad que las sociedades se han garantizado. Al no poder ser previsto y dominado espacial y temporalmente por los conocimientos y las tecnologías existentes, este fenómeno como otros tipos de riesgos – ecológicos, atómicos, químicos y genéticos – amenazan y provocan miedo. A la vez que aumenta la demanda de protección decrece la posibilidad de estar protegido. Eso es, la incertidumbre o, dicho de otra manera, el miedo a lo imprevisto.

Por lo que concierne al terrorismo, de hecho, Ulrich Beck argumenta que este produce una mutación en la “gramática” de los ejércitos y de las guerras⁶, por su carácter transnacional e imprevisible. Y en la medida en que el terrorismo representa uno de los fenómenos de la sociedad del riesgo mundial, se desplazan también conceptos como el de neoliberalismo o globalización económica. Eso produce un extraño efecto de retorno: el terrorismo parece dar un ulterior golpe a un sistema – el neoliberal – que trata de sustituir al Estado y a la política por la economía y el mercado. La (debilitada) soberanía estatal adquiriría otra vez, en parte gracias a las “crisis securitarias”, una importancia central en el

³ D. Lyon, *Surveillance society. Monitoring everyday life*, Open University Press, Buckingham Philadelphia, 2001.

⁴ R. Castel, *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004.

⁵ U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁶ U. Beck, *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 26-29

discurso político vigente. La necesidad de intervención del Estado, es decir, el principio que en cierta medida representa la antítesis del neoliberalismo de las últimas décadas, ha vuelto a ser actual⁷.

En este contexto, el “resurgir” del miedo – y la propagación de los riesgos – en el centro de la agenda política, junto a la renovación de la demanda de seguridad pública y privada en el marco de transformaciones globales, hacen que el “paradigma securitario” moderno vuelva a ser un eje teórico de primer nivel. Para averiguar cuáles son los vectores teóricos que padecen estos cambios y en que medida, sin embargo, éstos siguen permaneciendo centrales, hay que detenerse en el pensamiento de Hobbes y en su máquina *leviántica*.

2. Miedo y seguridad en Hobbes

Las cuestiones del miedo, de la seguridad y del Estado (de su poder coercitivo), nos trae de vuelta al origen de la Modernidad política, eso es el pensamiento de Thomas Hobbes. La relación Estado-seguridad es el centro teórico del pensamiento político de Hobbes. Él fue sin duda uno de los pensadores que más asociaron el temor y la seguridad a la organización política. Es más, se puede afirmar que toda la concepción política de Hobbes descansa sobre la noción de la seguridad. Principio, causa y finalidad de la construcción política estatal, en este sentido, están directamente relacionados con la superación de la incertidumbre que caracteriza la naturaleza humana.

Asimismo, la naturaleza humana estaría caracterizada por una profunda igualdad entre los hombres y “de esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines”⁸. La condición natural del hombre, en segundo lugar, sería aquella de un ser tendiente al deseo constante de cosas y formas de poder⁹ y de un ser con derecho natural a poseer todas las cosas¹⁰. El deseo como pasión básica del hombre, lo impulsa a estar continuamente en búsqueda de sus objetos deseados. “El deseo humano”, de hecho, “no es el de disfrutar una vez solamente, sino asegurarse por siempre la posibilidad de deseo futuro”. Es más, “hay algunos que se complacen en la contemplación de su propio poder y realizan actos de conquista que van más allá de lo que es requerido por su seguridad”¹¹.

En tal situación en la que todos los hombres, por naturaleza deseosos, tienen derecho a todo, es inevitable que se generen dinámicas de competencia. De hecho, Hobbes encuentra tres causas explicativas del desacuerdo entre los hombres: la misma competencia, por la cual los hombres se ven impulsados a atacarse para obtener algún beneficio; la desconfianza, por la cual los hombres se centran en lograr seguridad; la gloria, cuya dinámica hace al hombre desear ser reconocido por los demás. Las tres se caracterizan por el hecho de que los hombres hacen uso de la violencia con respecto a los demás.

“mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre”¹².

⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸ Aquí me refiero a la traducción de la obra hobbesiana hecha por de Carlos Mellizo. T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, XIII, p. 114.

⁹ *Ibid.*, VI, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*, XIV.

¹¹ *Ibid.*, XIII, p. 114.

¹² *Ibid.*, p. 115.

La condición de guerra de todos contra todos es una condición de incertidumbre que no permite el abandono de la fuerza y vuelve sombrío todo futuro, a tal punto que no existe seguridad sobre su propia vida, ni para los más fuertes ni para los más sabios.

Así que, cuando los hombres viven sin un poder común que los someta, están expuestos a un constante peligro de muerte violenta. Ese Estado de naturaleza es un estado de necesidad y miedo perpetuo ante el hecho de una posible destrucción o muerte de cada hombre en manos de otros hombres. El estado de naturaleza para Hobbes es sobre todo un estado de miedo – una condición de constante ansiedad y de perpetua angustia donde la violencia y el conflicto son el horizonte de la condición humana¹³.

Y si por un lado el hombre utiliza la razón para comprender que es necesaria la paz, y terminar con el estado de agonía e incertidumbre, por el otro se explica como la guerra de todos contra todos representa la raíz de la búsqueda de seguridad que cada hombre emprende con el fin de su autoconservación¹⁴. Y ya que no hay un poder superior en el Estado de naturaleza, cada hombre es responsable de su subsistencia y, por naturaleza tiene derecho a hacer lo que crea conveniente para mantenerse en vida. Y en esta condición – para protegerse de las inseguridades – los hombres pueden acabar olvidando la libertad, a menos que no encuentren una fórmula para ir más allá del estado de naturaleza. Esta fórmula es el pacto social¹⁵.

2.1. La intuición de Hobbes está en deducir el miedo desde la universal y legítima condición de igualdad entre los hombres¹⁶. Un motivo de lucha entonces, más allá del deseo sobre las cosas, es el temor por el otro y el deseo de seguridad¹⁷. Y es el temor por el otro que de alguna manera Hobbes subraya como razón válida y legítima del conflicto, en base a la convicción que la seguridad y la vida son un derecho natural inviolable. Emerge así la relación entre miedo y autoconservación: el miedo se constituye como parte del fundamento del derecho – natural – que el hombre posee para recurrir a todos los medios necesarios para evitar la muerte, siempre posible en el estado de naturaleza.

Y sin embargo, no obstante sea legítimo, el ejercicio del derecho natural sobre todas las cosas no hace otra cosa que perpetuar el estado de naturaleza y el *mutuus metus*, que hace de la convivencia entre los hombres una triste condición.

Así, junto con la razón, el miedo – la pasión razonable – se puede transformar en posibilidad de paz, posibilidad de salida del estado de naturaleza. El miedo actúa como pasión societaria que permite a los hombres crear las condiciones para la convivencia pacífica. De alguna manera, al temor que vive en el estado de naturaleza, el hombre responde a través del miedo mismo, a través de la pasión que activa las tendencias racionales y que ponen en marcha el mecanismo del pacto.

¹³ B. Barber, *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy*. New York: W.W. Norton & Co., p. 70.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., XVII, p. 153.

¹⁵ B. Barber, *Fear's Empire*, op. cit., p. 72.

¹⁶ G. Sordi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*. Milano: FrancoAngeli, 1989.

¹⁷ T. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., cap. XIII.

La única posibilidad para asegurar la convivencia entre los hombres, sería entonces un pacto que generaría un gobierno civil absoluto. El acto para salir del Estado de naturaleza tiene que ser más fuerte que los meros convenios de ayuda mutua.¹⁸ Y, de la misma manera, las dos etapas clásicas del pensamiento iusnaturalista, el *pactum unionis* y el *pactum subjectionis*, se unen en Hobbes en un solo momento contractual de alienación de la soberanía individual.

La base de la seguridad, entonces, reside en el hecho de que cada hombre adquiere un compromiso con cada hombre para que se aliene todo su poder y fuerza a otro hombre o a una asamblea de hombres. La mecánica de este pacto es la clave y la garantía de la seguridad.

La transferencia del poder de cada hombre adviene por autorización. “Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tu también les concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones”¹⁹. Así el pacto, a través de la autorización, permite a Hobbes de crear una persona jurídica que *representa* los derechos de los pactantes y que garantiza la ejecución del contrato. A través de esta forma de representación se garantiza que los actos del representante, o soberano, no tengan otro objetivo que el que motivó a los hombres a hacer el pacto.

Al ser conferido todo el poder y todo el derecho a un solo hombre artificial, éste detendrá un poder soberano, que se constituye de la suma de todos los poderes particulares. La soberanía, según Hobbes, es la esencia del Estado. Es el medio con el cual garantizar la seguridad a cada individuo. Por ello, el poder soberano debe ser indivisible, irrevocable y absoluto²⁰. Si el poder volviese en las manos de los hombres, en ese momento no habría posibilidad de garantizar la seguridad y se regresaría al Estado de guerra. Así que, en cierta medida, la seguridad o inseguridad para Hobbes está en el grado de concentración o dispersión del poder.

De todas formas hay que destacar una premisa o, mejor dicho, una consecuencia anti-absolutistas: el soberano está obligado – y por tanto *limitado* – a cumplir con el objetivo por el cual fue realizado el pacto, es decir, procurar la seguridad de la población que habita un determinado territorio²¹. Además, una vez constituido el poder soberano, la seguridad va más allá de la mera supervivencia. Establecimiento de la seguridad quiere decir también poner en marcha un orden jurídico que proteja a los súbditos y que garantice un estado civil con cierta estabilidad. Por ello, el Estado apunta hacia el cuidado de sus miembros y el “logro de una vida más armónica”.

2.2. Y una vida más armónica pasa también a través del establecimiento de una autoridad con plenos poderes coercitivos. Es el sometimiento a esta autoridad, de hecho, que garantiza un espacio de seguridad en la medida en que ofrece una fuente de disuasión de la violencia entre los hombres. Y tal disuasión encuentra su origen en la ley civil, que el poder estatal constituye: “la LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquella serie de reglas que el

¹⁸ En el Estado de Naturaleza – que según Hobbes sería efectivamente presente en América – los mecanismo de seguridad serían la anticipación (dominando a todas las personas que pueda) o la ayuda mutua. Pero si la anticipación es una estrategia a la que se recurre por la desconfianza entre los hombres, y por eso perpetua la incertidumbre, los pactos de confianza mutua no permiten la salida del Estado de naturaleza, ya que sería como consignarse en las manos del enemigo.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁰ Si el poder soberano está dividido o sujeto a las leyes civiles, el Estado está en riesgo de disolución. *Ibid.*, XXIX, pp. 276-277

²¹ *Ibid.*, XXX, p. 285.

*Estado le ha mandato de palabra, o por escrito, o con otros signos suficientes de la voluntad, para que la sutilice a la hora de distinguir lo que está bien y lo que no está bien, es decir, lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla*²².

Y si es así que el poder soberano establece un orden jurídico, eso no significa que se produzca una inmediata observancia de lo que el soberano traza como horizonte de justicia. Es decir, las leyes y los pactos que no reposan en la espada, sin fuerza para proteger al hombre, no son más que palabras.

Así que, también en épocas de paz, es decir cuando los hombres logran cierta estabilidad, el miedo sigue presente en las relaciones humanas, aunque ya no se da entre los hombres, sino más bien se produce el temor de todos contra uno, el soberano. Dicho de otra manera, la obediencia al soberano se funda en el temor a ser castigado.

*Un CASTIGO es un mal infligido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una trasgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mejor dispuesta a la obediencia*²³.

Hobbes deposita en el Leviatán la única fuente de la fuerza legítima. Y si, por un lado, el temor a la autoridad se encuentra en su presencia – su existir–, por el otro el temor – el temor “fundacional” del orden político – es generado por su ausencia. Hay que recordar, de hecho, que la convivencia entre los hombres sólo es posible en consecuencia de la incertidumbre frente a un conflicto.

Y el conflicto, en otra instancia, representa a los ojos de Hobbes un derecho del Estado frente a lo externo, a la amenaza de otras naciones²⁴. Defenderse contra posibles invasiones de extranjeros, pues, resulta una consecuente extensión del concepto de seguridad. De la misma manera que en lo que concierne a la seguridad interna, en otras palabras, Hobbes amplía el concepto de seguridad hacia lo que se sitúa fuera del espacio estatal.

3. Estado y espacio. Inclusión y exclusión

La seguridad, según esta lógica, parece intrínsecamente relacionada a la dimensión espacial. Seguridad y espacio de seguridad, así, resultan sinónimos.

Es más, la dimensión espacial entra *de jure* y *de facto* en una nueva época, en la que la organización de las instituciones que, desde entonces, gobiernan la vida política se caracteriza por la territorialidad estatal²⁵.

Si es cierto que el Estado moderno (el Estado en sentido propio) nace como respuesta al conflicto y al desorden consecuente con las guerras civiles de religión de los siglos XVI y XVII, es evidente que, tanto a nivel teórico como a nivel factual, todo ello se haya basado en una exigencia de unidad. Y eso a tal punto que, la idea de soberanía moderna, como hemos ya mencionado, nace como soberanía absoluta²⁶.

²² *Ibid.*, XXVI, pp. 231-232.

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, XVIII, p. 164.

²⁵ En una visión que quiere comprobar las consecuencias de la globalización contemporánea sobre el orden político de la Modernidad, Beck se centra en la intrínseca espacialidad de las instituciones modernas: «Nelle categorie e nelle teorie della prima Modernità è insito un riflesso territorialistico: [...] idee come popolo, nazione, cultura, società, sistema, classe, cittadino, stato e perfino democrazia parlamentare non diventano cioè più comprensibili nel momento in cui si mette in luce ciò che con esse viene pensato, vale a dire la territorialità, l'interno-esterno, la complementarità tra egemonia statale e omogeneità culturale?». U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 74

²⁶ Jean Bodin y Thomas Hobbes son los padres de esta soberanía absoluta.

En la medida en que, de hecho, la diversidad confesional en la Europa de la prima Modernidad pone en evidencia la dimensión de la Alteridad – y en consecuencia también de la abertura de nuevos horizontes geográficos que disgregan las convicciones eurocéntricas – se producen reflexiones teóricas acerca de la gestión del orden espacial en el que convivir. En otras palabras, para obviar a la guerra en la naciente Europa, se encuentra en la institución de la soberanía y en las prácticas de representación dos estrategias para la construcción de un orden político, cualitativamente alternativo al sistema de gestión política típico de la Antigüedad y de la Edad Media.

Y ello puso los cimientos para el orden político, que todavía hoy domina los ámbitos del vivir social a través de la determinación de espacios y confines, de un dentro y un fuera. Y no obstante en el desorden natural – el Estado de naturaleza – la Alteridad humana fuese caracterizada en términos de total igualdad – igualdad de facultades y capacidades, igualdad de necesidades y de fines – eso no implica que en el Estado civil se determinaran (paralelamente al mecanismo de creación de identidad individual basados en la unidad política de la máquina *leviatánica*) también dinámicas de inclusión y exclusión. A saber: la exclusión precisamente de aquellos que en este espacio de identificación y unificación artificial no podía entrar.

Por la misma lógica, entonces, la misma igualdad artificial determinada jurídicamente por el Estado – la igualdad que une, transformando en ciudadanos, los individuos del mismo espacio político – creó también espacios de exención, dinámicas de producción del diverso y del excluido. La Alteridad, así, existe como tal en la medida en que se da como externa al sistema estatal constituido: la Alteridad está representada por los salvajes o el hombre no europeo, que no se engloban en ninguna red artificial de tipo estatal²⁷.

3.1. Ahora bien, la producción de la Alteridad, tanto al principio de la Modernidad – cuando se abrieron confines territoriales nuevos – como en la actualidad de migraciones globales, se confirma objeto político de primera importancia. Empero, si por un lado la construcción del ciudadano y de su contrario (el extranjero), desde la Modernidad es el centro del discurso y de la acción política caracterizada por la alienación de soberanía y por el espacio estatal, por el otro en la actualidad interno y externo parecen evadirse a menudo del control político-territorial y estar influenciados por las dinámicas económico-productivas.

El fenómeno de las migraciones globales, en este contexto, sería el eje a través del cual poder analizar la tensión contemporánea entre desnacionalización económico-espacial y renacionalización del discurso político.

Desde una perspectiva relacionada a la crítica marxista y al enfoque del sistema-mundo, Saskia Sassen analiza como la inmigración actual afecta a la soberanía y a la territorialidad exclusiva/excluyente del Estado moderno. Argumentando que los fenómenos de globalización están afectando por lo menos a la estructura territorial típica del sistema estatal, Sassen entreve también una dinámica de retorno hacia una retórica basada en la territorialidad de la política. Si por un lado – a los ojos de la autora – hay un fenómeno de desnacionalización parcial del territorio nacional y un paralelo trasvase de la soberanía estatal a otras instituciones supranacionales, por otro lado se manifiesta una tensión entre esta desnacionalización, sobre todo económica, del espacio nacional y una

²⁷ Véase también como en el acto de formación estatal se produzcan formas de exclusión. Hobbes T. (1640), *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, cap. XIV

renacionalización del discurso político. Una tensión que se hace visible en su relevancia en la relación conflictiva que a veces se da entre soberanía estatal (reclamada por los estados también con argumentos nacionalistas) y los derechos humanos internacionales proporcionados por entidades e instituciones supranacionales²⁸.

La soberanía estatal de base territorial y, por consecuencia, el control fronterizo – aunque casi siempre establecidos por constitución como papel del Estado – se ven parcialmente afectados tanto por la creciente interdependencia económica mundial, como por el desplazamiento parcial de soberanía estatal hacia nuevas entidades supranacionales, defensoras de los derechos humanos²⁹.

4. A modo de conclusión

Que el cambio de los territorios nacionales y el surgir de instituciones internacionales determinen una parcial mutación del rol del Estado moderno y un desplazamiento de las líneas fronterizas de los espacios de soberanía, no quiere decir necesariamente que las dinámicas de seguridad – el miedo como fundación de discurso y acción política – no mantengan su validez hoy en día. Y si, como ha evidenciado Esposito³⁰, el miedo no desaparece del horizonte político, sino que se hace latente dentro del mismo orden moderno, entonces se entenderá porque hoy en día, cuando este orden moderno se hace frágil frente a las solicitaciones globales, el miedo reaparece y resurge con toda su fuerza.

Es verdad que, en la medida en que la globalización hace que vivamos rodeados de flujos de personas, de bienes e ideas siempre más desvinculadas de sus territorios de origen, se determinan las condiciones por las que la producción de identidades individuales y colectivas se produce en formas “translocales”. Sin embargo, es cierto también que la dimensión espacial – tanto en su forma territorial tanto el espacio de flujos culturales como el del labor estatal – siguen materia y objeto de discurso y acción política.

El miedo y el espacio de seguridad, aunque transformados por las evoluciones globales, siguen jugando un rol central en la vida colectiva.

²⁸ S. Sassen, *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bella Terra, 2001, pp. 97-106.

²⁹ *Ibid.*, pp. 79-87 y 97-106

³⁰ R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 2003.

5. Referencias bibliográficas

- Barber, B., *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy*, New York, W.W. Norton & Co, 2003.
- Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998
La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale, Bologna, Il Mulino, 2003.
Sobre el terrorismo y la guerra, Barcelona, Paidós, 2003.
- Castel, R., *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003
- Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
Elementos de derecho natural y político, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979
- Lyon, D., *Surveillance society. Monitoring everyday life*, Open University Press, Buckingham Philadelphia, 2001
- Sassen, S., *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bella Terra, 2001.
- Sorgi, G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano, Franco Angeli, 1989.
- Todorov, T., *El miedo a los barbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

***La justicia* como pretensión política**

John Locke entre el Medioevo y la Modernidad

Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 02/10/2010
Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En este artículo se busca situar el pensamiento de Locke entre dos momentos históricos bien diferentes, pero profundamente relacionados. El concepto que servirá como bisagra a esta investigación en dicho propósito es el de «justicia». Así, se indagará no solo qué se entiende por justicia, sino también la posición otorgada a esta por el autor inglés en su teoría. En particular, en referencia a las relaciones de poder de la sociedad. De este modo, se cree poder demostrar que el contrato social de Locke tiene por función rehabilitar un espacio libre de dichas relaciones injustas de poder político y económico.

Palabras claves: justicia, bien común, propiedad, poder.

Abstract:

This article seeks to place Locke's thought between two quite different historical moments. The concept that will be useful to this investigation in such purpose is «justice». Thus, it will search not only what is mean by justice, but also the position given to justice by the English author in his theory. In particular, with reference to social power relationships. This way, it is able to demonstrate that Locke's social contract is responsible for rehabilitating a free area of such unfair political and economical power relationships.

Keywords: justice, common good, property, power.

1. Introducción

La transición de la Edad Media a la Moderna se produjo durante un proceso lento, en el cual las antiguas instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas del medioevo ceden terreno a nuevas configuraciones de la realidad. Desde el punto de vista del pensamiento político, estos cambios pueden ser comprendidos como la lenta germinación de ideas presentes en los primeros albores de la alta Edad Media. Así, autores como Locke son considerados un ejemplo de la continuidad de aquellos principios que dieron vida al sistema político florecido en Europa tras la caída del imperio romano.

Sin embargo, también se puede concebir el pensamiento moderno como la eclosión de tendencias internas procedentes de la antigüedad que, aunque presentes en la filosofía medieval, no pertenecen a ella. La filosofía política moderna, que encuentra su mayor expresión en la idea de un contrato social entre individuos libres, independientes e iguales, sería, según esta interpretación, la reafirmación de concepciones atomistas y mecanicistas de la construcción del Estado.

En este sentido, la incorporación paulatina del pensamiento político de la antigüedad clásica, totalmente ajeno a la Edad Media, fue lo que dio lugar al surgimiento, bien de las monarquías absolutas del siglo XVI, bien del pensamiento moderno del siglo XVII. En particular, dicha incorporación modifica la idea medieval de que los gobernantes ejercían un *oficio*, para pasar a reclamar la *plenitudo potestatis* para el Emperador y el Papa, que luego reivindicará para sí el Estado.¹

En medio, filósofos como Locke buscan, consciente o inconscientemente, conciliar ambas tendencias. Lo que se intentará demostrar en este artículo es que la idea de *justicia* servirá de bisagra, con mayor o menor éxito, a un pensamiento que cabalga entre ambas edades.

2. Estableciendo relaciones

Para comprender mejor la relación entre estos dos momentos históricos y filosóficos es necesario establecer varios puntos:

2.a) La incorporación de Aristóteles a la filosofía política medieval produjo la imbricación de dos corrientes de pensamiento en apariencia contradictorias. Así, es posible encontrar en algunas expresiones del contractualismo iusnaturalista la afirmación tanto del origen natural de la vida política, como de la acción del hombre en tanto que remedio de los males ocasionados por su naturaleza caída. En otras palabras, se encuentran referencias cruzadas tanto a la escolástica aristotélico-tomista, como a la patrística de Agustín de Hipona.²

1 Gierke, O. F., *The development of political theory*, trad. Bernard Freyd, London, Allen & Unwin, 1939, p. 152.

2 Skinner, Q., *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno*, trad. Juan José Utrilla, 2 vol., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, vol. I, p. 173.

El nexo entre ambas formas de comprender el origen de la sociedad política puede establecerse de dos modos. (i) Por un lado, comprendiendo la obra de Agustín de Hipona como una tensión platonizante de las tendencias naturalistas de Aristóteles.³ (ii) Por el otro, mediante la incorporación del consentimiento como factor último en el desarrollo sistemático de la comunidad humana desde la familia hasta el Estado.

(i) La base antropológica de la teoría de Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios* es que fruto del pecado original el hombre es incapaz de vivir de acuerdo a los mandatos del derecho natural.⁴ La misma existencia de las sociedades políticas es, por tanto, la negación de ese derecho querido por Dios para los hombres, el cual ordena la comunidad universal de bienes, la libertad y la igualdad. En contraposición, el dominio y la propiedad privada son el fruto del predominio de las pasiones que arroja el pecado original, cual maldición, sobre la tierra.⁵ Este pesimismo político es lo que se traslada, de la mano de Lutero y Suárez, al seno de las reflexiones iusnaturalistas del siglo XVII.⁶

(ii) El pensamiento del medioevo que representa y desarrolla Tomás de Aquino sostiene que el Estado se encuentra en potencia en el hombre, pero no llega a construirlo sino por su razón reflexiva en el accionar práctico. El Estado adquiere, pues, la forma de un gran organismo donde se coordinan y subordinan los distintos órganos, según una ordenación jerárquica del cuerpo cristiano.⁷

Por ejemplo, en la teoría de Suárez el desenfreno de las pasiones individuales hace imposible que el hombre pueda seguir viviendo en comunidades naturales como la familia y la aldea. Los hombres eligen dejar de vivir de este modo para formar lo que Agustín de Hipona entendía como pueblo. Es decir, una multitud reunida en torno a un acuerdo sobre el derecho y la búsqueda de la justicia.⁸

Suárez describe a la comunidad política como:

[...] La multitud humana [...] que por un deseo especial o consentimiento general, se reúne en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, de la misma manera que forma un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por su naturaleza [...].⁹

Así, si bien por un lado reproduce, de algún modo, la sistemática que comparten Tomás de Aquino y Aristóteles en la conformación de la sociedad política, también incluye una especie de cálculo oblicuo de interés emanado de la inviabilidad, en determinado momento, de la vida natural.¹⁰ Según este argumento, la comunidad política no solo es más perfecta,

3 Wulf, M., *Historia De La Filosofía Medieval*, trad. Jesús Toral Moreno, 3 vols., México, Jus, 1945, vol. I, p. 90.

4 Agustín, Obispo de Hipona, *La Ciudad De Dios*. trad. José Cayetano Díaz de Beyral, Barcelona, Orbis, 1985, XIV-I; XIV-IX.

5 Ibid., XII, XIII, XIV.

6 Mesnard, P. *El Desarrollo De La Filosofía Política En El Siglo XVI*, Puerto Rico, Ediciones de la Universidad, 1956, p. 589.

7 Holstein, G., *Historia De La Filosofía Política*, trad. Luis Legaz Lacambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, p. 152.

8 Agustín, *La Ciudad De Dios*, op. cit., XIX, XXI.

9 Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador: en diez libros*. trad. J. R. Eguillor Muniozuren. Sección de teólogos juristas 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, III, II, 4.

10 Según Skinner lo que proponen Suárez y Molina es una solución de *cálculos de oblicuo interés propio*. Es decir, que la condición natural del hombre después de la caída lo acerca más al interés individual que al bien común. En la situación de conflicto se hace *preferible* desde el punto de vista del bienestar individual que se construya una autoridad pública que ponga remedio a estos problemas, en la búsqueda del bien común. Cf. Skinner, op. cit., p. 167. A este razonamiento Suárez lo denomina la *razón de principio*, i.e., «ningún cuerpo puede conservarse si no hay algún principio al cual le corresponda procurar y buscar el bien común del cuerpo». (Suárez,

sino también «conforme a la razón y al derecho natural». Aunque el propio derecho natural no haya creado la sujeción política sin intervención de la voluntad humana.¹¹

Otro ejemplo podría ser el de Althusius quien, por su parte, reconociendo la existencia de varios tipos de asociación, siempre deriva la asociación más grande de las más pequeñas, y establece, por tanto, un método de relacionarlas con bases *naturales e históricas*.¹²

Esta forma de combinar ambas corrientes influye de diversas maneras sobre las teorías políticas resultantes, pero lo que interesa aquí en particular son dos aspectos.

(i) En primer lugar, se afirma que el Estado es el producto de un contrato libre y la libre elección de las formas de gobierno, pero el impulso asociativo y la institución de gobernantes son fruto de un impulso *natural*. Porque, si bien el cuerpo político debe su existencia a los individuos, estos no son la fuente directa de la soberanía, sino la ley de naturaleza «por virtud de la naturaleza racional de las cosas».¹³

(ii) En segundo lugar, la justicia adquiere el *status* de factor determinante para considerar a una sociedad como política. Agustín de Hipona dice:

Ahora bien, si el Estado (res publica) es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado.¹⁴

Una de las características fundamentales del pensamiento político medieval es, por tanto, que en la relación entre el hombre, la comunidad y el gobernante la *justicia* es el origen y el principio del que proviene la autoridad y la legitimidad. Los pensadores medievales eran conscientes, de esta manera, de la existencia de un ordenamiento previo al surgimiento de las sociedades políticas que tenía sobre estas un poder de legitimación. Este orden moral no solo controla al derecho positivo y a la conducta de la misma sociedad, sino también que en base a sus preceptos es que puede resolverse cualquier conflicto.¹⁵

op. cit., III, I, 5)

11 Ibid., III, I, 2-11.

12 Gierke, op. cit., pp. 36, 75.

13 Cf. Ibid., pp. 100-1; Mesnard, op. cit., p. 590. Suárez sostiene que: «[...] este poder [político] no se da en cada uno de los hombres tomados por separado, ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo; luego antes de que haya entre los hombres ese poder, viene la formación del cuerpo político, porque antes del poder mismo tiene que existir el sujeto de ese poder [...]» (Suárez, op. cit., III, III, 6). Es decir que *en virtud de solo el derecho natural* el poder político no puede residir en un hombre en particular, ni en todos en general considerados aisladamente. Así, aún cuando los hombres poseen dicho poder como una propiedad de su naturaleza, este no se da en ellos sino solo en la comunidad política.

14 Agustín, op. cit., XIX, XXI.

15 Una característica sustantiva de la doctrina medieval es que el derecho positivo no le parecía capaz de fundamentar una protección de los derechos adquiridos. Por el contrario, la inviolabilidad del derecho subjetivo se justifica solo en la medida en que tuviera su fundamento en el derecho natural. A este respecto, dos proposiciones se convirtieron en base de toda la doctrina. (a) Adelantándose a Locke en cuatro siglos Juan de París y Ockham afirman que la propiedad tiene sus raíces en el *ius gentium*, ya existente antes del Estado y derivado de la pura ley natural sin intervención estatal. Cf. Juan de París, *On royal and papal power*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971, c. 7; Ockham, G., «Dialogue» en *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*. trad. John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, III, tr. 2, l. 2, c. 23-25, 27. (b) La segunda proposición era el reconocimiento de que la fuerza vinculante de los contratos deriva del derecho natural.

De este modo se entiende a la justicia como la intención de construir una sociedad política donde reine el bien común, y los intereses particulares sean relegados a su justa medida, ya que «la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta».¹⁶ A este principio se rinde cualquier otra intencionalidad individual o colectiva. La contravención a este principio es, por tanto, la fuente de todos los males.

2.b) Empero, aún queda preguntarse qué es lo que se entiende por justicia. Tomás de Aquino, recurre a Aristóteles en el Libro V (1130a) de la *Ética a Nicómaco*, para afirmar que la justicia es aquella virtud que no buscará su justo medio teniendo como punto de referencia al propio hombre -como por ejemplo la templanza-, sino que la justicia busca dicho punto en el exterior del hombre. A su vez, citando a Cicerón en *De Offici* remarca su dimensión social. La justicia «es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida».¹⁷

La escuela objetiva del derecho medieval no juridiza al poder en su modo de comprender las relaciones de justicia. El poder permanece como un dato prejurídico al cual hay que limitar. La función del jurista es encontrar la parte que le toca a cada individuo en la *partición* justa. El derecho, pues, no puede tratar del individuo, sino de sus relaciones. Debido a esto es factible afirmar que la escuela objetiva no solo atribuye derechos, sino también, deberes.

En cambio, el derecho subjetivo -surgido durante el medioevo, pero desarrollado hasta sus últimas consecuencias a partir de la modernidad- juridiza el poder y «considera el dato primordial al hombre con poderes ilimitados en su propio beneficio, y llama *ius* precisamente a este poder ilimitado y ventajoso».¹⁸ De esta forma, el derecho subjetivo afecta la comprensión de la justicia, porque lo que debe ser juzgado no es más la relación de los hombres en referencia al mundo real, sino la relación que se establece entre voluntades mutuamente indeterminables. La palabra *deber* deja de significar una realidad para pasar a referir una obligación surgida de un acuerdo voluntario.¹⁹

16 Tomás de Aquino, *Suma De Teología*. Trad. José Martorell Capó. 4º ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, I-II, q.90, a.2. Para comprender mejor la aplicación de esta sentencia es preciso considerar la referibilidad de los actos individuales al bien común, y al mismo tiempo el valor autónomo de cada persona humana. De esta manera, el individuo se hace comprensible, de suyo, como algo más que una mera parte mecánica de un todo. (Wulf, op. cit., v. II, p. 152) El todo -comunidad- es independiente de cada miembro, pero aún «una amputación justificada de un miembro, por muy insignificante que este sea, es siempre una operación deplorable y dolorosa también para el todo». (Gierke, O. F., *Teorías Políticas de la Edad Media*, ed. F. W. Maitland, trad. Piedad García-Escudero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 127.

17 Aquino, op. cit., II-II, q.58, a.2, 8 y 10; I-II q.60 a.2.

18 Villey, M., *Estudios En Torno a La Noción De Derecho Subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 17, 159

19 Cf. Guzman, Alejandro, 1995, «La influencia de la Filosofía en el Derecho con especial alusión al concepto de relación jurídica (examen crítico)», en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 13, Valparaíso, Chile, pp. 140 – 144. A su vez, Villey sostiene que «[...] la doctrina del derecho subjetivo nace y se desarrolla también como una doctrina del derecho natural; solo que si en la concepción antigua el derecho natural era lo justo objetivo, de modo que [la] misión del derecho positivo era la determinación de la parte justa de cada cual, en la doctrina del derecho subjetivo lo natural son precisamente los derechos subjetivos: el hombre y sus derechos, aislado y en contra de todos los demás hombres, constituirá un estado natural; y aunque a dicho estado se ha superpuesto un pacto social, las exigencias del individuo siguen siendo la fuente de los derechos subjetivos, que deben ser analizadas por el jurista y el legislador con el fin de determinar los derechos de cada cual.» (op. cit., p. 17)

Entender subjetivamente el derecho no implica, en consecuencia, un dominio sobre la *parte justa* de las cosas repartidas, sino que conlleva un dominio, es decir un poder, sobre *todas las cosas* en búsqueda del propio provecho.²⁰ El eje central de la teoría de los derechos es que la naturaleza concede *prima facie* derechos a los hombres. La diferencia entre una concepción y la otra no es el *reconocimiento* de poderes, sino la construcción de *derechos* en base a dichos poderes. Mientras que una limita los poderes, la otra los reafirma. Así, e.g., el derecho de autoconservación de Hobbes no reconoce un deber como contra parte.²¹

Desmantelada la posibilidad de referencia hacia un orden objetivo real en las relaciones humanas,²² la filosofía política moderna centra su atención, necesariamente, en la legitimidad de la norma. El problema con el que se encuentran los filósofos modernos es que si el derecho fue considerado tradicionalmente como una distribución, ahora al tratarse de dignidades y libertades, dicha distribución se torna *cuasi* imposible.²³ En este sentido tanto Grotius como Hobbes niegan la posibilidad de una justicia distributiva.²⁴

La afirmación de la libertad por encima de la justicia de la distribución terminará por relegar el bienestar del hombre a un segundo plano. Las sociedades humanas se comienzan a concebir como la manera óptima de preservar la libertad, aún a costa del bienestar. Comienza, así, el camino hacia la afirmación de la existencia de un derecho natural a la propiedad privada que termina en Hotman, Mair, Buchanan y Locke.

Por este motivo, en el enfrentamiento con el absolutismo se propone una definición objetiva del derecho como *aquello que está permitido bajo la ley*, insistiendo, así, en la separación entre dominio e *ius*. El acento puesto entre las limitaciones de la ley natural y la voluntad libre del hombre, fue la base del enfrentamiento a dicha asimilación de libertad como un *dominio*. De este modo, el interés central está puesto en el bienestar del hombre y no en su libertad absoluta e indeterminable. La distribución justa de los bienes de la naturaleza y los reclamos de la necesidad son el centro de sus discusiones.²⁵

2.c) El tercer punto a establecer a fin de comprender mejor la relación entre el medievo y la modernidad es que en la Edad Media se desarrolló el sustento filosófico-político completo para la defensa de la libertad, mediante la expresión de la voluntad del pueblo. En el pensamiento medieval no solo se expresa la idea del contrato social,²⁶ sino también

20 Ibid., p. 18.

21 Tuck, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 18-20.

22 Wulf, op. cit., I, p. 126.

23 Villey, op. cit., 245.

24 Grotius, H., *On the Laws of War and Peace*. de. R. Tuck y J. Barbeyrac. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, II, XVII, §§ 2, 3.1. Hobbes, T., *Leviatán: La Materia, Forma Y Poder De Un Estado Eclesiástico Y Civil*. 1º ed. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 136.

25 Tuck, op. cit., pp. 49-50.

26 En el siglo IX es posible encontrar ejemplos claros sobre una concepción contractual del poder político. Por ejemplo, Manegold de Lautenbach, utiliza expresamente los términos *vocabulum officii*. La reciprocidad de los deberes y obligaciones entre la comunidad y el monarca es la base del *pactum* celebrado no en un tiempo inmemorial, sino en tiempo histórico concreto que pertenece en la memoria de los contratantes. Este *pactum* se manifiesta en la ceremonia de coronación y el correspondiente juramento del monarca. Ninguna acción es considerada válida si contraviene dicho acuerdo. Son *ipso facto* nulas. ¿Qué sentido tendría obedecer a alguien que se niega a reconocer los principios y condiciones en virtud de las cuales la obediencia fue prometida?. Cf. Carlyle, R. W., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. III, 4º ed, Edinburgh, William Blackwood and Sons, 1950, pp. 168-9. La importancia de las teorías de Manegold de Lautenbach es que no es una construcción *cuasi* histórica en la que en algún momento de la histórica se realizó dicho acuerdo. Por el contrario, su postura es

autores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa llegan a derivar la obediencia política del consentimiento individual de los miembros de la comunidad.²⁷

Estas teorías a favor de la autoridad del pueblo fueron las fuentes de los desarrollos más radicales de los siglos XVI y XVII en contra de la autoridad absolutista de los monarcas.²⁸ La diferencia entre la Edad Media y la Moderna no es, de suyo, una concepción pactada del origen de la comunidad política, sino la extracción de las consecuencias más individualistas a la que podría dar lugar bien la noción de derecho subjetivo, bien la indispensabilidad del consentimiento individual en el origen de la comunidad política.

No obstante, la influencia de Aristóteles mantuvo indiferente u hostil a la escuela mayoritaria de los publicistas, en relación con un desarrollo ulterior que extraería las consecuencias de derivar todas las sociedades solo desde los individuos. El desgajamiento de dichas consecuencias fue impedido, a su vez, por el propio *pathos* de la Edad Media. La existencia de un sistema social escalonado como el feudalismo, hacía verosímil el ejercicio de los derechos a través de las articulaciones intermedias.

A su vez, la existencia de estas articulaciones intermedias en una sociedad orgánica no solo servía para mantener el orden descendente, sino también el ascendente. Prueba de ello es que Bucer, Felipe de Hesse, Calvino, Althusius, Lutero, Melancthon, Hotman, y otros reformadores del siglo XVI recurrirán a estos *príncipes intermedios* para la defensa de los derechos del pueblo en el enfrentamiento con el emperador.

2.d) El cuarto punto necesario para establecer no ya el nexo entre ambas edades, sino el papel que pudiese haber tenido Locke es identificar las fuentes de su pensamiento político. Esta tarea reviste cierta dificultad bien por la diversidad de sus fuentes, no solo las que él mismo reconoce, sino también las que pueden ser advertidas entre líneas en su pluma. Empero, en este artículo interesa destacar aquellas referidas a: (i) la relación de sus bases antropológicas con la Edad Media; (ii) el bien común y la propiedad privada; (iii) la justicia como fin del Estado.

(i) Las bases antropológicas de Locke son un claro ejemplo de la existencia de referencias tanto al *tomismo* como al *agustinismo*. Por un lado, sostiene que el hombre vive en un estado de naturaleza en sociedades regidas por una ley natural que establece, inteligible y claramente, qué es lo permitido y qué lo prohibido.²⁹ Por el otro, que la humanidad «a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado».³⁰

Ambas afirmaciones son conciliables si se tienen en cuenta dichas referencias *tomistas* y *agustinas*. Las fallas del *sistema de justicia* de la ley natural impiden la permanencia del hombre en el estado de naturaleza y hacen que busque la seguridad en la sociedad civil. Es decir, que la corrupción en el estado de naturaleza provoca una situación donde prevalecen la malicia, la violencia y la intención de mutua destrucción.

la cristalización de un movimiento de pensamiento político que está en la misma base de la teoría política medieval.

27 Marsilio de Padua, *El Defensor De La Paz*, Madrid, Tecnos, 1988, I, XII, §3; Ockham, op. cit. III, tr. 2, l. 2, c. 2; Nicolás de Cusa, *De Concordantia Catholica o Sobre La Unión De Los Católicos*, trad. J. M. de Alejandro Luciro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, II, VIII; X; XII-3; III, IV.

28 Skinner, op. cit., vol. I, p. 120.

29 Locke, J., *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Clásicos del pensamiento, Madrid, Tecnos, 2006, §12.

30 Ibid., §127.

Sin embargo, la situación de conflicto no es la originaria en dicho estado natural. Por lo tanto, si bien una razón del surgimiento del conflicto puede radicar en dichas fallas, no obstante para Locke, es la *caída* del alma humana la razón fundamental que lo mueve a utilizar esa libertad con un objetivo distinto al originario. El pecado original genera un alejamiento paulatino de la benevolencia primigenia, provocando una maldición sobre la tierra que abre el camino a la necesidad de posesiones privadas y del trabajo. Esta situación irá dando lugar a la distinción entre las diversas condiciones en las que se encuentran los hombres, habilitando progresivamente la codicia, el orgullo y la ambición entre ellos.³¹

En este sentido, en el estado de naturaleza *lockeano*, pero también en el de sociedad civil, son muy pocos los que se dejan guiar por la razón que ordena la *equidad y la justicia* en las relaciones con los que *son iguales a nosotros*.³² Admite que todos los hombres por *naturaleza* están dotados de razón, pero que, sin embargo, el uso de esta puede ser limitado a causa de tres elementos: la influencia de las pasiones, el descuido, y la degeneración de las costumbres, que los llevan a dejarse guiar por su propio interés en lugar de por la justicia y la equidad.³³ De esta manera, tanto por un motivo como por el otro, el conflicto de intereses respecto a lo que se *debe* a cada uno se hace presente.

El cálculo oblicuo de intereses se encuentra en el mismo comienzo de la sociedad civil. Pero, como el individuo aislado no es el antecedente inmediato, sino que en el estado natural también existen comunidades, no se puede derivar de ello una construcción del Estado estrictamente individual. Por el contrario, el Estado que constituyen los hombres en la teoría de Locke refleja que estos viven en sociedades debido a los deseos que la divinidad ha impreso en su naturaleza.

Por ello, se puede afirmar que el concepto de bien público, tan importante como el consentimiento individual, asume la presencia conjunta tanto de la idea de interés común, como de conflictos de intereses individuales en cuanto presupuestos necesarios de la sociedad política. Así, la relación entre los dos elementos de dicho presupuesto refiere de forma lógica a «un cierto equilibrio entre tendencias centrífugas y centrípetas».³⁴ En este sentido, justifica la vida en sociedad en la búsqueda del bien común y, al mismo tiempo, la necesidad de un estado en los inconvenientes del estado de naturaleza originados en el conflicto de intereses individuales.³⁵

De todo esto se sigue que, aún utilizando elementos del derecho subjetivo,³⁶ no se puede derivar de ello que el individuo sea tanto el origen como el fin del estado político.

31 Aquí Locke hace referencia al pasaje del Génesis que dice «ganarás el pan con el sudor de tu frente». (Gen. 3, 19) «Dios, cuando dio el Mundo en común a toda la Humanidad, también le dio al Hombre el mandato de trabajar; y la *penuria de su Condición* requería esto de él» (Locke, op. cit., § 32) [Las cursivas y la traducción son propias]. A su vez, en una nota de 1693 realiza esta conexión entre ambas reflexiones. Cf. Locke, J., «Homo ante et post Lapsus» en *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 320-1.

32 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 5, 123; Locke, J., *La ley de la naturaleza*, trad. C. Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, D.L., 2007, p. 50

33 *Ibid.*, p. 9.

34 Kendall, W., Willmoore, 1965, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, University of Illinois Press, p. 93. Traducción propia.

35 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 77, 124.

36 Sin entrar en polémica, interesa remarcar que si se establece una distinción entre las escuelas objetivas y subjetivas del derecho, en base a la definición de libertad y derecho natural, Locke se ubicaría en un punto intermedio. Cf. Tuck, op. cit., p. 46. Donde, sin duda, confiere el carácter de *propiedad* – dominio- a los derechos, pero, al igual que Vitoria no sostiene que estos sean el resultado de un pacto de voluntades libres. Sus derechos naturales son «el uso libre de una cosa», pero en todo momento los somete a la ley que «establece que está y que no está en conformidad con la naturaleza racional». (Locke, *La ley de la naturaleza*, op. cit., p. 6) De este modo, por la definición de derecho y ley de naturaleza que utiliza Locke difícilmente se lo podría ubicar de forma indiscutible de un lado u otro.

(ii) Prueba de la concepción antropológica de Locke es su forma de concebir al derecho y, por tanto, la limitación que establece a la propiedad privada. En primer lugar, habría que subrayar que originariamente el hombre no posee un derecho a la propiedad privada. En todo caso, tiene el derecho a beneficiarse de los frutos de su propio trabajo. El dominio de la naturaleza es común a la humanidad.³⁷ De ahí, que aún no siendo preciso el consentimiento expreso de los demás *comuneros*, la base del derecho privado sobre los bienes dados en común es que se realiza un consentimiento *tácito* condicionado a ciertas circunstancias.³⁸

Locke estaría, por así decirlo, dentro de la corriente de lo que Tuck llama *interpretative charity*. Así, al mismo tiempo que sostiene que los hombres pueden consentir una alteración de los límites de la naturaleza al aceptar la utilización del dinero, el origen pactado de los derechos subsiguientes a la nueva situación permite a Locke mantener que *-in extremis-* se puede rehabilitar el derecho común de los hombres sobre todas las cosas del mundo.³⁹

(iii) El tercer punto que se había mencionado es la justicia como fin del Estado. En este sentido, Locke es plenamente consciente de las limitaciones innatas de la justicia tanto en el estado de naturaleza, como en el de sociedad política. En particular, porque los hombres dirigen más atención a su propia conservación que a los deberes para con su prójimo.⁴⁰

Los hombres, pudiendo ser iguales se diferencian sin injuria por muchos motivos. Existen, pues, precedencias sociales justas entre el magistrado y el ciudadano, entre el padre y el hijo, etc.⁴¹. Sin embargo, ciertas desigualdades no establecen precedencias justas, sino relaciones de poder arbitrarias que para Locke identifica con el estado de enfermedad en el que puede llegar a encontrarse el hombre fuera de la sociedad política. Hasta tal punto asume la existencia de este tipo de relaciones de poder y dominio que, de hecho, establece como fin de la cesión de poderes a la legislatura el limitar y moderar esos dominios.⁴²

Locke no considera que la desigualdad en la distribución del dinero y la renta sean *a priori* una fuente de peligros para la libertad de los individuos. Sin embargo, también advierte que el funcionamiento del mercado puede ser el origen de conflictos de intereses en los cuales la Legislatura tenga que intervenir.⁴³ De ahí que tanto el hombre como sus posesiones devengan en súbditos del Estado.⁴⁴

37 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 26, 34.

38 *Ibid.*, §§ 28-9. En *Morality* presenta un argumento según el cual el origen de la individualización de la donación originaria común requiere se cierto tipo de consentimiento. Cf. Locke, J., «Morality», en *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 267-269.

39 Cf. Grotius, op. cit., I.IV.VII.2; *Ibid.*, II.II.VI.1; *Ibid.*, II.VI.IV; Ascham, A., *Of the confusions and revolutions of governments*. London, W. Wilson, IV, §3. «En particular, los hombres deben consentir ellos mismos (no pueden ser limitados, como Grotius y Cumberland sugieren que podrían serlo, por el consentimiento de sus predecesores), y los acuerdos no pueden anular las normas generales relativas a la explotación del mundo por la humanidad establecidas por Dios (por lo tanto, un acuerdo para permitir a una persona absorber todas las posesiones sería inválido)». (Tuck, op. cit., p. 172)

40 Locke, *La ley de la naturaleza*, op. cit., p. 50.

41 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., § 54.

42 *Ibid.*, § 222.

43 Locke, J. «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero», en *Escritos Monetarios*, Ed. M. Victoriano, trad. María Olaechea, Madrid, Pirámide, 1990, p. 110.

44 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §120.

El papel del contrato social no puede ser entonces salvaguardar los resultados e incentivos de la avaricia tal como afirma Leo Strauss. Por el contrario, el contrato social constituye un nuevo espacio libre de relaciones injustas de poder político y económico que afecten la libertad fundamental del hombre para proteger su derecho/deber fundamental a la vida.⁴⁵ La mediación política debería garantizar no solo la existencia de un juez para dirimir las controversias sobre la propiedad privada, sino también la justicia en las relaciones entre los individuos, superando los criterios estrictamente formales.

Es indudable, por tanto, que esta pretensión de justicia es lo que se relaciona con la auténtica libertad en la teoría *lockeana*. Si la libertad es, pues, un *no estar* sujeto a más norma que la ley natural o la civil, la salida del estado de guerra es, sin lugar a dudas, una liberación patentizada en un contrato social que rehabilita la justicia en el mundo. Es un proceso concreto, en el que el hombre asume su individualidad pero la pone al servicio de un todo, admitiendo, por tanto, la limitación correspondiente de su arbitrariedad en el camino hacia una libertad-justa. Sin dicha sensación de justicia el pacto se anula, el hombre se vuelve esclavo y se habilita la resistencia.

La libertad no consiste en poder hacer lo que plazca a un individuo *autopoietico*, sino en ser todo aquello que se puede ser dentro de los límites de una sociedad justa. Y como el hombre es un ser racional, la mejor vía para alcanzar ese desarrollo es la vida en la sociedad política, cuyas leyes se derivan de la ley natural. La injusticia generalizada y manifiesta que implica cualquier usurpación del espacio común, extingue dicha liberación y con ella a la misma sociedad política.

Aquellos que destruyen el cuerpo legislativo «deshacen los lazos sociales y de nuevo dejan al pueblo en un estado de guerra» (Locke 1689, II, §127). Sea gobernante o súbdito, quien esto haga, será culpable «del mayor crimen del que un hombre sea capaz», ya que con su rebelión⁴⁶ no estará haciendo otra cosa que instaurando otra vez la guerra (§226, 230).

De esto se sigue que la principal variable que permite dar estabilidad al sistema en esta pretensión de justicia es la concesión a los súbditos del derecho de resistirse. Así, cualquier violación a sus cláusulas podrá ser castigada con medios violentos aún a costa de la violación de las normas institucionales, ya que estas han sido destruidas por el tirano que reinicia la guerra.

45 Locke se refiere tanto al deber de preservar la propia vida, como al derecho de preservarla. Cf. *Ibid.*, §§ 6, 11; Simmons, A. J., *The lockean theory of rights*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, 68-78.

46 Locke apunta el origen etimológico latino de la palabra rebelión como «volver a hacer la guerra». Por ello, en la justa defensa de los términos del contrato los hombres no se *rebelan*, sino que se resisten. Al igual que en Tomás de Aquino la verdadera rebelión la hace el tirano. Cf. Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., § 226. «El sedicioso es más bien el tirano, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido [...]» (Aquino, op. cit., II-II, q.42, a.2).

3. Conclusión

En resumen, al observar el período de transición de la Edad Media a la Edad Moderna, se puede advertir cómo en la lucha por la delimitación del poder entre el individuo soberano y el estado soberano, ambos se erigen como los únicos protagonistas de la vida política.⁴⁷ Los grupos intermedios que brindan un sentimiento de comunidad y pertenencia son excluidos por el Derecho natural individualista. El hombre ya no se encuentra situado en un entramado social lo suficientemente sólido como para no quedar aislado frente a un poder muy superior a sus fuerzas.⁴⁸

Desde esta perspectiva, la diferencia entre la modernidad y el medioevo es que la Edad Media encuentra en el derecho natural más que una mera exigencia ética hacia la libertad interna del poder supremo. El derecho natural es, pues, una obligación jurídica que regula la libertad externa de dicho poder.⁴⁹ La principal consecuencia práctica es que ya el monarca, ya la comunidad soberana, deben en la sanción o aplicación del derecho formal, guardar la mayor concordancia posible con el derecho material. La prudencia es el camino para que en la interpretación se respete dicha relación.

De esto se sigue que la distinción entre el pensamiento político moderno y el medieval no es solo la idea de que existen ciertos derechos inalienables que ni el Estado puede infringir, sino también el modo en que dichos derechos son protegidos.⁵⁰ El problema puede plantearse de dos maneras alternativas. Figgis, por ejemplo, advierte que en la modernidad comienza la consolidación de un Estado atomista y mecanicista; lo que él llama la absorción de la conciencia individual en la social.⁵¹ De modo inverso, aún compartiendo el diagnóstico, Gierke identifica el mismo proceso como la sumisión de los intereses sociales al individuo.⁵²

De acuerdo con este panorama, la obra de Locke puede denominarse como de *transición*. Esto se debe a que, como se ha argumentado a lo largo del artículo, si bien Locke fundamenta la organización política de la sociedad en el consentimiento individual, es difícil sustraer sin más los elementos de tipo comunitario que incluye en su teoría para limitar la voluntad individual. En otras palabras, si la mediación política *lockeana* intenta garantizar no sólo la existencia de un juez, sino también la justicia en las relaciones entre los individuos, es porque recoge ciertos elementos de la filosofía política medieval, aquí reseñados, que le llegan a través de la neo-escolástica y el conciliarismo, incorporados a las teorías radicales de los protestantes.

47 «[...] Y a medida que esta obra avanzaba con decisión, tanto más afiladas eran las armas que forjaba la doctrina medieval para el combate, que ocupa los siglos posteriores, en el que el Estado soberano y el individuo soberano pugnan por la delimitación de sus esferas de Derecho natural [...]» (Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 261-2)

48 Cf. Gierke, *The development of political theory*, op. cit., pp. 103-8.

49 «Nadie dudaba de que los preceptos de Derecho divino y natural tienen naturaleza de verdaderos preceptos jurídicos, aún allí donde no sean ejecutables mediante coacción o impugnación; nadie dudaba de la existencia de un verdadero Derecho, anterior, exterior y superior al Estado». (Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 236-7)

50 Cf. Gierke, *The development of political theory*, op. cit., pp. 107.

51 Cf. Figgis, J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Virginia, AMS Press, 1956, pp. 55-93.

52 Cf. Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 208-9.

Esta doble intencionalidad se trasluce en el establecimiento de la justicia como fin del Estado. Sin justicia no hay Estado sino relaciones de poder que derivarán, con toda seguridad, en una situación enfermiza de la que el hombre buscará huir. Según Locke, no hay sociedad política allí donde ésta no se origina de forma justa, i.e. a través del consentimiento individual, pero la inclusión del derecho de resistencia en su teoría tiene por objetivo fundamentar la idea de que la injusticia generalizada y manifiesta que implica cualquier usurpación del espacio común, extingue dicha liberación originaria y con ella a la misma sociedad política.

Como se evidencia en el §222 del *Second Treatise* citado en el artículo, dichas usurpaciones no son una externalidad exclusiva de los gobernantes corruptos, sino de cualquier individuo o facción que intente tener bajo su poder de forma ilegítima a otro miembro de la sociedad. Dicho esto, y atendiendo a la argumentación presentada, difícilmente se pueda sostener que Locke se incline sin matices por la salvaguarda de los derechos individuales de los más racionales e industriosos.

Al contrario, el contrato social *lockeano* intenta constituir un nuevo espacio libre de relaciones injustas de poder tanto políticas como económicas, ya que es consciente de que éstas últimas terminarán por afectar a la libertad de cada hombre para proteger su derecho/deber fundamental a la vida. Es decir, su capacidad para resguarda su dignidad como creatura divina. Queda fuera de este artículo analizar si las estructuras políticas propuestas por Locke tienen la *performatividad* que él anhela.

FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA

The End of the End of History

Hugh P. McDONALD

New York City College of Technology (CUNY), EE.UU.

hmcdonald@citytech.cuny.edu

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Abstract:

In this essay I will first examine why the religious right constitutes a significant challenge to liberal, democracies. By the latter I do not mean the ideological sense of liberal, but pluralistic democracies that uphold human rights and values, free and fair elections, and the autonomy of institutions from religious and political interference. I will then make the theoretical distinction between a democratic republic and a sophiacratic “republic,” and argue that theocracy resembles the latter more than the former. Finally, I will note that the end of the end of democracy heralds a new “cold war” between fundamentalist religions and liberal democracies. The use of the “war on terror”—a phony war that should never have begun, is making converts to the cause of fundamentalist Islam, and squanders tax revenues—by the Bush administration heralds the end of the end of history and a new use of Orwellian tactics by the right. Reports of the end of history have been “greatly exaggerated”; the religious right is a serious challenge and even a threat to liberal democracies.

Keywords: Democracy, (End of) History, Orwell, Religious right, Sophiacratic republic

Resumen:

En el presente ensayo, examinaré primeramente por qué las posiciones políticas de derecha de base religiosa constituyen un importante problema para las democracias liberales. Con este último término no me refiero al liberalismo como ideología política, sino a las democracias pluralistas que defienden los derechos y valores humanos, los procesos electorales libres y transparentes, y la autonomía de las instituciones con respecto a las injerencias por parte de instancias económicas y religiosas. Seguidamente, plantearé una distinción entre una república democrática y una "república" sofocrática, arguyendo que la teocracia se asemeja más a la segunda que a la primera. Finalmente, haré notar que el final del final de la democracia anuncia una nueva "guerra fría" entre fundamentalismos religiosos y democracias liberales. El uso de la "guerra contra el terror" – una guerra falaz, que nunca debió haber siquiera comenzado, y que fomenta el aumento del número de partidarios del fundamentalismo islamista, además del despilfarro de los fondos públicos procedentes de los impuestos – por parte de la administración Bush anuncia el final del final de la historia, y el inicio del uso de tácticas dignas de Orwell por parte de la derecha. Las proclamas del final de la historia han sido "enormemente exageradas"; la derecha religiosa constituye un serio problema, e incluso una amenaza, para las democracias liberales.

Palabras Clave: Democracia, (fin de la) historia, Orwell, derecha religiosa, república sofocrática.

I. At the end of the Cold War, an employee in the State Department, borrowing a page from Hegel, stated that the "end of history" has been reached. Fukuyama's well-known book argued that the end of the Cold War has decided the issue between communism and capitalism, between rule by the Communist Party and liberal, bourgeois democracy¹. The reason, he thought, is that there was no competitor to liberal democracy left after the Cold War.²

As the disaster of the World Trade Center has shown, fundamentalist religion has arisen as an "antithesis" to this absolute and final political "synthesis." However, I will argue that this challenge is not confined to the Islamic world. Fundamentalist religious parties and their allies are on the march in several different countries with different religious cultures, including India, Iran, Israel, and even the U.S. In India the BG party, which is openly pro-Hindu, won a majority and formed a government before its recent defeat. It remains one of the largest parties in India and its bellicose rhetoric brought the country to the verge of a nuclear war with Pakistan. In Israel, the Likud Party is composed of many factions among which a religious segment forms a prominent and powerful bloc. Moreover, the two openly religious parties in Israel often form the balance of power in the Knesset, the Israeli parliament, between Labor and Likud, and use this power as leverage to win concessions or influence policy. In the U.S., the "social conservatives" form the backbone of the Republican Party and often dictate its policies. But it is above all in Iran, where the mullahs rule with an iron fist, that the features of religious "republics" are most clearly exhibited.

¹ I am indebted to Dr. David Díaz Soto for many helpful comments and suggested corrections of an original draft of this article.

² Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.

Organized religions and liberal democracy were allied during the cold war in the face of a common foe. But the alliance of the Roman Catholic Church and the fascists during the Spanish Civil War should alert us to the fact that the Church did not view democracy as its ideal. The Church also viewed fascism as more of a “bulwark” against “godless Stalinist communism” than Western democracy³. Now that communism is waning, the differences between hierarchical religions and progressive democracies may lead to an open breach.

Most Christian Churches are organized as hierarchies, not democracies, particularly the Roman Catholic and the Orthodox churches. While Vatican II introduced some reforms, including some say for bishops and cardinals from a variety of cultures, ultimate power remains in the hands of the pope and is transmitted through a world-wide bureaucracy with layers of power, from cardinals to deacons. Laymen have little say in either the doctrine or workings of the Church. This hierarchical form of organization is not confined to Roman Catholics, since the Orthodox Church, Anglicans, Methodists, and other denominations have similar forms of organization, although there is usually more input and power in the hands of non-clerics in many Protestant denominations. The point is that the very organization of some religions is more akin to monarchy or aristocracy than representative government.

The separation of Church and State that characterizes many modern democracies is not a universally revered value. On the contrary, in theocracies the political ruler is often a religious head as well. In England, the monarch has such a double role as political and religious head of the country, and this used to be an office of the Tsar of Russia and several other European sovereigns, as well. Many of the monarchical forms of rule in classical Islam, notably the Caliph of Baghdad, combined the political and religious roles and heads of state were also religious leaders. However, these kinds are not the only forms of government that combine the religious and political roles in one leader. The pope was also a political leader in the not so distant past, when he reigned over the Papal States of Italy, which were later liberated during the Risorgimento. Pope Pius IX refused to have anything to do with the new Italian government and actively conspired to provoke its downfall. Another example of a theocracy, and one much older than that of Iran, was in Tibet before the Maoist Revolution. Because of the charisma of the Dalai Lama to some Westerners, the fact that Buddhist monks ruled Tibet is often overlooked.

Islam split early in its history between the Shia and the Sunni majority. In the former, the predominant sect in Iran and Iraq, clerical mullahs play a leading role in the life of society. When the revolt against the Shah succeeded in the late seventies, he was not replaced by a secular or pluralistic democracy. One cleric, the Ayatollah Khomeini, attained supreme authority, and his followers, in a brief civil war, turned on their erstwhile allies on the left and killed, jailed or exiled thousands of the regime’s opponents. Khomeini declared that he would give Iran an “Islamic Republic,” which in fact meant that the Shia clerics have a veto power over any laws passed by the Iranian parliament. The supreme Ayatollah decides if policies are compatible with the Shia interpretation of the Islamic code of law, and he can undo the consensus of the legislature. Recently, the Grand Ayatollah refused to allow certain democratic reforms and he and other clerics disenfranchised reform politicians from running for elections. Since the Quran is the ultimate source for the law in an “Islamic Republic,” the harsh punishments contained in the former are currently practiced in Iran, including stoning as a punishment for adultery.

³ A recent study of these events by a former priest is James Carroll’s *Constantine’s Sword, The Church and the Jews, A History*, New York: Houghton Mifflin, 2001.

The late Rabbi Meir Kahane remarked that the Bible does not talk about democracy. He is right. The notion and practice of democracy was Greek; republicanism is Roman. Moreover, Christians and Muslims look to the Old Testament for guidance on many issues and the political life of the Old Testament is not a democracy. Democratic and progressive values are viewed as a threat to traditional religions and to the way of life they entail.

The religious way of life is totalistic in the sense that there is a religious reason and meaning given to all daily practices; a religious interpretation put on all events. Just as political totalitarianism interpreted all of life in political terms, so extremely religious ways of life do so in religious terms. I am not claiming that these religions are totalitarian in the political sense, but that they involve totalistic belief systems not unlike political ideologies. Indeed, several students of totalitarianism have seen the connection between strong religious belief and fanatic political ideologues. Eric Hoffer described the latter as “true believers.”⁴

Since the way of life involved is total there is room for totalistic ways of thinking. In Afghanistan, the Taliban wanted to return to a strict form of Islam that involved setting back the clock and a reversal of all the institutions and customs of secular society. U.S. fundamentalists are also tempted to think in such terms; this is the meaning of Pat Buchanan’s notion of “culture war.” One total way of life and of looking at the world is “at war” with another in this view, the view of the fundamentalists, and therefore of the religious fanatics, who feel threatened by a world that would make them irrelevant. The secular world is quite happily materialistic and does not seem to need religion or have any use for the faith-based meaning put on daily life and events. Indeed, the young of both Iran and the U.S. prefer MTV to religious practices.

Some fundamentalist movements invoke religion as a basis for violence. Violence justified by religion is an old story. As Solzhenitsyn noted, a religious belief fortified the wills of the Inquisitors, who used torture to extract confessions.⁵ The witchcraft trials throughout Europe provide another example; hundreds of victims, both Catholic and Protestant were burned at the stake for the crime of “witchcraft” or for deviating from the “one true faith” during the Inquisition. But a more distant religious inspired event is perhaps more important in this context: the Crusades. It was the religious leadership of medieval Europe that called for a war to liberate the “Holy Land.” Modern Islam has not forgotten what they considered an invasion by soldiers representing a hostile religion, and Al Qaeda has openly compared U.S. soldiers to crusaders. However, it should be noted that Islam was spread as much by the sword as by the word, and captured modern Palestine, northern Africa and other areas from the Byzantine Empire through war, even occupying much of the Iberian Peninsula.⁶ Meanwhile, George W. Bush declared that his decision to invade Iraq has divine “approval.”⁷

There are many other countries where fundamentalists have attempted to impose religious laws on the whole society, notably in the Sudan and Nigeria. In the former, the Islamists in the north tried to impose the Islamic code on Christians and animists in the south. This attempt hampered efforts to broker a peace deal in one of the longest civil wars in Africa. In northern Nigeria, which is predominantly Muslim but religiously mixed,

⁴ Eric Hoffer, *The True Believer*, N.Y.: Harper, 1951

⁵ Solzhenitsyn, Aleksandr Isaevich *The Gulag Archipelago, 1918-1956: an experiment in literary investigation*, trans. Thomas P. Whitney and Harry Willetts; New York : Harper & Row, 1985.

⁶ Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* , 2nd Ed. Cambridge Univ. Press, 2002. Cf. Gabrieli, Francesco, *The Arabs: A Compact History*, trans. by Salvator Attanasio, Greenwood Publ. Group, 1981.

⁷ See Suskind, Ron, “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush,” *New York Times*, 17/10/04

violence also occurred, as a result of the effort by fundamentalists to impose Islamic law on the non-Muslim minority. Last but not least is the effort by fundamentalists in the U.S. to castrate sex education, teach “creationism” in public schools, reverse *Roe vs. Wade* and impose other fundamentalist “values” on the majority⁸.

The aims of the fundamentalists are not democratic. The paradigm case is in Algeria, where in an odd paradox, the army had to void an election to save democracy. It was apparent that the fundamentalist religious party had won; they promised, Nazi-like, to abolish elections if they came to power. They used the election to try to impose a fundamentalist regime. The army had to use anti-democratic tactics to save democracy. The same paradox faces democratic forces in many countries, e.g. in Turkey, where the army forced fundamentalists to remove Islamic clothing in the Parliament.

The point is that there is a potential risk of civil war in many “democracies”, pitting modernists against fundamentalists. I say this because the fundamentalists have proven willing to use violence to get their way where the ballot has not proven effective for helping them to accomplish their ends. Al Qaeda has launched secession movements in the Phillipines and other countries with Islamic minorities. Fanatic rabbis have encouraged the assassination of Prime Minister Sharon. In the U.S., anti-abortion extremists have killed doctors and other health care professionals. However, even where they do not resort to violence, these fanatics, fundamentalists and extremists constitute a threat to democratic and pluralist values.

Another challenge is sheer numbers. Biblical injunctions to “increase and multiply” are taken seriously by fundamentalists, and they are increasing their number faster than more secular citizens who are environmentally conscious of the effects of overpopulation. This fact is also a threat to the reduction of human impact on the environment. If such trends continue, fundamentalists may outbreed their opponents. It is clear that they care little about environmental issues, since their transcendent orientation denies the ultimate value of the world. Their focus is on the next world, and some extremists have contended that if destruction of the environment leads to the end of the world, it may be a good thing from a religious point of view, ushering in Armageddon⁹. Indeed, the Bush administration has been the most anti-environmental in recent history. By increasing their numbers faster than their opponents, fundamentalists may constitute the majority in many countries in the future. They would not need to shoot their way to power.

Technical progress is neither value-free nor universally revered. Liberalism as technical progress (whose formula is the widespread belief that “the underlying causes of social unrest are poverty, industry will alleviate this”) should have received a rude awakening in Iran. Secular liberals assume that all underlying causes of discontent are economic and that technical progress will ultimately solve many or most of the economic problems of the Third World.¹⁰ Instead, the underlying causes of the appeal of fundamentalist religions were ignored in the West and Iran was treated as a pariah state. Religion provides hope in desperate times for the dispossessed, which is why Hezbollah is centered in the Palestinian refugee camps. Liberals have forgotten the nationalist challenge to this dream from just a short while ago. Wealth did not prevent nationalism from bubbling to the surface in the former Yugoslavia and tearing the country apart.

⁸ We should not forget that in the recent U.S. election the 22% or so who claimed that their priorities in voting were “moral values” are a distinct minority, despite their muscle flexing.

⁹ Google the “rapture and end times” for literally hundreds of articles on this topic.

¹⁰ See for example, Weinberg, Alvin, “Can Technology Replace Social Engineering?” from *University of Chicago Magazine*, 59 (Oct. 1966) pp. 6-10, for the notion of “the Technological Fix.”

Other values ignored by modern, secular, liberal ideology may predominate in men's hearts — notably religion¹¹. Among other needs of human beings that technical progress does not address, it certainly does not fulfill the spiritual needs of humans. I am not criticizing religion here. The relations between church and state will always be a matter of tension. While liberals may be aghast at the teaching of creationism in schools, they are more supportive of figures like the Rev. Dr. Martin Luther King Jr., whose use of religion for progressive purposes made him an ally of the left. While the role of religion in a plural, democratic society may be problematic, its influence is undeniable.

II. Theocracy is the rule of clerics, in which they interpret the will of God as the basis for law and government. Theocrats do not want power within a democracy. Ultimately they want to replace democracy. Fundamentalist religion is hierarchical in conception and often in structure,¹² not democratic or equalitarian: God is at the apex as the source of the world.¹³ The religion is interpreted as an exclusive creed and no alternative readings of it are allowed. The model here, following a God-centered perspective, is hierarchical, not equalitarian. A hierarchy constitutes a vertical form of authority, with an independent religion or "Church" ruling over both the government and the society with a vertical chain of command. Law is based on religious texts, scriptures or interpretations. This model can be seen in the recent regime in Afghanistan, in which an extreme reading of Islamic law was imposed. Women were not allowed to hold jobs, go out in public without a male relative, or vote, and endured many other restrictions. However, anyone who thinks that such views are confined to Islam should study the pronouncements of Pat Robertson, the fundamentalist Republican Presidential candidate, who wants to turn the U.S. into a "Christian" republic.

Moreover, theocracy is sophiocratic.¹⁴ "Under God" is not direct divine rule but his commands as interpreted by clerics: "theologian-kings," whose model is the Platonic Republic, in which the "wise" ruled. Theocracy is a form of sophiocracy, since the literate function of the clerics is to interpret the sacred texts and articulate a uniting creed¹⁵ In the perspective of the clerics, only they are wise enough, and learned enough in the sacred text and commentaries, to grasp the correct intent of the text and judge its correct application. The clerics represent one faction within the intellectual category, that is, the minority within society with an intellectual role, especially in those "religions of the book" that value literacy.¹⁶ The sophiocratic claim to a "republic" is that they "represent" the will of God, the

¹¹ Cf. the phrase the "culture" of poverty, i.e. that there is a distinct culture among the poor.

¹² While Islam is not always officially hierarchical in structure, the imams, or learned men in the congregation have a social prestige above others in the community. Islam historically produced semi-theocracies politically, in that Islamic law was supreme. The Islamists wish to impose this model on modern societies, sometimes with direct (Iran) or indirect (Saudi Arabia) rule by the clerics. I am indebted to Dr. David Soto for suggestions with respect to clarifying this point.

¹³ Cf. the U.S. Declaration of Independence, which claimed divine origin for the Enlightenment values of equality, life, liberty, and the pursuit of happiness. God is the source of rights and higher in authority than any government or secular ruler.

¹⁴ For an extensive discussion of sophiocracy, see McDonald, Hugh P., *Political Philosophy and Ideology: A Critique of Political Essentialism*, Lanham, MD, University Press of America, 1997.

¹⁵ For an example of religiously influenced public standards see Peden, Joseph R. and Glahe, Fred R., eds., *The American Family and the State.*, San Francisco, Calif.: Pacific Research Institute for Public Policy, 1986, ch. 4.

¹⁶ Briefly, the generic intellectual factions are: (1) Clerics, the religious officials, especially in those "religions of the book" where literacy is valued, the Judeo-Christian-Islamic tradition. (2) A second group consists in unattached intellectuals who correspond to a categorical division of religious and intellectual functions. This group arose in rebellion against clerics during the Enlightenment — professional teachers, journalists, pamphleteers and other non-clerical intellectuals. As a result, they tend to have political interests, if not leanings. Subgroups of (2)

general will, the “true” will of the people, of the masses or workers, and so on. To “represent” someone’s interests can be sophiocratic, a conceiving of the general, the identity element in all differences.¹⁷ Yet “representation” without recourse is sophiocratic, rather than democratic. The crucial difference is that one need not consult to represent: representing the workers’ “true interests” or “objective interests” or those of the “German nation,” the “faithful,” etc., regardless of their expressed wishes. Some representational theories are a disguised form of Platonism, where the “guardians” rule for the masses, which is justified by the division of labor, degrees of intelligence and virtue, and other grounds (Plato’s *Republic*). Indeed, consulting the masses might spoil the purity of the doctrine with compromise, partisan interests and other extraneous factors. There are of course times when courage and leadership have been revealed in representatives—voting for something right that may be politically costly.¹⁸ And slavish representation may be a representation of evil. But the terms “republic” and “representation” should not mislead us about the true structure and processes of such regimes.

The counterargument against procedural democracy, as opposed to anti-democratic political thought, has come in two forms, from the “Machiavellians” and the school of Dahl. The Machiavellians are a group of Italian political realists who wrote at the beginning of the 20th century. They argued that elites always end up ruling and that ostensive democratic revolutions disguise a “circulation of elites,” with one elite replacing another.¹⁹ What apparently seem to be democracies are in fact aristocracies or oligarchies. Robert Dahl has argued that there is no continuing faction that forms a majority, but that the majority is a shifting consensus. He concludes that “majorities rule” not *the* majority.²⁰ It is unclear why this constitutes a major challenge to democracy, however, since a shifting majority is still a majority and the shifts in the constitution of the winning majority from election to election may be a strength, not a weakness.

that may become an independent force may include technicians and certain types of educated professionals, such as lawyers. (3) The scientific and academic “estate” dependent upon research grants, universities, etc. Ancient philosophers tended to serve all three functions, but modern intellectuals tend to ally themselves with one or another.

The rise of unattached intellectuals also marked the point at which higher education was freed from its function as a predominantly upper class perquisite (cf. the Brahmin caste) run by clerics, and became open to talented individuals from all classes, or those with the appropriate interests and inclinations. The “New Clerks” (roughly groups 2 and 3 above, although 3 was present in Medieval times within universities sponsored by religions, are not a fixed class based on inheritance, but a “mobile” class based on talent and interests.

These factions very roughly align with the three main problems in Kant: representing God, man and universe.

¹⁷ That the subject can “represent” is a modern paradox. The Cartesian subject, the founding model of modern thought, represents external reality in the mind. Thus the will of the nation, the working class, of God, can be “represented” without consultation. The denouement of this model is the intellectual as revolutionary in Lenin’s “What Is To Be Done” (Lenin, Vladimir Illich, *What is to be done?*, trans. by S. V. and Patricia Utechin, ed. S. V. Utechin, Oxford: Clarendon Press, 1963), where intellectuals, not workers, lead the revolution which reforms subjects in accord with the “book”.

¹⁸ See for example, John F. Kennedy’s famous Profiles in Courage.

¹⁹ See Pareto, V., *The rise and fall of the elites: An application of theoretical sociology* (Totowa NJ: Bedminster Press, 1968). For an account of this school, see Burnham, James, *The Machiavellians, Defenders of Freedom*, (New York: The John Day Co. Inc., 1943). Because of the association of a prominent member of this school with Mussolini, they are not widely studied. Burnham himself went from Trotskyite to neo-con. His political views after his Trosky period, expressed in his book (Burnham) *The Managerial Revolution* (Bloomington: Indiana University Press, 1960), influenced Orwell, whom I will discuss later.

²⁰ Dahl, Robert A., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago Univ. of Chicago Press, 1956.

Democracy means ultimate sovereignty of the majority of the people. In its representative form this means accountability—the people have recourse (elections, recall, etc.) against bad representation. Thus political representation is not incompatible with democracy. However, political representation in the form of “representing” the interests of the majority without consulting them is sophiacratic. The great American defender of democracy, John Dewey, who argued that democracy is a way of life, explicitly excluded this phony kind of “representation” from genuine democracy.²¹ Only the majority can speak for “society,” the “public,” or the people.²²

Non-democratic “representation” (dictators, clerics, and parties) is thereby excluded. Representative and even pure democracy, as in some New England villages, in which the entire community votes on town issues, can exhibit monarchical and aristocratic elements in the form of leaders, molders of opinion, respected elders, and so on. The United States, inter alia, has a mixed constitution, based to some degree on the government of ancient Rome, in which the President is seen as comparable to a constitutional monarch, while the U.S. Supreme Court is like an aristocracy. But these and other factors are influences, not ultimate. Schumpeter spoke of “competition for leadership” or the rule of a competitive but minority political class.²³ However, “competition for leadership” has more to do with sophiacratic representation than democracy as such.²⁴ This emphasis seems more appropriate to a fascist “republic” than equalitarian democracy: Il Duce, Der Führer, El Caudillo and the like. Again, non-democratic forms of a “republic” can “compete” for the people’s loyalty, but remain beyond its recourse. But on the other hand, if the people have recourse, no elite can rule without its approval, as the 1932 U.S. election showed. Thus the fact of elites does not mean that there can never be a democracy, although elites constitute a challenge to democracy.

III. The Republican Party in the U.S. misses the Cold War. One conservative columnist, William Krystol, openly stated in the nineties that conservatives lack a unifying issue with the demise of the Soviet Empire. “Anti-communism” was the unifying glue that held libertarian and traditionalist, economic and social conservatives together. He saw the danger of the conservative alliance coming apart, especially over issues like abortion, where libertarians within the (U.S.) Republican party differ significantly from social conservatives. Fortunately, a unifying issue came along just in time. The World Trade Center fiasco provided the rationale for increasing the proportion of the federal budget for defense, killing the “peace dividend.” It also allowed the state security apparatus unprecedented surveillance powers. The so-called “Patriot Act” even allows access by the government to what books citizens read at the library. It also provided the chance to divert tax revenues from social programs to corporations like Halliburton, using the scare tactics of the “war on terror” as a justification.

Although the Bush administration has not made the war on terror a straightforward Christian-Islamic war, that is how it is portrayed in much of the Islamic world. The Islamic press has emphasized the unwavering and uncritical U.S. support for Israel, that it has

²¹ Dewey, John, *The Public and its Problems*, Chicago: Swallow Press, 1927 (1st. ed., 1953).

²² The Algerian exception that I mentioned above notwithstanding. Since it was the army that intervened to prevent the results of the election being carried out, this is really military dictatorship. Nevertheless, it does present a problem for democracy, which Plato and Aristotle realized, of democracy ending in tyranny. Another example, pointed out by Dr. David Díaz Soto, is the external imposition of democracy by invasion, e.g. the U.S. in Iraq. In the latter case, the masses accepted democracy, since the majority turned out to vote in post-war elections.

²³ Schumpeter, Joseph, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper and Row, 1942, p. 269.

²⁴ G.W. Bush makes a fuss about his “leadership” especially in time of war.

invaded an Islamic country, Iraq, that its troops occupy one of the holiest places in Islam, and so on. Since the Christian fundamentalists who support the Bush administration are not fond of Islam, and view it as a rival, if not a threat, the hidden message is the demonization of Islam as the satanic enemy, or at least of Islamic extremists as such.

Even the characterization of our period as the “war on terror,” with the “free world” arrayed against the terrorists is a reversion to Cold War and Orwellian tactics. George Orwell was the satirist of the Cold War. In his famous novel *1984*, Orwell emphasized certain prominent features of the cold war that also characterize the “war on terror.” One is a division of the world into saints and devils. Just as anti-communists regarded the Soviet Union as the “evil empire,” so do apologists for the war on terror paint the “terrorists” as satanic. Al-Qaeda paints the U.S. in equally Satanic terms: “the Great Satan,” to quote Khoumeni.

In the novel, “Oceania” is at war first with “Eurasia” and then with “Eastasia.” Orwell was satirizing the change in the West from an alliance with the Soviet Union during World War II to its becoming the main enemy during the Cold War. Similarly, The U.S. was a *de facto* ally of Saddam Hussein’s Iraq during its war with Iran in the eighties. Then this regime became the “enemy”.

Orwell noted that the ideological mentality during the Cold War could be described as “doublethink.” He described “doublethink” or “reality control” as “to know and not to know, to be conscious of complete truthfulness while telling carefully constructed lies, to hold simultaneously two opinions which canceled out, knowing them to be contradictory, and believing both of them, to use logic against logic, to repudiate morality while laying claim to it, to believe democracy was impossible, and that the Party was the guardian of democracy, to forget whatever it was necessary to forget, then to draw it back into memory again at the moment it was needed, and then promptly to forget it again...to even understand the word doublethink involved the use of doublethink”²⁵. In other words, doublethink was essentially logical inconsistency. One is not supposed to apply standards to one’s own “side” that one applies to the other “side,” the “enemy.” When the U.S. armed forces kill innocent civilians, it is “collateral damage.” When Al-Qaeda does so, it is “terrorism.” The angelic side can do no wrong; the satanic side is never right. The presence and imperial reach of the U.S. armed forces in Islamic countries is ignored, as is the U.S. invasion of a sovereign country, Iraq. The fact that Iraq just happens to have one of the largest proven oil reserves is remembered when invasion apologists argue that the war will not be costly but then immediately forgotten when it comes to justifying the war itself. Freedom is invoked as a rationale for the war, and promptly forgotten when the Constitution of Iraq discriminates against women. (Similarly, Al-Qaeda, in the name of Islam, also kills innocent civilians, including Muslims, in direct violation of the Quran and, the document they ostensibly hold sacred.²⁶ In other words both “sides” hope to profit in different ways from warfare).

The Slogans of the “Party” exhibit another form of doublethink, equating logical contraries, for example, “war is peace.” Similarly, the so-called “Patriot Act” is an attack upon traditional liberties, and therefore un-patriotic, since it destroys values of freedom that can be considered foundational to the United States of America. The Bush Administration’s “Save the Forest” initiative allowed lumber companies to finally get their hands on trees that had previously been protected. Karl Rove, a key Bush advisor, has proven a master of

²⁵ Orwell, Georges, *1984*, New York: Signet/ New American Library, 1961 ed. pp. 32-33.

²⁶ *Qur’an* 60:8; *Saheeh Muslim* #1744; *Saheeh Al-Buchari* #6871 and 3015.

this technique as well as misinformation in general.²⁷ Some in the Administration still insisted during the 2004 presidential campaign that Iraq had weapons of mass destruction (Rice, Rumsfeld), that it is allied with the terrorists, and that it is somehow connected with the World Trade Center bombing. Credulous voters went to the polls believing this “prolefeed.”²⁸

Applying consistent standards would be “thoughtcrime,” which Orwell characterizes as the “only crime.” Thoughtcrime consists in any deviation from orthodoxy. “Crimestop” was the habit of stopping short just before “thoughtcrime.” “It includes the power of not grasping analogies, of failing to perceive logical errors, or misunderstanding the simplest arguments if they are inimical to ‘Ingsoc’ (the official ideology of the “Party” in 1984), and of being bored or repelled by any train of thought which is capable of leading in a heretical direction.”²⁹ These terms are not simply satiric; they describe certain patterns of thought and speech in our age.³⁰ Similarly, the thought that we may be installing a regime in Iraq that resembles that in Iran, with religious figures holding the ultimate power, is never mentioned by the Administration.

Orwell also believed that much of the Cold War was a phony war deliberately contrived to keep the Party in power. By continually stressing the “war on terror,” the “Party” can continue to create a war mentality, and thereby justify its policies. The stress by the Bush Administration on possible terrorist acts, complete with color-coded “danger” levels, keeps the population at a state of constant alert. Since the war in Afghanistan seemed in the early part of the decade to be winding down and might no longer provide the level of threat needed to keep the masses cowed and supportive, the Iraq invasion had as a bonus the continuation of war fever. Saddam Hussein, despite his many faults, was no friend to Al-Qaeda, and indeed was considered too secular by them. Nor was he a threat to the U.S. The war was begun with phony premises and need never have been fought.

Orwell believed that early (democratic) socialists had forgotten the Church as institution of power. Socialists believed that what is not hereditary could not be permanent. But the Church was united across the centuries by a unifying creed, a model for the totalitarian Party in 1984, united by fanatic belief in a common ideology.³¹ Orwell argued that equalitarian socialism had been replaced by a trend towards hierarchical organization. Now we have slipped back into an age of religiously inspired warfare in which religious creeds

²⁷ A web site service was created during the election to chronicle and correct these Orwellian distortions by the administration, the “Daily Misedad”.

²⁸ The term “prolefeed” is from 1984. Compare the “totalitarian personality” described by Erich Fromm in his book *Escape from Freedom* (New York: Avon, 1941/1970).

²⁹ Orwell, 1984, *op. cit.*, p. 175.

³⁰ Thus his book is not simply a critique of totalitarianism, much less the Soviet Union, since Orwell thought that both sides in the Cold War used similar tactics, including propaganda. This is indicated by the fact that the plot of the novel takes place in England, not the U.S.S.R. Moreover, he believed that totalitarian ideas had taken root among intellectuals “everywhere.” I mention this in response to Dr. Díaz Soto’s point that “Some interpreters and critics of Orwell have said that the *real and only* targets of Orwell’s satire were the Communist party and the Soviet government, and that he was a disabused ex-leftist converted into a conservatist, and supportive of U.S.’s cold war politics.” On the contrary, he was also targeting right-wing totalitarianism and totalitarian tendencies everywhere. For Orwell’s comments on 1984, including this one, see *In Front of Your Nose: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, Vol. IV, 1945-1950, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, NY: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1968.

³¹ Orwell believed that many Stalinists were drawn from the “new clerics,” that is, unattached intellectuals. Stalin started out as a candidate for priesthood in the Orthodox Church. Be this as it may, it should always be kept in mind that any intellectual faction could form the basis for an intellectual-sophiacratic regime based on an exclusive set of values.

are again being used to define the parameters of belief and to set national policies. If progressives buy into these policies, progressive causes will receive an unprecedented de facto setback.

Mr. Bush stated during the election debates that “freedom is on the march.” But a libertarian outcome is unlikely in Iraq. The overwhelming majority of Iraqis are Shiite Muslims, who support their clerics as unofficial leaders in society. A more likely outcome is a moderate theocracy, modeled on Iran with the use of Islamic religious law as the standard for public law. This outcome will only fuel the new cold war between fundamentalists of different religions. Progressives and democrats will find themselves caught in the middle between two unpalatable fundamentalist alternatives: Sharia or The Pentateuch.

One danger is falling into the trap and treating the phony war seriously. If progressives make such issues their own, they will have unwittingly adopted the conservative-fundamentalist agenda. This would be a serious mistake, one that indeed the U.S. Democratic Party made in 2004. Their candidate was “Bush light,” since he did not seriously question the war as a whole. Nor did he propose to withdraw from Iraq quickly. Although it may take longer, the best strategy is the truth: to “stay on message”³² that this is a phony war, with the underlying motive not of liberating Iraq, but of having a friendly face in the presidential palace of a country that has one of the world’s largest reserves of petroleum. Have we forgotten the obvious? That “W”³³ is an oilman and that the Saudis bailed out his company, when it faced bankruptcy? The “insurgency” will eventually catch up to the lack of planning by the administration during the invasion. The administration knew that a draft would be politically unpopular and invaded with too few troops to police the country adequately. Despite the attempt of the administration to hide the body bags, the casualties eventually gave all but the most fanatic second thoughts about this phony war. It was phony as it was fought under phony pretenses against a virtually prostrate regime.³⁴ It is phony in the implicit message it sends about a war against Islam. Above all, it is phony in the attempt to create a world of false alternatives: U.S. imperialism or the spread of terror.

Many commentators have noted that the U.S. invasion has had the opposite effect: it has increased recruitment by “extremist” Islamic groups. It has increased, in other words, the perception that this is a religious war. To continue in this light is to feed Islamic fundamentalism and thus to *create* a new “cold war” between fundamentalisms. The war enhances the anti-democratic forces within Islam, including theocracy. It also increases the influence of fundamentalists in the U.S. A nightmare scenario: the future as Bible toting Christians at war with Taliban-like regimes. Public schools in the U.S. with school prayers, dress codes, “creationist” science and “abstinence” sexual education. Abortion outlawed. Gays in the closet and women in the home. A return to the stultifying and plastic society of the fifties. Or worse, a return to the Reformation era and the atrocities of religious wars.

The whole legacy of the Bush Administration is like a nightmare from which, unfortunately, we will not wake up. Debating the rights and wrongs of the war on terror has the feel of theater of the absurd, since in a sane world, these events would never have happened. It is difficult to take the issues it raises seriously since the entire “war on terror” is phony: it was created *ex nihilo* to justify a real war for oil. Indeed, we can imagine an alternate history of peace in the last 8 years in which the U.S. slowly withdrew all its troops

³² I kidnapped this phrase from the Republican playbook. Bush’s advisors urged him to “stay on message,” that is, don’t get caught up in another political perspective, or issues from within the other perspective.

³³ (George) W. (Bush).

³⁴ Although the war is ostensibly over, following Obama’s declaration to such effect on early 2009, the conflicts on the area are certainly still going on.

from the Middle East, denying “militant” Islam its ostensive issue. In this scenario, the US would not have expanded militarily, but contracted. The “Patriot Act” would not have been required, nor the surveillance state that is now in place. The “peace dividend” would have been realized, allowing for more spending on desperately needed alternative energy and education. The key to this alternative, in which there would have been no new “cold war,” would be the development of alternative fuels. In other words, if Al Gore had been certified—since he did indeed receive the majority—the war over control of oil would never have taken place, and the developed world would be moving toward a sustainable future.

If we are to avoid such a nightmare, we must keep alive an alternative version of reality, an alternative philosophy. One way is to take a page from the “Bushwhackers” and emphasize values. For all their talk of values, they wouldn’t know a value if one came up and bit them in the *hone*.³⁵ With their misinformation campaign about the war, it is obvious that they do not believe in the value of truth. Science is under attack by an administration sucking up to fundamentalists and their preposterous views on evolution and biology (“creationism”). Bush packed a commission to investigate Global Warming with political allies. Even they had to concede the role of human-caused emissions in increasing Global Warming.³⁶ The report found that global warming was already causing draught, damaging farms and changing migration patterns. But the administration continued its denial of the role of carbon-based fuels in the increase despite overwhelming evidence.

The conservatives do not really believe in the value of charity: the much-maligned “welfare state” and the “war on poverty” took religious virtues like charity much more seriously than the conservatives do. Again, we may also ask: Is a belief in charity, and that “all are equal in the eyes of God,” reconcilable with a corporate culture in which executives earn a salary as much as 450 times what the average worker earns?³⁷ Are naked greed and blind self-interest reconcilable with the Sermon on the Mount? Are tax cuts for the richest at the expense of the poorest? If the conservatives are so much “pro-life,” as they profess to be on the issue of abortion, how can they possibly be in favor of a war in which both civilians and soldiers have died needlessly for control of oil? Or, the Bush administration’s “relaxation” of pollution controls, originally designed to save lives? If they are for the “liberty” of gun owners, why not the liberty to read books without “Big Brother” looking over your shoulder? Is gay-bashing actually “loving your neighbor?” Is the war “turning the other cheek?” Similarly, social conservatives claim to be “pro-life,” but they ignore, downplay or try to justify killing innocent civilians as “collateral damage.”

Such issues constitute the “internal contradictions” of the conservative movement, which has tried to reconcile libertarian values of freedom with the non-libertarian “values” of hierarchical religious fundamentalism. These internal contradictions span irreconcilable opposites, like ostensive “freedom” from state interference with actual policies designed to curtail or eliminate freedom, including interference with a woman’s right to choose, an increase in public and private surveillance, unconstitutional imposition of religious strictures, sexual restrictions, and an increase in corporate power over employees and communities. Some corporations monitor employee use of computers; Others, notably *Wal-Mart*, often take over the local economy, forcing small firms out of business. Almost all

³⁵ For those not familiar: “Bushwhackers” means the Bush administration; *hone* is Gaelic for *ass*.

³⁶ See Revkin, Andrew C., and Seelye, Katherine Q., “Panel Tells Bush Global Warming is Getting Worse: President Sought Report on Issue After Rejecting World Pact,” *New York Times*, June 2001.

³⁷ Conservatives are also distorting both the future danger to the Social Security system and the feasibility of the “privatization” alternative. Imagine if young people lose all their money in the stock market: how will they live once they retire? Social Security was set up after the Great Crash of 1929 precisely to help those who were destitute due to the Crash.

contribute funds towards selected political candidates in corporate financing of elections. The hierarchical model of the corporation is even suggested as a cure for mismanagement in government, which some preach should be “run like a business,” despite corporate scandals (Enron, Tyco) and failures: most evidently, that of the banks in 2008 that unleashed the present global crisis; here we may see a good example of conservative “doublethink.” Indeed, without the government to bail them out, the economy would be in even worse shape.

It is progressives who take moral values like non-violence and helping those in need seriously. It is progressives who wish to extend moral values, in the form of moral consideration, to larger groups of people: minorities and women, gays; and even beyond, to animals and the environment. Progressives should emphasize again and again that the war was misconceived, misrepresented and immoral. It is the warmongers who are immoral, who in practice do not believe in “moral values,” both by lying to the American public about weapons of mass destruction, the connection of Saddam Hussein to Al-Qaeda, etc.; and also by supporting the killing of civilians and soldiers alike to make a grab for the oil fields. Bush’s own cabinet secretary spilled the beans on the administration’s planning for the Iraq war well before 9/11/01.³⁸ If these points are stressed often enough, even true-believing fundamentalists may realize the immorality of their “leaders.”

It should be kept in mind that where progressives have stressed liberty issues, they have won elections. An example is the election of progressive governor L. Douglas Wilder of Virginia, whose campaign emphasized the dangers of the surveillance society in the context of the abortion debate (He campaigned on the pro-choice slogan, “keep the government out of the bedroom.”) In other words, parents, not the government, should decide whether to have children or not. As of now, the fundamentalists are in the minority, at least in the United States, and many economic conservatives are uneasy about their alliance with anti-abortion, anti-Darwin social conservatives. Pat Robinson did quite poorly in the Republican primaries, even in the area of the southern United States informally known as the “Bible Belt”.

IV. The ethical dimension of the coming age of religious warfare involves the question: “Why be moral?”; that is: why is killing innocent people wrong? The moral question is, why should religious fanatics be subject to moral duties and respect the intrinsic value of innocent persons? Killing in the name of an exclusive religious creed is based on belief that one religion is the true one. Thus it involves the particularity of a religious culture, i.e. one kind of cultural relativism, viz. that religious belief is higher than human rights, or exempt from human rights, based on divine command.³⁹ Other examples of cultures that have claimed exemption from universal human rights are the in the Sudan, where one tribe has traditionally enslaved another, in the claim of “Asian values” in China, despite the Marxist inspiration for the Communist government there, in the use of female genital mutilation in some African cultures, and in the treatment of women in Afghanistan. Why should those in

³⁸ Former Treasury Secretary Paul O’Neill told the news program “60 Minutes” that regime change in Iraq was the main topic at the very first meeting of Bush’s National Security Council—a full eight months before 9/11. O’Neill said, “It was all about finding a way to do it. That was the tone of it. The president saying ‘Go find me a way to do this’.” O’Neill subsequently authored a book documenting these allegations. (I am indebted to the “Daily Misdread” on these points, as well as accounts in the New York Times.)

³⁹ Again, I have to answer to the comments of Dr. Díaz ^{soto}, who reads this as absolutism, not relativism, since such fanatics believe they have a right to follow their religion without regard to rights recognized world-wide. But this relativizes human rights and thereby the religion involved. Human rights are regarded as a product of Western culture, which does not extend to other cultures, which have their own rules. We may infer that the other cultures regard it as legitimate to follow their own cultural rules.

other cultures pay attention to values identified with the West, viz. human rights? However, in the context of our age, the issue is religiously justified violence, whether a jihad, the Inquisition, “God-given” land, and any other claims based on exclusive creeds. There are not simply theoretical issues at stake in the debate over ethical relativism, but practical ones as well.

One answer is practical, and it derives from the philosophy of non-violence articulated by Mahatma Gandhi and Rev. Dr. Martin Luther King Jr.⁴⁰ King argued that violence begets violence and initiates a cycle of revenge that can only end in a downward spiral, as in the self-destruction of Lebanon in the eighties. In the Middle Ages, at the end of the Crusades, and despite all the blood that was spilled during them, the outcome was a situation in which little had changed from the beginning to the final outcome. Despite a brief “Kingdom of Jerusalem” established by the knights, the “Holy Land” ultimately reverted to Islamic rule. All the blood spilt was useless judged by the standard of achieving Christian control. The same outcome is likely in any attempt to impose democracy at the point of the sword.

A second answer is that killing people in the name of religion is morally hypocritical. All religions would agree with the commandment, “Thou shalt not kill.” Although many exempt war, they at least frown upon killing innocent people. Moreover, they claim universality for such commandments within the faithful, and some project that at a future point the entire world will believe in their creed. That is, such religions implicitly believe in the universality of their truth and their ethic. If killing innocent civilians is wrong, how can religion be used to justify it?

On the question of values, we can turn tables and ask: Why we should be tolerant of intolerant cultures and religions at all? Religious fanatics expect toleration, but do not extend it to others, such as gays. We may remember here the murder of the Dutch filmmaker Theo van Gogh by a fanatic Muslim, who was enraged at his documentary about the mistreatment of Dutch Islamic women. The murderer, Muhammed Bouyeri stated “that armed jihad was the only option of Muslims in the Netherlands and that democracy was always a violation of Islam because laws cannot be produced by humans but only by Allah.”⁴¹ But why should minority religions have a right to expect such tolerance? It can only be if tolerance is a universal value that all cultures and religions should respect and practice. But then cultural/religious relativism has at least one exception. Do we have a duty to respect the rights of others? It is hard to see how we can claim that others have a right and deny that we have a duty to respect such a right. Rights entail duties from others to respect the exercise of such rights, or they are sham rights.

The issue is whether human rights are simply a posit of Western culture or universal. Since, whatever their origin, human rights have been recognized by all members of the United Nations, which has formulated the “United Nations Declaration of Human Rights,” rights are regarded as universal. To the argument that “rights” are a term of Western origin, progressives can reply that “gravity” is also a concept of Western origin. But the force of gravity is not limited to the West, as anyone in the world can prove to herself. The origin of a concept is not a limitation on its universality. Regarding normative concepts in particular, the lack of any instance of such rights is no argument against their universal validity:

⁴⁰ King, M.L., “Letter from a Birmingham Jail,” reprinted in Estey, G. and Hunter, D., eds., *Nonviolence: A Reader in the Ethics of Action*, Waltham: Xerox College Publications, 1971. See also the article by Gandhi.

⁴¹“[Media Silence on Van Gogh Killer’s Islam Views.](http://www.nisnews.nl/public/110507_1.htm)” NIS News. 2007-11-05. http://www.nisnews.nl/public/110507_1.htm.

modern rights theorists have argued that rights are moral rights. They are valid as obligations regardless of whether individuals or governments honor them⁴².

Another way of approaching these issues is what is called the “universality” of obligations and values in the face of jihad or crusades, whether Islamic, Christian, or any other religion. Progressives implicitly believe in the universality of some values, e.g. equality. The question is whether the value of persons is universal and inviolable. The answer of Kant would be that murder is simply wrong, for it cannot be consistently willed

V. Since democratic values are under assault, a response to fundamentalists concerning the issue of values is needed. It should be pointed out that fundamentalists are hostile to democracy precisely as a frustrated minority. Fundamentalists are also hostile to tolerance, freedom and other Enlightenment values. Conservatives in general do not believe that “all men are created equal.” They do not want a society of equals, but a hierarchy, in which authority comes from the top. They do not believe in the entire project of a science without bias, based solely on the value of truth. They are intellectually and sexually repressive. In other words, fundamentalists suppress all freedom in the name of an exclusive set of religious beliefs, an exclusive “truth” that would exclude any other truth. All values are subordinated to religious values, leaving no room for valid science, expressive art, free intellectual life, autonomous personal life, and many other hard-won values of the modern world. Fundamentalists would start a war over science: “creationism” vs. evolution.⁴³ That war is as much a metaphysical as a physical war, since it is over the shape of the reality of

⁴² A more nuanced view is possible here, substituting the generality of a rule for absolute inviolability. We may claim that there are exceptions to the rule against killing other humans for situations such as self-defense, defensive war and even capital punishment, and still uphold the rule. The rule holds normally or in general, but there are legitimate exceptions.

⁴³ A Catholic priest was said to have proposed the “Big Bang” theory of the universe in the hope that it could be reconciled with “intelligent design.” The thesis of the creation of the universe is not impossible, although there is no evidence at present to support it (cf. Stephen Hawking, *Stephen, A Brief History of Time, From the Big Bang to Black Holes*, (New York, Bantam, 1998) which argues against such an absolute beginning; Ernest

Sternglass, *Before the Big Bang, The Origins of the Universe and the Nature of Matter*, (London and New York: Four Walls Eight Windows, 1997/2001), which examines the period before the Big Bang from a naturalistic standpoint; and Suavé, Vincent, “Is the Big Bang Cosmology good science or rather creation “science” par excellence?” (paper presented at the 75th annual meeting of the American Association of the Advancement of Science (AAAS), Pacific Division, San Francisco State Univ., June 20-24, 1994.) However, the thesis of Biblical inerrancy and a literal reading of Genesis is simply preposterous in view of all the evidence for a much older Universe.

“Creationism,” if it is taught at all, should be confined to private religious education or to philosophy classes. It has no place in the science curriculum. All the evidence in biology, geology, physics, chemistry, botany, anthropology and every other historical science is against it. According to Bishop Usher, who carefully tabulated dates in the Bible, the world was created in 4004 B.C. (See Barnes, H.E., *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, NY: Dover, 1937/1965, Vol. 3, on Usher.) However, dinosaur bones are much older. So are the overwhelming majority of animal and plant species. Humans originated at least 100,000 years ago. Geologists have pegged the age of the earth at 5 billion years. Paleontologists use carbon dating to date fossils and chemists to date anything containing carbon. These methods reveal a much older earth and the rise of life. Given the speed of light, some light from distant stars and galaxies has taken far more than 6000 years to reach us. As far as cosmology goes, the date of the universe is approximately 13 billion years. In other words: all the evidence, from every science, all of which is mutually reinforcing, is against “creationism.” (I am indebted to the late Prof. Steven J. Gould on the last point, that the scientific evidence is mutually reinforcing).

The latter is not a rival theory in any scientific sense and teaching that it is, is not only anti-scientific, but subverts the whole value of education, which includes training young minds to think critically and to expand their knowledge. Education should not be religious indoctrination. This is a point on which progressives should never yield. To compromise would be to sabotage the value of knowledge and destroy the values instilled by education.

Is this to make an absolute of science? But science is a self correcting enterprise in which older theories (Newton) are sometimes replaced by newer, superior ones (Einstein’s relativity). Science must earn its authority.

the future. Can science survive? One point we have tried to make is that conservatives and religious fanatics do not live up to their professed values, and therefore do not really believe in them.

Fundamentalists are fanatic and intolerant, not pragmatic and pluralistic. Fundamentalist religions cannot provide either a democratic or pluralist future since they collectively represent competing absolutisms. A victory of one fundamentalist religion over another would not usher in a new age but only more of the same hierarchy and repression.

Professors Richard Bernstein and Louis Menand have argued that pragmatism at its best is “an idea about ideas”. Ideals that are taken absolutely and exclusively often lead to violence. Menand’s example is the tragedy of the American Civil War in which tens of thousands of young men were sacrificed to try to uphold the South’s “peculiar institution,” slavery. Pragmatism recognizes plurality as a genuine good. Ideas should not be weapons, but as John Dewey argued, tools for improving life. Pluralism means that both of two “alternatives” should be tolerated, if feasible: avoiding “either-or” rigidity. The struggle of progressives will be to preserve a pluralist vision and the value of autonomy for non-religious institutions, to speak nothing of preserving human rights. They should not buy into the Republican-conservative doublethink about oil and religion. Religious liberals can be part of this struggle; the Rev. Dr. Martin Luther King Jr. was a minister, whose vision and tactics of non-violence transformed a nation. Catholic progressives are making the same struggle within the church for plural voices, tolerance of diverse views, and democratic input, that progressives are making in the larger society. Progressives should beware of progressive fanaticisms that belie their professed values, for example the attempted banning of some religious garb in France.⁴⁴

Since progressives believe in education, they may overlook the fact that education can serve other ends and that there can be rival visions of the intellectual function. They may revere the life of the mind and this may blind them to the threat to democratic values from authoritarianism. They should keep in mind that hierarchy is seductive and entrenched in the structures of many institutions, from the military to the bureaucratic form of organization that is common to governments and corporations, as Max Weber pointed out. Education can be used to train elites, as it was for centuries. The *de facto* restrictions on higher education that come with the tactic of increasing tuition fit in well with hierarchical goals. Increasing gaps in salaries are also a sign of hierarchy. The democratic vision can be lost myopically through giving up hard-won access to universities by minorities and no longer providing the means for students to attend them. Hierarchy is not inevitable, any more than perpetual war or theocracy. But an alternative philosophy of values is required that inspires a progressive vision of a more equal, just, pluralistic and free society.

⁴⁴ Again, Dr. Díaz Soto has raised the point about banning religious garb in the “public space.” He states, “for example, in most Spanish public Universities, there is a Catholic chapel with regular religious service and an assigned priest; and on repeated occasions, associations of leftist and atheist students have protested against their presence inside the space of a public institution of such an allegedly laic State as Spain is.” But if tolerance is a value, it should extend to all, within moral limits. What is wrong with a voluntary religious service, so long as it is tolerated, not sponsored by a public institution, and no one is forced to attend? Why should such religious garb be banned if all sorts of fashions—and even (partial) nudity, are tolerated?

Elementos antihumanistas en un escrito marxista de juventud

Un debate con Louis Althusser

Facundo MARTIN

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La hipótesis rectora de este trabajo es la siguiente: es posible recuperar los conceptos de “ser genérico” y “alienación” del joven Marx fuera del horizonte de pensamiento del humanismo, el antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. No creemos que las críticas de Althusser al humanismo sean desatinadas, antes bien, aceptando esas críticas en lo fundamental, intentaremos mostrar que no es legítimo aplicarlas al pensamiento del joven Marx.

Palabras clave: Marxismo, Antihumanismo, Alienación, Althusser

Abstract:

In the following work, I mean to defend the following thesis: the concepts of “generic being” and “alienation” in Marx’s early writings can be sustained beyond the theoretical frames of humanism, anthropocentrism and subject primacy. In other words, while accepting Althusser’s criticism towards humanism, I intend to prove that those critics cannot be rightfully applied to the writings of young Marx.

Keywords: Marxism, Antihumanism, Alienation, Althusser.

Introducción

Tanto en su defensa de tesis doctoral como en *La revolución teórica de Marx*, Althusser propone una lectura antihumanista del marxismo cuyo eje es el descentramiento del sujeto. Para elaborar esta lectura encuentra una ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx, únicamente a través de la cual éste habría llegado a desarrollar sus conceptos teóricos propiamente marxistas. En este trabajo me propongo, primero, reconstruir la interpretación y la crítica althusserianas del humanismo; para, en segundo lugar, intentar mostrar que existen, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (que para Althusser son previos al corte epistemológico que inaugura al marxismo propiamente dicho) significativos elementos de una ruptura con el humanismo. En especial me interesa mostrar que el concepto de “ser genérico” humano no está ligado, en la elaboración marxiana, a presupuestos antropocéntricos. Todo esto, en tercer lugar, se relaciona con el propósito de rescatar el concepto central de *alienación* en una clave no-humanista o sujeto-céntrica. A mi modo de ver, este concepto es fundamental para enfrentar el problema (histórico, “exterior” a la filosofía) de la explotación.

La hipótesis rectora de este trabajo es, pues, la siguiente: es posible recuperar los conceptos de *ser genérico* y *alienación* del joven Marx fuera del horizonte de pensamiento del humanismo, el antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. De este modo, la idea de que se haya producido un corte epistemológico entre los escritos marxistas tempranos (presuntamente ligados al hegelianismo y el feuerbachismo) y los escritos maduros (posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*) debe ser puesta en duda. No creemos que las críticas de Althusser al humanismo sean desatinadas; antes bien, aceptando esas críticas en lo fundamental, intentaremos mostrar que no es legítimo aplicarlas al pensamiento del joven Marx.

Althusser: humanismo, primado del sujeto, totalidad

La clave de bóveda de la crítica althusseriana contra el humanismo radica en un concepto aún más fundamental, el de *primacía del sujeto*. Este concepto se correlaciona, para Althusser, con el de “totalidad expresiva”. Althusser localiza la producción de la filosofía de Marx en un simultáneo dislocamiento con respecto al humanismo feuerbachiano y la dialéctica hegeliana. Feuerbach, a su criterio, parte de la proyección de la omnipotencia de la esencia humana en todas las determinaciones de la vida social e incluso natural. El hombre tiene por objeto a su propio ser porque cualquier objeto con el que se relacione es sólo una “realización y proyección de su esencia”¹. Así, el hombre es su propio “sujeto absoluto” (DT, 162): no hay, para el hombre, nada que no le pertenezca radicalmente y, al fin, se reduzca a él, pues él sólo se relaciona con los objetos exteriores como determinaciones de su relación consigo mismo².

En el caso de Hegel, la situación es más compleja. Hegel no parte de una concepción esencializada del Origen o del Sujeto (DT, 141). Por el contrario, las categorías dialécticas son la “moneda” que se pone en circulación cuando se rechaza la filosofía del sujeto y del origen (DT, 143). Sin embargo, Hegel “mixtifica” doblemente la dialéctica. Primero,

¹ Althusser, L., “Defensa de tesis en Amiens”, Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 161. En adelante citaremos esta obra indicando “DT” entre paréntesis en el cuerpo del texto, seguido del número de página.

² Es probable que Althusser haya sido injusto con Feuerbach, temprano crítico del hegelianismo, al endilgarle el concebir la esencia humana como absoluta. Sin embargo, no nos ocuparemos de este asunto aquí, porque nos llevaría muy lejos. Este trabajo se centra en la relación de Althusser con Marx, no con Feuerbach, cuya reconstrucción althusseriana aceptamos por razones heurísticas.

porque su dialéctica es idealista, es decir, *especulativa*: produce su propio contenido en el movimiento espontáneo de su autodesarrollo. Así como la esencia humana de Feuerbach se realiza objetivándose, en la dialéctica especulativa el sujeto absoluto se despliega incluso en su propia materia. El Origen, negado como punto de partida puro, es conservado transfigurativamente como totalidad final del proceso (DT, 144). Segundo, la dialéctica hegeliana procede con figuras mixtificadas (la negación y la superación). Bajo estas figuras, Hegel comprende la realidad como parte de una *totalidad* cuya esencia actual se manifiesta universalmente en cada determinación particular (DT, 145). La negatividad dialéctica no es sino el motor de la manifestación de lo universal en lo particular que le está subordinado. Por lo demás, la idea de especulación o de sujeto absoluto y la de “totalidad expresiva” se corresponden: si la dialéctica produce su propia materia, entonces sus principios absolutos deben expresarse sin mella en cada una de sus manifestaciones particulares. La reducción de la heterogeneidad de lo real a la expresión de un principio único y la infatuación del sujeto a totalidad productora son las dos caras de la dialéctica especulativa.

Al fin, tanto Hegel como Feuerbach, si bien logran superar el individualismo como modo de concebir lo social, lo hacen al precio de un sujeto-centrismo hiperbolizado: comprenden la realidad como una totalidad cuya esencia es el sujeto, que se expresa o debe llegar a expresarse en cada uno de sus momentos particulares. Para Feuerbach, ese sujeto que debe alcanzar la totalidad es la esencia humana; para Hegel, es el espíritu absoluto. Sólo en el caso de Feuerbach aparece el recurso explícito al humanismo, pero en ambos el sujeto aparece como el productor autónomo de la vida social. El humanismo es, así, un caso particular de la *totalidad subjetiva* o *totalidad expresiva*³.

Marx y la crítica de la dialéctica hegeliana

Debemos preguntarnos, ahora, si no encontramos en el texto de los *Manuscritos económico-filosóficos* una elaboración que quiebre con la idea de sujeto como productor absoluto de la realidad (ya que, como mostramos, el humanismo no es sino un concepto subsidiario de esa idea absoluta o total del sujeto). Para esto nos concentraremos fundamentalmente en el capítulo que Marx dedica a la crítica de Hegel. Luego, con los medios de esa crítica mínimamente desarrollada, intentaremos mostrar que el concepto marxista del hombre como *ser genérico* no conlleva una posición humanista ni sujeto-céntrica y que, por lo tanto, la noción marxista de alienación (y de comunismo como superación de la alienación en la realización del “ser genérico”) no se define en el marco de la totalidad expresiva del sujeto.

Marx critica a Hegel por comenzar su dialéctica en la abstracción, en “lo infinito, lo universal abstracto”⁴, para luego postular lo “real, sensorial, concreto, finito, particular” y, finalmente, superar eso real en una nueva abstracción e infinitud. *Abstracto* para Marx se

³ Althusser utiliza este concepto específicamente para referirse a Hegel: “Sobre toda su concepción reina la idea de una *totalidad expresiva* en la cual todos los elementos son partes totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación-alienación de un principio simple” (DT, 145, cursivas agregadas). Creemos, con todo, que podemos usarlo también para dar cuenta de las claves críticas del planteo de Feuerbach, ya que, como mostramos arriba, en este caso el *humanismo* adquiere la forma de una reducción de conjunto del mundo al hombre que, como su centro, sujeto y sustancia, se objetivaría o expresaría en cada parte diferenciada. De ahora en más, usaremos simplemente la expresión *totalidad expresiva* o *totalidad subjetiva* para referirnos a esta primacía del sujeto de la que, insistimos, el humanismo no es sino el caso más conspicuo.

⁴ Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Bs. As., Colihue, 2004, pág. 188. De ahora en más citaremos esta obra en el cuerpo del texto, indicando “MEF” y a continuación el número de página de la edición referida.

opone, antes que a *concreto*, a *sensorial*, *natural*, *objetivo*, *particular*. Marx opone lo abstracto a lo real-empírico. El saber absoluto para Hegel no es una abstracción, sino lo más concreto, porque ha alcanzado la unidad con su objeto. Marx, sin embargo, ve en ello la abstracción más profunda, porque tal unidad supone que la objetividad en cuanto sensorial-natural, en cuanto lo otro del pensamiento, es superada en su ser-otro y reconducida al pensamiento. Así, la concreción hegeliana, la unidad hallada por la vía de la reducción del objeto a la autoconciencia, es para Marx la negación de la dimensión objetiva, sensorial y concreta del conocimiento. La concreción hegeliana es para Marx una abstracción.

El núcleo de la crítica de Marx a Hegel radica, pues, en el quebranto del saber absoluto. Dice Marx: “Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que autoconciencia” (MEF, 194). El objeto, en la *Fenomenología del Espíritu*, es postulado por la autoconciencia como alienación de sí, como lo negativo. La victoria sobre la enajenación es, entonces, el retorno a sí de la autoconciencia, que supera su ser otro o la cosidad. El objeto es, pues, algo meramente negativo, la autoconciencia enajenada, pero también tiene un significado positivo, que radica en su nulidad o en su ser superado (MEF, 195 y 196). Así, todo el movimiento de la conciencia es un retorno a sí desde la enajenación en el objeto. La objetividad, el momento sensorial-natural del conocimiento, *desaparece* en la autogeneración de la conciencia. Contra esta reducción subjetiva, Marx sostiene la imposibilidad de reconducir la naturaleza a la conciencia, atacando tanto el punto de llegada como el punto de partida hegelianos. Contra el salir de sí y retornar a sí de la especulación hegeliana, enarbola lo que podríamos caracterizar como *autonomía del momento negativo en la dialéctica*, o sea, la afirmación del ser sensible y natural como un elemento que no puede ser reducido.

Una vez que nos trasladamos a ese punto de partida, no es posible aspirar a la totalidad especulativa: el hombre en tanto ser objetivo es por fuerza un ser necesitado de su otro. “El hombre es inmediatamente un ser natural. Como ser natural (...) está provisto, por una parte, de capacidades naturales (...); [es] un ser natural activo; (...) por otra parte, el hombre es, como ser natural, corpóreo, sensorial, pasivo, condicionado y limitado” (MEF, 198). Sólo la abstracción especulativa puede soñar con un sujeto que sea actividad absoluta. El sujeto real y empírico es tan activo como pasivo: despliega sus capacidades esenciales siempre en relación con un otro, con un objeto exterior diferente de él. Un ser natural es aquél para el que “los objetos de sus impulsos existen fuera de él” (MEF, 198). Un ser que no tuviera a otra naturaleza fuera de sí, no sería un ser objetivo. Ser objetivo es ser para otro, por lo tanto, ningún ser objetivo puede ser la totalidad. Un ser natural es un ser que es objeto para otro ser, un ser que tiene “su naturaleza fuera de sí” (MEF, 199). Sólo un ser no objetivo, un ser identificado con el pensamiento puro, podría pretender abarcar la totalidad de lo real. “Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto, ni tiene un objeto. (...) sería el único ser, estaría aislado y solo” porque “en cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto” (MEF, 199). Sin embargo, “un ser no objetivo es un no ser” en la medida en que “es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, (...) solo imaginado” (MEF, 199). Lo que en la dialéctica especulativa era un momento negativo en el retorno a sí de la autoconciencia, es para Marx el corazón de la dialéctica: el ser objetivo, natural, sensorial lo es todo. El sujeto, justamente porque es natural-objetivo y no puro pensamiento, es siempre un ser necesitado de la realidad exterior. No puede superar el momento objetivo o llegar a la autoproducción pura, porque comparte con él su naturaleza. La totalidad autoconciente, el saber absoluto, es para Marx una abstracción irreal.

La dialéctica hegeliana no está, pues, en condiciones de establecer una superación de la alienación real, porque se mueve en el terreno de las abstracciones. “En Hegel, la negación de la negación no es, por eso, la confirmación del ser verdadero, precisamente, a través de la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser alienado de sí en su negación” (MEF, 203). No es que Hegel se quede en meros pensamientos, que sea “abstracto” por separar al pensamiento vacío de la realidad. Hegel se maneja con abstracciones allí donde dice ser más concreto: en el reduccionismo de la identificación de sujeto y objeto. Tal identificación supone el primado de la autoconciencia que se encuentra a sí misma tras el objeto enajenado. Lo repetimos, Marx llama *abstracción* a la plenitud autoconciente o la unidad especulativa del sujeto y el objeto. Hegel no supera la alienación real porque su dialéctica no se centra en el ser humano real-empírico, sino en el pensamiento como absoluto. La dialéctica materialista es, por el contrario, una recuperación de la corporalidad y la materialidad sensibles. Esa recuperación está emancipada de las identificaciones de la especulación: el sujeto que, para Marx, se relaciona con la objetividad, en tanto es él mismo objetivo, no puede eliminar la diferencia con su objeto. El materialismo es una filosofía donde prima el ser natural y empírico, por ende, el ser finito.

Como vemos, Marx rompe con la totalidad dialéctico-especulativa y, a la vez, se deshace de las figuras de esa totalidad: la negación y la superación⁵. En cuanto se ha desembarazado de la perspectiva de la totalidad, asequible sólo bajo la idea mítica de un sujeto que se autoproduce, ya no puede concebir la objetividad que aparece sensorialmente como un mero resultado de la actividad de ese sujeto (se trate del espíritu absoluto o de la esencia humana). Su dialéctica no es la de un sujeto-totalidad que porta en sí su propia negatividad. Es, en cambio, una dialéctica materialista, que se mueve siempre entre términos finitos, atados a la particularidad y revestidos de una existencia sensorial. Aún si uno de esos términos cumple el rol del sujeto, y se enfrenta a otro al que tiene por objeto; el sujeto mismo, para Marx, no pertenece a un orden de cosas radicalmente diverso del de la objetividad: es un sujeto en sí mismo histórico-natural que no puede, como tal, aspirar a volverse la sustancia expresiva que gobierna la totalidad de lo real. Así, el concepto marxista del sujeto es independiente del marco filosófico de la “totalidad expresiva”, al que pertenecen los planteos de Feuerbach y Hegel.

El “ser genérico” como ser histórico

Ahora bien, con esto no hemos sino delineado algunos rasgos de la concepción marxista del problema humano. Mejor dicho: sólo desarrollamos, hasta aquí, lo que el hombre *no es* para Marx. Sabemos, ya, que el hombre no es la esencia de lo real concebido como totalidad expresiva. Nos falta, ahora, elaborar el concepto de *ser genérico*, o sea, dar cuenta de la parte positiva del abordaje marxiano de la cuestión humana.

⁵ Antes hablamos de una autonomización del momento negativo en la dialéctica. Ahora, en cambio, mencionamos un abandono de la figura de la negación. Esto parece contradictorio, pero no lo es. La negación, subordinada a la especulación, es el aparecer-otro de la identidad originaria de lo absoluto, que sólo se confirma como absoluto en su otro. Un momento negativo *autonomizado* ya no es un momento, y casi ya no se puede decir que sea negativo. Usamos esta expresión para indicar, simplemente, que lo particular, sensorial y objetivo, que la dialéctica idealista debía mostrar como negación de sí de la autoconciencia, es aquí “todo lo que hay”, en el sentido de algo que no puede ser superado. Se podría objetar que con esto caemos en el “empirismo de la esencia” contra el que nos advierte Althusser, pero intentaremos mostrar en el apartado siguiente que no es así.

Ante todo, es preciso mostrar que Marx no parte de un concepto metahistórico de la naturaleza humana. Hay que comprender que el hombre, como ser genérico, es un ser histórico. El ser genérico humano no es una esencia trascendente que subyace a la historia humana sino, por el contrario, la actualización misma de esa historia. El ser genérico es la realidad social de las capacidades humanas. “Para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad de las propias capacidades esenciales del hombre” (MEF, 148). El hombre no permanece inalterado en su existencia social, sino que su ser genérico le va en esa existencia. Al objetivar sus capacidades, al producir objetos y relaciones sociales bajo las que esos objetos son apropiados, el hombre constituye su propio ser. El hombre es lo que objetiva, lo que produce, es su producción o su propio ser histórico. Pero no se trata de una esencia preexistente que se objete en la historia *a posteriori*, sino que es esa propia objetivación. No hay una esencia humana escondida detrás de la historia, sino que el hombre constituye su esencia en la inmanencia de las relaciones sociales mismas.

Expliquemos lo anterior con algunas citas. “La industria es sólo el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*” (MEF, 150, cursiva en el original). Para comprender el carácter intrínsecamente histórico del “ser genérico” humano, hay que fijarse en el adjetivo *abierto* que Marx subraya. Un poco más abajo, contrasta: “una *psicología* para la cual está cerrado dicho libro (...) no puede convertirse en una ciencia verdaderamente cargada de contenido y *real*” (MEF, 150, cursiva en el original). Marx opone una psicología donde el “libro” de las capacidades esenciales humanas está cerrado y una psicología “sensorialmente disponible” donde el libro se encuentra abierto. La psicología a libro cerrado se mueve en el marco de la alienación, es decir, concibe la esencia del hombre “en una relación externa de utilidad” (MEF; 150) con la industria real. De otro modo: para la psicología a libro cerrado hay una esencia humana primera, que existe en su propia interioridad, y que luego se relaciona con la objetividad de modo externo y utilitario. Para la psicología a libro abierto, en cambio, esa relación con la objetividad, esa objetivación, es la esencia humana misma. Por eso se trata de una psicología “sensorialmente disponible”, “cargada de contenido y real”: no es una psicología de las profundidades, del interior que se exterioriza o de la esencia originaria que se expresa, sino una psicología siempre *ya* desplegada, exterior, plasmada “sensorialmente” en la trama abierta del ser social. No hay, para Marx, una esencia humana más allá de la historia humana, un interior previo a la exterioridad del ser social. El ser humano no objetiva su naturaleza, concebida como preexistente, en la historia y la sociedad. Por el contrario, la historia y la sociedad son esa naturaleza misma.

Creemos que, con esto, puede también mostrarse que no están presentes en el joven Marx ni el “idealismo de la esencia” ni el “empirismo del sujeto” que Althusser critica. Desde el punto de vista del empirismo del sujeto, los “sujetos concretos” existen como “datos absolutos”⁶, o sea, como individuos empíricamente existentes, previos a toda relación social. Correlativamente, cada uno de esos individuos lleva en sí toda la esencia humana que, entonces, aparece como un conjunto de características universales y abstractas de todo hombre posible; y en ello consiste el idealismo de la esencia. La dupla puede invertirse formando el idealismo del sujeto y el empirismo de la esencia, pero los resultados son los mismos. El idealismo del sujeto afirma que éste existe como individuo con anterioridad lógica con respecto a las relaciones sociales en que está inmerso y el empirismo de la esencia que ésta se refiere a individuos empíricos originariamente aislados.

⁶ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1973, pág. 188.

En un caso o el otro, el humanismo, para Althusser, parte de una esencia humana meta-histórica o trascendente, encarnada por individuos concebidos como independientes de toda constitución social. En el caso de Marx, según lo demostrado arriba, no hay una esencia humana que preexista el ser social, ya que es la existencia social del hombre, la objetividad comunitaria de la “industria” humana, lo que constituye el ser genérico. No hay, por lo tanto, individuos autónomos con respecto a su ser social, ni una esencia idealmente concebida que guarde el secreto meta-histórico de la naturaleza humana. El individuo y su esencia, el hombre y su concepto, sólo se definen en el marco de su ser social objetivo y de las relaciones que lo componen.

Recapitulando, acabamos de rastrear los lineamientos de una posible lectura no-humanista de los *Manuscritos* de 1844 a partir de dos ejes: las críticas de Marx a la idea de especulación y la elaboración del “ser genérico” como un ser inherentemente histórico. Si en la crítica a Hegel Marx intentó expulsar de su dialéctica el fantasma de la auto-producción, de la identidad de sujeto y objeto bajo la forma de la totalidad, el concepto de ser genérico intenta desembarazarse de la interpretación de la esencia humana como algo anterior a las relaciones sociales mismas. Este doble rechazo delinea la construcción de una filosofía que nos habla del hombre y del sujeto, pero que no es filosofía del origen ni del sujeto. No hay, para el Marx de los *Manuscritos*, un origen previo a la historia humana misma o una esencia que no se juegue en las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo. Asimismo, tampoco puede recuperarse ese origen perdido transmutándolo como totalidad de las relaciones sociales. El joven Marx no es un humanista, porque abandonó toda filosofía del sujeto como Sustancia de la totalidad expresiva de lo real y porque no parte de una esencia humana trascendente o meta-histórica, ni atribuye la encarnación de esa esencia a individuos empíricos aislados.

La alienación en Marx

Ahora vamos a tratar de vérnoslas con el concepto que queremos rescatar: la alienación. ¿Qué o quién se aliena? Se aliena, en efecto, el hombre, el hombre en tanto productor o trabajador. ¿De qué se aliena? De su condición de productor o trabajador. Se trata, pues, de una alienación de o en la producción. Expongamos esto parte por parte.

En primer lugar, la alienación consiste en que la mercancía, el producto del trabajo del trabajador, se enfrenta a éste como algo ajeno, como una fuerza independiente. “La realización del trabajo es su objetivación” (o sea, su cristalización en un objeto o producto), sin embargo “la objetivación [aparece] como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación como alienación” (MEF, 106). En la primera determinación de la alienación, el trabajador se ve privado de lo que produce porque se apropia de ello, en cambio, el capitalista. Así, el sujeto se enfrenta a los productos de su trabajo, que le aparecen como fuerzas ajenas y hostiles.

Al enajenársele el producto de su trabajo, el hombre se ve enajenado también de su propia actividad productiva. El trabajo mismo aparece como algo externo al trabajador, que se niega en él. “La exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de éste, sino de otro; en que no le pertenece; en que, en el trabajo, el trabajador no se pertenece a sí mismo, sino a otro” (MEF; 110).

Pero, como dijimos antes, la actividad productiva humana no es ajena al hombre mismo. Por el contrario, el ser genérico del hombre se da en su actividad, en su práctica productiva. El trabajo es “la *actividad vital*, la *vida productiva* misma”, es el “ser genérico” real, objetivo del hombre (MEF, 112). Luego, al enajenarse de su trabajo, el hombre se ve

enajenado en su ser genérico. Puesto que, bajo condiciones de alienación, su actividad vital se le enfrenta como ajena, ésta deviene para el hombre una forma de des-realización. El propio ser genérico perdura, entonces, como mero medio para la conservación de la existencia individual. Así se desarrolla la tercera faceta de la alienación. La alienación del ser genérico no es una contradicción entre una esencia humana invariable y una existencia histórica particular, sino una contradicción en el seno de la existencia histórica misma. Lo que se aliena, el ser genérico, es la producción misma como actualización de la actividad humana. La esencia humana no trasciende a la producción como tal, sino que le es coextensiva. Luego, la alienación del ser genérico se da en el interior de la producción social y no como una contradicción entre la actividad humana históricamente determinada y una esencia preordenada. Esa contradicción interna a la producción significa que el hombre ve el despliegue de sus fuerzas históricas, que es su esencia o su actividad productiva, como algo separado de él mismo, como algo ajeno, que no puede controlar y que lo niega, aplasta y oprime.

Finalmente, puesto que su ser genérico es también su ser social, el hombre alienado se enfrenta hostilmente al otro hombre. El hombre no se encuentra consigo mismo sino a través del otro, de modo que se relaciona con aquél como se relaciona consigo. “Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el *otro* hombre” (MEF, 114 y 115). Allí donde su actividad vital le ha sido alienada, entonces, el otro aparece ante el hombre como ajeno, hostil.

Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, la objetivación de la actividad humana en el trabajo no supone una totalidad subordinada al sujeto? Creemos que el concepto *marxista* de alienación no se refiere al aparecer-otro de una esencia productora absoluta y originaria, sino sólo a la mencionada separación entre el sujeto productor y a) el producto de su trabajo, b) el proceso de su trabajo, c) su “ser genérico” o esencia comunitaria y d) el otro hombre. En ninguna de esas instancias se supone una totalidad expresiva o un sujeto absoluto, ni tampoco una esencia trascendente que vendría a calar en lo real, sino siempre una relación de “apropiación” productiva del hombre con aquello que le permanece heterogéneo. La alienación es, para Marx, alienación de y en la producción. La producción se llama también *apropiación*. Al apropiarse de un objeto, el hombre lo pone en relación con sus facultades, lo torna un objeto “suyo” en tanto objeto mediante el que él mismo realiza sus facultades. Según lo mostrado a partir de la crítica a Hegel, sin embargo, ese movimiento de apropiación no puede coincidir con una subsunción acabada de la cosa por el sujeto. La apropiación se distingue de la *posesión* (MEF, 146). Un hombre puede apropiarse de un objeto sin embargo distinto y distante de él sin necesidad de poseerlo ni violentarlo. El hombre que se apropia de la naturaleza -o incluso del otro hombre- es el que se realiza en ellos, no porque los posee o los consume, sino porque afirma sus fuerzas en relación con ellos. Y esta realización puede producirse aún cuando el ser humano no es activo frente a su objeto, aún cuando padece en él:

la apropiación de la realidad humana, su relación con el objeto, es la puesta en práctica de la realidad humana; es, por ello, tan múltiple como lo son las determinaciones del ser y las actividades humanas; acción humana y pasión humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre⁷.

⁷ (MEF, 146)

La alienación, pues, no se identifica con la imposibilidad de la propiedad total del sujeto sobre lo real. Esa imposibilidad es, más bien, constitutiva del concepto mismo de *producción*: la producción, la apropiación humana, es la puesta en relación de la actividad humana con un objeto (natural o humano) *que es heterogéneo al hombre mismo*. Por eso la pasión humana es también parte de la producción: en el mero contemplar, sin subsumir el objeto en su propia actividad, el hombre también realiza sus capacidades. Producir no significa exteriorizar la propia esencia hasta que lo otro devenga un reflejo de ella misma. Significa, en cambio, actualizar o afirmar las propias fuerzas en relación con un objeto, natural o humano, que les es diverso. Puesto que no es un sujeto absoluto, sino un sujeto sensorial, que existe naturalmente y por lo tanto es también finito y determinado, el hombre tiene *siempre* el objeto de su actividad fuera de sí. El “ponerse en relación con otro” es inseparable de su actividad productiva. No la limita sin antes hacerla posible y constituir la.

La producción alienada, por lo tanto, no es aquella en la que el hombre simplemente se enfrenta a algo otro (ni a su propia esencia originaria que aparece en una inversión como otro) ya que, de nuevo, esa relación con lo otro es condición de posibilidad del trabajo humano. ¿Qué constituye, entonces, la producción alienada, una vez que salimos del horizonte de pensamiento de la totalidad subjetiva? La alienación se da en aquella forma de organización de la producción por la que la relación con el objeto de su trabajo, que por fuerza le es heterogéneo⁸, además deviene para el hombre una forma de desrealización y sometimiento. Si al hombre se le sustrae el producto de su trabajo (con las tres alienaciones subsiguientes), entonces la producción se vuelve para él una forma de sumisión: produce un objeto del que sin embargo carece, bajo una dirección le es impuesta y de modo que su propia actividad le es consignada violentamente (es decir, sin que él pueda decidir sobre ella). Una actividad no impuesta, “libre”, no sería, sin embargo, una auto-actividad pura, sino también una actividad puesta en relación con unos objetos y unos sujetos diversos de ella misma. Sólo que la *organización* de esa actividad productiva, siempre vinculada con algo que ella misma no produce, no estaría en manos de un puñado de explotadores, o librada al juego automático de las leyes anónimas del mercado, sino en manos de la comunidad de productores colectivamente coordinados.

El problema *marxista* de la alienación no radica en la imposibilidad de que el sujeto se reconozca como el productor absoluto de sus objetos, sino en el modo como la producción humana, con la cuota de pasividad que *siempre* conlleva, se vincula con el sujeto mismo. La alienación consiste en que el trabajo, por el que el sujeto desarrolla sus capacidades en relación con un objeto que le permanece heterogéneo, acaba por enfrentarse al sujeto mismo como algo impuesto, sobre lo que él no puede ya decidir: una actividad cuyos productos no le pertenecen, que es dirigida por otros y lo reduce a una impotencia sin esperanzas.

⁸Insistimos, para que quede claro. El objeto de su trabajo es heterogéneo al hombre mismo porque no es resultado de su auto-actividad pura. La naturaleza es, para el hombre, su medio de vida, su “cuerpo inorgánico”. Así, aparece como medio de vida inmediata, que le garantiza la subsistencia, pero también y ante todo como “materia, objeto y herramienta de su actividad vital” (MEF, 112). El hombre realiza su ser al elaborar un mundo objetivo que se le enfrenta libremente como diverso. La actividad del hombre no se realiza en sí misma, sino en relación con la naturaleza: “La naturaleza aparece como la obra y la realidad del hombre” (MEF, 113).

Conclusiones

Resumiendo, hemos intentado mostrar que los conceptos de *ser genérico* y *alienación* no se definen, en el pensamiento del joven Marx, en términos humanistas o sujeto-céntricos, ya que no suponen ni una esencia humana interior y anterior a su despliegue histórico, ni al hombre como sujeto absoluto de su propia actividad productiva. Hemos desarrollado, primero, las críticas de Marx a Hegel, centradas en el rechazo de la dimensión *especulativa* de la dialéctica idealista y por lo tanto en la recusación de toda reducción al sujeto de lo que le es heterogéneo. Trátese del otro hombre o de la naturaleza, el sujeto de la concepción marxista se vincula siempre, para desarrollar su actividad productiva, con algo diverso de él mismo frente a lo que él es también pasivo. Así, es posible sostener contra Althusser que ya el joven Marx se ha emancipado del horizonte de pensamiento del humanismo feuerbachiano y su concepción de la esencia humana como “totalidad expresiva”. Segundo, hemos mostrado que Marx no concibe la esencia humana como un dato inmodificable y previo a la historia, sino como el plexo de relaciones sociales en su íntima variabilidad. El “ser genérico” humano no es, para Marx, una esencia invariable presente en cada uno de los individuos que compondrían sus instancias, sino el conjunto de relaciones que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza al producir su vida. Así, el ser genérico se define por las relaciones que lo componen y no por una identidad pura definida *a priori*. Por último, y sobre la base de lo anterior, clarificamos en qué sentido puede sostenerse el concepto de *alienación*, como es caracterizado por el joven Marx, con prescindencia de todo marco de referencia humanista o sujeto-céntrico. En efecto, la alienación no es para Marx el aparecer-otro de un sujeto inflado a principio de la totalidad de lo real, puesto que el encuentro con una dimensión heterogénea ante la que es relativamente pasivo (la naturaleza) es para el sujeto de Marx algo insoslayable y constitutivo. La producción alienada no es, por lo tanto, aquella en la que el hombre no se encuentra por doquier con el reflejo de su propia esencia (pues ello caracteriza a *toda* producción humana); sino la forma específica de producción cuyo proceso y cuyos resultados son para la comunidad de productores algo no susceptible de modificación consensuada (y por ello algo ajeno, inapropiable). En suma, creemos haber mostrado que es posible aceptar ampliamente las críticas althusserianas al humanismo y el sujeto-centrismo sin por ello dejar de lado los importantes desarrollos conceptuales del joven Marx. Esto nos permite poner en duda, incluso, que exista una ruptura epistemológica entre los textos del joven Marx y los trabajos posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*⁹.

Bibliografía

- Adorno, T. W., Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Editora Nacional, 2002.
Adorno, T. W., Dialéctica negativa, Madrid, Editora Nacional, 2002.
Althusser, L., “Defensa de tesis en Amiens”, Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977.
Althusser, L., La revolución teórica de Marx, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1973, pág. 188.
Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, Méjico D. F., FCE, 1994.
Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos, Bs. As., Colihue, 2004.
Marx, K., El Capital, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

⁹ Dirimir tal cuestión, evidentemente, requiere un trabajo más extenso que el presente, en particular, un trabajo de comparación entre textos marxistas tempranos y maduros. Es por eso que aquí hablamos de “poner en duda” la idea de un corte epistemológico, y no de refutarla. No hemos, aún, recabado los elementos necesarios para intentar siquiera tamaña refutación.

FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

El cuidado heideggeriano frente al mostrar wittgensteiniano

Algunas divergencias y convergencias

Dra. Carla CARMONA ESCALERA

Universidad de Sevilla

ccarmona@us.es

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Pondremos de relieve las convergencias y divergencias entre la noción de Martin Heidegger de *cuidar* (generalmente en términos de “*schonen*” y “*pfliegen*”) y la noción de Ludwig Wittgenstein de *mostrar* (“*zeigen*”). Haremos una comparación específica, que no aspira a ser exhaustiva, de unos términos que son esenciales a las filosofías de dos pesos pesados de la filosofía occidental. Situiremos los términos dentro de las filosofías de sus autores, atendiendo no sólo a lo que pusieron por escrito, sino también a sus respectivos procedimientos.

Palabras clave: Wittgenstein, Heidegger, mostrar, cuidar, arte, actuar.

Abstract:

We will be establishing a specific parallelism, which does not pretend to be exhaustive, between the notions of *showing* (“*zeigen*”) and of *looking after* (mainly put it in terms of “*schonen*” and “*pfliegen*”), which respectively played a central role in the works of two of the most important figures in 20th-century philosophy, Ludwig Wittgenstein and Martin Heidegger. In order to do this, we will place the terms in the philosophies of both thinkers, paying attention not only to what they wrote, but also to the way in which they proceeded.

Keywords: Wittgenstein, Heidegger, showing, looking after, art, action.

Comencemos situando en la filosofía heideggeriana aquello de lo que nos serviremos. Recordemos el concepto heideggeriano de *cuidar*. Como dijera el filósofo alemán, la única relación posible con el ser es el dejar-ser¹. Esto es, se ha de *cuidar* el ser de las cosas. Recurramos al concepto heideggeriano *habitar*² para ilustrar qué quisiera decir el alemán con el *cuidar*, pues creemos que el segundo está implícito en el primero. Se vive cuando se deja ser a lo desvelado³. Eso implica dejar ser también a la dimensión velada de lo que es desvelado, pues se implican recíprocamente⁴. Es decir, dejar-ser a la no-verdad, a la verdad encerrada en sí, sin interferir con su ocultamiento⁵. Esto es, no quitar el velo. Este dejar-ser recuerda a la doctrina cusana de la docta ignorancia, que, en tanto no pretende desvelar el misterio de lo que tiene ante sí, es el modo de conocimiento más elevado. No debe uno quedarse con la manzana-pieza-de-fruta-que-calma-nuestro-apetito a la hora de enfrentarse a una manzana, dado que todo objeto encierra el “cielo” y la “tierra”, lo desvelado y lo velado, en cada punto. Nuestras construcciones habitadas⁶, al igual que la obra de arte, cuidan el ser levantando un lugar donde éste pueda erigirse. Dejar-ser es concederle un lugar a eso de la cosa que no se nos revela. Una de las razones por las que Heidegger se sirvió del concepto “*Geviert*” para referirse al ser es porque ésta abre hueco. El alemán distinguió entre lo infinito que no puede crecer en tanto uniformidad y lo in-finito que sí puede crecer. El hecho de que el centro de la cuadratura no esté ocupado por ninguno de sus cuatro componentes, que son más bien como vértices dimensionales (en tanto dimensiones) de un cuadrado permite la extensión que es intensión, abriendo un lugar. Gracias a este lugar se mantiene el velo de las cosas.

Comparemos el respeto heideggeriano con la perspectiva desde la eternidad a la que Wittgenstein apuntó repetidas veces. Nuestra actitud hacia la obra de arte, contemplativa y desinteresada, puede iluminar cómo debemos enfrentarnos al mundo si queremos ser felices. Gracias a su carácter ficticio, a su ser-juego, el arte es capaz de situarnos en la perspectiva de la eternidad frente a la realidad. El objeto deja de ser visto en el espacio y el tiempo para serlo con el espacio y el tiempo. Esto es lo que Wittgenstein quiso decir cuando

¹ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 29.

² Cf. Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, *Chillida, Heidegger, Husserl. El concepto de espacio en la filosofía y la plástica del siglo XX*, ed. Kosme María de Barañano, San Sebastián, Universidad del País Vasco, 1992.

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ Cf. Heidegger, M., “El cielo y la tierra de Holderlin”, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. José María Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 163-192.

⁵ Para entender el concepto de verdad heideggeriano tenemos que retornar a la Grecia presocrática. Verdad es a-letheia, desocultamiento. Sólo se desvela lo velado. Para que haya luz, tiene que haber primero oscuridad. La verdad es lo desvelado y lo velado, verdad y no-verdad. La no-verdad, lejos de ser lo contrario de la verdad, es lo que queda oculto, aquello desde donde la verdad se desvela. El Dasein auténtico ha de entender que lo velado de la verdad no puede desvelarse. Esto o aquello podrá desocultarse, pero siempre quedará lo velado. La verdad es oscuridad desde la que se abre un claro.

La obra de arte respeta la naturaleza de la verdad. En ella, la verdad se muestra como luz y oscuridad, como mundo y tierra. Mundo es lo que se abre en la obra de arte, la verdad desvelada; tierra, lo que permanece oculto. La obra los recoge a ambos, esto es, les deja ser. Manifiesta un mundo y presenta a la tierra como lo cerrado, como reserva (cf. Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 34-35). Mundo y tierra se necesitan. La apertura necesita un allí donde abrirse; la aparición cerrada, un allí en el que aparecer. La tierra es el allí donde se funda el mundo, el mundo es el allí donde se erige la tierra. Sólo cuando la tierra es traída al mundo puede ser tierra. Crear un mundo es traer aquí la tierra. Este traer aquí es un dejar-ser en el que la tierra es lo que es.

La obra de arte hace posible el alzamiento de la verdad (*Ibid.*, p. 25). En palabras del filósofo, el templo griego “permite al propio dios hacerse presente (...) es el dios mismo” (*Ibid.*, p. 30).

⁶ Pues 'habitar' es construir, pero no toda construcción participa del 'habitar'.

afirmó que “la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*”⁷. Y esta perspectiva es la llave a la buena vida, esto es, “el mundo visto *sub specie aeternitatis*”⁸. Tiene razón Isidoro Reguera cuando insiste en el carácter positivo de la comunión entre ética y estética: la identificación entre ética y estética no es sólo negativa, por ser indecibles y pertenecer al silencio, sino positiva, pues ambas ofrecen la perspectiva eterna⁹. Pero para acceder a esta perspectiva había que estar en sintonía con el mundo. A nuestra voluntad no le queda otra que coincidir con la totalidad. Si no podemos cambiar los hechos, sólo cabe aceptarlos y aplicarnos en lo que nos toca, esto es, cambiar los límites del mundo, de modo que el mundo se convierta en otro completamente diferente, pues “el mundo del feliz es otro que el del infeliz”¹⁰. Sólo podemos hacer que cambie de color trabajando sobre nuestra perspectiva¹¹.

Cuando miramos el objeto *sub specie aeternitatis* lo libramos de nuestra voluntad. Las manzanas de Paul Cézanne no buscan satisfacer nuestro apetito. Están ahí por sí mismas, independientes de nuestros deseos. El arte nos permite acercarnos a lo otro respetando el misterio que encierra. Cézanne nos ofreció otra manera, alternativa a la de la ciencia, de mirar las piezas de fruta que retratará. Dejando a un lado la relación entre arte y verdad establecida por Heidegger (porque en su concepción ya no cabe hablar del arte como juego), esto es lo que el alemán *mostrase* del lienzo de Vincent Van Gogh *Un par de zapatos*¹².

Heidegger atribuyó el carácter inconcluso de *Ser y tiempo*¹³ a la insuficiencia del lenguaje de que disponía o, más bien, que disponía de él. Ese lenguaje era el de la metafísica, cuyos conceptos y sintaxis habían reducido el ser al ente. Más tarde el alemán se sirvió de la poesía para librarse de los esquemas mentales heredados. En su etapa de madurez introdujo elementos en sus escritos que tomó directamente de la poesía de Friedrich Hölderlin, como es el caso de los componentes de la cuadratura (“cielo”, “tierra”, “mortales” y “divinos”). Además, las obras posteriores a *Ser y tiempo* sustituyeron, por lo general, el anhelo de alcanzar la solidez propia de un tratado filosófico por el carácter tentativo y fragmentario del ensayo, característico de obras como *El origen de la obra de arte*¹⁴, *De la esencia de la verdad*¹⁵ o *¿Qué es metafísica?*¹⁶, o incluso por la frescura del diálogo al estilo platónico de *Serenidad*¹⁷. El terreno del arte, especialmente el de la poesía, se revelaba como el adecuado para superar el olvido del ser característico de la metafísica. Si la obra de arte ponía en obra la verdad, el lenguaje (el esencial, el poético) era la casa del ser. La poesía quedaba convertida en la actividad ontológica por antonomasia. Ahora bien, a Heidegger le sucedió lo que a Karl Kraus: veneró aquello a desmitificar.

⁷ Wittgenstein, L., *Diario Filosófico 1914-1916*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Ariel, 1982, 7.10.16. (Tal y como es costumbre, se ofrece la fecha de la entrada en el diario.)

⁸ Idem.

⁹ *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 115-116.

¹⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico philosophicus*, 17ª ed., trad. e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, edición bilingüe, Madrid, Alianza, 2000, 6.43.

¹¹ MS 132 136: 7.10.1946.

¹² Lienzo de 1886 que se encuentra en el Museo Van Gogh de Amsterdam.

¹³ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, 2ª ed., trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁴ En Heidegger, *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 11-62.

¹⁵ Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

¹⁶ Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003. Cf. Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 94-5.

¹⁷ Trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

El esfuerzo heideggeriano por poner a la metafísica en su sitio y desplazar el modo tradicional de comprenderla enfrentándose a su lenguaje se asemeja a la crítica del lenguaje que hiciera Wittgenstein. De igual modo, la insistencia del primero en el cuidado y el respeto para con el ser es comparable a la invitación al silencio del segundo para con aquello que no se puede decir. Es conocido que Wittgenstein entendió el *Tractatus* como un libro sobre ética, es más, como un acto ético¹⁸. Sin embargo, no cabía hablar de ética desde el punto de vista del austriaco¹⁹. Y es más, “de lo que no se puede hablar, hay que callar”²⁰. La filosofía sólo podía aspirar a “decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía–, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto”²¹. Este *mostrar*, que apostaría por la descripción en la etapa de madurez del filósofo, llama la atención sobre las cosas dejándolas ser. En términos heideggerianos, las deja originarse. El *mostrar* es compatible con la veladura de las cosas²². No interfiere con su dimensión oscura. Ahora bien, si existen relaciones de parentesco entre los esfuerzos particulares de estos titanes del pensamiento, éstas no son tan cercanas como parecen a primera vista.

Consideremos la pregunta por el ser heideggeriano. Aunque Wittgenstein presentó sus respetos a este tipo de arremeter contra el lenguaje, el austriaco no enfocó este tipo de cuestiones en sus escritos filosóficos. Es más, su filosofía pone de relieve que nuestro lenguaje se va de vacaciones cuando se centra en estos asuntos y está en pie de guerra contra todo intento de teorizar²³. Si la filosofía no debía ocuparse de la ética, tampoco del

¹⁸ A. Janik y S. Toulmin compartieron esta postura, cf. *La Viena de Wittgenstein*, trad. Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974, pp. 240-251. Esto también fue defendido por Gottfried Gabriel en su acertado artículo “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein” [*Wittgenstein y los límites del lenguaje*, trad. Manuel Arranz, 127-141 (Valencia: Pre-Textos, 2007)] –publicado en alemán en *Merkur* 32, no. 359 (1978): pp. 353-362. Engelmann, quien discutió con Wittgenstein el *Tractatus* y estableció una correspondencia directa entre esta obra y el trabajo de Adolf Loos y de Karl Kraus, sostuvo que todo el trabajo del filósofo es fruto de su preocupación ética. En una carta a Ficker, Wittgenstein aclaró el carácter ético de su obra: “El punto central de mi libro es ético. (...) Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, estoy convencido de que es la única manera rigurosa de trazar esos límites”, cita tomada de Janik, A. y Stephen, T., *La Viena de Wittgenstein*, op. cit., p. 243. Aunque la carta no estaba fechada, se la sitúa entre septiembre y octubre de 1919.

¹⁹ Wittgenstein, *Tractatus*, op. cit., 6.421.

²⁰ *Ibid.*, 7.

Kafka puede ayudarnos a entender esta idea: “Si una sola persona fuese capaz de quedarse una palabra detrás de la verdad, pero todos (y yo también en esta sentencia) la adelantan con centenares de ellas.” (Kafka, F., *Carta al padre y otros escritos*, trad. Carmen Gauger, Madrid, Alianza, 2004, p. 221).

²¹ *TLP*, 6.53.

Mientras que el verdadero filósofo es médico y paciente, el otro filósofo, el que nos hace caer en la metafísica, quiere ser médico y no es más que curandero. Recordemos aquello que dijera Wittgenstein en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, ed. G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987, V, §53: “el filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común”. Pues, después de todo: “La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita de la filosofía”, *Movimientos del pensar*, ed. Ilse Somavilla, trad. Isidoro Reguera, Valencia, Pre-Textos, 2000, 8.2.31 (se ofrece la entrada en el diario).

²² M. Cacciari se ha ocupado brevemente de la relación entre el desocultamiento y el mostrar en *Hombres póstumos: la cultura vienesa del primer novecientos*, trad. Francisco Jarauta, Península, Barcelona, 1989, p. 107.

²³ Esto mismo puso de relieve G. Gabriel en “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein”, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-

ser (como no lo hizo de Dios²⁴). Por mucho que aclare la fenomenología de la pregunta por el ser heideggeriano, la pregunta misma, en tanto parte de un programa filosófico, oscurece.

Pero la filosofía para Heidegger consiste precisamente en esclarecer la pregunta. Para ello, el filósofo trató de remontarse a lo previo al lenguaje, esto es, al habla, entendida como “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje”. El alemán se apartó de toda filosofía del lenguaje que intentara objetivarlo como una estructura autónoma, dotada de coherencia interna e independiente del mundo. El lenguaje tampoco puede facilitarnos nuestras aspiraciones trascendentales. El habla está enraizada en un modo concreto de estar en el mundo. (Esto hace que los intentos más eficaces de aproximar el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger estén dirigidos al segundo Wittgenstein, como es el caso de Richard Rorty²⁵).

Esto llevó a Heidegger a cuestionar en *Ser y tiempo* la concepción del enunciado (“Aussage”) como vía primaria de acceso a las cosas. Toda proposición está sustentada en una “interpretación” previa y ésta, a su vez, en un “comprender” práxico-existencial. Esto es, el enunciado requiere de un desvelarse previo de algo como algo, a lo que el filósofo se refirió por el término “verdad”. Habrá que remontarse a las cosas, dejarlas ser, dejar ver los entes desde sí mismos, antes de pronunciarse sobre la verdad o falsedad de lo dicho por una proposición. Haciendo uso del “logos apofántikos” aristotélico y reapropiándose el “apofaineszai” del legado fenomenológico, Heidegger trató de hacerse con un decir-pensar que posibilitase y partiese del desocultamiento.

Ahora bien, aunque el esclarecimiento de la pregunta por el ser consista en un estar en el límite, sin traspasarlo, en su etapa posterior el filósofo optó por determinadas preferencias, llegando a dar respuestas concretas, como sucede en *El origen de la obra de arte*, de modo que su modo de preguntar parece inducir otro tipo de respuesta que la estrictamente silenciosa.

Y es que la filosofía heideggeriana *dice* más de lo que puede ser dicho en términos wittgensteinianos²⁶. Al olvido del ser heideggeriano, Wittgenstein respondió con el silencio²⁷ (parafraseando a Cacciari, podría decirse que en este silencio desembocaría el

Textos, 2007, p. 131.

²⁴ Recordemos que en el *Tractatus* Wittgenstein entendió a dios como un límite del mundo. Como ha señalado Reguera, el dios wittgensteiniano nunca fue religioso, sino lógico, *El feliz absurdo de la ética*, op. cit., p. 55, véase también la nota a pie no. 36. O, como indica C. Barrett, dios es una etiqueta para los valores, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, trad. de Humberto Marraud González, Madrid, Alianza, 1994, p. 142.

²⁵ “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 79-99.

²⁶ Esto no quita que Wittgenstein no fuera respetuoso con el proceder heideggeriano. Recordemos que se refirió directamente al filósofo alemán en sus conversaciones con Friedrich Waismann acerca de la ética [Friedrich Waismann, *Wittgenstein y el círculo de Viena*, trad. Manuel Arbolí, ed. Brian F. McGuinness, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 61 –esta frase no fue incluida cuando la conferencia apareció por primera vez en *The Philosophical Review* en 1965]. Wittgenstein decía entender lo que Heidegger quiso decir con “ser” y “Angst”. ¿Cómo, podríamos preguntar, si lo que hizo el alemán fue arremeter contra los límites de nuestra jaula?, cf. Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, trad. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995, p. 43. Como explica Barrett, usando oblicuamente el lenguaje podemos trascenderlo y hacernos entender, aunque estrictamente no estemos diciendo nada, cf. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, op. cit., pp. 82-83, 128-129. A lo que Wittgenstein se opondría de la actitud heideggeriana es a la teoría. Desde este punto de vista, el alemán hizo más que arremeter contra los límites del lenguaje.

²⁷ En esto también insiste Gabriel, “¿La Lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein”, op. cit. pp. 131-133. Recordemos lo que Wittgenstein escribiera a von Ficker: “Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales muchos mantienen hoy discursos vacíos, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas”, cita tomada de Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 133).

pensamiento parabólico heideggeriano²⁸). Tanto el alemán como el austriaco coincidieron en que el arte es capaz de dar cabida a ese animal salvaje que todo gran arte contiene (que Wittgenstein echase en falta en la casa que construyera para Gretl). La poesía deja-ser aquello que comunica precisamente porque es una forma de silencio, porque no interfiere con lo oscuro. La filosofía heideggeriana, sin embargo, no cumple este silencio poético (porque quiere mostrarnos un camino y no sólo ayudarnos a dejar atrás aquello que no nos deja caminar, a pesar de todo el empeño que el filósofo pusiera en preguntar de la forma más respetuosa posible). No es gratuito que el alemán se ocupase de la verdad²⁹ y el austriaco del significado³⁰, que el primero se atreviese a teorizar sobre la verdad como desocultamiento y que el segundo se limitase a callar ante lo oscuro. El silencio wittgensteiniano y la prosa cuasipoética heideggeriana no son equiparables³¹, pues si la

²⁸ Cacciari, *Hombres póstumos*, op. cit., p. 24. I. Reguera también llamó nuestra atención sobre el hecho de que la filosofía heideggeriana concluye allí desde donde la wittgensteiniana parte, cf. *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Edaf, 2002, p. 168. Desde el punto de vista wittgensteiniano, no es posible pensar esencial alguno (como argumenta Cacciari en relación a otra cuestión, la “Klarheit” wittgensteiniana se constituye en la más estricta renuncia a toda palabra esencial –cf. *Hombres póstumos*, op. cit. p. 39–, pero esto es lo que Heidegger buscó durante mucho tiempo). La poesía nunca será del alma, cf. Heidegger, M., “El habla en el poema”, *De camino al habla*, op. cit., pp. 29-62]. Nunca será el canto del extranjero por antonomasia. Sólo podemos escuchar (en lo que precisamente Heidegger insistiese tanto). Parafraseando a Cacciari, toda la poesía humana es reconocimiento de la partida silenciosa del alma (*Hombres póstumos*, op. cit., p. 113). De ahí que el italiano hable en términos de “gran utopía” en relación a la concepción heideggeriana del arte como verdad. Para Wittgenstein el lenguaje no puede ser la casa del ser. Siguiendo en estos términos, el lenguaje es la partida. Utópica es también para Cacciari la armonía krausiana entre palabra y cosa, entre palabra y acción (Ibid., 179).

²⁹ Como hemos podido ver en la nota a pie no. 5, el concepto de verdad heideggeriano no tiene nada de ortodoxo. Heidegger rompió con una tradición filosófica de pensar la verdad que reunió a grandes adversarios, extendida desde Platón hasta Nietzsche. Platón opuso arte y verdad. La obra de arte quedaba reducida a mera copia de una copia de la idea. Nietzsche tomó el bando contrario. Optó por el arte (por la ficción, por lo retórico, lo único que existe), pero también lo opuso a la verdad (o a la ilusión de verdad). Heidegger fue el primero en reconocer verdad en el arte. Esta verdad, por otro lado, no tiene nada que ver con la de Russell. Sin embargo, Wittgenstein no estaba interesado en ninguna de las dos (aunque probablemente hubiera sido más respetuoso para con la heideggeriana). Acerca de la concepción heideggeriana de la verdad del arte, cf. Babette E. Babich, “Heidegger’s Truth of Art and the Question of Aesthetics”, en el volumen por ella editado *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick a. Heelan*, Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 265-278. Sin embargo, Heidegger entendió junto a la tradición filosófica occidental desde Platón hasta sus días (dejando a un lado a Nietzsche) la verdad como algo profundo. El enfoque wittgensteiniano era muy diferente, cf. Janik, “Wittgenstein, ethiek en het zwiigen van de muzen”, *Europees humanisme in fragmenten. Nexus* 50 (2008): pp. 319-334.

³⁰ Como Janik ha puesto de relieve, Wittgenstein se resistía a hablar de sus ideas como verdaderas hasta en el *Tractatus* (en su filosofía madura lo único que queda es significado). La filosofía no podía ser verdadera desde el punto de vista de Wittgenstein (sólo podía ser útil, y esto hasta cierto punto, después tenía que ser abandonada) y lo útil para lo más importante –sobre lo que no se puede hablar–, que implica la acción, no se mide en esos términos, cf. “Wittgenstein, ethiek en het zwiigen van de muzen”.

³¹ Aunque coincidimos con Rorty y con Reguera: ciertamente nos parece que hubo una especie de cruce de caminos en direcciones opuestas entre el pensamiento de ambos filósofos (cf. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., p. 81) o que la misma búsqueda motivó su pensar, pero al revés (cf. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 168). La osadía del *Tractatus* de separar lo decible de lo indecible, la afirmación de que de lo indecible no se puede decir nada (señalamos esta incongruencia –quizás cabría hablar de infidelidad, como hizo Hadot, cf. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., p. 44– con Reguera, cf. *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., p. 42. Nos parece, sin embargo, que la incongruencia de las *Investigaciones filosóficas* (trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, edición bilingüe alemán-castellano, Barcelona, Crítica, 2002) señalada también por Reguera –mostrar que todo era juego de lenguaje jugando con el lenguaje, véase también Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit., 94-96– es de menor calibre que la del *Tractatus*. En la primera obra se utiliza el lenguaje para hablar de aquello de lo que no se puede decir nada –nos parece muy acertada la exposición de Hadot de cómo las últimas proposiciones intentan mostrar lo inexpressable mediante la incorrección, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, op. cit. pp. 50-55–, en la segunda se hace con el lenguaje lo único que se puede hacer con él. Es más, ese juego wittgensteiniano con el lenguaje de las *Investigaciones* puede compararse al modo en que Kraus

primera actitud verdaderamente deja-ser a lo otro, la segunda se esfuerza en darle forma, en pensarlo públicamente, en hacer filosofía teórica³², después de todo, por muy peculiar que ésta sea³³. Si Wittgenstein nos recordaba la necesidad de tomar consciencia sobre nuestras representaciones acerca de la realidad (después sólo quedaba abandonar la escalera), Heidegger trató de unificarlas en una única visión con la que enfrentarnos a lo que nos rodea³⁴. Nosotros, lejos de juzgar la representación del alemán, nos limitamos a poner esta diferencia de relieve³⁵.

Sin embargo, dejando a un lado lo que llegase a *decir* el alemán, podemos aprender mucho de su *mostrar*. Consideramos el modo en que Heidegger *mostrase* el proceso artístico en *El origen de la obra de arte* a partir del lienzo de Van Gogh una investigación estética ejemplar. Aunque en ocasiones pecase de decir aquello que sólo se puede callar, Heidegger logró iluminar aspectos muy importantes del fenómeno artístico. Ya lo dijo Wittgenstein, incluso cuando nuestro lenguaje se va de vacaciones, apunta a algo. No sólo cabe servirse del ejemplo heideggeriano, sino que puede ser conveniente hacer uso de algunas de sus nociones, intentando descargarlas de las conclusiones a las que llegase con ellas, para comprender determinadas intuiciones que tuviera Wittgenstein. Pensemos, por

expuso el lenguaje en *Die Fackel* –más que analizar el lenguaje con el lenguaje, hizo que éste se mostrase a sí mismo, trazó los límites, nunca mejor dicho, desde dentro, también en las *Investigaciones*) o el haberle dado nombre (*lo místico*) es comparable al bautismo del ser como *Ereignis* o a la creación de la *Geviert* tras la tachadura del Heidegger maduro. Sin embargo, creemos necesario insistir también en los puntos en común entre el primer Wittgenstein y el joven Heidegger, algunos de ellos señalados por Rorty (“Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, 92-94), que consideramos distancian el pensamiento del segundo Wittgenstein del heideggeriano. Por ejemplo, el hecho de que en las *Investigaciones* Wittgenstein callase acerca de lo místico hasta el punto de que esto no aparece ni siquiera explícitamente como límite (cf. Reguera, *Ludwig Wittgenstein*, op. cit., pp. 13-14; y no porque Wittgenstein ya no “fuese” místico, como parece pensar Rorty) no puede compararse al esfuerzo (inconcluso) heideggeriano por iluminar desde la temporalidad el “verdadero” ser, ése que se había olvidado. Wittgenstein y Heidegger no se diferencian principalmente por un vasto número de cuestiones que trataron de forma distinta, sino que es cuestión de enfoque, de cosmovisión, de modos de hacer, de modos de vivir (y ya vimos lo que esto supuso para Wittgenstein, quien tanto se esforzó en hallar una solución común para sus problemas filosóficos y vitales –por otro lado, ¿existe mejor ejemplo de la toma de conciencia de la muerte crucial para la noción de autenticidad heideggeriana que el del soldado wittgensteiniano en primera línea de fuego por elección propia?, cf. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*, 2ª ed., trad. Damián Alou, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 140-141).

³² Recordemos la diferencia establecida por S. Toulmin entre filosofía especulativa y práctica (cf. “Wittgenstein and the Revival of Practical Philosophy”, *Wittgenstein and the Philosophy of Culture: Proceedings of the 18th international Wittgenstein Symposium (13th to 15th August 1995, Kirchberg am Wechsel (Austria)*, ed. Kjell S. Johannessen y Tore Nordenstam, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1996, pp. 9-17).

³³ No vale vestir a la filosofía de metáforas para cruzar la orilla. Cuando las palabras poéticas son arrancadas del poema e introducidas en un discurso filosófico dejan de ser poesía, pues tras dejar el juego de lenguaje poético han de funcionar según las reglas del juego del lenguaje filosófico heideggeriano. Lo que las volvía poéticas era el contexto que las cobijaba y les fue arrebatado de cuajo esto mismo. (Y es que lo que hizo Heidegger fue ofrecernos un juego de lenguaje más. Estamos de acuerdo con Rorty: “La jerga heideggeriana no es más que el regalo que nos hizo Heidegger, y no el regalo del ser a Heidegger” (“Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., p. 99).

³⁴ Sobre esto, cf. *Ibid.*, pp 97-98.

³⁵ Evidentemente, la filosofía del austriaco implica una determinada representación de la realidad. Sin embargo, ésa no era la intención de Wittgenstein. El austriaco no quería ofrecer una alternativa a la filosofía a la que se enfrentaba, lo que sí quiso el alemán. Parafraseando a Wittgenstein, se trataba de acabar con todos los ídolos sin crear uno nuevo (MS 312, p. 413). De ahí el esfuerzo del austriaco por llamar la atención sobre malentendidos desde diferentes puntos de vista y el que en muchas ocasiones no nos quede claro qué perspectiva era la suya. Se tenía que ganar consciencia sobre el propio modo de mirar, pero no se quería ofrecer uno en concreto. No quería que nos aferrásemos a su escalera (de ahí que insistiera en la necesidad de abandonarla). Esto explica que muchos de sus nociones más acertadas necesiten ser reconstruidas, como hiciera Johannessen con el “conocimiento intransitivo”, Hagberg con los juegos de lenguaje y Barrett con sus posturas éticas –lo que fue puesto de relieve por los últimos dos pensadores.

ejemplo, en el uso que hiciera el austriaco de la metáfora del velo³⁶. Wittgenstein la dejó para sus escritos privados, usándola en contadas ocasiones³⁷. El uso que hiciera Heidegger de la metáfora puede iluminar la noción wittgensteiniana. Sin embargo, mediante la metáfora habría que apuntar a algo sin imponer las conclusiones heideggerianas a lo apuntado. Apuntemos al apuntar, sin entrar en el ámbito del decir.

Insistamos en la importancia que diera Wittgenstein a la noción del lenguaje como una práctica. Es justo en este punto donde el austriaco se distanciaría de Heidegger. Retomemos nuestra referencia a Kraus. El escritor dio el primer paso wittgensteiniano, buscó la purificación del lenguaje, pero no se preguntó por sus límites³⁸. El lenguaje krausiano es ético –el gran arma de la ética–, grave error si se mira desde el punto de vista de Wittgenstein. Lenguaje y sujeto ético son uno, esto es lo mismo que lenguaje y sustancia, luego Kraus regresó a la síntesis que se intentaba dejar atrás –lenguaje y realidad. El que desmontó tantos altares cayó en la santificación del lenguaje, un *nuevo ídolo* nietzscheano. No es de extrañar que Georg Trakl lo retratase como a un sacerdote³⁹. El tribunal que Kraus instaurase se lanza una y otra vez contra los límites del lenguaje. El escritor no sólo no tiró la navaja después de haberla usado, la puso en un pedestal y la veneró. Esto es lo mismo que le sucediera a Heidegger, que otorgó al lenguaje el título de casa del ser⁴⁰.

Wittgenstein “desmitologizó” el lenguaje (todos los posibles, incluso el formal), quedándose con la manera en que dicho lenguaje es usado⁴¹. El análisis filosófico deviene en la filosofía wittgensteiniana una manera de hacer gestos cuyo objetivo es ayudarnos a ver lo que tenemos delante de nuestras narices tras hacernos conscientes del peso de las gafas que llevamos puestas. La filosofía sólo debe ocuparse del lenguaje hasta lograr la disolución de los problemas que han devenido en él, digamos, por una cierta orientación filosófica, gracias a la llamada de atención sobre su uso. Después sólo cabe el silencio.

³⁶ Véase por ejemplo, MS 138 9a: 24.1.1949.

³⁷ No es de extrañar que Wittgenstein no se ocupase en detalle de esta metáfora. J. Margolis ha puesto de relieve en relación a las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida” que el austriaco ni siquiera se ocupó en detalle de los puntos más innovadores de su pensamiento, Gibson J., y Huemer, W., eds. *The Literary Wittgenstein*, Londres, Routledge, 2004, p. 322.

³⁸ Cf. Cacciari, M., *Krisis: Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, trad. Romeo Medina, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 140-141, 189-190.

³⁹ En su poema titulado ‘Karl Kraus’: “Blanco sumo sacerdote de la verdad, / cristalina voz en la que habita el helado aliento de Dios, / iracundo mago, / bajo cuyo flameante manto resuena la azul coraza del guerrero”, *Sebastián en sueño*, en Georg Trakl, *Obras completas*, trad. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1994, p. 123.

⁴⁰ Sobre esto, cf. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, op. cit., 95.

Cabe hacer hincapié en otra diferencia importante en relación a la noción de conocimiento intransitivo de Wittgenstein. Para Heidegger todo es lenguaje. Todo nuestro conocimiento es proposicional, como pone de relieve su concepto de *precomprensión*. La opinión de Wittgenstein era muy distinta. Wittgenstein puso de relieve que gran parte del conocimiento humano no es de carácter proposicional, cf. Wittgenstein, L., *Zettel*, trad. Octavio Castro y Ulises Moulines, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, §453. Es más, la parte que sí lo es descansa sobre la que no lo es. Véase por ejemplo MS 136 80a: 8.1.1948. Esto también fue lo que Wittgenstein quiso decir cuando insistió en que para entender una simple frase uno necesita entender el lenguaje (*Investigaciones*, op. cit., §199; *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. Anthony Kenny, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 50). Johannessen señala esta misma divergencia entre las filosofías de Wittgenstein y Gadamer en relación a la conexión establecida por Jörg Zimmermann en *Sprachanalytische Ästhetik. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, cf. “Philosophy, Art and Intransitive Understanding”, *Wittgenstein and Norway*, ed. Kjell S. Johannessen, Rolf Larsen y Knut Olav Amas, Oslo, Solum Forlag, 1994, pp. 220-221.

⁴¹ Sirvámonos de la claridad de A. Janik: “De hecho, donde Kraus apela al místico “Ursprung” del lenguaje, el Wittgenstein maduro desmitologiza *die Sache selbst* pidiéndonos que echemos un buen vistazo a la práctica, citando a Goethe todo el tiempo: Im Anfang war die Tat”, *Assembling Reminders*, Estocolmo, Santérus Academic Press, 2006, p. 155.

Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault

Luciana CADAHIA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La propuesta del presente artículo versa sobre la posibilidad de pensar la importancia del vínculo entre los conceptos de libertad y *parrhesia* dentro del proyecto filosófico de Michel Foucault. Para llevar a cabo esta tarea vamos a mostrar, por un lado, de qué manera emerge el problema de la libertad en los escritos foucaultianos. Estudiaremos que el giro suscitado entre el primero y el segundo momento del proyecto del filósofo plantea una vía que, a la vez que resuelve ciertas tensiones de los primeros análisis de la noción de poder, también abre un espacio de inteligibilidad para pensar de otra manera el vínculo entre libertad y poder. Asimismo, mostraremos en qué medida la noción de *parrhesia* abre un espacio para trabajar el problema de la libertad y su vínculo con la ética y la política. Finalmente, la propuesta consiste en bosquejar cómo el concepto de la *parrhesia*, en los términos de un decir franco, emerge como un ejercicio de resistencia al biopoder.

Palabras claves: Bipolítica, Poder, Libertad, *Parrhesia*, Sujeto.

Abstract:

This text's proposal deals with the possibility to examine the relevance of the link between the concepts of freedom and *parrhesia* in Michel Foucault's philosophical project. In order to do so, we intend to demonstrate, on the one hand, how the problem of freedom emerges in Foucault's writings. Then we will study how the passage from the first to the second moment in Foucault's project opens a path that, besides resolving certain tensions resulting from his earlier analysis of the notion of power, provides a space of intelligibility to rethink the link between freedom and power. On the other hand, we can also examine in what measure does the notion of *parrhesia* open a space to deal with the problem of freedom and its link to ethics and politics. Finally, our proposal attempts to outline how the concept of *parrhesia*, in the terms of an honest use of language, emerges as an exercise of resistance against bio-power.

Keywords: Biopolitics-Power-Freedom-Parrhesia-Subject

1. La filosofía contemporánea se ha visto en la necesidad de reformular el marco categorial con el que la tradición moderna ha concebido la política. Este acontecimiento se ha traducido en una crítica constante de los conceptos clásicos con los cuales el pensamiento ha privilegiado el momento del orden frente al conflicto. A su vez, esta toma de distancia con la tradición ha permitido el surgimiento de nuevas categorías conceptuales para pensar las complejidades de nuestro presente. Los trabajos de Michel Foucault han contribuido a demostrar las deficiencias que la teoría de la soberanía presentaba al momento de reflexionar las formas de poder que habían comenzado a regular las conductas de los hombres en la modernidad. Sin embargo, su contribución más importante ha consistido en reestructurar un campo de inteligibilidad desde el cual pensar cómo la gestión de la vida del individuo y de la población se ha convertido en objeto de la política, y a este campo de inteligibilidad lo llamó biopolítica. Una de las críticas más agudas a este enfoque radica en la imposibilidad de pensar la resistencia y en el determinismo al que parece sucumbir. Si el sujeto sólo es el resultado de lo que el poder hace de él ¿qué parte de sí mismo podría surgir como un impulso a la resistencia de esos poderes y saberes que lo controlan y reducen a objeto?

Ante la tentativa de nuestra propuesta podría preguntarse de qué modo Foucault, pensador dedicado a un exhaustivo análisis de las dimensiones de las relaciones de poder en el contexto de las sociedades occidentales, se ha preocupado por la cuestión de la resistencia y la libertad. Al estudiar cómo los sujetos son constituidos en objetos de saber y poder nada nos dice sobre lo que el sujeto puede hacer de sí. Pareciera limitarse a la constatación de un sujeto pasivo, atravesado por prácticas coercitivas y constituidas por "técnicas de sujeción".

Ahora bien, es a partir de dos desplazamientos que Foucault supera el determinismo inscrito en los primeros trabajos. El primero atañe a la reformulación de su concepción de poder, al reemplazar el modelo explicativo “bélico”¹ por el modelo “gubernamental”.² El segundo se refiere al desplazamiento de sus investigaciones del ámbito de la política a la ética. Esto tiene lugar a partir de la siguiente cuestión: ¿desde qué otras tecnologías de los cuerpos es posible invertir la lógica del biopoder? El *si mismo* no implica un repliegue al ámbito privado, ni en los términos de un yo (*je*) como fundamento y punto de partida para pensar, ni en los términos de un yo (*moi*) como refugio a conquistar para apartarse de los condicionamientos y del contexto histórico. Por el contrario, el *si* funciona directamente como el modo de ser del sujeto, aquello que se ha hecho de sí y que puede devenir de otra manera en el campo mismo de la política.³

Si bien estas investigaciones las lleva a cabo en el curso que tiene por título *Hermenéutica del sujeto*, es gracias a las recientes publicaciones de los cursos de 1983 y 1984, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, que descubrimos toda una genealogía del problema de la resistencia y la libertad. Mediante el modelo gubernamental⁴ las relaciones de poder comienzan a concebirse como la capacidad que tienen los individuos para incidir en el campo de conducta de los demás. Afirma Foucault: “El modo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces, por el lado de la violencia y la lucha, y tampoco del contrato y el lazo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser sus instrumentos), sino del lado de ese modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico– que es el gobierno”.⁵ En gran medida esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta” que Foucault, siguiendo a Montaigne, propone para traducir el término griego *oikonomia psychon*. El primer término de la expresión, *oikonomia*, es empleado por Aristóteles para referirse a la administración de la casa (*oikos*) y a la gestión (*management*) en general. Sin embargo, el segundo término, *psychon*, es un añadido que tiene lugar con la irrupción del cristianismo, transformando sustancialmente el uso dado en la antigüedad a la expresión *oikonomia*.⁶

Pues conducta, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción.⁷ (...) la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para llevar a término la especificidad de las relaciones de poder. (...) El ejercicio del poder consiste en guiar las

¹ Foucault, M.: *Defender la sociedad*, op. cit., pp. 239-244.

² Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 225.

³ Cf. Potte-Bonneville M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Manantial, Buenos Aires, 2007, p.219.

⁴ Cabe señalar que el concepto de gubernamentalidad aparece por primera vez en la clase del 1º de Febrero de 1978, dentro del curso *Seguridad, territorio y población*. Cf. Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p-p. 109-138. Este concepto le permite retomar un dominio de análisis desatendido hasta el momento, esto es, las relaciones de poder vinculadas al problema del Estado; no obstante, en el próximo curso, *Nacimiento de la biopolítica*, la palabra ya no designará las prácticas gubernamentales dentro de un régimen de Estado, sino que su uso se hará más amplio, a tal punto que por ella se comprenderá «la manera como se conduce la conducta de los demás», sirviendo de marco de referencia para estudiar las relaciones de poder en general. A su vez, el “gobierno” viene a referirse a las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Cf. Senellart, M.: “Situación de los cursos” en M. Foucault (ed.), *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p. 448.

⁵ Cf. Foucault, M.: “El sujeto y el poder” en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 2001, pp. 241-257.

⁶ Cf. Foucault, M.: *Seguridad, territorio y población*, op. cit., p.223.

⁷ Idem., p. 223.

posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno con respecto del otro, que una cuestión de gobierno. (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros.⁸

La conducta es “al mismo tiempo conducir a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, en grados variables, estrictos) y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades”.⁹ Lo interesante de esta cita es que Foucault hace una distinción que no había realizado hasta el momento, esto es, distinguir entre el ámbito de la sujeción (obedecer) y el ámbito de la subjetivación (conducirse). Igualmente cabe aclarar que el ámbito de la subjetivación será trabajado con mayor nitidez en sus últimos escritos

2. El trabajo genealógico que Foucault realiza sobre el concepto de *parrhesia* puede ser leído como un modo de atender a ese aspecto de la conducta que apenas había sido mencionado en *Seguridad, territorio y población*, esto es, como la manera en que nos conducimos a nosotros mismos. Ahora bien, si prestamos atención al modo en que se problematiza este concepto hallamos una constante preocupación por el problema de la libertad en un doble sentido. Por un lado, como una inquietud acerca de la manera en que se ejercía la libertad en el ámbito público de la *polis* griega y, por otro, como una indagación por el lugar de ésta dentro del vínculo ético que el sujeto ejerce consigo mismo. Cuando Foucault analizaba el surgimiento de la biopolítica, mostraba cómo el problema de decir la verdad era el resultado de una práctica de obediencia instaurada por el poder pastoral e introducido en el Estado moderno. Mediante esta práctica del decir verdadero el propio sujeto se reducía a un objeto sometido a un dispositivo de poder. Al tratar la cuestión de la *Parrhesia*, por el contrario, aventura una tesis distinta y estudia otras maneras del decir verdadero practicadas desde la antigüedad¹⁰. Lo interesante del desplazamiento llevado a cabo por Foucault es que justamente abre la posibilidad de pensar desde sus propias categorías filosóficas lo siguiente: ¿cómo introducir dentro del vínculo del sujeto con la verdad un problema, no solamente sobre nuestra sujeción a un dispositivo, sino también sobre la relación de la verdad y la libertad en el proceso de subjetivación?

Cabe resaltar que el desplazamiento hacia la cuestión de la *parrhesia* no necesariamente implica una ruptura con algunos de los interrogantes vinculados al problema de la biopolítica, sino más bien una mayor precisión sobre una de las problemáticas planteadas en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. En este texto Foucault presenta un interrogante acerca de la manera en que tiene lugar la obligación de decir la verdad sobre nosotros mismos en torno a nuestra sexualidad. A su vez, desarrolla la hipótesis de que esta obligación del decir verdadero se vincula con un dispositivo de sujeción que incita a poner en discurso la verdad de lo que somos, determinando así el conocimiento de lo que se es. Y, por último, afirma que esta incitación al discurso tiene por finalidad llevar a cabo un proceso de normalización en las sociedades modernas.¹¹

⁸ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. - Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. 253-254.

⁹ *Ibid.*, p. 253. Hace falta indicar que Foucault aquí juega con la doble idea del término *conduire*- conducir o dirigir- y se *conduire*- conducirse y elaborar la propia conducta-.

¹⁰ Foucault, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p.5.

¹¹ Foucault, M.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 18-36.

Ahora bien, en el *Le courage de la vérité* encontramos una preocupación similar aunque con un pequeño matiz, puesto que la finalidad de sus investigaciones consiste en estudiar cómo ha tenido lugar el problema de decir la verdad sobre nosotros mismos en general, es decir, más allá de la forma del sometimiento a ella. De esta manera, constatamos que profundiza la interrogación planteada años atrás, puesto que la cuestión de decir la verdad acerca de nosotros, en términos de una obligación de ponerla en discurso, responde a un modo concreto en que se da el vínculo entre la verdad y el sujeto. La práctica de la *parrhesia* en la antigüedad demuestra que ha habido otros modos de decir la verdad sobre sí mismo, alejado de un juego de obediencia e introspección pastoral.

A grandes rasgos, Foucault encuentra dos grandes modos en que el sujeto se vincula con la verdad de sí; por un lado, el modelo antiguo, caracterizado por el problema de la *transformación* de sí y, por otro, el modelo cristiano donde el sujeto tiene la *obligación*, como condición de salvación, de buscar en sí mismo su verdad. Los primeros estudios los dedica al cristianismo, y allí descubre que el acento está puesto en una obligación de conocimiento de sí. Este conocimiento de sí está asociado a la figura de un otro que interviene en el proceso y con el cual se establece una relación de subordinación y dependencia. Un otro que actúa como la única posibilidad de acceso a la verdad de sí mismo y un yo que sólo puede acceder a sí obedeciendo a otro. El problema, que había comenzado como una indagación ética, se muestra atravesado por determinada relación de poder. El aspecto perverso de dicho mecanismo de poder es que a partir de la búsqueda de una verdad de sí el sujeto construye una verdad orientada por otro. Esta práctica de subjetivación funcionaba como el reverso de una voluntad de obediencia que posibilitaba un determinado ejercicio del poder. Un cuidado de sí regido por una práctica de renuncia y una obligación de decir la propia verdad que posibilitó la emergencia de un poder pastoral como antesala del biopoder.

Cuando Foucault abandona este análisis y se interesa por la verdad de sí en la antigüedad, descubre que el sujeto se liga a una verdad mediante la *askesis*, es decir, por medio un conjunto de técnicas y prácticas con las que busca transformar su modo de ser. Y en lo que se refiere a su investigación sobre la *parrhesia* se detiene a observar la relación entre decir la verdad y la práctica de la libertad. En lo que respecta al modo en que Foucault elabora las reflexiones en torno a la *parrhesia*, es preciso señalar que no lleva a cabo una epistemología de la verdad, sino un estudio histórico de los modos de veridicción. La atención está puesta, por un lado, en el tipo de acto por el cual el sujeto al decir la verdad se manifiesta, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad. Y, por otro, en la transformación de sí llevada a cabo mediante esta acción de decir la verdad. En contraposición al estudio de estructuras epistemológicas, este estudio se avoca a las formas de lo que se titula *alèthurgiques*, entendido como los diferentes modos en que se produce la verdad. “Il faut entendre par là une étude qui ne pose pas aux discours vrais la question des formes intrinsèques qui les rend valides, mais celle des modes d’êtres qu’ils impliquent pour le sujet qui en faire usage”.¹²

¹² Hace falta elaborar un estudio que, en vez de preguntar por las formas intrínsecas que haría válidos a los discursos, dé cuenta de los diferentes modos de ser del lenguaje y cómo el sujeto se ve afectado por sus diferentes usos. (Trad. Propia) Gros, F.: “Situation du cours”, en *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p. 315.

Por otra parte, este retorno a la antigüedad no es considerado como el intento de recuperar una edad de oro perdida -como han planteado alguno de sus críticos- sino la posibilidad de establecer una nueva problematización:

L'étude de la *parrêsia* et du *parrêsiastês* dans la culture de soi au cours de l'Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques copules célèbres: le pénitente et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C'est bien cette préhistoire, en un sens, que j'ai essayé d' (écrire)¹³.

De este modo, las reflexiones sobre la *parrhesia* permiten problematizar cómo los sujetos dirigen sus conductas y de qué manera se reconocen como sujetos de acción. Pero la indagación no se detiene aquí, sino que intenta abrir un interrogante para nuestra actualidad. Mediante la genealogía de un concepto Foucault hace inteligible una serie de prácticas vinculadas con un decir libre y franco. De este modo, la *parrhesia* es el lugar donde se pretende articular el problema del ejercicio de la libertad y la verdad, puesto que se trata de pensar cómo decir la verdad es al mismo tiempo un ejercicio de la libertad.¹⁴ La posibilidad de un decir libre descansa en poder decir lo que se piensa y para ello es necesario hacer uso del coraje de la verdad, puesto que detrás de esta posibilidad siempre hay un riesgo.¹⁵ A su vez esto no tiene nada que ver con una coincidencia entre el acto de hablar con franqueza y la necesidad de confesar una verdad del sujeto. El sujeto que ejerce la *parrhesia* no está presente como el que dice "esto es lo que soy", sino que está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos: "Tú ves en mí esta verdad que yo te digo".¹⁶

En la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. En el discurso de quien es guiado, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: esa es la definición de la confesión. En la filosofía grecorromana, al contrario, quien debe estar presente en el discurso verdadero es quien dirige. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (no tiene que hablar de sí mismo); no está presente como el que dice «esto es lo que soy»; está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos. «Tú ves en mí esta verdad que yo te digo».¹⁷

¹³ El estudio de la *parrhesia* y del *parrhesiastes*, que tiene lugar en la cultura de sí, es una especie de prehistoria de las prácticas que se han organizado y desarrollado alrededor de algunas cuestiones célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, la locura y la psiquiatría, el paciente y el psicoanálisis. Esta es la prehistoria que, de algún modo, he intentado escribir. (Trad. Propia) Foucault, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., p.9.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

¹⁵ Para tener una mejor comprensión de este punto es de suma importancia leer las diferencias que establece Foucault entre el enunciado performativo y la *parrhesia*. En ambos casos el decir efectúa la cosa dicha. No obstante, hay una serie de diferencias radicales:

1. En el primer caso se cumple una regla conocida por ambos interlocutores y el efecto también es conocido. Por el contrario, la irrupción del decir verdadero determina una situación abierta, o más bien abre la situación a un efecto que no era precisamente conocido.

2. Mientras en el primer caso el estatus del sujeto es muy importante en el segundo no.

3. La *parrhesia* es una manera de hablar o una manera de decir la verdad. Es una forma de unir libremente a sí mismo y a la forma de un acto de coraje. Es un modo del ejercicio de la libertad, es decir, una ética del decir verdadero. Es el coraje del decir verdadero y quien arriesga ese decir verdadero en un pacto consigo mismo. Foucault, M.: *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 60-64.

¹⁶ *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France. 1981-1982*, México, Fondo de cultura económica, 2006, p. 389.

¹⁷ *Ibid.*,

Hablar con franqueza, entonces, implica una coincidencia entre el sujeto de enunciación y el sujeto de acción, y lo que se está planteando es la necesidad de abordar la cuestión señalada por Séneca en el libro IX, carta 75, de *Letras a Lucilio*, esto es, decir lo que pensamos y pensar lo que decimos, reflejado en la conducta como un compromiso que está en el fondo del individuo, “ya lo escuches en sus discursos o lo veas en la vida”.¹⁸ El ejercicio de la *parrhesia*, por tanto, no consiste ni en decir todo de uno mismo ni en decir lo que se hace o deja de hacer, sino que consiste en *hacer lo que se dice, decir lo que se piensa y pensar lo que se hace*. De esta manera, la exigencia no pasa por el lado de una coincidencia del sujeto consigo mismo, esto es, la *parrhesia* no exige la identidad acabada de un sujeto que diga lo que es en el interior de su propia alma, sino una coherencia en la acción: entre el acto de pensar, decir y hacer. La *parrhesia*, se configura como una acción cuya *askesis* no forma parte de una práctica de obediencia a la ley.¹⁹

Al haber explicitado el concepto de parrhesia constatamos que Foucault hace difusas la separación entre el ámbito de la ética y la política. El problema ético del cuidado de sí, está atravesado por unas relaciones de poder, a la vez que este depende de su inserción en la ética para que pueda tener efecto.

3. Con respecto a la pregunta acerca de qué modo el concepto de *parrhesia* ayuda a pensar la relación entre ética y política, encontramos que la ética irrumpe como una diferencia en el campo de la política.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la ética funciona como una diferencia y en qué medida el concepto de la *parrhesia* nos ayuda pensar esta cuestión? Para comprender esto es necesario mostrar los vínculos de la *parrhesia* con la ética y la política.

Si bien al final de *La hermenéutica del sujeto* Foucault trabaja la noción de la *parrhesia* en relación con el problema del gobierno de nuestra alma, al año siguiente, en *Le gouvernement de soi et des autres*, esta noción emerge como problema político en las democracias griegas. Habrá que esperar hasta el curso siguiente, *Le courage de la vérité*, para ver retomado lo que apenas había sido esbozado en el curso de 1983, esto es, la *parrhesia* como problema ético. Sin embargo, entre el curso de 1982 y el de 1984 habría una diferencia sustancial. Mientras en el primer curso mencionado el problema de la *parrhesia* es trabajado -mediante el texto de Alcibíades- a partir del problema de nuestra propia alma, en el último curso el problema de la *parrhesia* ya no atañe al interior de nuestra alma, sino que el problema de la verdad emerge en la traza visible de la existencia, nuestro *bíos*. Al reemplazar el texto de Alcibíades por el análisis del *Laques* de Platón y las prácticas cénicas de la antigüedad, Foucault allí observa como la práctica de sí se hace extensiva a su relación con los otros, en tanto es la existencia en su conjunto la que es susceptible de un cuidado. Al tratarse el problema del decir la verdad en el campo mismo de las acciones, donde configuramos nuestra propia existencia, la práctica de la *parrhesia* funciona como una bisagra entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Hallamos así una doble interrogación. Por un lado, cómo la inquietud del sí mismo puede conducirnos a problematizar nuestra relación con los otros. Y, por otro, cómo un cuestionamiento de la relación con los otros nos conduce a interrogar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Esta inquietud, que aparece en los últimos cursos del *Collège de France*, puede ser entendida como un intento de elaborar herramientas conceptuales que posibiliten

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p.383.

¹⁹ Cfr. F.: *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, op. Cit., pp. 304-305.

la desarticulación de la relación de obediencia mediante una verdad de sí dada como modo de sujeción, a la vez que propicia una problematización del vínculo del sujeto con la verdad.

... il restera à montrer, et ce sera tout l'enjeu du cours de 1984, que ce souci de soi qui avait été simplement compris en 1982 comme une structuration du sujet, spécifique et irréductible au modèle chrétien ou transcendantal (ni le sujet de la confession, ni l'ego transcendantal), est aussi un souci du dire-vrai, lequel demande du courage et surtout un souci du monde et des autres, exigeant l'adoption d'une « vraie vie » comme critique permanente du monde.²⁰

4. A grandes rasgos se puede decir que, además de rechazar la teoría filosófico-jurídica para elaborar su concepción de poder, Foucault hizo un movimiento similar con la noción de libertad, ya que es a través de un distanciamiento de la clásica teoría de la soberanía como nos aproximamos al modo en que se repensó la cuestión de la libertad. Ahora bien, ¿cómo comprender este giro?

En primer lugar, debemos tener en cuenta la propuesta de una concepción no posesiva de la libertad. Mientras desde la teoría del contrato se concibe que podemos ceder libremente nuestros derechos naturales, para que un soberano ejerza un poder, ya que nos encontramos en posesión de nuestra libertad, desde esta nueva perspectiva, por el contrario, la libertad no puede poseerse ni de hecho ni de derecho. Ésta no constituye nuestra esencia, sino que como bien señaló Rajchman, sólo es posible en términos de una “singularidad históricamente contingente.”²¹ A este respecto, carece de sentido preguntarnos qué es la libertad, ya que, al igual que pasaba con el poder, es mucho más fructífero preguntarse cómo funciona, puesto que la libertad tiene lugar en tanto que se ejerce. La pregunta fundamental es, entonces, cómo se ejerce. Para poder dar cuenta de esto último es necesario comprender de qué otro aspecto de la concepción clásica de libertad se aparta Foucault. A diferencia de lo que el pensamiento político moderno nos ha acostumbrado a considerar, para este pensador, libertad y determinismo histórico no son dos términos excluyentes, puesto que ni el determinismo es ausencia de libertad, ni ésta es ausencia de aquél. No habría ni determinismo histórico en términos absolutos (aunque sí relativos), ni libertad incondicionada, puesto que ambos términos se dan en una relación recíproca. Aquí parece ponerse en cuestión el aspecto básico de la noción de libertad, esto es, su dimensión negativa. Si de lo que se trata es de ver cómo Foucault rompe con esta concepción, la teoría clásica de la libertad definida por Isaiah Berlin se vuelve una referencia obligada. Para éste la libertad era comprendida en sentido negativo y positivo. Mientrasen el primer caso se define como una ausencia de interferencia, en el segundo se alude al derecho de realización sin intervención de una voluntad ajena al propio sujeto.²² En ambos casos queda reducida al siguiente paradigma individualista: sólo se es libre cuando no hay ningún obstáculo entre el individuo, su voluntad y la realización de ésta. Como dice Esposito, recordando las reflexiones de Heidegger, aquí el sentido es primordialmente negativo, y sólo positivo en

²⁰ Él (Foucault) va a señalar, y esa será toda la apuesta del curso de 1984, que el cuidado de sí que había sido simplemente comprendido en 1982 como una estructuración del sujeto, específica e irreductible al modelo cristiano o trascendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego (yo) trascendental), es también un cuidado del decir verdadero, el cual requiere del coraje y sobre todo de un cuidado del mundo y de los otros, exigiendo la adopción de una verdad viva como crítica permanente del mundo. (Trad. propia) Gros, F.: *Le courage de la vérité*, op. Cit., p. 320.

²¹ Rajchman, J. : *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: Pe ele, p. 122.

²² Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Barcelona, Alianza, 2004.

un sentido derivado. La libertad no tiene una connotación afirmativa, sino no negativa. Por el contrario, Foucault plantea una idea afirmativa y relacional de libertad. Más próxima al término griego *eleuthería*, su concepción está vinculada a una apertura, en los términos de una posibilidad de transformación del sujeto. Esta transformación no funciona a la manera de una voluntad individual que se realiza en la medida de que nada la determina, sino más bien como una potencia del pensar que emerge “de la relación que el sujeto mantiene con su propia historia. El sujeto es todo lo libre que la historia le permite ser, no en el sentido de un permiso, sino de una posibilidad concreta, de una fuerza a partir de la cual el sujeto puede, efectivamente, pensar de otra manera”.²³

El término *apriori* histórico expresa claramente cómo se da el juego para este filósofo. Por *apriori* debe entenderse las condiciones a partir de las cuales se configura un determinado dominio de lo real, esto es, las técnicas y procedimientos con los que nos hemos configurado de una determinada manera. , Por el término *histórico* debe comprenderse que esas condiciones, lejos de marcar el límite de lo necesario, constituyen más bien nuestra propia historia, ya que, al haber devenido contingentemente, son susceptibles de transformarse y devenir en otra cosa. Y en esa posibilidad es donde irrumpe la libertad como experiencia, pero para que se haga efectiva hay que ejercerla, es decir, ponerla en práctica.

El ejercicio de la libertad consiste, por tanto, en partir del reconocimiento de esas determinaciones históricas que nos constituyen, a fin de modificar aquello que bajo la huella de la necesidad no ha sido sino el resultado de un determinado dominio de las relaciones de poder. A través de esta explicitación se llega a otra conclusión y es que la libertad no es un estado permanente al que arribaríamos cuando lográsemos hacer desaparecer cualquier vestigio de la fuerza de la necesidad. No hay reino de la libertad que se oponga a la necesidad de la naturaleza. Para aclarar este punto, y siguiendo a Rajchman, diremos que la libertad:

Es más bien una “condición” de la historia que delimita nuestra existencia y se elabora siempre a la manera de una historia: la de las cosas específicas que nos hacemos a nosotros mismos y a nuestro mundo para volvernos libres.²⁴

Al decir que la libertad es una condición de la historia queremos señalar que la libertad para Foucault es tanto una experiencia como una práctica y no un “sueño vacío” que a modo de promesa espera su cumplimiento. Es una experiencia porque tiene lugar cuando se libera nuestra relación con las prácticas y el modo de pensar que han limitado históricamente nuestra experiencia. Y es una práctica porque se remite a un trabajo no definido tanto de pensamiento como de acción e invención singular.

La libertad es una práctica,... la libertad de los hombres no está garantizada jamás por las leyes y las instituciones destinadas a garantizarlas. Por ello casi todas las leyes e instituciones son del todo susceptibles de trastornarse. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la “libertad” es lo que debe ejercerse...Creo que nunca puede ser inherente a la estructura de las cosas el garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad.²⁵

²³ Potte-Bonneville M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p.215.

²⁴ Rajchman, J.: *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe ele, 2001. P. 123.

²⁵ Foucault, M.: “El sujeto y el poder”, *Op. cit.* P.245.

5. Hemos mostrado aquí cómo frente a un tipo de cuidado de sí que procura conocer la interioridad del sujeto y saber qué es eso que debe ser objeto de cuidado, Foucault elabora la genealogía de otro tipo de cuidado de sí. Ahora bien, estos dos modos de darse el problema del cuidado se han relacionado entre sí. El cristianismo ha planteado la necesidad de pensar una vida otra a fin de acceder a otro mundo. A través del proceso de secularización ha desaparecido la necesidad de orientar un cuidado hacia otro mundo, y con ello la cuestión de una vida otra parece haber perdido buena parte de su significado. Cuando el modo de vida de los individuos se convierte en objeto de la política, y todo parece reducirse a una biopolítica, se hace necesario reactivar nuevamente la cuestión de una vida otra. Y la forma que Foucault sugiere para poner en escena esta cuestión consiste en trabajar el vínculo del cuidado de sí y de los otros. A este respecto, la *parrhesia* se vuelve una cuestión ético-política porque desarrolla la cuestión de la *askesis* entre los hombres, al explicitar el vínculo entre lo que pensamos, decimos y hacemos.

De lo que se trata en última instancia es de devenir sujetos, no ya sometiéndonos a algo que a la vez nos hace objetos, sino a partir de prácticas subjetivadoras, a través de las cuales se podría desarticular ese proceso de objetivación que nos liga a un determinado dispositivo. La eficacia de la obediencia y del sometimiento a aquello que nos vuelve objetos de poder o saber, descansa en gran medida en el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Es la instauración de una sujeción, mediante un proceso de subjetivación, lo que posibilita un determinado tipo de relaciones de poder.

Sin embargo, también es necesario pensar cómo se relaciona este cuidado de sí con un cuidado de los otros; ya que nuestra propia conducta no implica un repliegue hacia el ámbito privado, sino un intento por conectar nuestro *ethos*, es decir, la configuración de nuestro modo de ser, con las prácticas políticas que tienen lugar en un ámbito determinado. La ética, en los escritos de Foucault, puede ser leído como el intento por hacer de ella un instrumento que dé lugar a una puesta en cuestión de las relaciones de poder. Nuestro propio *ethos* es el que ha posibilitado la emergencia de un determinado tipo de relaciones de poder, por lo tanto, problematizar ese ámbito puede ser una manera de poner en cuestión el modo en que devinieron tales relaciones. Ética y política, entonces, se implican mutuamente, y si bien cada una tiene un ámbito y un modo de problematización específico, es en la articulación de ambas donde nos es dado pensar cómo un cuidado de los otros es condición necesaria para un cuidado de sí, a la vez que permite preguntarnos en qué medida esta relación puede ser el lugar de reflexión de lo que ese mundo en común con los otros hace de nosotros mismos, y cómo nosotros mismos hacemos un mundo común con los otros. Por otra parte, el ejercicio de la libertad funciona como un elemento que pone en movimiento el vínculo entre ética y política. Así como la libertad política condiciona el modo de conducirnos, la libertad ética, a su vez, delimita la configuración de las relaciones de poder.

Bibliografía:

- Foucault, M.: *Microfísica del poder*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994.
- :¿Qué es la ilustración?, en S. Mattoni (ed.), *¿Qué es la ilustración?*, Alción, Córdoba, 1996.
- :“Tecnologías del yo” en M. Morey (ed.), *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona 1996.
- : “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” en, *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- :“El sujeto y el poder” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- :“Sobre la genealogía de la ética” en *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- :*Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- :*Defender la sociedad. Curso del Collège de France. 1975-1976*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- :*Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- :*La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France. 1981-1982*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- :*Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 2006.
- :*Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, Fondo de cultura económica, México, 2006.
- : *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France. 1978-1979*, Fondo de cultura económica, México, 2007.
- :*Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008.
- Abraham, T. (1992) *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Letra buena.
- Castro Orellana, R.: *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Chile, Lom, 2008.
- Gros, F.: “Situación en curso”, en *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006.
- :“Situation du cours”, en *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard-Seuil, 2008.
- :“Situation du cours”, en *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.
- Potte-Bonneville, M.: *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Rajchman, J.: *Michel Foucault. La liberté du savoir*, Paris, P.U.F, 1987.
- :*Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe ele, 2001.
- Senellart, M.: “Situación de los cursos” en M. Foucault (ed.), *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France. 1977-1978*, México, Fondo de cultura económica, 2006.
- Esposito, R.: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Programación y acontecimiento

Javier LAREU GUTIÉRREZ

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El impulso humano hacia el orden parece acabar por instalarse en un afán de programación que, de manera anticipada, traza sobre una suerte de plano “ideal” el sentido que lo “material” ha de adoptar. De esta manera vendría a excluirse todo contacto tentativo con una realidad contingente y dotada de su propia consistencia. Sólo las cualidades más fácilmente reductibles a número tendrían cabida aquí. Y esta automatización generalizada empobrecería el flujo impredecible de lo existente tendiendo a hacer invisible lo inesperado, lo heterogéneo, lo imposible de clasificar en el instante de su irrupción y pugna por *acontecer*.

Palabras clave: Programación, diseño, plan, tecnología, máquina.

Abstract:

The human impulse towards order seems to lead to a struggle to program that, beforehand, designs on a sort of ideal map the sense that the material reality is expected to adopt. In this way any tentative contact with a contingent and consistent reality would be excluded. Only those qualities easy to quantify would find room here. And this general automatization would impoverish the unpredictable flux of all the existent, tending to render invisible the unexpected, heterodox or impossible to classify at the time of its irruption or attempt to take place.

Keywords: Programming, design, plan, technology, machine.

Borrón y plano nuevo

En 1933, Le Corbusier tuvo un *plan*. Ese plan maestro, fruto de la más estricta planificación “racional”, había de barrer el caos, la oscuridad y el hacinamiento que arruinaban las callejuelas del centro de París¹. Había llegado el momento de hacer desaparecer todos esos pequeños edificios inconexos, los callejones incongruentes y las incontables zonas en sombra acumuladas con el paso de los siglos. Ya era hora de dejar atrás ese lastre sedimentado por un pasado tan largo, con su caótico crecimiento urbano planificado sólo de forma circunstancial y fragmentaria, de acuerdo con las necesidades de cada momento y en relación con los alrededores más inmediatos con los que cada constructor había topado en su escogido rincón de la ciudad. Ciertamente, no cabía esperar gran cosa -y mucho menos un resultado global armónico- de esa abigarrada multitud de pequeños planificadores diseminados a lo largo de los siglos, afanados en idear sus pequeñas construcciones concibiéndolas desde el propio terreno, e incluso dispuestos a participar en su modesta ejecución, retocando los planes originales e incorporando nuevas soluciones sobre la marcha si acaso lo consideraban necesario. Todo ello no ponía de manifiesto más que las deficiencias de la planificación original. Una planificación precaria, corta de miras e insuficiente, que dejaba las calles siempre a expensas de nuevos retoques, parches, pequeños añadidos: en definitiva, nuevas planificaciones precarias que seguirían dando lugar a una ciudad con naturaleza de *collage*, a la manera de un inacabable *bricolage* urbano llamado a proseguir y proseguir por los siglos de los siglos. Pero eso por fin había de acabar. En adelante habían de quedar desechadas las sedimentaciones de retazos urbanos incoherentes, y el juego indescifrable entre luces y sombras, y el trabajoso “pechar” con esos fragmentos del pasado que hasta entonces seguían imponiendo su huella sobre el caótico centro de París. Ahora Le Corbusier tenía un plan.

Desde su *funcional* despacho de arquitecto, convenientemente austero y dotado de todas las herramientas necesarias para el diseño sobre plano, Le Corbusier había de trazar de una vez por toda la disposición urbanística más eficiente, la más funcional, la más *adecuada* para el centro de la ciudad. De acuerdo con las necesidades propias de la vida urbana, él sencillamente ofrecería la disposición más racional.

El problema residía en que París no era una “tierra virgen”, un espacio donde *empezar de cero*, tal y como a un primer poblador le hubiera resultado posible edificar una nueva ciudad, por ejemplo, en los Estados Unidos de América. La autonomía creadora del planificador racional chocaba en París con el condicionamiento de lo heredado, de lo ya dado, sensible estorbo para su libre planificar. El “casco histórico” de la ciudad presentaba justamente ese problema: que era *histórico*, producto de un descabalado devenir traducido en múltiples y particulares formas urbanas. Y precisamente lo que el arquitecto racional necesitaba, armado con su plano en blanco, era un terreno igual de vacío, absolutamente despejado. Ya no se trataba de limitarse a rastrear en busca de un lugar donde construir; se requería más bien un *espacio* que *diseñar*. Sólo de ese modo podía acabar concretándose, a imagen y semejanza del plano, la nueva disposición racional de la ciudad.

¹ Ese mundo de confusión, ambigüedad y desorden fue llamado “Mundo Marrón” por el arquitecto francés, y a él opuso la idea de un “Mundo Blanco”, unitario, regular y transparente, tal y como indica Tomás Pollán en “Variaciones sobre el «bricoleur»”, *Revista de Occidente*, Nº 256, 2002, pp. 61-82.

Así pues: volver a nacer, ser creada *ex nihilo*, liberarse del lastre del pasado; esa era por tanto la premisa imprescindible para que la “Razón” pudiese al fin imprimir la forma más adecuada a la ciudad. De forma paralela, en nuestro siglo XXI -según señala Zygmunt Bauman-, los consumidores instalados en el ahora y obsesionados con renovarse buscan “abolir el poder del pasado de restringir las opciones del presente”, y con ese fin apartan su vida del lugar donde venía transcurriendo, borran sus arrugas faciales o cortan por completo los compromisos y lazos personales en los que se hubiesen ido enredando, como si no fuesen más que productos que antes o después hubiese que desechar y reemplazar². No obstante, el gran arquitecto moderno ambiciona algo más que un borrón y cuenta nueva incesantes. El plan maestro de Le Corbusier, que había de modificar por completo el casco viejo de París, aspiraba a una recreación definitiva o *absoluta* de la ciudad. Su plan incluía la voluntad de acabar con toda remodelación *future*. El núcleo urbano debía adoptar por fin el diseño apropiado, según el dictado de una planificación racional exhaustiva, que vendría después a plasmarse sin que se interpusiese ninguna clase de obstáculo o resistencia. Con ello, del mismo modo que el artista moderno -caracterizado por George Steiner en *Presencias reales*-, el magno diseñador de ciudades rivaliza con Dios al querer imponerse como primer creador, anhelando poder configurar su obra sin más punto de partida que la *nada*, y pretendiendo además inscribir en ella una perfección intemporal. En ese sentido, cuando Rembrandt pugna por elevarse a sí mismo a forma pictórica, abordando la labor de su autorretrato, su desafío alcanza a cuestionar todo cuanto a él pudiera venirle ya dado o predeterminado por una creación divina anterior: el artista se rebela contra todo aquello que coarta su crear, y el culmen del mismo no puede ser otro que un supremo auto-crearse³. Pero lo cierto es que la serie de autorretratos de Rembrandt, en su diálogo mutuo y con las distintas edades del artista, también parece terminar quedándonosos corta como analogía. El pintor holandés se manchó las manos a lo largo de años y años (desde los veinte hasta su muerte a los sesenta y tres) en persecución de sus más excelsas formas. En 1933, Le Corbusier, plano en blanco en mano y pleno uso de “Razón” en la cabeza, tenía *un* plan.

Una visión

A juicio del ingeniero y matemático Descartes, no podía haber obra humana tan perfecta como aquella en la que a un solo hombre le era dado trabajar. Sin necesidad de hacer “componendas” entre los diversos restos o elementos procedentes de otros, un solo artífice podía conferir a su obra más orden y belleza que cualquier tortuosa combinación de labores o pareceres. La soledad del creador era garantía de la unidad de su ordenamiento racional. Sólo en esas condiciones, la “Razón” podía conferir plena armonía, simetría y regularidad sin fisuras a lo creado, sin enredarse en las diversas trampas de la multiplicidad contingente de lo no ideal. El sujeto autónomo debía gozar de libertad para diseñar y hacer sus cálculos, de acuerdo con la luz del espíritu. La autonomía del sujeto racional había de permitirle trasladar su identidad universal -su participación en la luz racional- a los trazos perfectamente medidos del plan. Y no otra cosa que la ordenación unitaria proporcionada por éste era la máxima aspiración del matemático e ingeniero Descartes.

2 Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 142.

3 Steiner, George, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1998, p. 249.

Adorno y Horkheimer, por su parte, señalarán siglos más tarde que “la Ilustración sólo está dispuesta a reconocer como ser y acontecer aquello que puede reducirse a la unidad: su ideal es el sistema, del cual pueden derivarse todas y cada una de las cosas. [...] La multiplicidad de formas queda reducida a posición y orden”⁴. Y así parece ser como, en efecto, se tratará de domesticar el inasible caos de la convivencia humana, por medio de los ángulos rectos de la nueva ciudad. Una ciudad que una mente en solitario, desde la blancura ideal de un sólo plano, ha sido capaz de abarcar y diseñar.

De tal manera, una ambición planificadora como la de Le Corbusier parece alzarse, ya desde un primer momento, como una visión *panóptica*. El ojo único que lo cubre todo, que alcanza a conocerlo y supervisararlo todo, se halla ya como razón de ser en el propio impulso de diseño, ya en el vasto esfuerzo ordenador de la planificación inicial. Y la ciudad resultante no será menos accesible para el elevado ojo de la mente, al que, gracias a la nueva disposición urbana, planeada de forma unitaria y conjunta, le será dado visualizar ordenadamente y calcular con precisión las posiciones de los diversos elementos urbanos, incluyendo a los habitantes de la ciudad.

Todo debe ser recto, claro y distinto: todo subordinado a la mente matemática. Así, la “Ciudad Contemporánea” ideada por Le Corbusier para el centro de París había de contar con un área de rascacielos idénticos en el centro, e hileras de edificios de viviendas dispuestas alrededor, con capacidad para tres millones de personas distribuidas así uniformemente por la superficie urbana. Con esto, con la ciudad convertida en una inmensa cuadrícula, no sólo la orientación personal (atenta al paisaje urbano) dejaría de resultar necesaria, sino que ni siquiera un humilde mapa haría falta emplear. Bastaría con saber las *coordenadas* de cada destino, pues la ciudad se habría convertido ya en un conjunto de casillas numeradas. Sus calles se entrecruzarían y conectarían por fin, con regularidad impecable, como los trazos perfectamente rectos de un mapa ideal (tan ideal como las fronteras rectilíneas que unos pocos dibujantes trazaran en 1884, desde un despacho de Berlín, para las lejanas tierras de África).

Geometría absoluta, medida eterna

El medir humano, con su diseño de figuras que acotan y separan, viene siempre a romper el *continuum* indiferenciado de lo natural y a establecer dentro de éste espacios acotados que, traducidos del plano a la realidad, no son sino regiones o lugares *cercados*, amurallados respecto a lo *in-menso* y ajeno. Lo particular del edificio o la edificación moderna, sin embargo, parece ser una presunción de autonomía extrema que se pretendería libre de todo lazo con otras formas previas o adyacentes, incluidas las atribuibles al entorno natural. En este sentido, Le Corbusier sólo necesita su espacio en blanco para diseñarlo sobre el plano; en torno a éste, en torno al área ocupada por su “Ciudad Contemporánea”, resultará indiferente lo que halla. En el estudio del arquitecto de hecho no habrá nada -sólo el vacío de lo situado fuera de los márgenes del plano-; y lo que se encuentre en la práctica sobre el terreno vendría a resultar indiferente. A la manera humanista, según el ideal de la imagen pura kantiana, la figura y la forma -*schéma* y *morphé*- serían tomadas como copertenientes, en virtud de la regla de construcción o definición generadora de la estructura; y de ese modo llegarían a sustituir a la *phýsis* griega, dejando atrás sus generaciones imprevistas e incontrolables⁵. De acuerdo con ello, resultaría posible planificar y construir por fin con estabilidad y autonomía plenas, en virtud de imágenes

4 Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007, p. 23.

5 Duque, Félix, *Habitar la tierra*, Madrid, Abada, 2007, p. 92.

puras del pensamiento, más allá de las vicisitudes diversas del devenir natural. La figura planificada (sobre el papel) y la forma concreta de la edificación (físicamente realizada) encontrarían una conexión perfecta en las pautas constructivas incorporadas en el *proyecto*. Y así, más allá de la perfección formal de éste, nada nos habría de preocupar.

Justamente en este sentido cabría señalar que el plan urbanístico, en su versión moderna, acaba quedando por completo *descontextualizado*, concebido como un texto sin *con*-texto. Nada hay por tanto, relativo al paisaje o la historia, que sea tenido en cuenta como *con*- del texto, como exterior pertinente para la configuración del *logos* planificador que impone medidas al *continuum* natural. No se da relación alguna con otras formas o textos, ni con fondo alguno aún no conformado o verbalizado. La *ratio* calcula aquí, corta y estipula casillas o “raciones”, sin un exterior que palpite sobre ella o se relacione con ella en cuanto acción ordenadora. Las formas geométricas pueden reinar de este modo incuestionadas, concebidas como capaces de viajar sin trabas desde el plano hasta el polvo del delimitado solar. Y con ello, “la absolutización de la geometría, la «medida de la tierra», acaba por hacer olvidar a ésta”⁶, culminando el sueño cartesiano de un mundo sistemáticamente ordenado, poblado por formas perfectamente calculables para la mente matemática.

Sin afueras

Junto a las formas geométricas, no obstante, todavía hace falta un ideal de transporte y comunicación total para terminar de cerrar el círculo. A fin de que todo acabe de quedar realmente “atado y bien atado”, aun lo más lejano ha de hallarse sumamente conectado, ligado a todas partes y acaso de manera preferente al *centro* (en el caso de Le Corbusier, reservado significativamente para los negocios). A tal efecto, el traslado tiende a hacerse inmediato, el trayecto tiende a ser borrado, y las conexiones tienden a establecerse como si discudiesen por líneas perfectamente rectas, del mismo modo que recta y sin baches ha de ser la ejecución efectiva del plan. Todo lo que suponga una incidencia o posibilidad de desvío en los desplazamientos es considerado una traba a superar, una injerencia deleznable del azar. Ya que ha de haber movimiento, se procura su control absoluto, con un mínimo rozamiento y una máxima perfección mecánica. Por lo demás, la clave tiende a situarse exclusivamente en la estipulación del *destino*, en la anticipación ideal del fin deseado, o a lo sumo de la hoja de ruta ideal (en cuanto mera sucesión de destinos). Con ello, a mayor distancia a cubrir, a mayor lejanía de los puntos a conectar, mayor poder disolvente habrá de tener la abstracción o esfuerzo de vaciamiento de toda contingencia del trayecto. En esta medida, son los traslados *aéreos* los que se muestran como los más próximos al ideal. Nada de posibles bifurcaciones desconocidas, cambios de viento, icebergs o seductores autoestopistas sobrevenidos durante el viaje. En los computadores del avión pueden inscribirse sin más las coordenadas del destino, y en su avance hacia ellas la aeronave apenas tendrá que estar programada además para no chocar con ninguna otra máquina de su misma clase. El resto es básicamente aire. (Por más que algún pequeño cuerpo de pájaro siempre se pueda entrometer.)

No eran aire, en cambio, los muchos barrios tradicionales o deprimidos de Nueva York

⁶ Duque, Félix, *Ibid.*, p. 94.

que se interponían en los planes de Robert Moses, pero esos barrios fueron *borrados* para abrir paso a las autopistas y carreteras radiales que habían de conectar el centro financiero (la cuadrículada isla de Manhattan) con los suburbios residenciales de la ciudad. Las afueras, así, quedan abarcadas como parte funcional del centro. Del ocio familiar a los negocios, de los negocios al ocio familiar, y vuelta a empezar. De ese modo había de discurrir la vida en el todo interconectado de la geométrica ciudad. Una ciudad unitaria fácilmente aprehensible por el pensamiento que calcula y así se asegura, atrincherándose en sus trazos y medidas ideales y cerrando por completo el cerco levantado en torno. Sólo caben los flujos (o más bien los desplazamientos controlados) dentro de ese espacio cercado. Dentro de los límites de ese cerco concebido sobre plano y que sin duda, a la vez que protege, inevitablemente aprisiona. Y acaso aprisiona en exceso, justamente por apostar por la sobreprotección (de la rectitud bien conocida de las formas que alberga). Pero lo cierto es que, para este pensamiento moderno que se amuralla, “absolutamente nada debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la verdadera fuente del miedo”⁷.

Ecuación perfecta

Empezamos anticipándonos al porvenir con Le Corbusier, que tenía un plan. Poco a poco hemos ido viendo como el impulso ordenador de ese plan, su planificación “racional”, estaba muy lejos de plantearse como un mero *designio* inicial. El *designio* había de persistir en el *diseño* (palabras ambas muy emparentadas, tanto que aún son una sola -“*design*”- en inglés). Al igual que la voluntad de un individuo se fija mediante la promesa, comprometiéndose a querer una determinada cosa independientemente del momento y las circunstancias, y volviéndose así regular y calculable⁸, el gran plan moderno pretende constituirse como una especificación de los *principios operativos* que habrían de gobernar en adelante el devenir natural, y más en concreto en lo relativo a la vida humana. Con la escisión tajante entre conocimiento y práctica, concebidas respectivamente como *suprema teoría* y *simple ejecución*, el arquitecto moderno que planifica cuenta con que la realidad adopte dócil y felizmente los diseños plasmados sobre su plano, que no vendrían a ofrecer sino aquellas figuras portadoras de las soluciones más adecuadas para la necesidad de formas a cuyo resguardo vivir. De este modo, se rechazan las soluciones parciales o circunstanciales, modestamente limitadas (siempre soluciones de *compromiso*⁹ y, por ello, sujetas a revisión y modificación). Pretendiendo pasar por encima de toda huella del pasado, se trata también de descartar toda acumulación de abigarradas huellas en el futuro. Cuanto se haya de mover podrá hacerlo, pero ordenadamente (mecánicamente), dentro de los cauces geométricos. Así es como la mesurada ordenación del espíritu logrará por fin prevalecer. Y sus pautas formales, dadas de una vez por todas en las coordenadas del plano o las instrucciones del plan, regirán por fin la realidad.

7 Adorno, Theodor, *Ibid.*, p. 31.

8 Nietzsche, Friedrich, Madrid, *Genealogía de la moral*, Alianza, 2005, p. 77.

9 Pollán, Tomás, *Ibid.*, p. 76.

Claro está que tal receta sólo funciona *aproximadamente* en eso a lo que llamamos realidad *sensible*. Una vez descendemos hasta las calles o edificios físicos en cuestión, no habrá ángulo perfectamente recto, ni desplazamiento perfectamente fluido y eficiente por más que multipliquemos las autovías. Lo material se resiste a someterse perfectamente a lo ideado para conformarlo. No obstante, en una concepción en la que prima el conocimiento formal y separado, todo queda en último término presionado para adecuarse a éste y valorado en términos de tal adecuación. Lo que cuenta es en qué medida responden las cosas a nuestras ideas, a la elevación de nuestro espíritu, a los planes racionales que tenemos para ellas. La culminación de este anhelo idealista, por tanto, está en que todo responda a nuestra *lógica*, más acá de toda alteridad o caos. Y en este sentido, en efecto, existe una realidad que, pese a su materialidad, se adapta de hecho en extrema medida a este ideal. Se trata de ese ámbito de lo real sobre el cual efectivamente hemos imprimido un carácter mecánico, *maquínico*.

La *tecnología*, el alma de la máquina, no es sino *técnica* (extensión de las capacidades humanas de trabajo) sólo que desgajada ya en gran medida de todo manejo personal por estar dotada de su propia *lógica*, esto es, de sus propios principios operativos, de su propio plan de acción al que responde en la práctica sin fisuras. El conocimiento formalizado y separado, concebido como *código* y ya no abierto a una práctica que revierta sobre él, tiene así en la *programación* tecnológica su expresión más pura. El programa informático, en cuanto plano de funcionamiento de lo tecnológico, constituye un código cerrado según el cual, a lo sumo, podría incidir sobre la máquina aquel *imput* previsto formalmente en el propio código. Con ello, en última instancia, sucedería que, bajo el primado de lo tecnológico o maquínico, terminaría por vaciarse todo tiempo y cancelarse todo peso del devenir, descartándose cualquier verdadera apertura a lo nuevo: pues en rigor no habría sino un “proceso” que estaría ya “decidido de antemano”, en la medida en que, bajo la horma tecnológica, “lo desconocido se convierte en incógnita de una ecuación, y con ello queda señalado como conocido aun antes de que se le haya asignado un valor”¹⁰. Así, en efecto, se lograría por fin que nada cayera *fuera de nuestros cálculos*. El sueño del planeador racional estaría consumado. El paradigma del control matemático habría logrado cifrar perfectamente lo real. Sólo el ámbito maquínico de lo real, claro está: el reino de las máquinas, de lo maquinal. La cuestión es hasta dónde ha de llegar éste; y hasta dónde ha llegado ya.

10 Adorno, Theodor, *Ibid.*, p. 39.

Post- Filosofía y “psicobiografías”: Rorty, Derrida y la escritura filosófica

Jazmín ANAHÍ ACOSTA

UNC-CONICET

acostajazmin@conicet.gov.ar

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Siguiendo a Derrida, Rorty propone visualizar la práctica filosófica en la “era post-Filosófica” como una *praxis escrita* (Rorty, 1991). Según la formulación propuesta en “El progreso del pragmatista” (1992), ésta habrá de visualizarse como una *forma de la escritura autobiográfica*. A la luz del deconstruccionismo derrideano, y asumiendo la defensa rortyana de la “cultura post-Filosófica” como una “cultura literaria”, esta comunicación aborda los intrincados derroteros que, según Geoffrey Bennington (1996) imbrican filosofía, escritura y vida.

Palabras Clave: filosofía -escritura- autobiografía- deconstrucción-pragmatismo

Abstract:

Following Derrida’s steps, Rorty conceptualizes the philosophical practicing in the post-philosophical era as a *written praxis* (Rorty, 1991). According to Rorty (“The Pragmatist’s Progress”, 1992), this praxis should be understood as a kind of autobiographical writing. In the light of Derridian deconstruction and assuming the Rortyan defense of a “Post-

Philosophical Culture” as a “Literary Culture”, this paper deals with a series of complex issues which, from the point of view of Geoffrey Bennington (1996), link Philosophy, Writing and Life.

Keywords: philosophy- writing- autobiography-deconstruction-pragmatism

Esto no es una elegía (a modo de introducción o disculpa)

Este trabajo debería comenzar explicando cómo la redefinición rortyana de la praxis filosófica involucra la defensa de una “cultura literaria”, en donde las narraciones desplazan a las teorías en el intento de proporcionar imágenes “cada vez más útiles y mejores de nosotros mismos”; y en donde las novelas, y no los tratados morales, son las mejores fuentes para obrar la reinención moral del yo y de la autoimagen de nuestras comunidades¹. Guiado por un *pathos* antimetodolátrico, el pragmatismo eclectista rortyano redescrive las teorías de los filósofos de diferentes épocas y tradiciones valiéndose de un sencillo principio metafilosófico de carácter básico: el *instrumentalismo de las descripciones*². Semejante principio cristalizará en un “método” que nos instará, simplemente, a “escribir redescibiendo”³. Si la práctica filosófica consiste, en la cultura literaria de Rorty, en el ejercicio de diversas operaciones de (re)escritura, quizás sea posible redescibir también la posición que el propio filósofo ocupa dentro de su tradición de pertenencia (el pragmatismo). Habida cuenta del abandono del “método” pragmático en pos de la opción por la estrategia “textualista” – y “deconstruccionista” – mencionada, sugeriría visualizar a Richard Rorty como *un pensador post-pragmático*. O bien, como un pragmático “autoconsciente”, que sabe muy bien que pese a todos nuestros intentos por “superar” la tradición metafísica, lo único que podemos hacer con ella es “atravesarla”; esto es, “sobrellevarla amablemente” no *negándola*, sino *redescibéndola*⁴. Y esto porque, como sabemos, nuestra ineludible pertenencia a ella se funda en el hecho de que hemos llegado a ser quienes somos (es decir, también a escribir lo que nos estamos leyendo), gracias a nuestras lecturas de un cierto *canon* de autores a quienes llamamos, *por convención*, “filósofos”.

Debería haber sugerido también que el hecho de que Rorty planteara que la filosofía es susceptible de visualizarse como un *género de escritura* más, uno entre otros, puede haber sido al menos en parte una “ocurrencia” inspirada en su (dis)lectura de Derrida; ya que éste nos invita (según Rorty) a “hacer de la filosofía algo cada vez más escrito”⁵.

¹ Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), Trad. Alfredo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1998.

² El *instrumentalismo de las descripciones* consiste en concebir los léxicos proporcionados por las diferentes disciplinas, sus diferentes “juegos de lenguaje”, como *herramientas* alternativas destinadas a satisfacer propósitos *diversos*.

³ Rorty, R. “Pragmatismo sin método” y “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación”, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*. Trad. Jorge V. Rubio, Paidós, Barcelona, 1996. Sobre la prescripción (anti)metodolátrica que insta a “escribir redescibiendo”, véanse Malachowsky, A., *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002; Calder, Gideon, *Rorty y la redescipción*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Alianza, Madrid, 2005.

⁴ Esto propone Rorty en “El ser al que puede entenderse es lenguaje”, retomando la distinción de Gianni Vattimo entre *Überwindung* (que alude a la relación “cargada de poder” implicada en el intento de *superación* de la Tradición), y *Verwindung* (entendida como “la relación más amable del sobrellevar”). Rorty, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp.132, 133.

⁵ Sobre la caracterización rortyana de la filosofía como “algo cada vez más escrito”, *Cfr.* Rorty,

Según la lectura rortyana de Derrida, “hacer de la filosofía algo cada vez más escrito” significaría recuperar aquella materialidad significativa de la escritura que alejaría a la filosofía de la *phoné* –contra el razonamiento “fármaco-lógico” de Platón–, para acercarla a su otro-exterior (pero sin embargo constitutivo) que es la escritura: lo “otro reprimido” de la filosofía, la *graphé*. Lo que equivaldría a decir que la filosofía debería, después de todas las “muertes” que pueblan su historia, aprender a “contaminarse”⁶.

En efecto: Rorty propone a los filósofos dejar de lado el “ansia de pureza filosófica” y el manto del sacerdote ascético con el que otrora se envolvieran⁷ para “contaminar” a la filosofía, hibridándola con otros lenguajes. Con semejante “contaminación” lograríamos tejer nuevos tapices que nos muestren otras “imágenes” de *Sophia* (la sabiduría), pudiendo concebir también otras tantas maneras de “amarla”.

Podría haber desarrollado aquí, finalmente, los avatares del modo como Rorty concibe la *investigación filosófica* primero como *conversación* (1989) y luego como *recontextualización* (1991)⁸, para señalar cómo el filósofo propone, en el año 1992, la tesis de que todo lo que hacemos cuando leemos *cualquier* texto (incluidos los filosóficos), es aplicarles una “plantilla” que consiste, nada menos, que en un “relato *autobiográfico* del propio progreso”⁹. Se trataría éste de un relato capaz de narrar la serie de contingencias que conforman los hilos de la trama (*web*) de creencias y deseos que finalmente somos¹⁰. En el caso del filósofo que nos ocupa, será un relato “del progreso del pragmatista”: una narración capaz de contar la serie de contingencias a través de las cuales Rorty ha llegado, *qua* filósofo, a ser quien es; a construir su autoimagen o forjar su identidad (filosófica).

En fin. Quería hablar de cómo Rorty interpreta a Derrida y de la escritura filosófica, pero *además* de ello voy a hablarles de Geoffrey Bennington, de sus discurrir por las biografías y las autobiografías filosóficas. Pues el tema interesa a todos en la medida en que entrecruza, precisamente, nuestros sueños y aspiraciones más idiosincráticos y privados con aquello que creemos –que queremos– que debe o debería querer ser (o poder hacer) la filosofía.

“Deconstrucción y circunvención”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos, Escritos Filosóficos 2*, Trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 134-137. Sobre la filosofía como *género de escritura*, ver esp. “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”. *Revista Ciencias de Gobierno*, Enero-Junio, año/vol.6, n°11. Maracaibo, 2002, pp.103 a123.

⁶ Podemos decir que tras la anunciada “muerte de Dios”, el fétetro de Nietzsche fue lo suficientemente grande como para que cupieran en él no sólo Dios –“el” valor y los valores– sino también la categoría de causalidad, la noción de sujeto (entre otras), y la imagen del filósofo como alguien que, “por naturaleza”, debe buscar la Realidad o las esencias. Por consiguiente, se produciría con él el primer intento “oficial” del entierro de la filosofía-como-metafísica.

⁷ Rorty, “Prefacio” a *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (1982). Trad. Joan Vergés Gifra, Ariel, Madrid, 2001.

⁸ Para ver la caracterización y evolución de la concepción neopragmatista de la “investigación filosófica” en Rorty, y una fundamentación del instrumentalismo de las descripciones como su principio metafilosófico distintivo, remito a mi trabajo “Escaleras descendentes y pasillos rodantes. Nuestros vínculos con la tradición desde la perspectiva de Richard Rorty”. En *Interpretación, objetividad e historia: perspectivas filosóficas*. Ed. de la FFYH, UNC, Córdoba, Argentina, 2006. Págs. 55 a 64.

⁹ Rorty, “El progreso del pragmatista” (1992), *Interpretación y sobreinterpretación*, Humberto Eco (Comp.) Cambridge University Press, New York, 1995, pp.99, sub. mío

¹⁰ El *instrumentalismo radicalizado* lleva a Rorty a concebir la práctica hermenéutica *también* desde la perspectiva pragmática, y a visualizar la interpretación como *uso de los textos*, en donde usar significa “plegar [el texto] a nuestros propósitos presentes” (Ibíd, p. 116). La analogía entre “hacer” una cosa (o “interpretar un texto”) y “encontrar” una cosa (o “descubrir” el significado “preexistente” de un texto), se presenta en “Textos y terrones”, *Objetividad, relativismo...* La concepción antiesencialista de los seres humanos como trama o “red” (*web*) de creencias y deseos, en “La contingencia del yo”, *Contingencia...*

El artículo de Bennington “A life in philosophy”¹¹ resultará iluminador para pensar, junto con Rorty y Derrida, en un modo alternativo de ejercer la filosofía en una cultura post-Filosófica: no sólo como “conversación”, sino también como *praxis escrita* y, en esta medida, como una forma de la escritura “literaria” –más precisamente, como forma de escritura “autobiográfica”. Así, podremos ligar la afirmación rortyana de que la filosofía es una “tarea infinita” con la idea de Derrida de que la escritura es *interminable*, y preguntarnos con Bennington, después del funeral, si no nos encontramos ante las puertas de una nueva “época filosófica” que se anuncia bajo el predominio de la *graphé* –de la escritura, y no de la *phoné* (el habla o el *logos*, la “viva voz” filosófica). Si Oscar Wilde acierta en aquello de que “la única forma civilizada de crítica literaria es la autobiografía”, intentaremos explorar, entonces, en qué sentido la biografía, la autobiografía, y lo que Rorty denomina “psicobiografías” derrideanas convergen, en cuanto *géneros* (o estilos) *de escritura*, con la escritura filosófica, y qué pueden aportar para repensar los vínculos entre la Filosofía (con mayúsculas) y la *filosofía* (actividad que, según Rorty, se juega en la encrucijada entre lo público y lo privado, o entre nuestros deseos de comunidad y nuestros deseos de autoidentidad)¹².

A partir de allí, podríamos preguntarnos qué nuevos textos podría la filosofía escribir para sí misma. O en otro términos, ¿cómo podría *inscribir-se* la filosofía de ahora en más? ¿Qué características revestiría esa *práctica textual* en que consistiría la filosofía en la cultura post-filosófica, una vez “atravesada” la tradición Metafísica y su herencia logocentrista? Paralelamente, ¿qué aspecto tendría una autobiografía si, como sostiene Paul de Man, ésta es un momento constitutivo de todo texto? ¿Y si, como sugiere Derrida, abandonamos los compromisos *totalizadores* y *teleológicos* que habitan ambos géneros –el Filosófico y el autobiográfico– desde el comienzo?¹³

La vida está en otra parte

La filosofía debe poder irradiar no sólo luz, sino también calor
Wilhelm Von Humboldt

Dos problemas centrales que Rorty describe a propósito de las tareas de la filosofía se entrecruzan en las teorías de la autobiografía esbozadas por los críticos literarios. En primer lugar, el afán “totalizador” común a ambos géneros (la Filosofía y la autobiografía). Si la

¹¹ Bennington, G., “A life in philosophy”. Cambridge University Press. Paper escrito para *Thinking Lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers*, New York University, Octubre de 1996. Todas las traducciones de las citas son nuestras; paginación correspondiente a la del paper.

¹² Sobre la filosofía como tarea de relevancia pública o privada, Cfr. Rorty, *Contingencia, ironía...* pp. 15 y 16, 100 y 101 y ss, y “Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía”, en *Filosofía y...* pp.118 y 119.

¹³ Si Rorty define un “género literario” como la filosofía en términos de pertenencia a una cierta tradición textual, Paul de Man entiende que la autobiografía no es un “género” propiamente dicho, sino “una *figura de lectura* [...] que se da, hasta cierto punto, en todo texto” (De Man, “La autobiografía como desfiguración”, (1984), *Suplementos Anthropos*, Nº 29, 1996 p. 114). El “momento autobiográfico” constitutivo de todo texto es un momento especular implicado en el acto de lectura, en el cual los dos sujetos (el lector y el escritor) se determinan mutuamente. Esta vinculación se da a través de las figuraciones tropológicas que, como estructuras lingüísticas, generan una “ilusión referencial” que torna *indecidible* la distinción entre autobiografía y ficción. Si no hay referente, tenemos algo parecido a una ficción producida por el lenguaje: la ficción de un “yo” autor del texto. Es esta ficción la que adquiere a su vez cierto grado de *productividad referencial*, la cual puede traducirse en la siguiente pregunta: ¿es la vida la que produce la autobiografía o la autobiografía, el “proyecto autobiográfico” el que determina la vida?

primera intenta encontrar un vocabulario omniabarcante, último y definitivo en el que “describir el modo como las cosas realmente son”, las biografías son sus equivalentes a menor escala en el intento de reunir en una imagen coherente y única el decurso de una vida. Así, aquellas “pequeñas contingencias” que nos hacen ser quienes somos encontrarían su lugar en un relato coherente, sintetizador y ordenador capaz de otorgarles una apariencia de unicidad y necesidad (teleológica) que suscita en nosotros, cuando menos, una sensación de tranquilidad.

Rorty señala dos maneras posibles en que los “intelectuales ironistas” y los “filósofos metafísicos” pueden dar sentido a sus vidas filosóficas; maneras que ejemplifican también dos estilos de filosofar, o la *tensión* que existiría entre Filosofía y filosofía. Este contraste y esta tensión se formulan como el contraste existente entre la “búsqueda de la belleza” y el “anhelo de sublimidad”¹⁴.

Mientras que los ironistas sólo “buscan la belleza”, guiados por la convicción de lograr una narración y/o un auto-relato *bello* (que ordene lo finito en una imagen coherente, aunque contingente) del mundo o de sí mismos, los metafísicos aspiran a la *sublimidad*. Es decir, a encontrar algo “mas grande que ellos mismos” (Dios, el Ser, la Verdad), o bien una única “teoría verdadera” capaz de representar “el modo como las cosas *realmente* son”. De manera análoga, esperarían lograr un *único y último*, no-redescriptible relato acerca de sí mismos, una narración capaz de representar *fielmente* quiénes son. La *ilusión de la autopresencia* es en este sentido el elemento común a la empresa Filosófica y a la autobiográfica concebidas desde una perspectiva idealista y esencialista: si la primera busca ofrecer un relato “transparente” capaz de “decir el ser”, en la segunda el sujeto alcanzaría la “coincidencia consigo mismo” –su autorrepresentación fiel– en el autorrelato. Dicha ilusión es posible gracias a que *el lenguaje* –y por extensión, la escritura– se han concebido, tradicionalmente, como sistemas capaces de *representar* algo¹⁵.

Por otra parte, la concepción antiesencialista del sujeto que Rorty sostiene casa bastante bien, en términos generales, con las teorías contemporáneas (deconstruccionistas) de la autobiografía, ya que éstas presuponen que la identidad subjetiva no está dada de antemano, sino que es “construida narrativamente”. La *escritura autobiográfica* reuniría así la multiplicidad dispersa del yo en una narración que sin embargo *no representa a nadie*. Y éste es el punto problemático, pues surge entonces la pregunta en torno a *cuál sea*, finalmente, *el objeto* (o sujeto) de una biografía o de una autobiografía.

Desde la perspectiva de Paul de Man, por ejemplo, pensar en una autobiografía es pensar en la posibilidad de un “no estar ahí”, de desposeerse de y en la escritura para no mostrar allí (precisamente donde se supone que debería/n estar), nuestro/s rostro/s, sino sólo nuestras *máscaras*. El nombre de la figura por excelencia de la autobiografía, la

¹⁴ Rorty, “La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofas y filósofos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n°3, 2001. Trad. Dámaso López García, pp.50

¹⁵ Alberto Moreiras señala que en la autobiografía opera un mecanismo de *doble representación*: de escritura en vida y de vida en escritura: “[e]stá supuesto que la escritura como sistema de representación encuentra una analogía estructural del lado de la vida, que permite que esta se abra al registro autobiográfico. Se postula entonces una representabilidad generalizada de la vida, que se debe tomar como figura fundamental de la empresa autobiográfica. El tropo de la representabilidad deriva de la *representabilidad* como fundamento del tropo: el lenguaje representa porque tiene fuerza figural”. Moreiras, A. “Autografía: pensador firmado (Nietzsche y Derrida)”. *Suplementos Anthropos*, N°29, 1996, p. 129, sub. mío. El tropo de la *representabilidad* es uno de los tropos “más filosóficos” que hay (si se me permite la expresión). Bennington destacará también que la autobiografía (la filosófica en particular) tiene ella misma, por esta razón entre otras, una “estructura Filosófica”. Volveré sobre ello más adelante.

prosopopeya, deriva de *prosopon*, que en griego significa “máscara”. Rorty irá un paso más allá que De Man y no hablará siquiera de máscaras, sino de “caricaturas” de los filósofos, reconociendo la posibilidad, y aún la necesidad, o la deseabilidad, de la *distorsión*¹⁶. ¿Dónde queda, pues, el sujeto de la autobiografía?

Para lo que nos interesa, Bennington señala que la biografía y la autobiografía en general deben distinguirse de las específicamente *filosóficas*. Su tesis es que estas últimas tienen también *una estructura filosófica*, ya que descansarían en una imagen característica, Filosófica, del filósofo y de su vida –o del *bios* filosófico. Así como Rorty diferencia entre “filósofo” y “profesor de filosofía” (1982), Bennington sugiere que la caracterización tradicional del filósofo como “amante de la sabiduría” otorga al sujeto filosofante una especie de cualidad “extra” añadida que lo distingue del resto de los mortales. *Ser* filósofo, en sentido fuerte, “ontológico”, involucra más que “meramente” hacer filosofía (cosa que cualquier “profesor” puede hacer). Acudiendo a la jerga derrideana, Bennington denomina a esta cualidad extraña “suplemento ontológico-autobiográfico”¹⁷.

Así, quien *es* filósofo estará comprometido de una manera muy particular con esa clase de actividad “teleológica” en que consiste escribir una biografía, pues de acuerdo con aquella cualidad ontológica peculiar (la de “*ser*-filósofo”), él es el único capaz de *llevar adelante una vida* que será “lo suficientemente filosófica como para marcar los pasos de la biografía que vendrá”¹⁸. Quien *es* filósofo puede (o más bien *debe*) convertirse en el digno objeto de una biografía no porque *pueda* escribirla (cualquier mortal, después de todo, puede escribir su propia autobiografía), sino porque su “proyecto autobiográfico” marcará el curso de su vida empírica (y según veremos, también el de su muerte). Pero entonces *la escritura misma*, la “operación textual” resulta completamente secundaria, pues importa *ser* filósofo, y no *hacer* filosofía, para ser el digno objeto (o sujeto) de una biografía *filosófica*.

Gracias al trabajo de este “suplemento ontológico-autobiográfico” desembocamos en varias paradojas relativas al modo de contar las vidas filosóficas que dejan al descubierto las imágenes previas que tenemos tanto de los filósofos como de la propia filosofía. En primer lugar, la idea implícita de que los filósofos son “seres especiales” ha llevado más de una vez a los biógrafos a describir cada acontecimiento de la vida de un filósofo como “instanciación” de esa “filosoficidad intrínseca” que le sería constitutiva¹⁹. En este sentido, Bennington señala que el “poder de la anécdota” para causar su efecto de admiración en nosotros depende, precisamente, del contraste (señalado a su manera por Rorty) entre la sublimidad asumida del filósofo y la cotidianidad banal de los hechos narrados de su vida. Esto ocasiona en la recepción del lector un doble efecto: por un lado, esas banalidades aproximan al lector a su personaje favorito (quien después de todo también come y duerme); por otro, “preservan al filósofo del presumido autismo de la mera filosofía, exponiéndolo al ridículo potencial de la idiotéz cotidiana”²⁰.

¹⁶ Para una defensa de la necesidad de “caricaturizar” el pasado filosófico, véase Rorty, “La contingencia de los problemas filosóficos”, *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2000, esp. pp. 306 a 312, y art. citado en nota 8.

¹⁷ Bennington, *Ibíd.*, p. 9

¹⁸ Bennington, *Ibíd.*, p.15

¹⁹ Bennington refiere el caso de un biógrafo de Wittgenstein que contaba cómo el filósofo habría “ayudado a definir el estilo de vestuario de su vecina” cortándole los botones de un saco. Para el biógrafo, ese hecho “en apariencia trivial”... ¡Ejemplificaba en realidad la “puesta en acto continua” de las concepciones filosóficas de Wittgenstein! (en este caso, el principio de economía conocido como “la navaja de Occam”).

²⁰ Bennington, *Idem.*

Pero lo que resulta más peligroso tanto para los biógrafos como para el desprevenido lector de vidas de filósofos, es no advertir que semejante “suplemento” parece ser *constitutivo* del concepto “Filosófico” de filosofía:

Lo natural es suponer que esta estructura [la del suplemento ontológico] y los lugares que ella asigna son, ellos mismos, estrictamente *invenciones filosóficas*, y así como la biografía en cuanto género descansa sobre esta estructura, así *ella misma es también un género filosófico*, sobre todo cuando la biografía en cuestión es una biografía filosófica. (Bennington, *Ibíd.*, p.17, sub. mío)

Una biografía *filosófica* es, pues, otra invención Filosófica más. La imagen implícita que domina y subyace al “suplemento ontológico-autobiográfico” es la del filósofo como una especie de superhéroe (por eso nos resulta simpático descubrir sus “pequeñas cosillas ocultas”): el superhéroe que en la *República* de Platón gobernaría el mundo, de las apariencias y las esencias, el supremamente virtuoso gobernante de la polis y de su alma. Conocer los detalles de la vida de este superhéroe sería relevante, y hasta indispensable, para conocer y entender su filosofía, y *la* Filosofía, porque semejante vida se desenvolvería conforme a la cualidad esencial de “ser-un-filósofo” –cualidad que lo hace “biografizable” en primer lugar. El estudio de las biografías filosóficas sería imprescindible, entonces, para ser “un buen filósofo” o, cuando menos, un buen estudiante o profesor de filosofía...

El potencial “des-sublimador” del “poder de la anécdota” subraya sin embargo un aspecto interesante: el hecho de que sin las anécdotas triviales y “no filosóficas” de aquellos personajes (considerados por nosotros nada triviales) no sería posible, en general, *ninguna* biografía. Una paradoja adicional que me permito añadir (o más bien, una trivialidad): sin aquellas trivialidades –esto es, sin la posibilidad de la nimiedad, de la irrelevancia o aún de la estupidez– no habría tampoco *vida*, ni filosófica ni no filosófica, que valga la pena de ser vivida.

3. Vivir, hablar, filosofar y morir: sobre tumbas y epitafios

El descubrimiento real es el único que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero – el único que da paz a la filosofía...

Ludwig Wittgenstein; Investigaciones Filosóficas, §133(de nuestra traducción).

En un mismo movimiento, la biografía encumbra y socava al personaje filosófico, lo enaltece y lo “enviece”. ¿Qué decir entonces de las *autobiografías*, de su posibilidad y su imposibilidad y, además, del fin de la vida (filosófica o no), finales inevitables y necesarios, en algún sentido, para hacer completo y asequible *algún sentido*?

Según Bennington, la autobiografía es la “vía tramposa” del filósofo para lidiar con la muerte: escribiendo mi autobiografía pretendo haber reunido mi vida en una totalidad, “redondeándola” y *preparándome* para la muerte. Pero con el mero hecho de escribirla estoy añadiendo un nuevo evento a mi vida...Evento que será el más importante de todos, pues al devenir el *narrador* de mi propia vida estoy activando la fantasía de la inmortalidad (“después de todo –apunta Bennington– los narradores no pueden morir”). Mientras que la biografía espera la muerte de su sujeto, la *autobiografía* alimenta en su narrador otra ilusión (que puede ser puesta en perspectiva con las consideraciones rortyanas formuladas más arriba): la de que tengo el *control* completo de mi vida, pues he sido yo –y quién más

autorizado para hacerlo— el que ha proporcionado un relato consistente de mí mismo, la última descripción, la “no-redescribable” (*yo, como autor, detento la autoridad*). El temor del filósofo metafísico (la “fobia hegeliana” suscitada ante la posibilidad de que una redescrípción ulterior de cómo son las cosas sea aún posible) puede acechar incluso al ironista más liberalizado. Y en los hechos, es imposible de conjurar: *siempre* serán posibles (hoy o mañana, cuando yo ya no esté) múltiples “versiones de mí”.

La relación de la filosofía con la muerte se remonta a los inicios del canon, cuando Sócrates decía que se filosofa no para vivir bien, sino para aprender a morir. El filósofo sería desde su perspectiva alguien que está “a medio camino” entre la vida y la muerte, porque para lograr la ansiada sabiduría debe prescindir del cuerpo, el obstáculo necesario que lo separa del verdadero mundo y de la verdadera vida, y que hace en definitiva que sus virtudes (morales e intelectuales) tengan sentido²¹. Pero —apunta Bennington— el alma no puede ser purificada del cuerpo hasta la muerte, es decir, *hasta después de la filosofía*, que se convierte entonces en el compromiso con su propia *contaminación*. La muerte, entonces,

[...] deviene *el único sujeto de la filosofía*, por el cual ésta conoce el futuro y puede permitir a los filósofos ser morales. *La piedra filosófica es una lápida inscrita, preparada para, y anunciando la, biografía por venir* (Bennington, 1996, Ídem, sub. mío).

Es este *horizonte de muerte* el que define a los filósofos como tales y el que hace a la filosofía “Filosófica” en primer lugar. Paradójicamente la filosofía, sostiene Bennington, “no puede lograr nunca la muerte”; mas (y ésta es su “tragedia”, su “sino”), *“la muerte libera al filósofo de la práctica filosófica como una práctica pura, como una sabiduría que en consecuencia sería infinita y sin sentido o inútil”*²².

This is (not) the end...

La idea de hacer de la filosofía “algo cada vez más escrito”, el proyecto común a Rorty y a Derrida, deja de lado ese ansia de pureza y de “purificación” filosófica (o *thanatología* socrática) pues la escritura es, en sí misma, ese “elemento impuro” del que se vale la filosofía para ser lo que es. En otras palabras la filosofía, *para ser quien es*, ha estado desde siempre, desde el principio, en la impureza y en la contaminación, pues la escritura es el cuerpo, el *corpus* de la filosofía.

Rorty insiste en que el libro *Jacques Derrida*, escrito por Bennington y Derrida²³, ejemplifica este afán de entrecruzar géneros como uno de los modos posibles de obrar la “contaminación”. Rorty denomina a este texto “psicobiografía”²⁴ entre otras cosas porque los pequeños hechos que narra hablan por ejemplo de carne y de sangre, elementos demasiado “impuros” como para formar parte de cualquier relato filosófico (o incluso, como hemos visto, de cualquier biografía *filosófica*). Dicha “contaminación” —la copresencia, en una misma página del libro, de los discursos filosófico y autobiográfico—, es también una contaminación “entre lo filosófico y lo idiosincrásico”, entre lo

²¹ “Aquellos que se han purificado a sí mismos suficientemente por la filosofía, viven en consecuencia enteramente sin cuerpos”, sostiene Sócrates en *Fedón*, 114c.

²² Bennington, *Ibíd.*, p.7 sub. mío

²³ *Jacques Derrida* (1991), escrito por Derrida y Bennington, Trad. M. Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994. La peculiaridad de esta obra conjunta reside en que por la parte superior de las páginas que componen el libro, se desliza “Derridabase”, texto en el que Bennington ofrece una “sistematización” del pensamiento derridiano. Por la parte inferior, discurre “Circunfesión”, una suerte de “autobiografía” donde Derrida relata entre otras “memorias” el episodio de la muerte de su madre.

²⁴ Rorty, “Derrida y la tradición filosófica”, *Verdad y progreso*, p.388, 389.

trascendental y lo empírico, pero no en el sentido en que las categorías derrideanas estarían, como sostiene Bennington, “a medio camino” entre una cosa y la otra (lo que Rorty denomina “contrabando trascendental”). Sino porque el discurso del fin de la metafísica, de su superación, no es sostenible según Rorty en ninguna “razón kantiana trascendental” o Filosófica, sino en la “necesidad *psicológica*, freudiana y *empírica*” de separarnos de nuestros padres²⁵.

Si hay algo de verdad en el apotegma de Wilde que mencionamos al principio, y si la filosofía es, según Rorty, una especie de *crítica literaria*, las “psicobiografías” derrideanas ejemplificarían un nuevo tipo de praxis filosófica ejercida desde los márgenes (no desde fuera) de la tradición del Logos. La escritura filosófica como escritura “impura”: la versión invertida del logos que sin embargo no deja de situarse, según una aporética no dialectizable, en las sutiles fronteras que separan la vida y la muerte de la filosofía, en un “entre”.

La idea de que la filosofía encontrará alguna vez el ansiado “meta-vocabulario maestro”, último y definitivo (lo que Rorty llama “cierre filosófico”) se opone a la “apertura literaria” –la noción derrideana según la cual siempre hay algo que queda “fuera” del vocabulario filosófico, “un suplemento, un margen, un espacio en que se escribe el texto de la filosofía, un espacio que forma las condiciones de posibilidad o de inteligibilidad de la filosofía misma”²⁶. En este sentido, la conclusión es evidente y trivial: es la vida (siempre fue la vida) la “condición no filosófica de posibilidad” de la filosofía. Bogar nuevamente por la “impureza” de la filosofía equivaldría, desde una perspectiva rortyana, a “hibridar” la escritura filosófica con otros múltiples lenguajes (el literario o el poético, por ejemplo) y con diferentes clases de “registros”, como el registro autobiográfico.

No seré la primera en decirlo: escribir es un modo de conjurar la muerte. También para la (post)filosofía. Pero ya lo dijo Bennington, y antes Derrida, y antes Platón y antes Sócrates: la “sustancia” de la filosofía es el veneno, que cura en la medida en que mata. Y es así éste, nuestro morir inevitable, la inagotable *agonía* –la lucha– el luchar con la vida y con la muerte contra la muerte, lo que nos justifica para seguir escribiendo. Quizás no es la muerte ni es la vida, sino *ésta* “agonía” la savia del filosofar. ¿Sobre “el fin de la filosofía”? Pues: no está muerto quien pelea.

²⁵ Rorty, *Íbid*, 387,388, sub. mío. En este sentido, Rorty sostiene que “[n]adie ha logrado jamás desimbricar su filosofía de su autobiografía salvo aceptando la profesionalización, es decir, subordinando su imaginación al consenso de quienes ha elegido como iguales, lanzándose a la ‘filosofía como ciencia estricta’” (*Íbid*, p. 388). Vale decir que, para desligarse de la concepción y de la práctica de la Filosofía (con mayúsculas), deberíamos echar mano siempre de aquella “plantilla” de lectura a la que hacíamos referencia en la primera parte de este trabajo: el “relato *autobiográfico* del propio progreso”, concebido como herramienta fundamental, distintiva, del filósofo post-metafísico. Semejante “método” de lectura (y de escritura) aleja de una concepción de la filosofía como “práctica pura”, pues implica observar, siempre, las múltiples *contingencias* que nos hacen ser quienes somos. En este sentido la “psicobiografía” derrideana sería un modo de lidiar no sólo con la muerte de su propia madre, sino con la de su “otra” madre: la Tradición Filosófica. Un canto de duelo (escrito) por la muerte de la metafísica; un modo, pues, de “atravesar” esos “dolores”...

²⁶ Rorty, “Deconstrucción y circunvención”, p.134.

Bibliografía

- Bennington, G., Derrida, Jacques (1994) *Jacques Derrida*. Cátedra. Madrid. 1994.
- Bennington, G. (1996). “A life in philosophy”. Cambridge University Press. (Paper escrito para *Thinking Lives: The Philosophy of Biography and the Biography of Philosophers*, New York University, Octubre de 1996). Todas las traducciones son nuestras.
- Calder, Gideon. *Rorty y la redescipción*. Trad. Ángel Rivero Rodríguez, Alianza, Madrid, 2005.
- De Man, Paul (1996). “La autobiografía como desfiguración”, en *Suplementos Anthropos*, N° 29.
- Derrida, J. (1996) *El monolingüismo del otro*. Manantial, Bs. As., 1997.
- Malachowsky, A., *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002,
- Moreiras, Alberto (1996). “Autografía: pensador firmado (Nietzsche y Derrida)”. En AAVV *Suplementos Anthropos* N° 29. 1996.
- Rorty, R. (1982) *Consecuencias del pragmatismo*. Tecnos. Madrid. 1993.
- Rorty, R. (1989) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona. 1996.
- Rorty, R. (1991). “*Objetividad, Relativismo y Verdad. Escritos Filosóficos 1*”. Paidós. Barcelona, 1996.
- Rorty, Richard (1991b). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2*. Paidós. Barcelona, 1993.
- Rorty, R. (1992) “El progreso del pragmatista”. En Eco, U. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press. New York. 1995.
- Rorty, R (1998). *Escritos Filosóficos 3: Verdad y Progreso*. Paidós. Barcelona, 2000.
- Rorty, R. *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel. Madrid. 2000.
- Rorty, R. *Filosofía y Futuro*. Trad. Javier Calvo y Ángela Ackermann. Gedisa. Barcelona. 2002.
- Rorty, R. “La belleza no racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofos y filósofos”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n°3, 2001. Trad. Dámaso López García.
- Rorty, R. “El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria”. *Revista Ciencias de Gobierno*, Enero-Junio, año/vol.6, n°11. Maracaibo, Venezuela, 2002, pp.103 a123.

FILOSOFÍA
ESPAÑOLA E
IBEROAMERICANA

La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España

Miguel Ángel LÓPEZ MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

malopez712001@yahoo.es

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Desde el análisis de las condiciones socio-económicas y políticas de finales del siglo XVI, el artículo expone el pensamiento político de Pedro de Ribadeneyra y lo proyecta sobre el tratamiento constitucional que, desde 1812 hasta 1978, ha tenido la libertad de conciencia en España.

Palabras clave: Libertad de conciencia, libertad de religiosa, política, religión, Constitución.

Abstract:

This article deals with the study of the social-economical and political conditions since the end of the XVI century, taking into account the political thinking of Pedro de Ribadeneyra and his constitutional treatment that, since 1812 until 1978, has developed freedom on thought in Spain.

Keywords: Freedom of thought, religions freedom, politics, religion, constitution.

El crepúsculo de los ídolos ha sido pospuesto. Durante más de dos siglos, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones eminentemente políticas. Discutíamos sobre guerra y revolución, clase y justicia social, raza e identidad nacional. Hoy día hemos progresado hasta tal punto que nos enfrentamos de nuevo a batallas del siglo XVI: sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia, inspiración y consentimiento, obligación divina y decencia común. Estamos inquietos y confusos. Nos parece incomprensible que las ideas teológicas sigan inflamando las mentes de los hombres, agitando pasiones mesiánicas que llevan a las sociedades a la ruina. Suponíamos que esto ya no era posible, que los seres humanos habían aprendido a separar los asuntos religiosos de los políticos, que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados.

LILLA, Mark *El Dios que no nació. Religión, Política y el Occidente Moderno*¹

I.

El presente artículo analiza el pensamiento político de Pedro de Ribadeneyra² por medio de su obra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*³, publicada en 1595. Para ello, en primer lugar se comienza situando esta obra dentro del contexto biográfico del autor, de la historia económica y política española del siglo XVI y del marco histórico-filosófico que, desde la perspectiva política, nos permite comprender mejor sus presupuestos y su sentido. En segundo lugar, se expone su estructura y sus principales tesis, acompañado de un análisis crítico y, por último, se concluye proyectando algunas de las ideas analizadas en el futuro jurídico y político de España.

II.

Pedro Ortiz de Cisneros nació en Toledo en 1526. Fue predicador, biógrafo, escritor ascético, historiador de la Iglesia, traductor y escritor político, ámbito, éste último, sobre el que nos centraremos. Adoptó el apellido de su abuela materna, oriunda de Riba de Neyra (Galicia). De padres nobles y ricos, sus abuelos paternos habían sido Regidores de Toledo, y habían servido a los Reyes Católicos en *honrosos oficios* de su palacio. En 1539, a los doce años dominaba el latín y la retórica que, además, explicaba cuando llegaba la ocasión, con singular maestría. Prendado de su vivacidad y excelentes disposiciones, el Cardenal Alejandro Farnesio, Legado Apostólico entonces cerca de Carlos V, le pidió a su madre llevarse consigo a Italia, con el fin de darle allí carrera y colocarle ventajosamente. Su madre aprobó la petición, y el joven Ribadeneyra fue a Roma con el Cardenal. Allí conoció a San Ignacio de Loyola, quien le convenció para que entrara en la Compañía de Jesús, teniéndole siempre entre sus preferidos, pues con catorce años y aunque sólo llevaba unos meses como novicio, el fundador de la Compañía lo nombró secretario personal.

¹ Barcelona, Debate, 2010, p. 13.

² Su apellido ha sido denominado de múltiples modos: “Rivadeneira”, “Ribadeneira”, “Rivadeneira”. A lo largo de este trabajo se tomará el nombre tal y como aparece en la edición original de su obra, aunque se respetarán las referencias que realicen otros autores.

³ Vulgarmente conocida como *Tratado del Príncipe cristiano*; vid p.e. ARANDA PÉREZ, Francisco José y DAMIAO RODRÍGUEZ, José (eds.) *De re publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex ediciones, 2008, pp. 246 y 247.

Sus estudios de filosofía y teología los hizo entre París, Lobaina y Padua. En 1549 fue enviado a Palermo con el P. Diego Lainez, con el fin de fundar el Colegio que en aquella isla había de tener la Compañía, yendo él particularmente encargado de establecer los estudios de Latinidad y Retórica, cuya Cátedra se le confió con el título de Prefecto. Tres años permaneció allí, y después fue llamado a Roma por el fundador para que leyese Retórica en el Colegio Germánico. Se ordenó Sacerdote en 1553, dando desde entonces más austeridad a su vida, sin perder aquella facilidad y suavidad de trato que le hicieron siempre, según decía Juan de Mariana, querido para los suyos, grato a los Príncipes y cómodo a los extraños. Desde aquel tiempo fue uno de los primeros y más grandes propagadores de su instituto, y enviado a diferentes partes de Europa, siempre con importantes comisiones y encargos evangelizadores. Realizó varios viajes a Flandes, a Italia, a Bélgica, donde introdujo la Compañía en 1556 y a Inglaterra, en tiempos de María Tudor. Todas estas misiones le proporcionaron gran fama de predicador. Una vez que regresa a Roma, fue nombrado Visitador de todos los Colegios extramuros, Provincial de Toscana, Asistente de Italia y, por último, Comisario y Provincial de Sicilia. Tres años después, siendo ya General de la Compañía San Francisco de Borja, fue llamado otra vez a Italia y hecho sucesivamente Rector del Colegio romano, Superior de todas las casas de la Orden que había en la ciudad y Asistente de Portugal y España. Tal fue su actividad que su salud, arruinada con tantas peregrinaciones y trabajos, no le permitía ya continuar, y se le dio licencia para regresar a España en 1573, a los cuarenta y ocho años de edad, primero a Toledo y en 1589, se traslada al Colegio de Madrid. En este regreso a España, su deseo fue retirarse enteramente de los negocios, y entregarse por completo a la devoción y al estudio.

Entre sus obras más importantes encontramos las siguientes biografías, las *Vidas de los tres primeros Generales Jesuitas S. Ignacio*⁴, *Diego Lainez* y *S. Francisco de Borja*⁵; como historiador de la Iglesia, *Historia eclesiástica del cisma del reino de Inglaterra* de 1588, el *Flos Sanctorum*, o el *Libro de las Vidas de los Santos*, de 1599 y 1601 respectivamente cada volumen; como escritor ascético su obra más significativa es el *Tratado de la tribulación*, de 1589, obra de sesgo senequista. Como traductor realizó una versión en castellano de las *Confesiones del glorioso doctor de la Iglesia San Augustin*, 1596. Como escritor político destaca su obra objeto de análisis en este momento. Pedro de Ribadeneyra murió en Madrid a principios de octubre de 1611, a la edad de 84 años.

Con el fin de hacernos cargo de la situación material que, desde el punto de vista histórico, económico, político y cultural, se encuentra la España de Pedro de Ribadeneyra, a continuación se describen algunos de los hechos más significativos que permiten explicar el contexto en el que surge su pensamiento político⁶.

La segunda mitad del siglo XVI es un siglo que, bajo el reinado de Felipe II, va a suponer lo que constituye un *locus communis* entre los historiadores, el inicio de la *decadencia del Imperio español*. Las causas son de diverso tipo y se remontan incluso al siglo XV. Desde el ámbito económico, desde principios del siglo XV, España tenía en la lana su única fuente de riqueza autóctona y, aunque a través de la Mesta el comercio lanero hacia el norte de Europa hace que Medina del Campo, Burgos y Bilbao tengan un auge particular, se crea un modelo de *dependencia económica* supeditado al capital extranjero:

⁴ De 1572 en latín y de 1583 en castellano, traducidas también al alemán, francés, italiano y flamenco.

⁵ Ambas de 1594.

⁶ En la elaboración de este contexto se ha utilizado la *Historia de España* de VALDEÓN, Julio, PÉREZ, Joseph y JULIÁ, Santos, Madrid, Espasa Calpe, 2007, pp. 217-364; y, de ABELLÁN, José Luis "El proceso histórico de la decadencia (1598-1680)", *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. III, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp. 19-43.

por un lado el oro y, sobretodo, la plata de América, desde finales del siglo XV y, por otro lado, los productos manufacturados del resto de Europa. Durante la primera mitad del siglo XVI, bajo el reinado de Carlos I, la situación empeora con la persecución, mutilación y muerte, por parte de la Inquisición, de miles de súbditos productores, en detrimento del auge de las Órdenes religiosas económicamente no productoras, unido a la emigración de los varones a América en su edad más productiva y a la ilusión de que el oro y la plata iban a enriquecer a la nación sin trabajar. La situación en la segunda mitad del siglo XVI sólo empeora: Felipe II, que accede al poder en 1556, tras la abdicación de su padre Carlos I, sufre la primera bancarrota en 1557; en 1563 se produce la de los Flugger, que habían sido durante muchos años banqueros de los Austrias. La industria textil se prohíbe en las colonias americanas en 1569 y en 1574 Felipe II sufre una segunda bancarrota. Poco después, el poderío marítimo inglés empieza a acosar a los españoles: en 1587, Drake saquea Cádiz; en 1588 se produce la derrota de la Armada Invencible y en 1590 los ingleses intentan desembarcar en Lisboa. La situación se haría insostenible ya con los reinados de Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665).

Desde el ámbito político-religioso, dejando al margen el modo cómo Isabel llega al trono de Castilla, los Reinos de Castilla y de Aragón, unidos personalmente por el matrimonio de sus monarcas, desarrollaron la idea de unidad política en torno a la idea de unidad religiosa. Eso implicaría la cimentación de una estructura de convivencia que paralizaría la vida y las fuerzas vivas de la sociedad civil durante siglos, tanto a nivel económico, como político. La presencia de población judía en España constituyó el detonante de esta situación. Ya en 1391, se habían producido las primeras matanzas de miembros del “pueblo deicida”, que era lo que seguían siendo para la Iglesia Católica los hebreos. Aunque ante esta situación los judíos se convierten al cristianismo para evitar nuevas matanzas, en 1412, los cristianos recelosos de la sinceridad de los conversos, elaboraron “los estatutos de limpieza de sangre”, distinguiendo entre “cristianos viejos” y “cristianos nuevos” y privilegiando a los primeros frente a los segundos, fuertemente reprimidos y perseguidos. Los Reyes de Castilla y de Aragón, crean la Inquisición en 1478 con el fin principal de poner coto a la influencia de los judíos, que terminan expulsando en 1492, aunque tanto los “estatutos de sangre”, como la persecución del hereje (alumbrado, luterano, morisco⁷, erasmista), del heterodoxo (brujas, ilustrados, librepensadores) o del “inmoral” (bígamo, pederasta, homosexual), terminarán siendo las nuevas y futuras tareas de la *Santa Inquisición*. Además, a mediados del siglo XVI, los gremios mismos empiezan a exigir que sus miembros prueben la *limpieza de sangre*, lo cual sería terrible para las capas sociales productivas, sobretodo andaluzas y levantinas, muy alejadas del centro geográfico desde el que los “cristianos” iniciaron la “re-conquista”. Con Carlos I, rey desde 1516 de Castilla, Aragón y Flandes, y, como Carlos V, emperador de Alemania desde 1519, la situación es una pura continuidad, unida a las nuevas preocupaciones del *Imperio*, donde la política dinástica de los Austrias íntimamente ligada a la defensa de la Cristiandad frente a los herejes y frente al Imperio Otomano, tendrá preferencia frente a políticas meramente nacionales o nacionalistas. El resultado será la incapacidad de Carlos V para mediar ante el acto revolucionario de Lutero, la falta de consenso que eso supone en la propia asistencia al Concilio, celebrado en Trento en 1545 y la proclamación de la libertad religiosa de los Estados que componen el Imperio, recogida en la paz de Augsburgo de 1555. Un año más tarde, consciente de su fracaso en el mantenimiento de la unidad de la Cristiandad, abdica.

⁷ Al igual que los judíos, la comunidad morisca será expulsada, aunque en 1609.

El reinado de Felipe II, a pesar de no heredar el Imperio, fue continuador de la política europea de su padre en la lucha contra la Reforma y contra los turcos y, por tanto, tuvo que asumir las consiguientes consecuencias políticas y militares que acarrea. Tras las conquistas turcas de Malta (1565), de Túnez (1569) y los intentos de conquistar Venecia y Chipre, la batalla de Lepanto (1571) supone un duro golpe al clima de euforia que reinaba entre los otomanos. Por el contrario, el problema fundamental para Felipe II, desde 1566, lo constituye Flandes, un conflicto de fuerte carga ideológica, que encuentra en la concesión de la libertad de cultos, su rueda de batalla. En ese año, los calvinistas se rebelan contra el rey de España, el cual manda al duque de Alba para que aplaste la revuelta. Los rebeldes buscan el apoyo de las potencias protestantes, junto con nuevos focos de descontentos, y eso incrementa la represión. La lucha se desarrolla por tierra y por mar y las relaciones, tanto con Inglaterra⁸, como con Francia⁹ se vieron seriamente afectadas. En 1595, Enrique de Borbón, ya como Enrique IV, declara la guerra a Felipe II por haber procurado arrebatarse el trono de Francia antes de volver al catolicismo. Un año después, se produce la alianza franco-anglo-holandesa frente a Felipe II. Tan sólo la mediación del Papa Clemente VIII, entre España y Francia, consiguió la firma de un tratado de paz en 1598. Con Inglaterra, la paz se firma en 1604 y con las Provincias Unidas se firma una tregua de doce años, en 1609.

Este episodio de enfrentamiento ideológico con base religiosa entre España y Flandes, hunde sus raíces en la pugna de los siglos XII, XIII y XIV entre gibelinos y güelfos, a causa de la defensa de independencia con la que los primeros conciben la relación entre el poder eclesiástico y el poder político, frente a los segundos. Su traducción filosófica, la encontramos en la lucha entre dominicos (Tomás de Aquino) y franciscanos (Guillermo de Ockham) por la pugna entre Imperio y Papado, entre los siglos XIII y XIV. Como señala André de Muralt, el origen de la filosofía política moderna surge en la complicación creciente del comienzo del siglo XIV¹⁰. Es en este momento, considera este filósofo suizo, en el que se configura la estructura de desarrollo de la filosofía política moderna en torno a distintos ejes problemáticos: a) el debate Iglesia-Imperio, que enfrenta la doctrina teocrática propia de la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, con la doctrina de la autonomía del Imperio con respecto a la Iglesia, cuando no de la laicidad del poder imperial, propio de Marsilio de Padua o de Ockham¹¹; b) el debate interior de la Iglesia, que contrapone a la doctrina de la primacía de la sede romana, con la doctrina de la primacía del concilio, que concibe al Papa como mero *primus inter pares*;¹² c) el debate interior del Imperio, que opone la doctrina de la primacía del “*regale sacerdotium*” inspirada en la tradición imperial romana, apoyada en un cuerpo de funcionarios al servicio del emperador, frente a la doctrina de la autonomía nacional como prototipo del futuro ideal burgués-liberal de nación¹³. Es en torno a estos tres ejes, con sus respectivas oposiciones contrastadas, como se desarrolla el pensamiento político del siglo que nos ocupa.

⁸ Tras la muerte de María Tudor, esposa de Felipe II y el advenimiento de Isabel I, proclive a los rebeldes flamencos.

⁹ Tras la sucesión al trono del protestante Enrique de Borbón, jefe de los hugonotes, a los que Felipe II, en su alianza con la Santa Liga, había contribuido a masacrar, en agosto de 1572.

¹⁰ Cfr. *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002, p.45. Esta obra presenta una atractiva hipótesis historiográfica para la comprensión del pensamiento político moderno.

¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 49-50.

¹² Cfr. *Ibíd.*, p. 50.

¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 51

III.

En la España de Carlos V y de Felipe II, la filosofía política gira en torno a la idea del *príncipe cristiano* y, como acertadamente señala Luis Jiménez Moreno,

...en gran medida, con referencia a *El Príncipe* de Maquiavelo. [...] En la literatura política de época podemos considerar la mira y rechazo de la ‘razón de Estado’ maquiavélica, contrapuesta y en gran medida referida paradigmáticamente al rey católico don Fernando¹⁴.

Como escritos políticos de este tipo podemos citar de Luis Maluenda *Lac fidei pro Principe Christiano* (1545), de Sebastián Fox Morcillo, *De regno et regis institutione* (1550), de Fadrique Furió Ceriol *El Concejo y consejeros del Príncipe* (1559), de Juan de Mariana *De rege et regis institutione* (1599), de Giovanni Botero, *Razón de Estado* (1593), traducida por Antonio Herrera o, de Pedro Barbosa Homen *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado* (1626). En esta senda hay que situar, igualmente, al “tacticismo como ‘vehículo de racionalismo político’ que encubre los aspectos rechazados en Maquiavelo por la moral tradicional y permite la cristianización de la técnica política”¹⁵; entre sus representantes más conspicuos se encuentran, Baltasar Gracián en *El héroe* (1637) o en *El político* (1640) y Diego Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe político cristiano* (1640).

El *Tratado de la religión y virtudes...*, se sitúa en el centro de las circunstancias políticas y religiosas que se han expuesto. De hecho, ya desde la dedicatoria, dirigida a Felipe II “D. Felipe nuestro Señor”, se dice:

En algunas provincias fuera de España se ha extendido y emprendido tanto este fuego infernal –el de los hombres Políticos e impíos que apartan la razón de Estado de la ley de Dios- y va cundiendo y abrazando el mundo, de manera que temiendo yo que alguna centella salte en nuestros Reinos, he querido tomar este trabajo de escribir las virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano.

La obra se compone de un prólogo bajo el título de “Al cristiano y piadoso lector” y dos partes, el *Libro Primero* en el que se atiende a la primera parte del título “*Tratado de la religión*” como teoría política que debe regir el gobierno de toda República¹⁶ y para todo Príncipe que quiera mantener su Estado y, el *Libro Segundo*, en el que se atiende a la segunda parte del título, “*Tratado de virtudes*”, en el que se recoge las virtudes morales, económicas y militares que debe poseer el Príncipe. Esta obra, catalogada por todos los especialistas que se han ocupado del pensamiento político español antimachiavelista, como la obra más destacable¹⁷, posee ya en su prólogo tanto el sentido, como los principales ejes conceptuales sobre los que se articula el Tratado. Como propósito de su obra y, en armonía con el texto citado con anterioridad, Ribadeneyra señala que, al modo como ya lo hiciera Santo Tomás o Egidio Romano, pretende enseñar a los príncipes “cómo deben guardar y conservar sus Estados según las leyes de Dios y refutar los errores y engaños de los que enseñan lo contrario”. Para ello el marco conceptual frente al cual se sitúa es la obra de Maquiavelo y la de aquellos a los que denomina “políticos”, a los que, también en este prólogo, les dedica algunas líneas, definitivas, nada elogiosas:

¹⁴ “La visión del mundo y de la vida en espíritu barroco” en VV. AA. *Pensamiento filosófico español*, Vol. II, Síntesis, Madrid, 2002, pp. 52-3.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁶ El término “República” es sinónimo, en la época, de organización social y política. Nada que ver con la acepción contemporánea contrapuesta a Monarquía..

¹⁷ En este sentido ABELLÁN, op. cit., p. 65, cita a J. A. Maravall, E. Tierno Galván y F. Ayala.

Desventurados son estos nuestros tiempos y grandes nuestros pecados [...] que permite que hombres en sangre ilustres y tenidos en la doctrina por letrados [...] sigan a un hombre tan desvariado e impío como Maquiavelo y tomen por regla sus preceptos y los de otros hombres tan impíos y necios como él para regir y conservar los Estados que da el mismo Dios y guarda Dios y sin Dios no se pueden conservar. Y digo que toman por reglas lo que escriben otros autores semejantes a Maquiavelo porque tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, [...] escribió [...] y alaban lo que Juan Bodino, jurisconsulto y monsieur de La Nue, soldado, y otro Plesis Morneo [...] en nuestros días de esta materia han enseñando. [...] ...basta decir que Cornelio Tácito fue gentil e idólatra y enemigo de Cristo nuestro Señor y de los cristianos [...] ¿qué diré del señor de la Nue y de Plesis Morneo, sino que el uno fue hereje calvinista y el otro es soldado, y ambos políticos, ambos enemigos de Jesucristo? [...] ¿qué de las obras de Juan Bodino, que andan en manos de los hombres de Estado y son leídas con mucha curiosidad y alabadas, [...] no mirando que están sembradas de tantas opiniones falsas y errores?

Frente a Maquiavelo, que había encontrado incompatibles la razón natural y las leyes de la religión, Ribadeneyra comienza por asumir la “razón de Estado”, elemento propio del arte del gobierno de la modernidad. El problema que señala, por el contrario, es el siguiente:

...esta razón de Estado no es una, sino dos: una falsa y aparente; otra cierta y divina; una que del Estado hace religión; otra que de la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios; otra enseñada del mismo Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre a los príncipes y les da fuerzas para usar bien de ellos como Señor de todos los Estados.

Por medio de esta tesis central, Ribadeneyra concreta su “arte católico de gobierno”, retrotrayendo el debate jurídico-político al medioevo teocrático. El “Príncipe Cristiano” debe *hacer de la religión Estado*¹⁸, es decir, debe supeditar la política a un orden superior de valores religiosos que iluminen toda moralidad. Esto será clave en el Estado propio de la Contrarreforma emanada de Trento.

El prólogo “Al cristiano y piadoso lector” es sin duda una parte fundamental de la obra por su carácter sintético e iluminador respecto a su intención final. No obstante, tal vez resulte exagerada la afirmación de quien, probablemente, es el principal estudioso de la teoría política en el siglo XVII español, José Antonio Maravall, al señalar que tal vez sea “la pieza más interesante de la obra”¹⁹. Aunque el estilo de la obra posee un marcado carácter ideológico donde, en la mayor parte de las ocasiones, el título de los capítulos expone la idea defendida y el resto del capítulo no sea más que la ilustración de esa idea por medio de interpretaciones históricas, referencias a la vida de los santos o citas bíblicas o filosóficas utilizadas a su conveniencia, quedarnos en la tesis comentada sería no tomar suficientemente en serio una de las fuentes originarias en la modernidad de la defensa de la unión entre poder político y poder eclesiástico, como resultado jurídico de un andamiaje metafísico teológico caduco, no explicitado y acriticamente asumido. Infravalorar el poder de este tipo de obras es un error histórico, por escaso o nulo interés filosófico que posea²⁰.

¹⁸ Por error, ABELLÁN, op. cit., p. 66, dice “*hacer del Estado religión*”, cuando es al contrario.

¹⁹ “La corriente doctrinal del tacitismo político en España” en *Estudios de historia del pensamiento español, Siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, p. 94.

²⁰ Un ejemplo de ello puede encontrarse en el resurgir por su interés desde el ámbito editorial y el universitario durante la Dictadura de Franco. Entre las ediciones que, desde 1939 hasta 1975 se hicieron del *Tratado de la religión y virtudes...*, puede citarse tanto la obra de Vicente de la Fuente, en *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*,

En el libro primero se desarrolla, de forma pormenorizada, una teoría política providencialista y de evidente traducción práctica, anunciada en el prólogo. Su contenido puede dividirse en siete grandes núcleos.

- 1- En el primero, como primer escalón de la argumentación, se establece el vínculo entre religión y política a lo largo de la historia, incluso respecto a los Estados que han utilizado a la religión como simple medio. Esto ocurre entre los capítulos I al IV.
- 2- En los capítulos V y VI se expone la excelencia de la religión cristiana.
- 3- Entre los capítulos VII al XI, se da un paso más y se glosa la excelencia política de la religión cristiana.
- 4- Desde el capítulo XII al XVI, se explica e ilustra todo cuánto deben los buenos reyes a la religión y lo que, por el contrario, ocurre con aquellos que se alejan de ella.
- 5- En los capítulos XVII al XXII, se explica cómo debe cuidar el Príncipe Cristiano de la religión de su súbditos
- 6- Con el capítulo XXIII, se inaugura la parte a la que Ribadeneyra le atribuye mayor importancia y le dedica mayor extensión: la relación entre herejes y católicos, así como lo perjudicial que resulta la libertad de conciencia.
- 7- Por último, se establece la relación reverencial que el Príncipe debe mostrar a la Iglesia, ya sea respecto a sus ministros, sus templos o sus bienes. Esta última parte se extiende por los capítulos XXXV hasta el XXXVIII.

El libro segundo, dedicado a las virtudes del Príncipe Cristiano, puede dividirse, en cambio, en cuatro grandes partes:

- 1- El capítulo primero realiza las veces de charnela entre los dos libros, en la medida que establece que sólo la religión cristiana posee y posibilita la virtud perfecta.
- 2- Los capítulos II, III y IV, muestran el carácter de las virtudes
- 3- La parte central de este libro lo constituyen el desarrollo por diferentes virtudes en contraposición directa con lo que enseña Maquiavelo y los “políticos”: justicia (V-XIV), en sus dimensiones económica y judicial; clemencia (XVIII y XIX), magnificencia (XX), templanza (XXI y XXII), prudencia (XXII-XXXIII) y fortaleza (XXXIV- XLIII). Los capítulos XV, XVI y XVII están dedicados al valor en el mantenimiento de la palabra y el XXXVI al modo cómo deben abordarse y mirarse la religión.
- 4- El capítulo último, el XLIV, constituye la conclusión del conjunto del Tratado, por medio de una breve síntesis de todo lo expuesto.

IV.

Este manual del buen gobierno del Estado católico, supone el salto, más allá del medievo, de la teoría política cesaropapista. Así, ésta se convierte en consustancial al catolicismo. La estrategia es la cruzada antimachiavélica, encuadrando bajo ese rótulo todas las posturas que no coincidan con la propia. Este movimiento argumentativo, que supone la redefinición del concepto de “político”, es fundamental porque desplaza totalmente el problema de la teoría político-religiosa a la hora de definir, jurídicamente, qué es la libertad de conciencia. “Político” es todo aquel que no defienda la condena de la libertad de cultos y

Madrid, Ediciones Atlas, 1952, pp. 449-587, como la de Enrique Tierno Galván, en *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, Madrid, Editorial Taurus, 1966, pp. 137-164. Entre las tesis doctorales donde Ribadeneyra ocupa un lugar central puede citarse la del actual presidente de la Conferencia Episcopal Española, Antonio María Rouco Varela, sobre las relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XVI, defendida en 1964.

la unidad Iglesia-Estado. “Políticos” son todos los teóricos iusfilosóficos de la modernidad: Maquiavelo, los tacitistas, Bodino, Hobbes, Locke y, por supuesto, Spinoza. El propósito de Pedro de Ribadeneyra, junto a la legitimación de las políticas de Felipe II en Flandes, consiste en pretender restaurar, frente al modelo laicista de Estado moderno que separa el poder político del poder eclesiástico, la armonía tomista entre razón y fe, el vínculo entre la concepción natural y la concepción religiosa de las leyes, la ligazón entre la ley natural, iluminada por la ley divina, y la ley positiva, como conjunto de leyes civiles y políticas. Con este desplazamiento se modifican las dimensiones jurídicas del debate sobre la libertad de conciencia y sobre la libertad de pensamiento que habría de concretarse en las nacientes Constituciones de los siglos venideros.

A pesar de todo, las coincidencias con estos autores, que Ribadeneyra rechaza explícita o implícitamente, son muy significativas. Por ejemplo, si de Maquiavelo refuta con toda claridad su doctrina general sobre el Príncipe, tomará de él, en cambio, el método de análisis, donde la experiencia histórica contribuye a fundamentar las posiciones que se defienden. Incluso pueden hallarse aproximaciones doctrinales en su concepción sobre la licitud de la disimulación y la ficción artificial del Príncipe, en caso de necesidad, tal y como recoge en la segunda parte del capítulo IV del Libro Segundo, titulado “Las falsas razones que traen los políticos para persuadir esta hipocresía, y si se puede tolerar alguna simulación en el Príncipe”. En el fondo, tal y como apunta Abellán²¹, Ribadeneyra termina cayendo en la doctrina maquiavelista que dice rechazar, pues termina convirtiendo la “razón de Estado” en religión, de tal modo que el Estado teocrático no dista mucho, en sus resultados, del *Príncipe* o del *Leviatán*: los tres se constituyen en Monarquías Absolutas, aunque de distinto origen.

Otro caso particularmente curioso por su proximidad lo encontramos entre la concepción que Ribadeneyra expone sobre “libertad de conciencia” en el capítulo XXVI del primer libro y la concepción sobre la tolerancia de Locke. Para el jesuita, la herejía se debe castigar con la muerte, cosa que justifica por medio de múltiples ejemplos históricos, como si los hechos fueran la fuente de legitimidad de la teoría. En todo caso, para él es claro que de no ser así, el Príncipe no cumplirá con Dios y con su fe y no podrá conservar su Estado en paz y quietud. Locke, en cambio, desde una perspectiva liberal, sí admite la libertad de religión y la libertad de cultos, aunque como Ribadeneyra defiende la muerte para los que se encuentran al margen de la religión, para los impíos. Es en esta horquilla entre estar a favor de la libertad religiosa o no, en la que se va mover el debate jurídico tras ellos. Donde Ribadeneyra y Locke coinciden es en excluir al ateo, al no creyente, a la libertad de convicción entendida como libertad de pensamiento, del debate jurídico. El ateo sólo merece la muerte. A él no le está reservada la posibilidad de igualdad jurídica por motivos de conciencia.

En definitiva, nos encontramos ante una obra de intencionalidad ideológica, que contribuye a erigir el mito de la identificación de España con el catolicismo, de escaso rigor argumental y que tan sólo supone un conjunto de reflexiones sobre la vida y las instituciones del Estado, surgidas de la necesidad social de legitimación fáctica de las políticas represivas llevadas a cabo por Felipe II en Flandes y la inminente alianza anglo-franco-flamenca. Es más, la idea misma de política que aparece en esta obra es la de ser una dimensión de la libertad humana carente de sentido si no se presenta como sirvienta de una moral entendida desde la única perspectiva de la religión cristiana. La contradicción entre una sociedad secularizada y la teocracia que en esta obra se defiende, sólo podrá suponer el retraso histórico y la perversión de la política, cuando ésta se haga permeable a sus pretensiones.

²¹ Cfr. *Ibíd.*, 70.

V.

¿Qué relevancia histórico-jurídica ha tenido el *Tratado del Príncipe Cristiano* de Ribadeneira? A partir del antimaquivelismo que representa Ribadeneira y gracias a la fortísima influencia que, tanto en el mundo político y social, como en el ámbito académico tendrán los jesuitas en los próximos siglos²², la influencia será enorme. La clave se encuentra en el lugar en el que este tipo de obras sitúan el nivel del debate político. Sus consecuencias serán nefastas para el tratamiento constitucionalista español de la relación entre el poder político y el poder eclesiástico. En este sentido las deliberaciones sobre el artículo 12 de la Constitución fundacional de Cádiz es toda una lección para responder a la pregunta de la que se ha partido. En una redacción inicial, el artículo 12 establecía que “La Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra”. Pero la presión de los diputados ultramontanos, como Inguanzo, que consideraban que esta fórmula se limitaba a reconocer un hecho sociológico, pero no su sentido político, consiguió su ampliación. Los diputados liberales, como Muñoz Torrero, terminaron cediendo, imbuidos de la mitología ultracatólica y añadieron la frase: “La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”²³. A partir de aquí comienza el problema religioso en España. Este modelo de relación entre catolicismo y Estado, situado en torno a la libertad religiosa y no en torno a la libertad de conciencia, dura hasta nuestros días.

Curiosamente, la única Constitución que rompe esa dinámica del falso debate, entre “libertad religiosa sí” / “libertad religiosa no”, elimina el poder de los jesuitas; la Constitución del 9 de diciembre de 1931 dice en su artículo 3: “El Estado español no tiene religión oficial”.

En su artículo 26 señala: “Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. [...] Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes [...]”.

En su artículo 27 afirma: “La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. [...] Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”.

²² El hecho de la promulgación, el 2 de abril de 1767, de la “Pragmática sanción”, por la cual Carlos III expulsa a la Compañía de Jesús de los reinos de España, es un dato anecdótico, frente a la influencia precedente que había provocado en las prácticas socio-políticas y académicas del país. Es más, la expulsión ya se había producido en muchos lugares de Europa y, el Papa Clemente XIV, disolvió la Compañía en 1773. Para una interesante lectura de este hecho véase BLANCO WHITE, José María (1972) *Cartas de España*, Madrid, Alianza, pp. 321-333.

²³ Cfr. RIDAO, José María “Prólogo” (2008) *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, pp. 21-24.

La Filosofía Política moralista de Quevedo frente a la pragmatista-belicista de Nicolás Maquiavelo

Prof. Dr. José BARRIENTOS RASTROJO¹

Universidad de Sevilla

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Este trabajo describe los contextos que unieron a las humanidades y el poder en diversos momentos de la historia. Una concreción de esta situación se ubica en los siglos XVI y XVII. Nos detenemos en esta época porque ella crea un retroceso del progreso intelectual en la Filosofía Política. Así, el avance filosófico de los argumentos de *El príncipe* (1516) de Maquiavelo involuciona en obras posteriores de Filosofía Política, como la de Francisco de Quevedo (1621). Nuestro artículo compara los mencionados textos de Quevedo y Maquiavelo y añade un tercer espejo: la acción concreta de aquel a quien Quevedo miraba en el momento de elaborar su texto, el Conde-Duque de Olivares. Con este juego de miradas, concluiremos explicitando el modo en que el valido de Felipe IV supo sacar provecho de las enseñanzas de Quevedo; aunque, no debemos dejar de señalarlo, pareció aliarse más cerca del protegido de los Médicis que del autor de *El buscón*.

Palabras clave: Filosofía política, gobernanza, barroco, moral, Maquiavelo, Quevedo.

¹ Grupo de investigación “Filosofía Aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad” (HUM 018)

Abstract:

This essay describes contexts that jointed humanities and power in History. Two specific examples of this situation are located in 16th and 17th centuries. We stop on this period because here it is discovered a backward movement of intellectual progression of Political Philosophy. The highly developed arguments used in Machiavelli's *The prince* (1516) go back in moralist works written by authors like Francisco de Quevedo. Our article compares both texts and it will take a third mirror: the daily routine of Quevedo's model, we mean, Earl-Duke of Olivares. This "three visions" game will show us how Olivares will learn from Quevedo and how his biography will seem to be nearer from *The prince* than *El buscon's* author, too.

Keywords: Political Philosophy, governance, baroque, moral, Machiavelli, Quevedo

1. Preliminares

1.1. Filósofos en la corte.

Las relaciones entre el mundo de las letras y el del poder han sembrado las diversas épocas de la historia. Algunas figuras del pensamiento demostrativas de esta vinculación son los griegos Sócrates, Platón y Aristóteles, el romano Séneca, los ingleses Thomas Moro y Thomas Hobbes, el italiano Nicolás Maquiavelo, los franceses René Descartes o Voltaire², el alemán Leibniz³ o los españoles Juan Luis Vives⁴ y Ortega y Gasset⁵.

Esta conexión no encontró siempre finales felices: Sócrates sería ajusticiado por impiedad y por pervertir a la juventud, Platón fue encarcelado en Siracusa después de intentar moldear el carácter y saber de Dionisio I, Séneca acabó condenado por su pupilo Nerón y el mismo Tomás Moro será decapitado por no firmar el primer *Acta de Supremacía* de Enrique VIII que negaba la hegemonía papal sobre el rey inglés y, por ende, la separación entre católicos y anglicanos.

A pesar de estas inconveniencias mortales, el Renacimiento y el Barroco es testigo el trasiego de pensadores que se plantean su deber político desde su propia profesión o, si se quiere, hacen de su pluma un medio para el acceso a la vida cortesana y la defensa de mecenas⁶. Los seguidores de esta orientación deciden aconsejar a reyes en su madurez,

² Un ejemplo del intercambio epistolar entre Voltaire y la burguesía española basada en su más de veinte mil cartas, puede leerse en la rigurosamente documentada novela de Fernando Savater *El jardín de las dudas*: SAVATER, F.: *El jardín de las dudas*, Planeta, Madrid, 2003.

³ Cfr. LEIBNIZ, G.W.L.: *Filosofía para princesas*, Alianza, Madrid, 1989. Este libro explica la instrucción y discusión del pensador alemán a las princesas Sofía (hermana de Elisabeth, con quien Descartes mantuvo correspondencia), Sofía Carlota y Carolina.

⁴ Un excelente trabajo sobre las relaciones de los humanistas renacentistas en la corte se encuentra en la obra del recientemente desaparecido Antonio Fontán: FONTÁN, A.: *Príncipes y humanistas*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

⁵ Quien, como es sabido, llegó a ser diputado a cortes durante la Segunda República Española. La historia alcanza a nuestra contemporaneidad con el profesor de Filosofía Ángel Gabilondo, Ministro de Educación.

⁶ Javier Echevarría alude en este aspecto al comentario de las dos filosofías de Leibniz aludidas por Russell: "Bertrand Russell afirmó que Leibniz tenía dos tipos de filosofía: una buena que utilizaba para sus propias

instruirlos en su infancia o, si se da el caso, combinar ambas actividades en periodos más amplios⁷. En síntesis, el sabio, filósofo y/o humanista se convierte en una figura más del juego cortesano de la historia, incluidos los siglos XV-XVIII.

La voz de los humanistas de esta época, que además entonces estaba ya en letra impresa, casi siempre en latín (...) se difundía rápidamente por toda Europa y se oía, casi a la vez, en todas las Cortes y centros de decisión del continente (...). Los <<príncipes>> respetaban a los filósofos y no tenían más remedio que oírlos⁸

No sólo el pensador sino, en general, el artista y cualquiera dedicado a las letras será actor esencial en la corte. Muestra de ello, el mecenazgo de la época de los grandes potentados del siglo XVII. El conde-duque de Olivares asumirá esta tradición en su propia biografía, siendo parte de la misma sus vínculos con Francisco de Quevedo⁹.

Los rastros de este empeño ético-político de la intelectualidad en la atmósfera cortesana se escancian en dos medios:

(1) La formación del futuro gobernante.

(2) El asesoramiento de la autoridad en curso frente a cuestiones de estado.

En el campo formativo, una serie de autores renacentistas y barrocos elaboraron textos de diversa naturaleza que sirvieron para orientar la labor del soberano y, a veces, para granjearse su favor. Entre las obras más destacadas, se toma como paradigma *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo. La principal innovación respecto a textos políticos anteriores consiste en que su foco se cierce sobre la formación del gobernante y no sobre los modos de gobierno, tal y como habían hecho la *República* de Platón, la de Cicerón, la *Política* de Aristóteles o la *Civitas Dei* del obispo de Hipona.

El nacimiento de los nuevos estados (que sustituían a los antiguos señoríos feudales), el peligro de los turcos que se hacían con territorios cristianos, las relaciones entre el poder divino (papado) y el civil (reinos) o la reforma y contrarreforma en ciernes, o, posteriormente, la ya establecida, exigían una revisión profunda de la función del gobernante.

Las reflexiones resultantes nacieron, por una parte, de esta coyuntura histórico-intelectual y, por otra, del tejido social en que vivió cada uno de los autores de cada manual para el futuro estadista¹⁰. A esto segundo, responden los dos epígrafes que siguen.

meditaciones y para sus amigos, y otra mala para las princesas y para ganar dinero” ECHEVARRÍA, J.: “Carta dedicatoria” en LEIBNIZ, GWL: *Filosofía para princesas...* Pág. 12. No obstante, Echevarría disiente de esta minusvaloración de los escritos epistolares.

⁷ “El lugar institucional adecuado en aquella época para el filósofo era la Corte, al menos desde las concepciones leibnicianas. Estando las Universidades maniatadas por las diversas ortodoxias religiosas (no en vano rechazó una cátedra desde su juventud)” (ECHEVARRÍA, J.: “Carta dedicatoria” en LEIBNIZ, GWL: *Filosofía para princesas*, op.cit. Pág. 41).

⁸ FONTÁN, A.: *Príncipes y humanistas*, op.cit. Pág. 14.

⁹ Añádase la introducción en la corte de otros artistas como el pintor Velazquez, el poeta Francisco de Paula, Don Baltasar de Álamos y Barrientos, el Marques de Malvezzi, los dramaturgos Calderón de la Barca, Lope de Vega, el escritor y biógrafo de Olivares Conde de la Roca, o Luis de Góngora (Cfr. MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares. La pasión de mandar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992. Págs. 175-184). Tampoco fue indiferente el Valido de rey a la moda de la bibliomanía. Su biblioteca contuvo más de dos mil setecientas obras y mil cuatrocientos manuscritos a su muerte. Gregorio Marañón cuenta que le dio un buen uso, a diferencia de otros coetáneos, destacando en la misma poca literatura y mucho libro ensayístico. (Cfr. MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares*, op.cit. Págs. 193-197).

¹⁰ Una fenomenología de la intrahistoria sevillana del siglo XVI se abre en la novela de Matilde Asensi *Venganza en Sevilla* y un panorama por las cuitas del siglo XVII-XVIII se contempla en las coyunturas de la familia López de Haro relatadas en la novela de Nerea Riesco *El elefante de Marfil* (RIESCO, N.: *El elefante de marfil*, Grijalbo, Barcelona, 2010).

1.2. Ubicación de la obra de Quevedo y coincidencias con la de Maquiavelo

Aunque el texto más citado dentro de esta atmósfera es *El príncipe*¹¹, la historia del Renacimiento y Barroco español rinde otros desconocidos o menos citados. Rescatar uno de ellos es motivo de nuestra exposición: *Política de Dios y Gobierno de Cristo*.

Francisco de Quevedo, aplaudido por su trayectoria literaria, no ha sido tan valorado en el campo filosófico o teológico. Este libro es un claro exponente de que el irónico español poseía un profundo conocimiento veterotestamentario que podía usar para fines diversos, interesados o no.

La situación de su elaboración coincide en muchos aspectos con la de *El Príncipe*. Au elaboración ocurre cuando el autor rondaba los cuarenta años, al igual que Maquiavelo. Ambos aprovechan sendos periodos de retiro forzado de su actividad pública para componer sus ideas. El italiano cae en desgracia y es desterrado por los Médicis, alojándose en su propiedad cerca de Florencia: *San Casciano in Val Di Pesa*¹². Quevedo sufre la defenestración del Gran Duque de Osuna, Pedro Téllez-Girón, a quien había acompañado como secretario a Italia y que morirá en 1624. Debido a esto, el madrileño se retira a la Torre de Juan Abad en Ciudad Real y aprovecha para dar alguna utilidad a estos duros momentos de retiro y, de paso, buscar el favor del Valido del nuevo rey con el fin de salir de su destierro forzado¹³. Intención análoga es la de Maquiavelo cuando destina sus líneas a un jovencísimo Lorenzo de Médicis, que será recuperado con toda la familia después de su exilio, y que, espera el italiano, sirva para obtener el favor de los mismos¹⁴.

En suma, los autores se encuentran en un momento de sus biografías en los que se han desprendido de su juventud y ponen por escrito contenidos fundados en una experiencia cortesana larga y en unos conocimientos profundos de la historia mundana y/o bíblica¹⁵. De ahí que, por un lado, no pretendan desterrar de ellos si la agudeza de una historia *mater et magistral* y, por otro, no se ofusquen académicamente en idealizaciones desasistidos de realidad circundante.

¹¹ Antonio Fontán destaca dos más: *Principiis christianis institutio* de Erasmo de Rotterdam (dirigida a Carlos V) y *Utopía* de Tomás Moro. Los tres autores serán referencia en la Europa del momento y llegaron a encarnar una buena relación a la que se uniría la de Juan Luis Vives.

¹² Una pequeña biografía del italiano para no iniciados es la de Mauricio Viroli: VIROLI, M.: *Nicolás Maquiavelo. La sonrisa de Maquiavelo*, Folio, Barcelona, 2004.

¹³ Junto a *Política de Dios*, Quevedo elaborará en toda la década varios textos elogiosos al Conde Duque; entre ellos, hay que destacar la *Epístola al Conde Duque de Olivares* (1624) y *Cómo ha de ser el Privado* (1627). Ésta última es un elogio a don Gaspar de Guzmán en términos tan laudatorios que parecen destellar más ironía que sinceridad literal.

¹⁴ Aunque las expectativas de Quevedo se cumplen, no correrá igual fortuna Maquiavelo, quien ni siquiera alcanza a ver publicada en vida su escrito.

¹⁵ Viroli explica este ejercicio de sabiduría basada en la experiencia precedente del italiano del siguiente modo: "Es la obra que compendia el resultado de sus estudios sobre la historia antigua y todo lo que ha aprendido durante los años en que fue secretario y podía ver la política desde cerca. Si alguien lo leyese, escribe a Vettori al concluir la carta del 10 de diciembre, <<vería que los quince años que estuve estudiando el arte del Estado, no los he pasado durmiendo ni jugando; y cada uno debería apreciar valerse de alguien que estuviese lleno de experiencia a costa de otros>>" (VIROLI, M.: *Nicolás Maquiavelo*, op.cit. Pág. 148).

1.3. *Época y contextos invertidos*

Cosmópolis, clásico contemporáneo de Stephen Toulmin, anunciaba, hace ya más de veinte años, que los avances de la modernidad se retrotrajeron de sus ínfulas con la muerte de Enrique de Navarra¹⁶. Apoyados en un rey que defendía las nuevas ideas, que litigaba contra el segregacionismo religioso y, en suma, que protegía las ideas renacentistas más aperturistas, parecía que la época del oscurantismo religioso que impuso la superstición medieval acabaría durante su reinado. Sin embargo, su asesinato en 1610 condujo a una contrarrevolución cultural¹⁷. Así, testifica Toulmin:

Quando comparamos el talante de los pensadores del siglo XVII – y el contenido de sus ideas – con las ideas emancipadoras de los escritores del siglo XVI, podemos incluso opinar que las innovaciones habidas en el terreno de la ciencia y la filosofía del siglo XVII se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva¹⁸

No deseando entrar en si la cercanía a las ideas religiosas constituyen un estadio de evolución previo al de las ideas emancipadas racionalistas, queda claro que el texto de Quevedo bebe más de un esquema teocéntrico cristiano que *El príncipe* de Maquiavelo. Teniendo presente que el escrito racionalista del italiano data del siglo XVI (1516) y el teocéntrico del español procede de más de un siglo después (1621), el trasvase de uno a otro es un ejemplo de la teoría toulminiana.

No obstante, el segundo a priori kantiano, la localización espacial, no habría de pasarse por alto. España fue y era un país enfáticamente católico, piénsese en que el primer voto a la Inmaculada Concepción se realizó en Villalpando (Zamora) en 1466, siendo patrona de España desde 1644 y que ese dogma alimentó una enconada defensa andaluza desde siglos previos a los escritos de estos autores. El misticismo de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús o Juan de Ávila se unen a este modo del sentir español de la religión. Por otro lado, el catolicismo de la Italia maquiavélica, se encuentra en el Renacimiento y en el Barroco suscrito al poder, suscrita a manejos acordes a *El príncipe* e inclinada a las conjuras de los Médicis más preocupados por alcanzar el triunfo mundano que la gloria divina. La ausencia de crítica del papa Sixto V a los católicos franceses abonados a las ideas de Enrique de Navarra manifiesta un modo diferente al catolicismo de la península ibérica.

Con esto, no negamos la dimensión política del catolicismo español durante estas décadas; de hecho, la segunda parte de *Política de Dios y gobierno de Cristo* se dedica al Papa Urbano VIII. Sin embargo, contrasta una Italia del siglo XV con esperanzas de hacerse con el poder con una España venida a menos, cuyo imperio europeo, al poco de morir el Conde Duque de Olivares, se rendiría a la hegemonía de nuestros estados sobre el viejo continente¹⁹, sobre todo, después de las pérdidas en alta mar de territorios americanos, en tierra, de la victoria separatista de Portugal o de las caídas en Flandes.

¹⁶ El padre de nuestro conde-duque, Don Enrique de Guzmán, diplomático en la corte, se enfrentó con displicencia con el papa Sixto V por apoyar a aquellos que estaban a favor de Enrique de Navarra: “La discordia principal surgió porque el Papa, cuya antipatía hacia Felipe II era manifiesta, no quiso censurar a los católicos franceses que apoyaban a Enrique de Navarra contra la Liga patrocinada por el Monarca español. El embajador le pidió esta censura y luego se la exigió con amenazas; pero Sixto V se opuso; y aquél intentó llevar su protesta nada menos que a un Consistorio. El Papa quiso expulsar al iracundo Olivares y pidió varias veces su cese y reemplazo. Felipe II, cauteloso, no desaprobó a su embajador, pero no se atrevió a sostenerle más contra la oposición del Pontífice” (MARANÓN, G.: *El Conde Duque de Olivares*, op.cit. Pág. 21).

¹⁷ Cf. TOULMIN, S.: *Cosmópolis*. El trasfondo de la modernidad, Península, Barcelona, 2001. Págs. 79-92.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 42.

¹⁹ Cf. BOFARULL, A.: *Olivares, Tortosa y Cataluña*, Tortosa, 1884.

Estos contextos son elocuentes para comenzar a reflexionar sobre las adherencias moralizantes y bíblicas de *Política de Dios y gobierno y Cristo* y las pragmáticas y beligerantes de *El príncipe*. De acto, Maquiavelo restaba valor a un gobierno asentado en el poder divino. La única referencia que hay en su obra al respecto es al de ostentado por Moisés en el Antiguo Testamento; si bien, apunta “sobre Moisés no debemos discurrir, por ser un mero ejecutor de las cosas que Dios le había ordenado”²⁰. Como veremos a continuación, para él, las únicas grandes obras políticas son las de aquellos en que se evidencian resultados a partir del esfuerzo, inteligencia y capacidad de sujetos. Esta capacidad determinará el curso de la fortuna a través de una *virtù*²¹, movilizadora por estrategias claramente diseñadas humanamente.

2. Quevedo y Maquiavelo: la moralidad y el pragmatismo, dos acercamientos a la filosofía política

2.1. Destinatarios de los textos

La primera diferencia destacable de los dos textos son los destinatarios. Maquiavelo lo dedica a un joven Lorenzo de Médicis y la primera parte de *Política de Dios*, a Felipe IV y a Don Gaspar de Guzmán. No abundaremos en glosar los intereses de restauración de ambos escritores y la infructuosidad del italiano. El español no sólo es integrado en la corte sino que alcanza la secretaría del rey en 1632²² y se sirve de su poder para enviar a la cárcel a sus enemigos²³. Infelizmente, volverá a caer en desgracia siete años después por motivos oscuros y, quizás, opacados. Se culpará al mismo conde duque de esta nueva defenestración al final de la década de los cuarenta, pero Marañón da un fuerte argumento para no creerlo. Cuando Olivares sale de la corte, todos sus enemigos políticos salen de su ostracismo, cárcel o persecución no siendo ese el caso de Quevedo. Parecería entonces, que la caída del literato se debe más a Felipe IV que al Valido del rey²⁴.

Por su parte, Maquiavelo había caído en desgracia, por el exilio de los Médicis. Sus servicios en este éxodo y su posterior restauración crean en él la esperanza de restablecer su influencia.

A pesar de ello, ambos escritos se dirigen a sus válidos con cercanía y como maestros que esperan que sus lectores nobles acojan de buen grado sus consejos.

²⁰ MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Albor, Madrid, 1999. Pág. 50. A partir de aquí, citaremos este texto como MQ.

²¹ Un claro ejemplo de ello en la Iglesia es el papa Julio, pues “todo estas empresas le salieron bien, y con tanta más gloria para él mismo, cuanto que hizo todo esto para engrandecer a la Iglesia, y no a ningún particular” (MQ, Pág. 80)

²² “Le hicieron, al fin, secretario del Rey en marzo de 1632, y el Valido le ofreció que entrase en el despacho de los negocios y luego la Embajada en Génova, que no aceptó «por el desasosiego que traen consigo semejantes materias»” (MARAÑÓN, G.: *El conde duque de Olivares*, op.cit. Pág. 154)

²³ Rodríguez Villa relata cómo se encarcela a Don Luis Pacheco de Narváez a instancias de Quevedo: “Madrid, 25 de octubre de 1636. Don Luis Pacheco de Narváez está preso muy estrecha y apretadamente por haber compuesto y dado a la estampa una comedia en prosa que es una sátira atroz y continuo sarcasmo contra Don Francisco de Quevedo. Créese que es Don Francisco quien debajo de cuerda le hizo prender, si bien él lo niega fuertemente y animoso jura que en saliendo Don Luis de la cárcel, salga cuando saliere, le ha de desafiar luego y ha de matarle en desafío, por muy gran maestro de esgrima que sea Don Luis” (RODRÍGUEZ VILLA, A.: *La Corte y la Monarquía de España en los años de 1636 al 37*, Luis Navarro, Madrid, 1886. Pág. 48. Sobre este punto continúan más noticias más adelante en el capítulo XI en que se habla de las “hazañas criminales” de Narváez).

²⁴ Cfr. MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares*, op.cit. Págs. 161-164.

2.2. Modelo: moral versus pragmatismo

El espíritu del escrito quevedesco es religioso. Integra una serie de amonestaciones al gobernante que se aderezan, repetidamente, con episodios de los evangelios o, en ocasiones, con otros fragmentos bíblicos. Así, cada exhortación al rey es inferida de episodios bíblicos específicos: por ejemplo, la tentación en el desierto sirve para advertir de las tentaciones de los malos consejeros y ministros, el lavado de pies a los discípulos fundará la necesidad de un reinado aposentado en el servicio y no en la imposición, etc...

Por su parte, los asientos de las lecciones de *El príncipe* son de índole terrenal, históricas y ajenas al orden divino. No toma el modelo de un escrito desconectado de la historia para, luego, calzarlas en el reinado del día a día; en lugar de eso Maquiavelo enseña desde la historia, madre y maestra, para extraer de ella inferencias prácticas. No sólo trabaja en esta línea sino que la justifica, asentando un duro revés para el lector simultáneo de Quevedo y del italiano.

Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que el que deja el estudio de lo que se hace para estudiar lo que se debería hacer aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella: porque un hombre que en todas las cosas quiera hacer profesión de bueno, entre tantos que no lo son, no puede llegar más que al desastre. Por ello, es necesario que un príncipe que quiere mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse de ello o no servirse según las circunstancias²⁵

La aplicación de una razón de estado que asuma este principio subyace en el quehacer de Olivares en diversos episodios. En ocasiones, ha de tomar decisiones impopulares para mantener el cargo de primer ministro de Felipe IV. Un ejemplo paradigmático de ello es el episodio oscuro en el que el conde duque, con la condescendencia de la Iglesia católica, intervino para evitar el matrimonio entre la hermana del rey y el príncipe de Gales²⁶.

La crítica maquiavélica nos recuerda la censura al argumento ontológico del San Anselmo de Canterbury. El sacerdote inglés infería a Dios de la idea de máxima perfección puesto que no hay perfección mayor que ésta con la existencia, provocando un salto ilegítimo desde lo intelectual a lo óntico sin precedentes. Ni que decir tiene que este tipo de malabarismos serían ampliamente reprobados más tarde. Maquiavelo se une a esta tónica de reproches al negar la posibilidad de que se pueda fundamentar una realidad desde una teoría moral que se *impone* sobre la realidad. Su modelo, en este punto, se mantiene a la escucha de lo real (la historia pasada) para, desde ahí, construir con cimientos sólidos. También en lógica se advierte la existencia de una falacia concomitante con este salto: el “wishful thinking”, es decir, confundir el deseo ideal con la auténtica circunstancia²⁷.

²⁵ MQ Págs. 97-98.

²⁶ El episodio aparece novelado en la novela de Arturo Pérez-Reverte *El capitán Alatriste*. Al rostro oculto de Olivares y al del secretario del rey, se une la cara descubierta de fray Emilio Bocanegra, un personaje inventado que dirigía la Inquisición. Todos ellos conspiran contra el príncipe de Gales y el duque de Buckingham. Léanse, concretamente, los capítulos IV y IX de PÉREZ-REVERTE, A.: *El capitán Alatriste*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

²⁷ Ricardo García Damborea la nombra como falacia “confundir los deseos con la realidad” y la define como “considerar exclusivamente las posibilidades favorables, menospreciando el resto de las alternativas” (GARCÍA DAMBORENEA, R.: *Uso de razón. Diccionario de falacias*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. Pág. 241).

Concretando en un caso dentro de las dos obras: a la arquitectura quevedesca que determina que el buen gobierno no depende de la mayor o menor cercanía al modelo de Jesucristo (“sólo Cristo supo ser rey”, sentenciará *Política de Dios*²⁸), Maquiavelo opone fundamentos más prácticos y especifica que los errores del gobierno del Luis de Francia en Italia se resumen en:

- (1) Destruir pequeñas potencias
- (2) Aumentar la dominación de un príncipe ya poderoso
- (3) No habitar la nueva tierra conquistada
- (4) No establecer colonias con habitantes del país vencedor.
- (5) Despojar a las nuevas naciones conquistadas²⁹.

Ocioso es indicar que la réplica de Quevedo a los escritos de Maquiavelo es su falta de moralidad, que los desautorizaba de plano.

2.3. Teleología del gobernante

Después de lo explicado, la exposición de los dos párrafos siguientes en relación a los objetivos de la máxima autoridad no precisa indicar su autoría.

Toda su vida y su persona fatigó por el bien de los otros: punto en que todos han tropezado y que, conforme la definición de Aristóteles, sólo es rey el que lo hace; y según Bocalino, nadie lo hizo de todos los reyes que ha habido. Cristo rey vivió para todos, y murió por todos³⁰

Un príncipe, pues, no debe tener otro objeto ni otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque éste es el único arte que se espera ver ejercido por el que manda³¹

El autor del *Buscón* mantiene la imagen del rey como pastor de su grey. Su ejercicio consiste en velar constantemente por su pueblo, orientarlo y despertarlos en el momento de peligro.

Rey que duerme, y se echa a dormir descuidado con los que le asisten, es sueño tan malo que la muerte no le quiere por hermano, y le niega el parentesco: deuda tiene con la perdición y el infierno. Reinar es velar. Quien duerme no reina³²

El riesgo del soberano no reside en una conspiración contra él sino del extranjero contra su pueblo: “No sólo es obligación del buen rey cristiano velar para que duerman sus ovejas, sino velar para despertarlas si duermen en el peligro”³³. Nótese que el gobierno no teme la pérdida del poder porque su actividad es un servicio a la comunidad y una obediencia a Dios, que determinará cuando el rey debe dejar su puesto. Por tanto, el miedo no bascula en torno a la pérdida de su puesto sino en torno a dispensar un mal servicio.

²⁸ QUEVEDO, F.: *Política de Dios y gobierno de Cristo*, Espasa-Calpe, Buenos aires (Argentina), 1946. Pág.

21. A partir de aquí, citaremos esta obra como QV.

²⁹ Cfr. MQ. Págs. 41, 60-61, 62-63.

³⁰ QV. Pág. 24.

³¹ MQ. Pág. 93.

³² QV. Pág. 50.

³³ QV. Pág. 51.

Por su parte, la disposición guerrera del rey maquiavélico se ha de mantener incluso en periodo de paz mediante dos actividades: la caza y la lectura de textos de combates pasados para corregir las propias estrategias futuras. La justificación del italiano se basa en dos puntos. Por una parte, una concepción pesimista del ser humano sobre la que nos detendremos más abajo. Por otra, se justifica en que la faz del gobernante aumenta sus quilates cuando reluce en él el deseo de adquirir: “el deseo de adquirir es cosa verdaderamente muy natural y ordinaria; y los hombres que adquieren, cuando pueden hacerlo, serán alabados y no vituperados”³⁴.

2.4. Rostro del gobernante

La moralidad quevedesca frente al litigioso Maquiavelo redunda en dos antropologías de la autoridad cortesana. La asunción de que el auténtico rey fue Jesucristo³⁵ en Quevedo se asocia a una concepción estoica de la existencia: el absolutismo de la pasión en la naturaleza humana. Sólo Cristo fue rey porque el resto ha estado sometido a otros gobernantes. Esos gobernantes no son, únicamente, otros reyes y gobiernos sino las propias pasiones³⁶. Consecuentemente, el monarca no ha de ser sólo suspicaz con el exterior sino cuidar el propio interior, su engaño y su seducción con pasiones inadecuadas. Allá donde Séneca o Marco Aurelio hablaban del principio racional o natural, Quevedo, sumándose a la tradición cristiana, pone las enseñanzas bíblicas.

Don Gaspar de Guzmán no debió tener muy en cuenta estas prédicas cuando proponga en el *Gran Memorial* una reforma estatal de reunificación que acreciente su poder con una supuesta máscara de reunificación. Tampoco cuando repetidas veces manda a los Tercios Españoles a Flandes o cuando se niega a negociar y esto provoca el levantamiento de Cataluña, Portugal e incluso Andalucía a través del duque de Medina-Sidonia con la conocida independencia del país luso. En esos momentos, le hubiera venido bien al ministro la relectura *Política de Dios*:

El entendimiento bien informado guía a la voluntad, si le sigue. La voluntad, ciega e imperiosa, arrastra al entendimiento cuando sin razón le precede. Es la razón, que el entendimiento es la vista de la voluntad; y si no preceden sus ajustados decretos en toda obra, a tiento y a oscuras caminan las potencias del alma³⁷

En línea con la desafección a las pasiones desordenadas, el rey ha de evitar la envidia y la codicia, pues ambas fueron punto de partida del crimen de Caín sobre Abel.

Muere Abel justo, porque le envidian el ser más bien visto de Dios; vive Caín que le dio muerte. Tal vez por secretas permisiones divinas, es más ejecutiva la muerte con el que priva, que con el fratricida.

³⁴ MQ. Pág. 40. Se nos antoja el belicismo del conde-duque de Olivares, nuevamente, más cercano a las ideas de *El príncipe* que a las de *Política de Dios*. Estamos frente a una figura que, según Marañón se prestó a guerras sin sentido eternizadas, en las que jugaban un papel importante los periodos maníacos del válido del rey. A pesar de la comparación con los periodos depresivos, don Gaspar de Guzmán nunca dejó su pasión por mandar hasta su defenestración del lado del rey. Como afirma Marañón “el ansia de poderío del Conde-Duque de Olivares no se satisfacía con la Grandeza de España ni con el torrente de honores que, tras ella, le proporcionaron su ambición y la bondad del Rey” (MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares...* Pág. 122).

³⁵ “El corazón de los reyes no ha de estar en otra mano que en la de Dios. El Espíritu Santo lo quiere así, porque el corazón del rey en la mano de Dios está sustentado, favorecido y abrigado; y en la de los hombres, oprimido, y preso y apretado” (QV. Pág. 83).

³⁶ Cfr. QV. Pág. 20-21.

³⁷ QV. Pág. 15.

Grandes son los peligros del reinar: sospechosas son las coronas y los cetros. Éntrese en palacio con sujeción a la envidia y codicia, vívese en poder de la persecución, y siempre en la vecindad del peligro³⁸

La respuesta de Jesucristo al endemoniado Legión que pide a Cristo ser enviado a cerdos será descrito como modelo de magnanimidad inscribible en todo rey hacia sus súbditos más díscolos, sin que esto sea óbice para castigar las ofensas.

Señor, el delito siempre esté fuera de la clemencia de vuestra majestad, el pecado y la insolencia; mas el pecador y el delincuente guarden sagrado en la naturaleza del príncipe. De sí se acuerda (dijo Séneca) quien se apiada del miserable; todo se ha de negar a la ofensa de Dios, no al ofensor; ella ha de ser castigada, y él reducido. Acabar con él no es remedio, sino ímpetu. Muera el que merece muerte, mas con alivio que, no estorbando la ejecución, acredite la benignidad del príncipe³⁹

Las virtudes que debe poseer el gobernante, según *El príncipe*, son la mansedumbre, la fidelidad, la humanidad, la lealtad, la religiosidad y el elevado ingenio⁴⁰. Sin duda un listado que parece quebrar la imagen maquiavélica subrayada aquí. Ahora bien, este rosario de bonanzas no ha de poseerse de modo esencial, pues “no es necesario que un príncipe posea de hecho todas las cualidades mencionadas, pero es muy necesario que *parezca* poseerlas”⁴¹. Se trata, como han indicado algunos intérpretes⁴², del arte de la simulación en pro del dominio. En diversas circunstancias, Maquiavelo destaca la relevancia de conseguir el favor del pueblo. En él, se cifra evitar levantamientos difíciles de detener u ostentar principados sobre súbditos, que están en constante y molesta rebelión.

Añádase la necesidad de que el pueblo sienta a su rey a su lado, puesto que es un modo de evitar conjuras de otros estamentos sociales⁴³. Esta supuesta atención no es óbice para que la gente no sienta un cierto temor de los gobernantes⁴⁴, pero nunca odio. De hecho, se propone una estrategia para alcanzar tales fines. En el caso de que haya que realizar acciones malvadas y poco acordes a la moralidad imperante, resulta más provechoso realizarlas inicialmente y de modo puntual que largamente y más tarde. Por el contrario, habrán de escanciarse las acciones de benevolencias a lo largo del reinado, dejando que el pueblo las saboree. Llama la atención cómo el Conde-Duque se amolda a este esquema. Así lo explica Gregorio Marañón:

La fama de cruel del Conde-Duque se inaugura con las medidas violentas que tomó al comenzar su prianza y, sobre todo, con la dramática sentencia de Don Rodrigo Calderón (...). Aquellas persecuciones y esta muerte fueron la inexorable contribución de crueldad que todo dictador, cualquiera que sea su variedad y categoría, ha de pagar para ejercer su oficio; y más en este caso en que el anterior Gobierno era acusado públicamente de lenidad y de falta de energía en el castigo —y precisamente señalando el caso de Calderón—; y había que demostrar, al inaugurar el nuevo período, lo contrario. En la bondad con que, desde muy poco

³⁸ QV. Pág. 17.

³⁹ QV. Pág. 26.

⁴⁰ Cfr. MQ. Pág. 109 y 132. Véase también FONTÁN, A.: *Príncipes y humanistas*, op.cit. Pág. 283-284.

⁴¹ MQ. Pág. 109.

⁴² Cfr. PASTOR PÉREZ, M.A.: *El arte de la simulación. Estudio sobre ciencia y política de Nicolás Maquiavelo*, ORC, Sevilla, 1994. Véase también SEVILLA, J.M.: “Maquiavelo y la episteme política”, *Cuadernos de Vico*, 5/6, Universidad de Sevilla, 1996. Págs. 345-350.

⁴³ Cfr. MQ. Págs. 32, 73 y 123.

⁴⁴ Nuevamente, en este punto se opondrá el italiano a Cicerón y sus seguidores: “Cicerón y los humanistas sostenían que nada es más eficaz <<para defender y mantener el poder que ser amado>>, y nada <<más contrario que ser temido>>” (VIROLI, M.: *Nicolás Maquiavelo*, op.cit. Pág. 152).

después, atendió el Conde de Olivares a los herederos del reo de la Plaza Mayor está implícito su verdadero sentimiento, que la razón de gobierno había, desdichadamente, ahogado.

Su historia ulterior demostró que si perseguía, y a veces con violencia, a sus enemigos, no fue un tirano sanguinario, ni mucho menos⁴⁵

En última instancia, la bondad o maldad del príncipe, según el protegido de los Médicis, no debe emanar de su moralidad sino de una estrategia prioritaria de erradicación del odio de los súbditos.

El odio se adquiere mediante las buenas acciones, tanto como mediante las malas; por esto, como dije más arriba, si un príncipe quiere conservar el Estado, a menudo se ve obligado a no ser bueno; cuando la mayoría, ya sea pueblo, soldados o grandes, de la que piensas tener necesidad para mantenerte, está corrompida, te conviene seguir su humor para satisfacerla, y entonces las buenas acción serán tu perdición⁴⁶

Ni que decir tiene que esta visión entraba en liza con teorías clásicas de autores clásicos como Cicerón, el autor de la *República* en el medio romano⁴⁷.

2.5. La mirada y decisión del gobernante

En los peligros, el rey que mira manda con los ojos. Los ojos del príncipe son la más poderosa arma; y en los vasallos asistidos de su señor es diferente el ardimiento. Descúfase el valor con las órdenes, y discúlpase el descuido⁴⁸

Las recomendaciones quevedianas certifican la necesidad que poseen los ciudadanos de la cercanía del monarca. Si el rey es el pastor que orienta y apoya, nada mejor que su compañía para infundir ánimo en aquellos a los que sirve. Su mirada multiplica los resultados; se asevera, de esta forma, un marcado carácter patriótico del pueblo.

Rey que pelea y trabaja delante de los suyos, oblégalos a ser valientes: el que los ve pelear, los multiplica, y de uno hace dos. Quien los manda pelear y no los ve, ése los disculpa de lo que dejaren de hacer; fía toda su honra a la fortuna: no se puede quejar sino de sí solo⁴⁹

La mirada compañera se transforma en control en *El príncipe*. Constituye un requisito de un buen gobierno que el gobernante se desplace a vivir en las nuevas tierras conquistadas, acción que no emprendió el rey Luis de Francia, como señalamos más arriba.

⁴⁵ MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares*, op.cit. Pág. 145. También Cánovas del Castillo intenta, previamente a Marañón, rescatar la imagen del defenestrado Olivares en diversas obras. Recomendamos especialmente para una panorámica general CÁNOVAS DEL CASTILLO, A.: *Historia de la decadencia española desde Felipe III hasta Carlos II*, Algazara, Málaga, 1992.

⁴⁶ MQ. Págs. 117-118.

⁴⁷ Viroli subrayaba esta ruptura con la filosofía política clásica usando adjetivos elocuentes hacia el autor de *El príncipe*: “Una confirmación más de hasta qué punto era radical la crítica de Maquiavelo a la doctrina clásica del buen príncipe: bastará tener presente que Cicerón había escrito (y tras él lo habían repetido todos con variados condimentos) que <<nada que sea cruel puede jamás ser útil>> (*De Officiis*, III, XI, 4). Hay que distinguir, replica el impertinente Maquiavelo, entre las crueldades <<mal utilizadas>> y las crueldades <<bien utilizadas>>” (VIROLI, M.: *Nicolás Maquiavelo*, op.cit. Pág. 152).

⁴⁸ QV. Pág. 32.

⁴⁹ QV. Pág. 33.

El sentimiento que subyace a esta mirada acción es opuesto al que apoya al de *Política de Dios*. El miedo a una rebelión, el mantenimiento de la autoridad y la sujeción de los sujetos más díscolos residen en esta perentoriedad italiana; pues, “al vivir en el Estado recién conquistado, se ve nacer cualquier clase de desorden y es posible encontrar rápidamente el remedio”⁵⁰.

2.6. Antropología del súbdito

A diferencia de Maquiavelo, el morador de la Torre de Juan Abad no realizará un retrato concreto del gobernado. A lo sumo, se infieren sus concepciones de las del rey.

En primer lugar, existe una diferencia de grado entre el guía y los orientados. Esa diferencia no debe estar marcada por la prevalencia interesada del rey sino por su servicio. El súbdito es sujeto de peticiones que han de ser escuchadas atentamente por el rey para cursarlas con justicia. En ocasiones, el vasallo no es capaz de descubrir cuál su bien, por lo que el rey ha de ser hábil en dirigirlo a aquello que le sea más conveniente.

El príncipe es manifiestamente pesimista en torno a su antropología del subordinado. Razón de ello, es la necesidad del gobernante de dominar el arte de la simulación. El hecho de defender la creación de temor hacia el príncipe nace de la tendencia de la persona al mal y al propio provecho:

porque de los hombres, en general, se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimulados, que huyen de los peligros y están ansiosos de las ganancias; mientras les haces bien, como dije más arriba, te son enteramente adictos, te ofrecen su sangre, su caudal, su vida y sus hijos, cuando la necesidad está cerca; pero cuando la necesidad desaparece, se rebelan⁵¹

Por otro lado, ciertos modos políticos como la república, aquellos en los que el sujeto es más libre, son más proclives a lo disoluto, puesto que, en ellas, “hay mayor valentía, mayor odio, más deseo de venganza; ni deja, ni puede dejar perder la memoria de la antigua libertad”⁵². Así, la libertad es libertinaje en la mente maquiavélica.

La disparidad de pareceres entre el italiano y el español surge, también, de las consecuencias que extraen de la labilidad humana. Donde Quevedo pusiese la orientación, la escucha y la reconvención con fines moralizantes y pedagógicos; Maquiavelo optaría por el control, el dominio y la simulación o, de modo más práctico:

Cuando aquellos Estados que se conquistaron, como he dicho, están acostumbrados a vivir con sus leyes y en libertad, si se quiere conservarlos hay tres maneras de hacerlo: la primera, arruinarlos; la segunda ir a vivir personalmente en ellos [para vigilarlos]; la tercera, dejarlos vivir con sus leyes, extrayendo una contribución anual y creando allí un Estado de un reducido número que cuide de conservártelos amigos⁵³

⁵⁰ MQ. Pág. 34. En este punto, la vida del Conde-Duque parece más cercana a las máximas de Maquiavelo que de Quevedo. Gregorio Marañón explicaba los temores y suspicacias del Valido de Fernando IV en su trabajo en los siguientes términos: “su espíritu receloso le hacía rodearse de las mayores precauciones para no ser traicionado, aun en el coche, en sus delicados trabajos ambulantes. Y, a esta preocupación del Conde-Duque, se atribuye el que, por aquella época, dejara de ir el cochero en el pescante y se trasladase a una mula del tronco, desde donde, sin poder oír lo de dentro, dirigía el tiro” (MARAÑÓN, G.: *El conde-duque de Olivares*, op.cit. Pág. 131).

⁵¹ MQ. Pág. 104.

⁵² MQ. Pág. 48.

⁵³ MQ. Pág. 47.

En síntesis, como, según el protegido de los Médicis, “la naturaleza de los hombres es obligarse unos a otros, tanto por los beneficios que conceden como por lo que reciben”⁵⁴ y la naturaleza humana se adhiere a la del caballo desbocado e interesado, el príncipe italiano ha de saber ser un excelente auriga que castiga con fusta y seduce con la mirada, haciendo olvidar la contención a la que somete a su fogoso corcel. Sin duda, una inferencia diametralmente opuesta a los asertos quevedescos.

2.7. Excurso: consejeros, ministros y secretarios

2.7.1. La elección

Aun con las desavenencias múltiples y con la discordia esencial (moral-pragmatismo), el presente epígrafe establece un asunto de concierto entre ambos pensadores: la selección de los consejeros y ministros del mandatario. Constituye un tema que ocupa largas inquietudes del *Príncipe* y de *Política de Dios*, pues son conscientes de que de esta elección depende no sólo el destino del reino sino la propia suerte de los gobernantes⁵⁵.

Quevedo contraponen los riesgos del mal ministro ante su rey a las tentaciones de Jesucristo en el desierto; determina que éstas son de tres tipos⁵⁶:

- (1) Proponerle a alguien no virtuoso o indigno para un cargo⁵⁷.
- (2) Apartarlo de su función de gobernar, envenenándolo de deseo de fiestas en que olvida su misión esencial del servicio que supone su soberanía.
- (3) Pedirle que se postre y lo adore, es decir, invertir la relación amo-esclavo⁵⁸.

Por su parte, Maquiavelo hace un primer análisis del príncipe basado en la sabia elección de estas figuras⁵⁹, pues es indicio de astucia e inteligencia conocer en intimidad a aquel que va a ser su mano derecha.

2.7.2. Los aduladores y el disciplado

Punto nodal de la actividad arriba señalada consiste en evitar a los aduladores⁶⁰. Quevedo señala que, *en toda circunstancia y todas las personas*, han de ser sinceros con el príncipe. Maquiavelo matiza el aserto: sólo ciertas personas sabias y las cercanas, como los secretarios y ministros, deben disfrutar de dicho privilegio. El medio más fácil para ello es “hacer comprender a los hombres que no te ofenden cuando te dicen la verdad”⁶¹

⁵⁴ MQ. Pág. 77.

⁵⁵ Cfr. QV. Pág. 46-47.

⁵⁶ Cfr. QV. Págs. 87-88.

⁵⁷ Desgraciadamente, Olivares es modelo de este pecado desde sus amistades más jóvenes. Destaquemos sólo como muestra cómo introduce en la corte a Francisco de Rioja, poeta sevillano, que acompañó a al joven don Gaspar en sus primeros escarceos amorosos con diversas damas. Marañón no ofrece unos trazos de Rioja acordes al buen gobierno de asuntos de estado: “. Era hombre ambicioso y logró los cargos de canónigo, inquisidor del Tribunal Santo de Sevilla y de la Suprema, cronista de Castilla y bibliotecario del Rey, a más de serlo del Conde-Duque. Todo lo debió al Valido, que puso en juego cordialmente su influencia para elevar a su amigo” (MARAÑÓN, G.: *El Conde Duque de Olivares...* Pág. 177).

⁵⁸ La mencionada novela de Pérez-Reverte *El capitán Alatriste* nos muestra esta ausencia del rey frente a una presencia constante del conde-duque que hace y deshace a su antojo. Al punto de que éste era ajeno a ciertos episodios como el aludido de la hermana del gobernante.

⁵⁹ Cfr. MQ. Pág. 136.

⁶⁰ Cfr. MQ. Pág. 138-139 y QV. Págs. 46-47. Curioso que Quevedo ponga el acento en este punto cuando en 1624 escribe un panegírico excesivo al Conde-Duque.

⁶¹ MQ. Pág. 138.

Un príncipe prudente debe poseer un tercer medio, eligiendo en su Estado hombres sabios, y sólo a ellos debe dar libre arbitrio para que le digan la verdad, y sobre aquellas cosas que él pregunta, y no sobre otras⁶²

Respecto al modo de elegir al buen ministro o consejero, repiten los esquemas. Si bien los dos resaltan la importancia de que el ministro focalice su atención en el rey antes que en él mismo, el destino final de su mirada, para el italiano, acaba en su rey y, para el español, lo trasciende. En el segundo caso, el rey conforma el servidor del pueblo, por lo cual, los desvelos de sus consejeros han de ubicarse allí: “A los buenos consejeros se les ha de ensanchar el ánimo con la mayor necesidad, y atender a remediarla, y no a dificultarla, y entender que el remedio es su oficio”⁶³. Por tanto, su servicio responde al débito moral antes que a una excelencia profesional maquiavélicamente diseñada.

Señor, quien viniere a vuestra majestad, si no amare su real servicio y el bien de sus vasallos y la conservación de la fe y de la religión más que a sus padres, mujer e hijos, hermanos y hermanas, no sea discípulo, no acompañe, no asista⁶⁴

Como si se tratase de un discipulado, el ministro dejará todo por seguir al rey. Si la figura del soberano se alistaba a la del pastor que guiaba a su rebaño, el ministro se corresponde con un San Pedro o San Pablo que extienden los designios de su señor.

Señor, nazca de su virtud el ministro; conozca que le engendró el mérito, no el padre; tenga por hermanos los que más merecieren, por hijos los pobres: que entonces por los padres que deja, viene a merecer que le tengan por tal todos los que son cuidado de Dios nuestro señor, que se lo encarga⁶⁵

En suma, los consejeros de los reyes han de ser camino, verdad y vida⁶⁶.

Señor, quien ha de aconsejar a un rey y a los que mandan y quedan en peligro, ha de ser estas tres cosas: porque quien fuere camino verdadero, será vida; y el camino verdadero de la vida es la verdad; y la verdad sola encamina a la vida. Ministros, allegados y confesores que son caminos sin verdad, son despeñaderos y sendas de laberinto que se continúan sin diferencia en ceguera y confusión⁶⁷

⁶² Ídem.

⁶³ QV. Pág. 37.

⁶⁴ QV. Pág. 54.

⁶⁵ QV. Pág. 55.

⁶⁶ Cfr. QV. Pág. 89.

⁶⁷ QV. Pág. 90.

2.7.3. La clara hegemonía

La inversión de las relaciones señor-súbdito es un gran peligro para el rey, que se ha dado a lo largo de la historia. Por eso, nuestras dos obras ponen el acento elocuentemente en este riesgo en varias ocasiones.

QUEVEDO: Rey que llama criado al que le violenta y no le aconseja, al que le gobierna y no le sirve, al que toma y no pide, no pasa la majestad del nombre: es un esclavo, a quien para mayor afrenta permite Dios las insignias reales⁶⁸

MAQUIAVELO: Los buenos consejos, vengan de quien vengan, conviene que nazcan de la prudencia del príncipe, y no la prudencia del príncipe de los buenos consejos⁶⁹

El ministro ha de ser eco de su señor y repetir sus palabras sin darse importancia a sí mismo:

Han de ser voz del desierto. Yo entiendo aquí eco, porque el eco por sí no dice nada; repite lo que dice otro, y no todo sino los últimos acentos. Así ha de ser el criado, que ha de decir lo que el rey dice, y no tanto como él: unos finales; no al revés que el rey diga lo que dijere el eco; y cuando lo quieran entender de otra suerte ha de ser voz, no lengua, que es señal que ha de ser formado, y no de formar; y no basta que sea voz, sino que lo sea en desierto, sin pompa afectada, sin acompañamientos ambiciosos, compitiendo el cortejo al rey⁷⁰

3. Conclusión

Los dos modelos políticos resumidos se asemejan a los dos modos (español y europeo) que una pensadora andaluza del siglo XX nos recordaba a lo largo de sus obras: María Zambrano⁷¹. No disponemos de espacio aquí para abrir aquí un juego de espejos en tres dimensiones, pero sí para concluir sugiriendo algunas dicotomías entre nuestras dos lecturas con el eco zambraniano de fondo. Esto pondrá colofón y completará la exposición presente. Téngase presente que estas parejas responden a una mera descripción y no a una adscripción personal a ninguna de las dos posiciones.

(1) *Miedo de los gobernados / confianza en Dios.*

Las estrategias y análisis de Maquiavelo se nos antojan como una forma de que el príncipe controle poderes que, con frecuencia, escapan de su gobierno. La fortuna, argüirá Maquiavelo, se puede controlar a partir de estos (a veces, enrevesados) manejos oscuros y racionales. Estos ardidés, nos parece, esconden miedos del regente por perder constantemente su hegemonía. El hecho de que el gobernante, durante la guerra, ha de ganarse aliados y evitar enemigos, la preparación constante para la guerra en periodo de paz y la recreación de una apariencia que evite el odio del pueblo destilan una suerte de miedo pulsátil e insatisfacción perenne que hace esclavo al dirigente de su propia pasión de dominio. Por tanto, su supuesto poder es constante dependencia de sus pasiones y de los rumbos, no siempre predecibles, de quienes le rodean.

⁶⁸ QV. Pág. 72.

⁶⁹ MQ. Pág. 140.

⁷⁰ QV. Pág. 74.

⁷¹ Véase sobre todo las dos siguientes obras de la pensadora: *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000 y *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid, 1996.

La situación del monarca quevedesco es inversa: acepta su papel de servidor a Dios y se confiado en las manos de Dios. Su autoridad no procede de la volatilidad del pueblo o de sí mismo sino del seguimiento de alguien que trasciende la naturaleza y labilidad humana. El temor se desvanece y, en todo caso, la caída se asume con resignación y alegría confiada en que esos eran los designios divinos.

(2) *Imposición / dominio moral.*

El príncipe sólo alcanza sus fines por medio de la imposición, más o menos encubierta. El gobernante español acepta su potestad emergiendo de algo muy superior. No ha de esforzarse en adquirir una posición de prestigio, pues ésta le viene dada por el seguimiento de su modelo veterotestamentario, el Hijo de Dios.

(3) *Dirección / autoridad (liderazgo y carisma).*

El monarca maquiavélico sólo es capaz de ser directivo, pero no líder. El liderazgo procede del carisma, de la autoridad (*autoritas*) concedida por un pueblo cuando conoce el fondo del gobernante de modo claro y prístino. El directivo asume estrategias de poder y control; del líder, brota de modo natural su poder. En el caso de *Política de Dios*, cuando ese carisma no está en el gobernante, puede apoyarse en el líder por antonomasia: Jesucristo. Obviamente, una visión más contemporánea podría hacer una lectura en que Jesucristo fuera traducido por una instancia no religiosa. Piénsese en este sentido en el estudio *El político y el científico* de Max Weber en el que no entraremos en este artículo.

(4) *Poder débil y estratégico / poder fundado y trascendente.*

Todo esto conduce a una mayor debilidad del poder del italiano, puesto que se funda en dimensiones humanas, siempre que se sea creyente. A pesar de ello no se olvide la crítica de Maquiavelo a las filosofías políticas asentadas sobre ideales: promete más de lo que finalmente consiguen porque no se fundan en realidades humanas.

La confianza del poder de *Política de Dios* se asienta en la fe del pueblo y la asunción de una teocracia de servicio; no obstante, asentada ésta, el pueblo es más sencillo de controlar puesto que el rey se presenta como mero instrumento de un ser superior a la que la gente se encuentra re-ligada⁷².

(5) *Príncipe maquiavélico / rey instrumento de servicio.*

Esta es la dicotomía final, el Príncipe de Maquiavelo es fruto de un sujeto laico que posee una concepción negativa del ser humano y que intenta recrear el gobierno fundado en estructuras más débiles (mundanas) pero reales. Por tanto, constituye un modo de responder a las nuevas coyunturas políticas y, ¿por qué no?, un punto de reflexión para indagar en si aún es posible unir ética o política o si su hermanamiento fue herido de muerte desde la época clásica.

⁷² Existe el riesgo de las teocracias de que el mensaje divino sea deformado, de modo que el principio de servicio se invierte, es decir, en lugar de que el rey sirva, utiliza el poder que le confiere lo divino para realizar acciones a su propio antojo. Ni que decir tiene que esta estrategia es más cercana al espíritu maquiavélico que al quevedesco.

Bibliografía:

- BOFARULL, A.: *Olivares, Tortosa y Cataluña*, Tortosa, 1884.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, A.: *Historia de la decadencia española desde Felipe III hasta Carlos II*, Algazara, Málaga, 1992
- CASTRO, A.: *El Conde-Duque de Olivares y el Rey Felipe IV*, Cádiz, 1846.
- FONTÁN, A.: *Príncipes y humanistas*, Marcial Pons, Madrid, 2008.
- GARCÍA DAMBORENEA, R.: *Uso de razón. Diccionario de falacias*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- LEIBNIZ, G.W.L.: *Filosofía para princesas*, Alianza, Madrid, 1989.
- MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Albor, Madrid, 1999. Traducción Concepción Marciá Veritcat. Hemos combinado también el trabajo usando las siguientes ediciones:
- *El príncipe. La mandrágora*, Cátedra, Madrid, 1989. Traductora Helena Puigdomènech.
 - *El príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000. Traductor Eli Leonetti.
 - *El príncipe*, Alianza, Madrid, 2010. Traductor Miguel Ángel Granada.
- MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares. La pasión de mandar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.
- PASTOR PÉREZ, M.A.: *El arte de la simulación. Estudio sobre ciencia y política de Nicolás Maquiavelo*, ORC, Sevilla. 1994.
- PÉREZ-REVERTE, A.: *El capitán Alatríste*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- QUEVEDO, F.: *Política de Dios y gobierno de Cristo*, Espasa-Calpe, Buenos aires (Argentina), 1946.
- RIESCO, N.: *El elefante de marfil*, Grijalbo, Barcelona, 2010.
- RODRÍGUEZ VILLA, A.: *La Corte y la Monarquía de España en los años de 1636 al 37*, Luis Navarro, Madrid, 1886.
- SAVATER, F.: *El jardín de las dudas*, Planeta, Madrid, 2003.
- SEVILLA, J.M.: "Maquiavelo y la episteme política", *Cuadernos de Vico*, 5/6, Universidad de Sevilla, 1996. Págs. 345-350.
- TOULMIN, S.: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, Barcelona, 2001.
- VIROLI, M.: *Nicolás Maquiavelo. La sonrisa de Maquiavelo*, Folio, Barcelona, 2004.
- ZAMBRANO, M.: *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000.
- *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid, 1996.

ANEXO.

RESUMEN COMPARATIVO DE *EL PRÍNCIPE* Y *POLÍTICA DE DIOS Y GOBIERNO DE CRISTO*.

MATERIA	<i>POLÍTICA DE DIOS Y GOBIERNO DE CRISTO</i>	EL PRÍNCIPE
DEDICATORIA	Conde Duque de Olivares, Felipe IV (primera parte) y Papa Urbano VIII (segunda parte)	Lorenzo de Médicis
MODELO	Jesucristo	Fernando de Aragón y César Borgia
ORIENTACIÓN	Moralista. Posesión de virtudes	Pragmático – político – belicista, terrenal. Apariencia de posesión de virtudes
EXTRACCIÓN DE EJEMPLOS PARADIGMÁTICOS	Nuevo Testamento	Historia clásica (griega u romana), historia italiana
FECHA DE EDICIÓN	Primera parte: 1621 (41 años)	1513 (44 años)
AUTOR, FECHA DE EDICIÓN DE OBRA	Francisco de Quevedo (1580-1645), 1621	Nicolás Maquiavelo (1469-1527), 1513
TÍTULO	<i>Política de Dios y gobierno de Cristo</i>	<i>El príncipe</i>
LOCALIZACIÓN DEL AUTOR DURANTE LA ELABORACIÓN	Caído el gran duque de Osuna es desterrado a la Torre de Juan Abad (Ciudad Real)	Desterrado por los Médicis vive en una propiedad propia <i>San Casciano in Val Di Pesa</i> (cerca de Florencia)
PRINCIPIO DEL GOBERNANTE	Fidelidad al modelo moral cristiano	Dominar la fortuna con una racionalidad medida (virtù)
MODELO (SEGÚN MARÍA ZAMBRANO)	Escucha “española” de lo dado y aceptación	Imposición “europea” sobre la realidad
ANTROPOLOGÍA DE BASE	Idealismo a conseguir	Realismo que denigra al sujeto (interés personal) en el sentido hobbesiano
FINALIDAD DEL GOBERNANTE	Guiar al pueblo mediante el servicio (como cuando Cristo lava los pies a sus discípulos)	Hacer la guerra o prepararse para ella
LA VISIÓN DE LOS SÚBDITOS DEL GOBERNANTE	Ser amado. Hay que despertar al pueblo ante los peligros.	Ser temido. Hay que estar despierto ante las conjuras del pueblo y la nobleza.
MIRADA	Mirada que acompaña al pueblo	Mirada desconfiada y vigilante
EXTRACCIÓN DE EJEMPLOS PARADIGMÁTICOS	Biblia	Historia de Grecia, Roma e historia de la época (España, Francia, Italia)

El Caballero de la Locura y su ambigüedad: *Don Quijote* entre Unamuno y Zambrano

Elena TRAPANESE

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El ensayo propone cotejar las interpretaciones que Miguel de Unamuno y María Zambrano ofrecen de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes. El escritor vasco parece centrar su atención en el carácter trágico de Don Quijote y en el rescate de la figura de Sancho Panza, reivindicando la autonomía de los personajes frente al autor de la obra y su función clave en la interpretación de España. A partir de las reflexiones de su maestro, María Zambrano consigue ver en la figura del caballero la ambigüedad de la existencia humana, producto de la tensión entre los sueños y la acción de vigilia de la conciencia. Para salvarse de la ambigüedad y rescatar la vida, Don Quijote, como todo ser humano, necesita encontrar una imagen que le enamore, necesita encontrar y seguir a “su” Dulcinea.

Palabras clave: Cervantes, Don Quijote, Sancho Panza, quijotismo, tragedia, ambigüedad, novela, Dulcinea.

Abstract:

The essay proposes a comparison between the interpretations that Miguel de Unamuno and María Zambrano offer of *Don Quixote* by Miguel de Cervantes. The Basque writer seems to focus on the tragic character of Don Quixote and rescues the figure of Sancho Panza, asserting the autonomy of the characters from the author of the work and their key role in the interpretation of Spain. From the reflections of her mentor, María Zambrano sees in the figure of the knight the ambiguity of human existence, product of the tension between dreams and the waking action of consciousness. In order to save himself from ambiguity and rescue life, Don Quixote, like every human being, needs to find an image that will enamor him. He needs to find and follow “his” Dulcinea.

Keywords: Cervantes, Don Quijote, Sancho Panza, quijotismo, tragedy, ambiguity, novel, Dulcinea.

*Este donquijotesco
don Miguel de Unamuno, fuerte vasco,
lleva el arnés grotesco
y el irrisorio casco
del buen manchego. Don Miguel camina
jinete de quimérica montura,
metiendo espuela de oro a su locura,
sin miedo de la lengua que malsina.
A. Machado*

Introducción

A la hora de acercarse a la gran obra cervantina y a su personaje Don Quijote, nos encontramos frente a una multiplicidad de interpretaciones que, a lo largo de los siglos, han aparecido dentro y fuera de España.

En cada época los autores, filósofos y literatos han entendido el *Quijote* “a su modo”, subrayando su carácter de burla contra los libros caballerescos, su función de sátira contra vicios y costumbres determinados, su actitud de defensa de altos ideales, su naturaleza de novela realista etc.

Con ocasión del tercer centenario de la publicación de *Don Quijote de la Mancha* (1605) se generó una amplia producción de textos sobre la interpretación y la valoración de la obra cervantina que, en líneas muy esenciales, podríamos definir por tres actitudes principales: una primera, centrada en la interpretación del *Quijote* como obra literaria; una segunda, que subraya el importante carácter filosófico del texto de Cervantes como propuesta de un modelo alternativo al sistema cartesiano; y una tercera actitud, que podríamos definir “intermedia” que intenta conciliar el estudio literario con las reflexiones de orden filosófico. En esta última actitud podemos encontrar tres corrientes diferentes: la primera centrada en una interpretación historicista o filológica de la obra

cervantina (es el caso de Valera); la segunda en una interpretación simbólica o filosófica (es el caso de Díaz de Benjumea y de sus seguidores), y la tercera en la interpretación de Cervantes como escritor situado históricamente, pero capaz de escribir una obra superior a él (es el caso de Manuel de la Revilla, Maeztu y Unamuno). Habría que añadir muchas otras distinciones. Entre ellas queremos subrayar dos aspectos fundamentales de las lecturas del *Quijote*: por un lado, el importante hecho de centrar la atención crítica hacia el libro y su autor (este es el caso de la reflexión de Ortega y Gasset) o hacia el personaje (como en el caso de Unamuno); por otro lado, la actitud interpretativa del texto como ejemplo de decadencia de España o, al revés, como modelo de regeneración y mejora posible del pueblo español y de su historia¹.

Entre las muchas interpretaciones del *Quijote* queremos dirigir nuestra atención al “quijotismo” de Unamuno, a partir del estudio de su *Vida de Don Quijote y Sancho* y de la interpretación de la obra unamuniana y de la cervantina que nos propuso la filósofa María Zambrano. Este cotejo que aquí proponemos no se funda sobre un acercamiento arbitrario entre estos filósofos: Unamuno fue uno de los maestros de María Zambrano a lo largo de su vida y tuvo una gran influencia en el desarrollo del pensamiento de la filósofa.

Ella misma recuerda la primera vez que vio a Unamuno en Segovia, junto a Machado y a su padre Blas Zambrano:

Aún no puedo olvidar, ni lo podría en siglos, cuando se me dio, siendo casi una niña, ver en Segovia a don Miguel, a don Antonio –que comenzaba a ser Machado– y a mi padre. [...] Y vi a los tres como tres altas torres. Pero, más tarde, cuando me encontré con que don Miguel era apenas más alto de lo que yo era entonces, me pareció imposible. Puedo decir lo que yo medía: un metro y sesenta centímetros. Claro, yo llevaba tacones, si bien no muy altos, pero incluso así me sorprendí mucho el posible error primero de apreciación... Yo me había dejado llevar por su presencia.²

María Zambrano consideraba fundamental el hecho de tener maestros, algo indispensable para poder reflexionar y para poder abrir sus propios horizontes: la acción del maestro, del verdadero maestro, es una acción mediadora que consiste en transformar la inicial resistencia de los discípulos en atención creadora.

No tener maestro es no tener a quien preguntar y más hondamente todavía, no tener ante quien preguntarse. Quedar encerrado dentro del laberinto primario que es la mente de todo hombre originariamente; quedar encerrado como en Minotauro, desbordante de ímpetu sin salida. La presencia del maestro que no ha dimitido –ni contradimitido– señala un punto, el único hacia el cual la atención se dispara. El alumno se yergue. Y es ese segundo instante cuando el maestro con su quietud ha de entregarle lo que parece imposible, ha de transmitirle antes que un saber, un tiempo; un espacio de tiempo, un camino de tiempo. El maestro ha de llegar, como el autor, para dar tiempo y luz, los elementos esenciales de toda mediación.³

¹ Para un atento análisis de las diferentes interpretaciones de la obra cervantina véase Mora García, J. L., *Lecturas filosóficas del Quijote*, Gran Enciclopedia Cervantina, Madrid, Castalia, 2008, v. V, pp. 4768-4790.

² Zambrano, M., *La presencia de Don Miguel*, en Id., *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, p. 199. Este volumen, cuya edición e introducción son de Mercedes Gómez Blesa, es un libro inédito (cuya redacción es del bienio 1940-1942) de Zambrano sobre la figura de Miguel de Unamuno, que tiene el mérito de adjuntar como anexos, gracias a un laborioso trabajo de recopilación, todos los textos sobre Unamuno que la filósofa publicó en distintas revistas hispanoamericanas.

³ Zambrano, M., *Filosofía y Educación (Manuscritos)*, Málaga, Ágora, 2007, pp. 117-118. El volumen –cuyas edición e introducción son de A. Casado y J. Sánchez-Gey– reúne artículos, escritos por Zambrano durante los años del exilio, sobre todos en los años 60. El texto que reportamos (catalogado en la Fundación María Zambrano

Las reflexiones zambranianas acerca del papel y de la vocación del maestro constituyen un elemento fundamental de su antropología, que hay que tener en cuenta para entender su visión de la educación y de la cultura como procesos de mediación, de desarrollo personal, pero siempre dentro de una lógica de la comunicación y del intercambio de perspectivas⁴.

De acuerdo con María Zambrano creemos que, a pesar de las muchas definiciones que se han dado de lo que es una cultura, lo más apropiado es decir que “una cultura es la realización, o inclusive el fracaso, de una manera de ser hombre” y que por eso “tiene su hora de esplendor, su centro de irradiación y su muerte o decadencia”⁵. Hablar de Unamuno y de su quijotismo significa hablar de una manera de ser hombre, de una cultura que, como todas las culturas pasadas, persiste “dentro de la que hoy vivimos”⁶, como una de las múltiples patrias que cada ser humano tiene sin darse cuenta del todo. Dedicar nuestra atención a Don Miguel significa encontrar en su filosofía una de nuestras patrias, para descubrir su suceso y sus posibles fracasos. Esta es la motivación por la que hemos decidido seguir la interpretación zambraniana o, mejor dicho, su *actitud* frente a la obra de Unamuno, que acepta plenamente desde el principio la “falta de objetividad” de su mirada y elige como punto de partida la “participación”⁷.

El “quijotismo” de Miguel de Unamuno

Unamuno edita *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905, año de la celebración del tercer centenario de la obra cervantina, pero en el *Prólogo* a la segunda edición afirma que se trata de una coincidencia casual y que su obra no ha de entenderse como una “obra de centenario”. De cierto modo estamos de acuerdo con Unamuno, en el sentido de que su interés por la obra de Cervantes y por el personaje Don Quijote no es momentáneo: es posible hablar de una verdadera producción “quijotesca” del autor vasco, anterior y posterior a la misma *Vida de Don Quijote y Sancho*. Inscribir el comentario unamuniano dentro de una más amplia producción significa tener en cuenta el hecho de que la figura de Don Quijote es el punto de partida para el desarrollo de los temas principales del pensamiento de Unamuno, que reaparecen, ampliados y con diferencias, a lo largo de su obra.

Entre los textos “quijotescos” recordamos aquí, además de un primer artículo, publicado en “La España moderna” en abril de 1905 y titulado *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, otros varios: *El sepulcro de Don Quijote*, texto que Unamuno antepuso a la segunda edición de la obra (1914), en que aparece claramente el carácter voluntarista y loco de la fe quijotesca y al mismo tiempo el proyecto de rescate propuesto por Unamuno⁸; *Las bienaventuranzas de Don Quijote*; *Del sentimiento trágico de la vida* y *El cristo de Velázquez*, en los que Unamuno da voz a inquietudes y temas que aparecen en el comentario quijotesco. En menor medida, consideramos como parte de esta producción

con el código M-127) fue escrito en Roma, en 1965.

⁴ Para una ampliación y un análisis más profundo del tema de la educación en Zambrano cfr. Casado A. y Sánchez-Gey J., “Introducción”, en Zambrano M., *Filosofía y Educación* (Manuscritos), op. cit., pp. 17-42.

⁵ Zambrano, M., *De Unamuno a Ortega y Gasset*, en Id., *Unamuno*, op. cit., p. 157.

⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁷ Esta toma de conciencia de la perspectiva de participación es expresamente manifestada por Zambrano en la justificación que la filósofa antepone a su Unamuno y su obra, recogida en *Unamuno*, op. cit., p. 29.

⁸ La importancia de este texto, al que nos referiremos más directamente en las páginas siguientes de nuestro ensayo, encuentra confirmación en el hecho de que se antepuso también a la edición francesa del Quijote de Cervantes, *L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Mancha*, París, Simon Kra, 1926-1927.

quijotesca los artículos *Grandes, negros y caídos, Don Quijote y Bolívar y Sobre Don Juan Tenorio*. Un grupo aparte dentro de la obra unamuniana constituyen tres artículos publicados en 1898, donde Unamuno propone una tesis contrapuesta a la que va a exponer en los años siguientes, que se funda en la condena de la locura de Don Quijote, porque es hija de una explosión de soberbia y no de la bondad de Alonso Quijano. Estos textos son *¡Muera Don Quijote!, ¡Viva Alonso el Bueno! y Más sobre Don Quijote*.

En el cap. LXIV de la segunda parte de *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno hace referencia a estos artículos y pide perdón por aquel “¡muera!” lanzado contra Don Quijote:

Yo lancé contra ti, mi señor Don Quijote, aquel muera. Perdónamelo; perdónamelo, porqué lo lancé lleno de sana y buena, aunque equivocada, intención, y por amor a ti; pero los espíritus menguados, a los que su mengua le pervierte las entenderas, me lo tomaron al revés de cómo yo lo tomaba, y queriendo servirme te ofendí a caso. [...] Perdóname, pues, Don Quijote mío, el daño que pude hacerte queriendo hacerte bien; tú me has convencido de cuán peligroso es predicar cordura entre estos espíritus alcoroqueños; tú me has enseñado el mal que se sigue de amonestar a que sean prácticos a hombres que propenden al más grosero materialismo, aunque se disfrace de espiritualismo cristiano.⁹

María Zambrano nota que no hay que confiar en las explicaciones de quien se queja de que los demás no han sabido entenderle. En realidad, Unamuno confiesa un tema central de su pensamiento y quizás una debilidad de Don Quijote: ser sueño humano y no divino.

Sale Alonso el Bueno porque él fue el pensado y creado por Dios, no Don Quijote, sueño humano. Y eso es lo que el español ha sabido siempre. Por eso no ha habido hombres de Estado, sino a costa de Alonso Quijano el Bueno, suplantándole, y ya se sabe lo difícil que es suplantarlo sin traicionar. Pues el sueño quijotesco cae inmediatamente, es momentáneo en su esencia. A la hora de la muerte o a las puertas de ella, comprende el hombre que aquel que va a comparecer ante la divinidad, ante su invulnerable mirada, es Alonso, el bueno o malo, el hombre, no el sueño histórico. Y así deja las andanzas estatales, históricas y se retrae en su sustancia primaria, en lo que no es sueño, en el obrar bien que “no se pierde ni aun en sueños.”¹⁰

Para mejor entender este comentario zambraniano, hay que seguir explicando la actitud unamuniana frente a Cervantes y frente al personaje Don Quijote.

En el ya citado *Prólogo* a la segunda edición de su obra, Unamuno afirma sentirse “más quijotista que cervantista” y nos dice que “pretende libertar al *Quijote* del mismo Cervantes”, permitiéndose “alguna vez hasta discrepar de la manera como Cervantes entendió y trató sus dos héroes, sobre todo a Sancho”. Unamuno reconoce a Cervantes el mérito de haber creado personajes tan importantes para la cultura y la historia española, pero afirma que es el típico caso de un escritor inferior a su obra. Es posible identificar dos causas de esta presunta inferioridad de Cervantes respecto a su obra: por un lado, Don Quijote y Sancho son independientes de la voluntad del autor, son “hijos” de las entrañas espirituales del pueblo español, figuras inmortales y heroicas; por el otro lado, Cervantes no supo entender a los dos personajes, hasta el punto de maltratarles, sobre todo a Sancho. Este último aspecto es lo que lleva Unamuno a llamar Cervantes “menguado historiador”, “malicioso”, “pobre Cervantes”.

⁹ Unamuno, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2008, pp. 476-477.

¹⁰ Zambrano, M., *La Guía de Unamuno*, en Id. *Unamuno*, op. cit., p. 121.

En el artículo del 1905 que ya hemos citado, Unamuno ya escribía acerca de su peculiar actitud y afirmaba no querer explicar lo que quiso decir Cervantes, sino lo que él encontraba en la obra.

¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso?

Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que allí pongo y sobrepongo y sotopongo y lo que ponemos allí todos.¹¹

El intento de Unamuno es de comentar las aventuras del hidalgo de La Mancha y de su escudero, para en ellas encontrar claves de lectura e interpretación de la historia de España.

“Para mí sólo nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir”, hace decir el historiador a su pluma. Y yo digo que para que Cervantes contara su vida y yo la explicara y comentara nacieron Don Quijote y Sancho, Cervantes nació para contarla y para explicarla y comentarla nació yo...¹²

La actitud de Unamuno le lleva al punto de discrepar evidentemente con Cervantes, hasta cambiar la misma historia¹³, dando importancia sólo a algunos episodios y no a otros¹⁴, hasta exaltar o describir peyorativamente algunos personajes que aparecen en la obra (es el caso del cura, del bachiller, del barbero, de los Duques y sobre todo de Antoñita Quijana, prima de Don Quijote y figura opuesta a la idealizada de Dulcinea del Toboso).

El proyecto de Unamuno consiste en rescatar a Don Quijote y a Sancho no sólo del “menguado historiador” Cervantes, sino de todos aquellos (como el cura, el bachiller y el barbero) que apelan a la razón positivista para entender e interpretar el mundo y por esto ya no consiguen entender la locura.

No se comprende aquí ya ni la locura. Hasta del loco creen y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho para todos estos miserables. Si nuestro señor Don Quijote resucitara y volviese a España, andaría buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos.¹⁵

¹¹ Unamuno, M., *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, cit. en la *Introducción* de Alberto Navarro a Unamuno M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 93.

¹² *Ibid.*, pp. 526-527.

¹³ Un evidente ejemplo de alteración de la historia de la novela cervantina por parte de Unamuno consiste en afirmar que Alonso el Bueno vio a Aldonza Lorenzo pocas veces y que no se atrevió a confesarle su amor, mientras Cervantes nos cuenta (en el capítulo IX de la segunda parte) que el hidalgo nunca vio a su amada y que estaba “enamorado de oídas”, por la gran fama que ella tenía de hermosa.

¹⁴ Para proponer sólo un ejemplo de tal actitud, hacemos referencia al hecho de que Unamuno, mientras dedica numerosas páginas al comentario de unos capítulos de la obra cervantina, liquida a otros con pocas líneas. Por ejemplo, así comenta los capítulos XXXIII y XXXIV de la primera parte: “Estos dos capítulos se ocupan con la novela “El curioso impertinente”, novela por entero impertinente a la acción de la historia” (*Ibid.*, p. 289); y así comenta los capítulos XXXIX, XL, XLI y XLII, siempre de la primera parte: “Están llenos con la historia del cautivo y del relato de cómo encontró el oidor a su hermano” (*Ibid.*, p. 295).

¹⁵ Unamuno, M., *El Sepulcro de Don Quijote*, en *Id. Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 140.

Y sigue:

Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.¹⁶

Unamuno cree que hay que dar de nuevo voz a Don Quijote y a Sancho y que este es el único remedio para salvar las entrañas españolas, ahora vencidas, ganadas por la razón materialista y positivista, propia de los que se contentan con el mero existir, y que no “sienten que haya más que existir”¹⁷.

Unamuno, afirma Zambrano, quiere “mediante Don Quijote, revelar el destino de España, la voluntad que, hundiéndose en sus entrañas, sea al propio tiempo visión, columna de fuego que le guíe en el desierto. Su voluntad y su fe: su querer verdadero”¹⁸.

Unamuno quiere rescatar a Don Quijote de la novela cervantina, de su ambigüedad¹⁹, y termina convirtiendo al Caballero de la Locura en un personaje de tragedia, en un héroe trágico. Retomando la etimología del término “hidalgo”, Unamuno nos dice que Don Quijote era sí un hidalgo, pero no hijo de bienes materiales, sino de la bondad de Alonso Quijano. Como un verdadero héroe, Don Quijote es hijo de sus obras, de sus acciones y su locura es el resultado de su madurez de espíritu y no de una falta de sensatez.

No floreció, pues, su locura, hasta que su cordura y su bondad hubieron sazonado bien. No fue un muchacho que se lanzara a tontas y a locas a una carrera mal conocida, sino un hombre sesudo y cuerdo que enloquece de pura madurez de espíritu. [...] “*Vino a perder el juicio*”. Por nuestro bien lo perdió; para dejarnos eterno ejemplo de generosidad espiritual. Con juicio, ¿hubiera sido tan heroico? Hizo en aras de su pueblo el más grande sacrificio: el de su juicio.²⁰

La locura de Don Quijote fue una “locura glorificada”, cuya raíz fue el ansia de gloria y renombre, el ansia de pervivir, de no morir.

El ansia de gloria y de renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y su razón de ser [...]. El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes. ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! ¡No morir! Esta es la raíz última de la locura quijotesca. ¡No morir!, ¡no morir! Ansia de vida; ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote; el sueño de tu vida fue el sueño de no morir.²¹

Don Quijote, como un verdadero héroe, no acabó de soñar, sino quiso poner en obra su sueño. Don Quijote se sometió a su propia idea: en él ser y querer ser se fundieron. Por eso pudo afirmar “Yo sé quien soy”, es decir “Yo sé quien quiero ser”, porque sólo los verdaderos héroes saben y pueden someterse a su querer ser, saben poner en obra su sueño, su voluntad de ser. Esta es la razón de su “aparente” locura, resultado de la incapacidad de los demás hombres de entender este máximo acto de heroísmo.

¹⁶ Ibid., p. 142.

¹⁷ Ibid., p. 141.

¹⁸ Zambrano, M., *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 110.

¹⁹ María Zambrano centra su interpretación de la novela cervantina y de su protagonista en el tema de la ambigüedad, al que nos referiremos en las páginas siguientes.

²⁰ Unamuno, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., pp. 162-163.

²¹ Ibid., p. 480.

Unamuno, según Zambrano, extrae a Don Quijote de su mundo novelesco, siguiendo una actitud típica de sus novelas, donde el espacio

está creado al modo trágico, por irradiación de los personajes, del personaje que vive en el centro, en un centro que lo es, sobre todo, en profundidad, como si acumulase en él toda la sustancia, todo el ser, y los demás fuesen solamente sombras de su existencia, modestos antagonistas.²²

En esta operación de rescate, Unamuno realiza una doble abstracción: por un lado separa a Don Quijote de su mundo, de sus caminos novelescos, y por el otro borra los matices de la duda del personaje cervantino. El resultado es que el Don Quijote que nos enseña Unamuno es un hombre entero, por esto “ya no es de este mundo”²³. De aquí deriva la tragedia del personaje y su actitud de abandonarse a su voluntad pura, creadora, a su fe, a su fantasía engendradora de gigantes.

La locura quijotesca salió de una voluntad que le permitió creer y crear: la fe quijotesca crea las imágenes que adora y siente todo lo objetivo como límite a su ansia de pervivencia.²⁴

En el intento de rescatar al Caballero de la Locura, Unamuno rescata también a Sancho, al que considera figura de otro tipo de fe y de heroísmo: complementaria a la de su amo. Don Quijote, cuya locura es una locura de cuerdo, se completa sólo con su escudero Sancho Panza, que “fue la humanidad toda para él”. Don Quijote necesita a Sancho, así como un héroe trágico necesita a un coro con el que hablar.

Sancho es el “otro” de Don Quijote, ese otro que parece ser el secreto de los personajes unamunescos. Más bien por otra razón: la pareja Don Quijote-Sancho representa el diálogo del pueblo español escindido en estos dos personajes, si de más jerarquía el uno, no menos real el otro, pues que es el coro de la tragedia. Por eso Unamuno le confiere realidad. En su interpretación trágica de la novela cervantina, Don Quijote es el protagonista y Sancho el otro protagonista, el coro.²⁵

La figura de Sancho Panza es importante cuanto compleja: él, sobre todo al principio de las aventuras que enfrenta con su amo, parece ser expresión del sentido común, de la razón positivista y materialista que se burla de todo idealismo quijotesco, porque se ríe de todo lo que no puede inmediatamente ver y controlar. A lo largo del comentario unamuniano el “sanchopanzismo” se convierte en otra forma de heroísmo, esto sí de este mundo, porque constantemente en lucha con las dudas de la razón:

²² Zambrano, M., *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 109.

²³ *Ibid.*, p. 112.

²⁴ El tema del carácter creativo de la fe es un tema central del pensamiento de Unamuno. Un claro ejemplo es su poema La oración del ateo: “Oye mi ruego Tú, Dios que no existes / y en tu nada recoge estas mis quejas, / Tú que a los pobres hombres nunca dejas / sin consuelo de engaño. No resistes / a nuestro ruego y nuestro anhelo vistas. / Cuando Tú de mi mente más te alejas, / más recuerdo de plácidas consejas / con que mi ama endulzóme noches tristes. / ;Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande / que no eres sino Idea; es muy angosta / la realidad por mucho que se expande / para abarcarte. Sufro yo a tu costa, / Dios no existente, pues si Tú existieras, / existiría yo también de veras”.

²⁵ Zambrano, M., *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 109.

La fe de Sancho en Don Quijote no fue una fe muerta, es decir, engañosa, de esas que descansan en ignorancia; no fue una fe de carbonero, ni menos fe de barbero, descansadora en ocho reales. Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan, si sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua.²⁶

Sancho, que al principio siguió a su amo por estar enamorado de la Fortuna, terminó andando enamorado de Dulcinea, es decir de la personificación de la Gloria. Dulcinea del Toboso, que Unamuno nos describe como la madre espiritual del pueblo español, llega a ser, según Zambrano, la “señal metafísica” de la fe de Don Quijote, “objeto erótico del que la voluntad”²⁷ quijotesca se alimenta: sueño del hombre. El eros quijotesco es enfurecido, por esto permanece en la castidad. La tragedia del personaje unamunesco, en el que el autor proyecta sus mismas inquietudes, deriva del hecho que el hombre es algo más que el puro ímpetu de existir:

Pues no basta querer vivir. Si sólo tenemos este querer, acabará siendo locura y pesadilla, querer fantasmagórico en laberinto de espejos. Hace falta una justificación, es decir una objetividad.²⁸

La voluntad corre constantemente el riesgo de enmascararse en sus apariciones reales. Para no llegar a ser locura, la voluntad necesita fundarse en su suelo nutricional: el amor. El amor, de acuerdo con Zambrano, no ha de volverse abstracto, sino ha de ofrecer objeto, límite concreto y real a la voluntad humana, para que el eros no genere odio.

La tragedia unamuniana surge, como nota Lasaga Medina, “allá donde la voluntad del héroe está condenada al fracaso”²⁹, porque la fe del héroe crea un mundo a tal punto distinto y “otro” respecto al mundo real, que es imposible cualquier tipo de enfrentamiento entre los dos. La locura “práctica” de Don Quijote le convierte en un “solitario y, en cierto modo, en un proscrito”, que vive en una dimensión “otra”, caracterizada por un régimen de visión distinto, que le aísla de los demás seres humanos y le incita a obrar en contraposición con todo lo que parece oponerse a su querer ser.

Unamuno no supo ver la necesidad de unir amor y voluntad en la cultura, habilidad suprema del hombre, porque es la única que le permite resolverse como persona y no permanecer prisionero de la tragedia de su existencia.

El mal de Don Quijote, escribe Zambrano, fue en realidad el mal de toda España, incapaz hasta ahora de dar voz a sus delirios ininteligibles, a sus entrañas.

²⁶ Unamuno, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 350. En El sentimiento trágico de la vida Unamuno escribe que nuestro “señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón” (op. cit., p. 118), afirmación que nos parece parcialmente en contradicción con el comentario a la obra de Cervantes, donde el Caballero de la Fe anda loco por el mundo porqué su fe es total, mientras que Sancho es el héroe de la fe humana, escudero que supo y quiso creer en su amo, albergando en su misma alma la batalla entre razón y fe.

²⁷ Zambrano, M., *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 114.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ J. Lasaga Medina, *Unamuno y Ortega: una polémica en torno a don Quijote*, Málaga, I.E.S. “Nuestra Señora de la Victoria”, 1998, p. 27.

Quizás la verdadera aportación de Unamuno haya consistido en rescatar la figura de Sancho y quizás Sancho sea el personaje en el que Unamuno -a pesar de las muchas interpretaciones que acercan el autor vasco a Don Quijote- más se identifica: sólo gracias a la fe sencilla del pobre escudero es posible que reviva, que resucite, la fe quijotesca, esta vez humanizada, mezclada con las dudas de la razón. Sancho es el verdadero heredero de Don Quijote, modelo que el pueblo español tendría que seguir. Su fe fue una fe humana, no idealizada, y su voluntad estaba mezclada con el amor hacia su amo; amor que supo salvarle y darle renombre eterno.

Sancho, que no ha muerto, es el heredero de tu espíritu, buen hidalgo, y esperamos tus fieles en que Sancho sienta un día que se le hincha de quijotismo el alma, que le florecen los viejos recuerdos de su vida escuderial, y vaya a tu casa y se revista de tus armaduras, que hará se las arregle a su talla y cuerpo el herrero del lugar, y saque a Rocinante de su cuadra y monte en él, y embrace tu lanza, [...] y sin hacer caso a las voces de tu sobrina, salga al campo y vuelva a la vida de aventuras, convertido en caballero andante. Y entonces, Don Quijote mío, entonces es cuando tu espíritu se asentará en la tierra. [...] Cuando tu fiel Sancho, noble Caballero, monte en tu Rocinante, revestido de tus armas y abrazando tu lanza, entonces resucitarás en él, y entonces se realizará tu ensueño. Dulcinea os cojerá a los dos, y estrechándoos con sus brazos contra su pecho, os hará uno solo.³⁰

El verdadero “quijotismo” que los españoles tienen que tomar como filosofía de vida es el quijotismo de Sancho, un quijotismo “arreglado a la talla y al cuerpo” del hombre de carne y hueso, “el que nace, sufre y muere”³¹ y –añadimos nosotros– *duda*.

La ambigüedad de la novela cervantina

La obra de Miguel de Cervantes suscitó gran interés entre los pensadores del exilio, que continuaron así una tradición interpretativa que el tercer centenario de 1905 había acrecentado. Entre estos exiliados, recordamos -además que a María Zambrano- a Americo Castro, a Eduardo Nicol, a Adolfo Sánchez Vázquez, a Ferrater Mora, a José Gaos y a García Bacca³². Todos estos autores tuvieron como punto de referencia las importantes interpretaciones que se produjeron antes de la guerra civil, sobre todo la de Unamuno y la de Ortega y Gasset.

María Zambrano dedica varios textos a Cervantes y a Don Quijote: *La reforma del entendimiento español* (1937), *La mirada de Cervantes* (1947), *La ambigüedad de Cervantes*, *La ambigüedad de Don Quijote*, *Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea* (los últimos tres ahora recogidos en *España, sueño y verdad*), *La liberación de Don Quijote* (1947) -ahora recogido en la edición de E. Baena, *María Zambrano. Cervantes (Ensayos de crítica literaria)* -, *La novela: Don Quijote. La obra de Proust* (1965) y el discurso de 1989 con ocasión de recibir el Premio Cervantes.

³⁰ M. Unamuno Miguel, *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., pp. 514-515.

³¹ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 200.

³² Como recuerda José Luis Mora en su *Lecturas del Quijote en el exilio* (en A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva/ CSIC, 2010, pp. 164-202), todas estas lecturas filosóficas tienen que ver con “qué significa fracasar o tener éxito, tanto en un plano social como en el individual”, asunto sumamente importante para los exiliados. Ellos ya no miraban a la obra cervantina con espíritu nacionalista o “europeísta”: a los exiliados, más que buscar el “qué” de España, les movía la exigencia de encontrar el “quién”, el sujeto, el español entendido como persona que hay que salvar y a la que hay que dar otra vez voz y cuerpo (cfr. pp. 164-170).

Zambrano afirma que es imposible para los españoles poner en duda que la figura del hidalgo de La Mancha sea el “más claro mito, lo más cercano a la imagen sagrada” de España.

Es nuestra cifra, no cabe duda, y, sin embargo, no se ha mostrado en la luz directa de la épica o saliendo de la caverna de fuego donde vive la tragedia; su aparición se da en la luz uniforme de la novela.³³

Al Don Quijote cervantino, según Zambrano, se han dedicados dos “Guías”, género literario típicamente español: *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega y Gasset y la ya citada *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno. Estos dos textos se reconocen como “guías” para el conflicto que entraña el ser del pueblo español, y proponen dos diferentes claves de lectura de la obra cervantina, ya por sí misma libro de conocimiento del hombre acerca de sí mismo³⁴.

Como hace notar Juan Fernando Ortega Muñoz en su *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, la *guía*, género de expresión filosófica típico de la Edad Media, se sitúa entre la confesión y el tratado: si en la primera el autor se descubre a sí mismo y en el segundo el autor “se desdibuja” para objetivar la filosofía en su autonomía, en la *guía* (que como la confesión parte de una experiencia personal) se encuentra el grado mínimo de abstracción y la atención está polarizada no hacia el autor mismo, sino hacia el destinatario. Además, como la confesión, la *guía* intenta proponer una forma de reconciliación, pero no entre verdad y vida, sino entre fe y razón. De acuerdo con esta perspectiva, podemos afirmar que Unamuno y Ortega y Gasset, con sus *guías*, lo que intentaron hacer fue proponer posibles vías de reconciliación para el hombre contemporáneo, aunque con métodos y éxitos diferentes. En el caso específico del comentario unamuniano, este fue al mismo tiempo *guía* y confesión: fue confesión personal del autor vasco, que en su escrito dio voz a sus mismas dudas e incertidumbres, y fue también intento de encontrar en la locura y en el fracaso del héroe el camino de realización de la conciliación trágica (es decir, agónica) entre razón y fe. *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno fue, según Zambrano, “*Guía* de la locura, *Guía* para naufragar y no para salir del naufragio, para ser perplejos y no para salir de la perplejidad. *Guía* para perderse y no para encontrarse”³⁵.

Porque en esta su *Guía* queda de manifiesto, aunque no lo diga, toda la tragedia de una vida personal. [...] imposible anhelo de la persona: realizar su unidad en la vida, en ésta o en otra, mas en la vida. [...] Y tal cosa, ¿cómo puede realizarse?. Don Miguel, el hombre Unamuno, la realiza y nos lo muestra. No es negar que otros no lo hayan realizado, pero don Miguel nos deja un camino al descubierto, el camino, la vía de su hacerse persona, de su integración personal, que no ha sido por vía moral, sino por vía poética. [...] Y así, la verdadera *Guía* se halla en otra parte, que es paralela a ésta y, al mismo tiempo, su continuación, pues allí se nos da, de hecho, lo que aquí es sólo cifra y resumen. Y esa otra parte es su poesía, la verdadera salida, en él, de la tragedia, la abolición de la muerte y del yo.³⁶

³³ Zambrano, M., *La ambigüedad de Cervantes*, en Id., *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994, p. 15.

³⁴ Ortega Muñoz, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, D.F., México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 161-18.

³⁵ Zambrano, M., *La Guía de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 126.

³⁶ Ibid., pp. 126-127.

La actitud de Ortega aparece bastante distinta a la de Unamuno, y crítica hacia la interpretación del autor vasco: “Don José” buscó en el libro la manera cervantina de acercarse a las cosas y no el secreto del personaje.

En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de este libro. Generalmente, lo que en bueno o en malo sentido se entiende por “quijotismo” es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro. [...] Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro.³⁷

En la interpretación orteguiana el libro de Cervantes aparece como “el error más grande que haya podido darse”³⁸; el papel del filósofo tendría que constituirse por el intento de sacar, gracias a un pensamiento capaz de tener en cuenta lo que *debe ser* y lo que *ya es* la realidad, un proyecto ético.

Unamuno y Ortega polemizaron mucho, pero compartieron algunas posiciones centrales. Ambos critican la cultura idealista de la modernidad reprochándole su olvido de la vida. Unamuno, de la vida eterna porque creyó que la racionalidad científica y utilitaria no servía para contestar a las únicas preguntas que quiere desentrañar el hombre: las preguntas acerca del sentido último de su estar en el mundo; Ortega creyó que la razón moderna había generado una cultura abstracta, enemiga de la vida. Había, en consecuencia, que modificarla acercándola a la vida concreta. Unamuno plantea una ruptura de inspiración religiosa, Ortega una reforma y una superación filosóficas del modelo de razón ilustrada.³⁹

Unamuno propone la figura de un héroe eterno, cuyo límite –nos dice Zambrano– consiste propiamente en convertir el anhelo de inmortalidad en ansia de eternidad: la inmortalidad es cosa de este mundo, mientras la eternidad es de otro, y por esto Don Quijote se convierte en un ser trágico, sin mundo capaz de acogerle verdaderamente. Ortega, en cambio, busca un héroe situado en sus propias circunstancias, un héroe de “nuestro tiempo”, capaz de construir, gracias a su voluntad de aventura, un puente (un proyecto de vida) entre lo inmediatamente material y lo ideal.

Estas dos diferentes miradas hacia el libro de Cervantes nos revelan, según Zambrano, la ambigüedad de la imagen de Don Quijote y la necesidad, para los españoles, de encontrar una hermenéutica capaz de salvar su cultura.

³⁷ Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, pp. 36-38.

³⁸ Zambrano, M., *La ambigüedad de Cervantes*, op. cit., p. 16.

³⁹ Lasaga Medina, J., *Unamuno y Ortega: una polémica en torno a don Quijote*, op. cit., p. 36.

Ya en *La reforma del entendimiento español* María Zambrano notaba que “no hay que confundir la cultura con la suma de los saberes” y que no es “el lujo cultural de Europa que hay que salvar”, sino algo más urgente: “la convivencia humana”⁴⁰. Para que el individuo pueda convivir con los demás seres humanos es necesaria una reforma que sepa enamorar vida y razón, ofreciendo vías de actuación en el mundo. Confrontarse con la obra de Cervantes, con el hidalgo de La Mancha y con el modelo, o los modelos, que allí podemos encontrar, significa enfrentarse con la tradición propia de España y en ella encontrar posibles claves de lectura del fracaso de su historia.

Es Cervantes quien nos presenta el fracaso del español, quien implacablemente nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época. Es la voluntad pura, desasida de su objeto real, puesto que ella misma lo inventa.⁴¹

El “querer firme” del Caballero de la Locura es la señal más evidente de la tendencia al fracaso del hombre español, por su incapacidad de conciliar *ser* y *querer ser* en este mundo, no en otro que crea y en que cree gracias a su voluntad. Cervantes puede revelarnos la ambigüedad del ser humano gracias a la narración, gracias al género de la novela, que se mantuvo a distancia de la tragedia y de la filosofía.

Cervantes bien pudo haber estudiado filosofía y haber transcrito su idea, su intuición de la voluntad, en un sistema filosófico. Más, ¿para qué había de hacerlo? Además de que no tenía sentido expresarnos así entre nosotros, tenía que decir más, todavía más. Y era otro el sentido último de su obra: el fracaso. La aceptación realista resignada y al par esperanzada, del fracaso.

Ni la filosofía ni el Estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso, tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía para Europa.⁴²

La novela aparece como el lugar propio de manifestación del ser español cuyo pensamiento no participó en la reforma ilustrada de la razón y siempre permaneció diluido en la poesía, en la literatura. Frente a todos aquellos que consideran la literatura como una especie de “parafilosofía”, Zambrano reivindica la peculiaridad del pensamiento español y allí encuentra las claves de lectura y de salvación para la historia de España.

Cervantes creó un género literario capaz de revelar el fracaso humano a través también de la risa, de la ironía; elemento de mediación hacia la salvación que por ejemplo Unamuno no supo entender.

Tragedia, filosofía y novela tienen como punto de partida el fracaso: el héroe trágico siente el Dios hostil a él, pero ingenuo se consigna a su futuro e inevitable fracaso; en cambio el filósofo intenta salir del fracaso –que consiste en el darse cuenta de la limitación de su conocimiento– en búsqueda de la unidad, del saber absoluto, y en hacerlo elige una vía ascética, de separación de la vida concreta e histórica del hombre; la novela se diferencia de ambas actitudes, porque

⁴⁰ Zambrano, M., *La reforma del entendimiento español*, en Id., *Senderos*, Madrid, Anthropos, 1986, p. 91. Este texto fue publicado por primera vez en la revista *Hora de España*, IX, Valencia, septiembre de 1937, pp. 13-28.

⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

⁴² *Idem.*

no pretende restaurar nada, ni reformar nada; se sumerge en el fracaso y encuentra en él, sin razón y hasta sin fe, un mundo. Es un fracaso parcial el que la novela descubre, revelando en cambio un oculto asidero. Es un fracaso histórico, un fracaso en el mundo sobre el que se forja la novela.⁴³

Este fracaso descubierto por la novela no ha de entenderse como una carencia de sus personajes, sino al revés, como una “inadaptación por íntima riqueza humana, por tener un *más* sobre la realidad histórica de la época”⁴⁴.

La novela supone una riqueza humana mucho mayor que la filosofía, porque supone que algo está ahí, que algo persiste en el fracaso; el novelista no construye ni añade nada a sus personajes, no reforma la vida, mientras el filósofo la reforma, creando sobre la vida espontánea, una vida según pensamientos, una vida creada, sistematizada. La novela acepta al hombre, tal y como es en su fracaso, mientras la filosofía avanza sola, sin supuestos.⁴⁵

La obra de Cervantes tiene el mérito de revelar un *más* que queda a pesar del fracaso de Don Quijote: un sentido de proximidad y de profunda convivencia entre hombres, simbolizado por la convivencia con el escudero y amigo Sancho. La soledad melancólica del Caballero revela una convivencia pura pues su estar fuera de la lógica de los demás es lo que realmente le permite tener una verdadera confianza en los seres humanos y seguir actuando en el mundo pese a las burlas de las que era objeto. Su locura es la clave de su encuentro con Sancho y, a través de él, con toda la humanidad; gracias a su locura Don Quijote cree y crea “la nobleza esencial del hombre”, “la mutua confianza y reconocimiento” que, según Zambrano, tendrían que ser el fundamento para una reforma del entendimiento español, ahora prisionero de los fantasmas de su fracaso.

Los personajes de la novela no viven en un tiempo y en un espacio “otros” respecto a la realidad, como la tragedia y el mito: de ahí la ambigüedad de este género literario, que consiste en enseñar, en un mundo totalmente a medida humana, el conflicto entre conciencia, razón y piedad⁴⁶. Afirma Zambrano que al principio era el mito el primer alimento del ser humano, quien andaba todavía mezclado con los dioses, inmerso en la admiración y en la adoración, es decir, quien todavía no había nacido del todo. Sólo en un momento de extrañamiento, de soledad extrema, el hombre empieza a preguntarse por las cosas que le rodean: los dioses todavía le hablan, pero le piden cosas que él ya no entiende, de ahí el nacimiento del conflicto trágico entre órdenes divinas y leyes humanas. El hombre empieza a sentirse separado de su mundo y de todo esto brotan sus preguntas sobre las cosas, con gran anterioridad respecto a las preguntas sobre su propio ser. En este momento de soledad nacen tragedia y filosofía, que se configuran como dos maneras de intentar recuperar nuestra participación con el mundo de lo divino:

⁴³ Ibid., p. 96.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Como subraya J. L. Mora García, la novela es “el género de la ambigüedad [no de la dualidad estrictamente] porque responde al tiempo de la historia y eso, a su vez, quiere decir que es el tiempo en el cual el hombre se enfrenta a su destino sin la protección de los dioses y sin la referencia a su origen sagrado y a la mediación divina” (*Lecturas del Quijote en el exilio*, op. cit., p. 195).

Si por el camino de la filosofía, es decir, de la soledad llena de trabajo, el hombre llega a apropiarse de un poco del conocimiento que sólo al dios pertenece; por el padecer sin medida [la tragedia], se apropia de un poco de su santidad, de su inmortalidad. Es el doble camino por el que la criatura extraña llega a tener un ser.⁴⁷

La ambigüedad de la condición humana consiste en el hecho de que, a pesar del intento filosófico de crear un esquema de vida y de conocimiento que sirva como “promesa de seguridad”, el hombre sigue teniendo sueños, en los que todavía se siente inmerso en la mezcla sagrada de su origen. Por esto no puede atenerse del todo a la llamada a la “vigilia” de la filosofía y “se obstina en su vida sonambúlica”⁴⁸. El conflicto que padece el ser humano ya no es el del héroe trágico, dividido entre el dios y las leyes primeras: la ambigüedad de la novela es “hija del conflicto entre la conciencia y el cuento, ya puramente humano”, es decir, hija de la ambigua acción de inventarse a sí mismo del hombre, “que es identificarse con su ensueño”⁴⁹. Todo esto hace de Don Quijote -héroe que pudo decir “Yo se quién soy”- el máximo ejemplo de la ambigüedad humana, sobre todo porque Don Quijote ya no vive en el mundo de la tragedia, sino en el mundo de la novela, mundo del tiempo y de la luz de la conciencia⁵⁰.

Por “este mundo”, es íntegramente juzgado Don Quijote, y su condena es convertirse, ver convertida su integridad de héroe mítico en ambiguo personaje de novela, con todas sus consecuencias. [...] Y así Don Quijote se va enajenando, loco, por querer ser sí mismo, ambigüedad extrema de lo humano.⁵¹

La locura quijotesca es el signo de la condena que el personaje padece: tener que convertir su sueño ancestral inspirado por la divinidad en sueño humano, en esperanza delirante. Para poder salir de tal condenación y aprender a convivir con nuestros fracasos, signo de nuestra finitud y del carácter oscuro y abismal de nuestro ser, hay que buscar en la novela el punto de encuentro entre filosofía y poesía, capaz de conciliar ensueño personal y claridad de la conciencia. “Pero, ¿son suficientes filosofía y poesía?”⁵² ¿o habrá que encontrar otra vía de liberación, de rescate de la locura quijotesca?

⁴⁷ Zambrano, M., *La ambigüedad de Cervantes*, en Id., *España, sueño y verdad*, op. cit., p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ M. L. Maillard dedica una parte importante de su texto *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación* a un interesante cotejo entre los géneros literarios de la tragedia y de la novela. “La diferencia radical del personaje de tragedia frente al novelesco proviene de la aparición de la conciencia y del tiempo sucesivo que ésta alumbró: el tiempo trágico es un tiempo “infratemporal” y “el personaje clásico despierta en un instante, el instante del “reconocimiento””; por el contrario, el tiempo de la novela es el tiempo “sucesivo” de la conciencia y “lo suyo del personaje novelesco es recorrer un camino en el tiempo”. Novela y tragedia difieren también por otros dos aspectos: la luz y la acción del personaje. La luz trágica es la luz “sombria y desigual” de los misterios y de la liturgia, y la acción del héroe consiste en sacrificarse, en padecer sin remedio posible el conflicto entre su “reconocimiento” y las ordenes divinas. Por el contrario, la luz de la novela es homogénea y ambigua (porque ilumina al héroe al mismo nivel humano de los demás personajes, un nivel cuyo horizonte es demasiado estrecho para el sueño heroico) y la acción del personaje novelesco se caracteriza por la actualización del sueño de la libertad, ambigua porque ya no fruto del sueño divino, sino del sueño del hombre (*María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*, Universitat de Lleida, Ensayos/Scriptura, 1997, pp. 110-114).

⁵¹ Zambrano, M., *La ambigüedad de Cervantes*, op. cit., pp. 26-27.

⁵² *Ibid.*, p. 29.

Aunque María Zambrano no lo menciona explícitamente en los escritos que dedica a la novela cervantina, creemos que esta tercera vía de salvación, no alternativa, sino complementaria a la filosofía y a la poesía, es constituida por la piedad, entendida como cura adecuada del otro en un doble sentido: el otro que nos rodea y el otro que alberga en nosotros mismos. Esta es la razón por la que Don Quijote estaba poseído al mismo tiempo por la pasión de libertad y de libertar y esta es la causa de su condición ambigua. El héroe que intenta libertar a todos es el que más necesita a alguien que lo rescate, a otro, a un otro, que le ayude a mirarse y a mirar el mundo. Don Quijote encontró a Sancho y en él dejó la semilla de su liberación, aspecto que Unamuno vio con gran sutileza.

Para no perderse en su misma locura, en el mundo encantado de su sueño, Don Quijote necesitaba encontrar al “piadoso” Sancho Panza, necesitaba abrirse a la humanidad, acogerla dentro de sí para poder conocer y cuidar el misterio (¿el sueño ancestral?) que habitaba en él. Quizás el secreto cuya semilla Don Quijote ofreció a Sancho para que la guardara y le diera voz y cuerpo haya sido la misma Dulcinea. De acuerdo con Zambrano podemos preguntarnos si era ella “la amada o la quimera”, figura de aquel amor que se consume a solas, que nos mira irónico y melancólico al mismo tiempo, de aquel otro, radicalmente otro, que podemos amar y que nos puede amar solo en el tiempo de la piedad. “¿Qué le sucedió de verdad a Don Quijote con Dulcinea? ¿Qué le sucedió a Cervantes?”⁵³ A Cervantes, igual que a Don Quijote, “le sucedió” Dulcinea, es decir, le sucedió el amor.

En el artículo titulado *Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea*, alejado del tono de los otros dos artículos recogidos en *España, sueño y verdad*, María Zambrano nos propone una original interpretación no del autor ni del personaje, sino de la misma génesis del proceso de creación literaria. Cada creación germina de una revelación, la revelación del secreto que el autor lleva escondido en sí mismo y que le empuja a escribir para ser liberado. Como en muchos otros aspectos de la vida, también la escritura necesita de un punto de partida, de algo o de alguien que nos ayuden a empezar el camino: en el caso de Cervantes su imagen reveladora fue la imagen de una mujer, Aldonza.

⁵³ Ibid., p. 37.

Cervantes nació enamorado, “por esto anduvo tan perdidizo, sin errar”⁵⁴. El autor estaba acostumbrado a soñarlo todo, pero la imagen de Aldonza Lorenzo resistía a su ensueño: se le imponía. Esta mujer, que no le apareció como imagen o ídolo, sino como “realidad tangible”, más que existir “estaba”⁵⁵: su presencia era total, porque ella “estaba de hecho” al mismo modo de las obras y de los personajes que Cervantes había creado. Pero Cervantes no conseguía soñarla para hacerla suya, porque ella no era de nadie en realidad, sino algo desconocido, sombrío y real al mismo tiempo. Lo que se le estaba presentando bajo figura de mujer era la literatura misma: frente a todo esto Cervantes tuvo que sentirse perdido, sin protección alguna, como cada verdadero enamorado, que aunque tenga el corazón lleno y desbordante, “envuelve y acoge, como si él mismo fuese un horizonte”⁵⁶. Gracias a la figura de esta mujer, Cervantes pudo darse cuenta de su condición de enamorado, pudo regresar libremente a su corazón y hacerse músico de los hechos que allí albergaban. Aldonza era la imagen

del amor en su inexistencia. La inexistencia del amor en forma de mujer inexistente. No podía ser suya ni de nadie; sólo tenía que aparecer, que mostrase, que ser llevada a la inexistencia del arte, lugar donde se es revelado sin ser poseído, en un remoto humano de la comunión.⁵⁷

Aldonza, figura del amor y de la muerte al mismo tiempo (“porque el amor y la muerte aparecen siempre juntos”), puso Cervantes frente a la posibilidad de elegir entre verdad y vida: “La verdad o la vida”, y a los que elijen la verdad Aldonza no le deja vivir, pero le concede tiempo. A Cervantes se le dió el tiempo único para escribir su *Don Quijote de la Mancha*, obra que no necesitó de ninguna corrección. Cervantes sólo tuvo que corregir, según Zambrano, “una frase en que mencionaba un lugar de la Mancha –quizás toda España, o el mundo- de cuyo nombre no quiso acordarse”⁵⁸, signo oscuro del peso del amor que se le había impuesto, del conflicto humano entre el amor recibido y la tensión hacia la libertad personal.

El hombre español, como Cervantes y Don Quijote, necesita una imagen que le enamore, que oriente y guíe su esfuerzo vital hacia la libertad: esta imagen no puede ofrecerla el pensamiento filosófico puro, sino ha de encontrarse en la literatura, donde puede aparecer la unión fecunda entre filosofía y poesía mediada por la piedad. Zambrano afirma que

Quizá nunca se haya escrito una obra más cerca de ser la Tragedia de la Libertad –nuestra tragedia- que la ambigua historia del Caballero de la Mancha. Mas su ambigüedad podría quizá resolverse así: sin alianza con la poesía, el pensamiento filosófico no podrá alcanzar el secreto supremo de la libertad terrestre, la fusión de la libertad con lo que parece ser su contrario: amor, obediencia.⁵⁹

⁵⁴ Zambrano, M., *Lo que le sucedió a Cervantes: Dulcinea*, en Id., *España, sueño y verdad*, op. cit., p. 40.

⁵⁵ Ibid., p. 41.

⁵⁶ Ibid., p. 40.

⁵⁷ Ibid., p. 44.

⁵⁸ Ibid., p. 45.

⁵⁹ Zambrano, M., *La mirada de Cervantes*, en Aurora, Barcelona, 2001, n. 3, p. 138.

Quizás el hombre necesite descubrir otra vez el poder creador y liberador de la palabra, y a ella abandonarse, sin dejar de cuidar y de escuchar sus diferentes manifestaciones. Para poder tener tiempo, un tiempo, el ser humano ha de descubrir en el arte el lugar de comunión de sus sueños: sólo comunicando y compartiendo sus ensueños él puede salir de su soledad, mirar su fracaso y aprender a darle voz y ritmo, para liberarlo de la angustia y de la ambigüedad histórica que le caracteriza.

Bibliografía

- LASAGA MEDINA, J., *Unamuno y Ortega: una polémica en torno a don Quijote*, Málaga, I.E.S. “Nuestra Señora de la Victoria”, 1998.
- MAILLARD, M. L., *María Zambrano. La literatura como conocimiento y participación*, Universitat de Lleida, Ensayos/Scriptura, 1997.
- MORA GARCÍA, J. L., *Lecturas del Quijote en el exilio*, en A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva/ CSIC, 2010.
- Lecturas filosóficas del Quijote*, en Gran Enciclopedia Cervantina, v. V, Madrid, Castalia, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F., *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, D.F., México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2008.
- ZAMBRANO, M., *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994.
- Filosofía y Educación (Manuscritos)*, Málaga, Ágora, 2007.
- La mirada de Cervantes*, en *Aurora*, n. 3, Barcelona 2001.
- Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003.

LÓGICA, FILOSOFÍA
DE LA CIENCIA Y
DEL LENGUAJE

El realismo del texto en los estudios sociales de la ciencia

Ana RIOJA NIETO

Universidad Complutense

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

Tras la relativización de la ciencia llevada a cabo por la sociología del conocimiento científico, la exigencia de evitar la auto-refutación ha conducido a algunos autores a extender este programa de relativización del conocimiento a la propia sociología del conocimiento, lo cual supone omitir en la escritura todo tipo de práctica representacional de carácter realista. Este artículo se propone analizar críticamente el alcance y la viabilidad de esta empresa en el marco de los estudios sociales de la ciencia.

Palabras clave: Estudio social de la ciencia, realismo, Programa Fuerte, Woolgar, Latour.

Abstract:

Alter the relativization of science carried out through the sociology of scientific knowledge, the demand of avoid self-refutation has led some authors to extend this program of relativization of knowledge to the sociology of knowledge. This supposes omitting in writing all kinds of realist representational practice. This article proposes a critical analysis of the scope and feasibility of this project in the framework of social studies of science.

Keywords: Social study of science, realism, Strong Programme, Woolgar, Latour.

I. Introducción

Cuál es la relación de un texto con las entidades o hechos extralingüísticos por él representados es una cuestión filosófica de relevancia no menor. ¿Tienen los textos una función representativa? El tema es especialmente importante cuando de lo que se trata es de generar *informes* en los cuales se establezca *cómo algo es*. Resulta característico del modo científico de proceder la construcción de sistemas simbólicos mediante los cuales *representar* las relaciones y propiedades de un universo de objetos. Así, un texto científico *habla de o se refiere a* un mundo que está *más allá* del propio texto, y ello con independencia del estatuto ontológico que se conceda a dicho mundo extralingüístico.

Este planteamiento *representacionista*, que no es exclusivo de los textos científicos, conduce a un modo de realismo que podemos denominar *realismo textual o realismo del texto*, el cual está especialmente presente en toda concepción lingüística de las teorías científicas.

En el caso de la ciencia natural se admitía en general, no sólo en el marco de la filosofía de la ciencia sino también de la sociología de la ciencia de la primera mitad del siglo XX, que la física, la química, etc. expresan, con mayor o menor grado de corrección, cómo es una determinada región de objetos al margen de los sujetos creadores de las teorías. Se aceptaba así que la ciencia natural *habla de* la naturaleza, la filosofía de la ciencia natural *habla del* conocimiento de la naturaleza y la sociología de la ciencia (mertoniana) *habla de* la dimensión institucional de la ciencia. El realismo del texto era común a todas estas disciplinas.

Al margen de las vicisitudes experimentadas por la filosofía de la ciencia tras la crisis de la concepción heredada (sobre la que no se va a hablar aquí), en la sociología de la ciencia estuvo vigente este planteamiento hasta que, en los años setenta, el *Programa Fuerte* (PF) de D. Bloor y B. Barnes, entre otros, reivindicó el derecho del sociólogo a pronunciarse sobre el contenido mismo de la ciencia natural, y no sólo sobre aspectos institucionales (periféricos) de la misma, dando lugar a la conversión de la sociología de la *ciencia* en sociología del *conocimiento científico*. En esta nueva etapa postmertoniana, al ser la propia actividad cognoscitiva la que pasó a ser analizada en términos sociales y culturales, se desposeyó a la ciencia natural de su tradicional realismo textual en la medida en que se juzgó imposible toda relación con un mundo de objetos (partículas elementales, células, etc.) independiente de los sujetos sociales, esto es, de las diversas sociedades y culturas.

La cuestión que aquí interesa plantear es el papel jugado por las prácticas representacionales textuales de carácter realista, no en la ciencia, sino en los estudios sociales de la ciencia, desde el PF hasta los planteamientos más radicalmente partidarios de la eliminación de toda forma de realismo. Hay que indicar, sin embargo, que en modo alguno se ha pretendido pasar revista a todas las posiciones, programas y autores que se hayan podido referir directa o indirectamente a la cuestión, sino únicamente señalar aquellos aspectos que estimamos especialmente relevantes para someter a análisis el tema que nos ocupa.

II. El realismo textual en la sociología postmertoniana de la ciencia

En la sociología de la ciencia clásica los aspectos cognitivos de la ciencia no estaban condicionados socialmente, a no ser en casos de mala praxis cuando intereses políticos, económicos o de cualquier otro tipo modifican el desarrollo de una investigación científica. Sin embargo, con el reemplazo de este planteamiento “débil” por el PF el horizonte iba a cambiar radicalmente.

Como afirma Barnes¹, “si el conocimiento genuino está únicamente determinado por la relación existente de hecho entre el conocedor y lo conocido, el (los) sujeto(s) y el (los) objeto(s) (...) sólo un cuerpo de conocimiento genuino puede surgir de la percepción racional de la realidad. (...) La actividad epistemológica característica de juzgar las pretensiones de conocimiento de los demás queda así automáticamente justificada”. Pero si el conocimiento también es el producto de una cultura, entonces “la evaluación del conocimiento se vuelve problemática”. Cualquier juicio epistémico exige principios evaluativos independientes. Ahora bien, si dichos principios están a su vez socialmente determinados y “no existe un principio arquimedeano que escape al dominio de la cultura”, entonces toda evaluación objetiva de las creencias resulta ser extremadamente problemática.

El conocimiento, incluyendo el de las ciencias naturales o incluso el de la matemática, está social y culturalmente determinado. No cabe, por tanto, una evaluación independiente que permita estipular cuándo las creencias de los científicos están epistemológicamente justificadas en función del comportamiento de los objetos. Lo que procede es la investigación de las causas (sociales) por las que ciertas creencias pasan a ser tomadas como conocimiento por la comunidad científica, en primera instancia, y por la comunidad en general, en segunda instancia. O lo que es lo mismo, se trata únicamente del análisis sociológico de las creencias institucionalizadas.

La ciencia natural es así sometida a un tratamiento de relativización, por una parte, y de eliminación de todo tipo de discurso realista, por otra; lo cual, dicho sea de paso, es perfectamente coherente. Realismo y relativismo no son compatibles. Según el PF, ninguna afirmación sobre la naturaleza puede aspirar a tener estatuto privilegiado esgrimiendo como argumento su supuesta relación con objetos ajenos a la propia actividad humana de realizar afirmaciones. De ahí el rechazo de Bloor² a lo que denomina la *visión teleológica* del conocimiento, según la cual la verdad, la racionalidad y la validez son las metas naturales de la investigación científica que permiten a ésta caminar en la dirección de un progreso indefinido.

En definitiva, se elimina de la ciencia natural toda concepción representacionista del conocimiento, puesto que en ningún caso tiene sentido considerar que *habla de o se refiere a* un universo de objetos ajeno a los propios hablantes mediante el uso de sistemas simbólicos que pretendan representar cómo es el mundo. En el marco de la sociología del conocimiento científico, la deconstrucción de la ciencia natural es llevada a término. Ahora bien, el problema es la pervivencia o no de ese planteamiento representacionista, y su consiguiente realismo textual, en la propia sociología del conocimiento.

¹ Barnes, B.: *Interests and the Growth of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 20.

² Bloor, D., *Knowledge and Social Imagery*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1991. Se cita por la edición española: *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 43-44.

Bloor sitúa en el punto de partida del PF el objetivo de explicar el contenido del conocimiento científico. Puesto que ya no ha lugar a la justificación epistemológica de las creencias, su tarea consiste en la *explicación causal* basada en el análisis de las *condiciones sociales* (aunque no exclusivamente sociales) que dan lugar a la formación de las creencias. De ahí que, conforme al primero de los cuatro principios que definen su programa, la sociología del conocimiento científico debe ser *causal*³. En definitiva, al *modelo teleológico* del conocimiento, orientado a valores epistémicos, opone un *modelo causal* basado en el análisis de las condiciones prioritariamente sociales que dan lugar a la institucionalización de las creencias.

Sin embargo, el modelo causal se aproxima más de lo debido al modelo teleológico, pues el análisis de esas condiciones sociales que explican el contenido y la naturaleza será válido o no, estará justificado o no y, por tanto, será digno de ser aceptado o no en función de lo que resulte de una inevitable evaluación cognitiva. Bloor exige que no se establezca ningún tipo de distinción entre las creencias verdaderas y falsas, omitiendo toda valoración epistémica sobre ellas, pero este *principio de simetría* (segundo de los principios del PF), aplicado a los propios planteamientos de Bloor, dejaría sin explicar por qué preferir un modelo causal simétrico frente a un modelo teleológico asimétrico.

No hacen falta prolijos análisis para comprender que cualquier intento de presentar *cómo es la ciencia* por parte de los científicos sociales termina siendo perfectamente equiparable a la pretensión de conocer *cómo es la naturaleza* por parte los científicos naturales. De hecho, los propios científicos sociales parece que deliberadamente desean jugar el papel que niegan a los científicos naturales. Así, Barnes afirma que “la sociología del conocimiento es parte del proyecto de la ciencia misma, un intento de comprender la ciencia en el idioma de la ciencia”⁴, mientras que Bloor considera que las variaciones de nuestras ideas sobre el funcionamiento del mundo requieren una explicación por parte del sociólogo, que ha de expresarse “en el mismo lenguaje causal que las de cualquier otro científico. Su preocupación consistirá en localizar las *regularidades y principios o procesos generales* que parecen funcionar dentro del campo al que pertenecen sus datos. Su meta será construir *teorías* que expliquen dichas regularidades”⁵. Sorprendentes afirmaciones, puesto que suponen una descripción y, por supuesto, una defensa del tipo de conocimiento que ha de proporcionar la sociología del conocimiento por parte de quienes niegan toda posibilidad de juicio evaluativo de carácter cognitivo.

En definitiva, lo que de ninguna manera puede cumplir el PF es el imprescindible *principio de reflexividad*. A pesar de que Bloor lo incluya como el cuarto de sus principios⁶, los patrones de explicación de la sociología no son aplicables a la propia sociología, lo que pone en cuestión la coherencia de un modelo causal destinado por sus defensores a reemplazar la filosofía de la ciencia por la sociología de la ciencia desde el momento en que las justificaciones epistémicas han de ceder el lugar a las explicaciones basadas en consideraciones sociales y culturales.

La violación del principio de reflexividad supone que la sociología del conocimiento post-mertoniana se mantiene en el marco del realismo textual y de la concepción representacionista cuyo aspecto ineludible es la referencia. En efecto, la teoría sociológica del conocimiento científico *habla de o se refiere a* dicho conocimiento, puesto que pretende representar “cómo es la ciencia”. El hecho de que esta tarea se lleve a cabo de modo

³ Ibid., p. 38.

⁴ Barnes, B., Bloor, D. and Henry, J. *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, London, Athlone, 1996, p. viii.

⁵ Bloor, D., *Conocimiento e imaginario social*, op.cit, p. 36.

⁶ Ibid., p. 38.

naturalista (en estrecha dependencia de la sociedad en la que se construye) no altera el fondo del problema, que no es otro que la mencionada pretensión de representar “la ciencia tal como es”, lo cual supone una descripción lingüística de lo representado por dicha descripción.

Al conservar la ciencia social el tipo de discurso realista que se niega a la ciencia natural en el fondo atribuye un estatuto privilegiado a la primera frente a la segunda. Supuestamente los sociólogos han deconstruido el conocimiento científico al mostrar que está construido socialmente y que, por tanto, *no es* el descubrimiento de la naturaleza de las cosas o la descripción del comportamiento de una región de objetos, pero además se reservan la posibilidad de decir lo que la ciencia *sí es* en tanto que producto contingente de la cultura. Así, el PF deconstruye la ciencia natural pero no la sociología de la ciencia natural, y ello a pesar de su defensa, al menos nominal, de la necesidad de explicaciones sociológicas *autorreflexivas*⁷.

Los defensores del *Programa Empírico del Relativismo* (EPOR) son mucho más claros en este punto, puesto que consideran que la prescripción de reflexividad es “arbitraria, innecesaria e indeseable”⁸. Según Harry Collins, en ningún caso la reflexividad debe hacer su entrada en la sociología del conocimiento científico, lo cual permite mantener una asimetría entre la ciencia natural y la ciencia social. Únicamente la primera ha de ser deconstruida, la segunda no. El proceso de relativización sólo alcanza al conocimiento de la naturaleza, no al de la sociedad porque “es únicamente el mundo natural el que ha de ser puesto en duda”⁹. Defiende así en el conocimiento del mundo social la actitud realista que rechaza en la ciencia natural: el sociólogo produce conocimiento acerca de la sociedad, no así el científico acerca de la naturaleza. Además propugna no plantear cuestiones de sociología de la sociología del conocimiento científico, cuya consecuencia no deseable sería su propia deconstrucción.

III. El problema del representacionismo en la etnografía de las prácticas científicas

De lo anterior se deduce que la sociología de la ciencia postmertoniana mantiene una posición inequívocamente realista con respecto a su propia actividad cognitiva que pone en entredicho la consistencia interna de su programa. Dicha consistencia puede ser salvada precisamente al precio de renunciar a toda forma de realismo, así como a la concepción representacionista del conocimiento que lleva aparejada. Ello supone dejar de explicar causalmente “lo que la ciencia es” y asumir hasta sus últimas consecuencias la relativización de los estudios sociales de la ciencia. La actividad humana encaminada a hacer afirmaciones sobre la naturaleza ha de considerarse al mismo nivel la que la actividad humana orientada a hacer afirmaciones sobre las afirmaciones acerca de la naturaleza. La coherencia de la sociología del conocimiento científico exige no otorgar a esta última un estatuto privilegiado.

⁷ Ver: Barnes, B., *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Guilford, London and Worcester, Billing and Sons Limited, 1980, p. 154.

⁸ Collins, H. and Pinch, T., *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 190.

⁹ Collins, H., “An empirical relativist programme in the sociology of scientist knowledge”, in K. Knorr-Cetina and M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, London and Beverly Hills, Calif., Sage, 1983, p. 102.

Dicha exigencia es plenamente reconocida y defendida por Woolgar y Ashmore, los cuales en la Introducción que escriben para la obra *Knowledge and Reflexivity*¹⁰ establecen tres fases en el desarrollo de los estudios sociales de la ciencia. La primera sería una fase pre-kuhniana característica del mertonianismo, en la que la sociología de la ciencia es una sociología de los científicos, el contenido de la ciencia es ignorado, el análisis es parcial y asimétrico y la mayoría de los factores sociales aparecen en casos de mala praxis cuando el desarrollo de una investigación científica es modificada de manera deliberada en función de los intereses de un grupo social. Su concepción epistemológica es realista tanto con respecto a la ciencia como con respecto al estudio social.

La segunda fase es ya una sociología del conocimiento científico propia del PF y del EPOR, en la que se analiza su contenido desde una concepción epistemológica relativizada con respecto a la ciencia pero todavía realista en lo que se refiere al estudio social. El conocimiento científico, en efecto, pierde su estatuto privilegiado, para lo cual se utilizan diversas técnicas de deconstrucción. Pero lo que no se analiza es la nueva realidad metacientífica que resulta de dichas estrategias, realidad que tiene que ver con el modo como el propio conocimiento científico es construido socialmente. Dicho en otros términos, se trata de un periodo en el que la reflexividad no juega ningún papel.

Ambos autores apuestan por una tercera fase en la que la necesidad de la mencionada reflexividad en el estudio social de la ciencia sea enteramente reconocida, a fin de evitar la inconsistencia entre realismo y relativismo de la fase anterior. Ello supone renunciar, no al relativismo del conocimiento científico, sino precisamente al realismo de los estudios sociales, lo que significa que éstos han de ser enteramente relativizados. ¿Cómo podría alcanzarse esta tercera fase?

Lo primero a reconocer es que, mientras la ciencia se considere un *objeto a investigar*, difícilmente la sociología del conocimiento podrá renunciar a la concepción representacionista del conocimiento propia del realismo, que parte siempre de la dualidad representación-objeto y de su necesaria adecuación. “La *representación* -dice Woolgar- es el medio por el que generamos imágenes (reflejos, representaciones, informes) de un objeto situado ‘ahí fuera’. La representación resulta axiomática (...) para todas aquellas actividades que pretendan captar una característica situada ‘más allá’ de la propia actividad”¹¹. La ciencia natural constituye para los sociólogos de la ciencia ese objeto situado *ahí fuera*, *más allá* de la actividad mediante la cual produce representaciones de dicho objeto. Y desde luego las representaciones que producen son tan problemáticas como las de los científicos que estudian, pues en último término siempre se plantea el *problema de la adecuación* entre las representaciones y los objetos a los que se refieren, entre las palabras y las cosas.

De ahí que Woolgar y Ashmore recomienden a los analistas sociales de la ciencia no imitar el modo de proceder de la ciencia sino más bien adoptar un “método no-científico”, que implica el abandono de cualquier tipo de estrategia metodológica realista. Once años antes de la publicación de una obra ya mencionada, *Knowledge and Reflexivity* (la primera edición es de 1988), Woolgar había publicado, junto con Latour, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* (editada por primera vez en 1979). En dicha obra

¹⁰ Woolgar, S. and Ashmore, M., “The Next Step: an Introduction to the Reflexive Project”, in S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London, Sage Publication LTD, 1991, pp. 7-8.

¹¹ Woolgar, S., *Science, The Very Idea*, London, Routledge, 1993. Se cita por la edición española *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 46.

desarrollaban el tipo de programa denominado *etnografía de la ciencia* y que el propio Woolgar describe en los siguientes términos en otra obra aparecida asimismo en 1988, *Science: The Very Idea*:

La etnografía es un estilo de investigación en el que el observador adopta la postura de un antropólogo que se encuentra por primera vez con un fenómeno. Uno toma la perspectiva de un extranjero como medio para poner de relieve las prácticas comunes de los nativos que son objeto de estudio. Literalmente, etno-grafía significa “descripción” desde el punto de vista de los nativos: en vez de imponer el marco de referencia propio a la situación, el etnógrafo intenta desarrollar una apreciación de la forma en que los nativos ven las cosas. En el caso de la ciencia, nuestros nativos son la comunidad de científicos¹².

Las prácticas de los “nativos” que aquí se trata de estudiar no son otras que las prácticas de los científicos en el laboratorio. Lo que el etnógrafo de la ciencia ha de hacer no es estudiar los productos cognitivos del quehacer científico, esto es las teorías científicas, sino tomar nota de lo que diariamente allí sucede: en un laboratorio los nativos producen listados de ordenadores, cuadros y gráficos, redactan borradores, memorias, cartas, artículos, etc. El referente de las actividades de estas “tribus” de científicos no es la *naturaleza* o la *realidad* sino las operaciones y argumentos de los demás y, muy en especial, sus sistemas de inscripción gráfica. Los hechos científicos, por tanto, no preceden a la investigación sino que son contruidos socialmente por dichos sistemas.

Ahora bien, con respecto al problema que aquí interesa, el del realismo en los estudios sociales de la ciencia, cabe preguntarse si este planteamiento etnometodológico se halla ya en la tercera fase de completa relativización de dichos estudios capaz de superar la epistemología realista aún vigente en el PF y en el EPOR, de la que hablaban Woolgar y Ashmore en *Knowledge and Reflexivity*. De entrada hay que decir que la etnometodología descriptiva de las prácticas científicas en los laboratorios desde luego exige una radical renuncia a la explicación causal (social) propia del PF. En efecto, ahora se trata de estudiar la ciencia “*tal y como tiene lugar*” sin pretensión de analizar en términos sociales (causales) la naturaleza y el contenido del conocimiento científico. ¿Constituye ello una ventaja desde el punto de vista del problema que nos ocupa? El propio Woolgar afirma lo siguiente:

La apelación retórica a la cláusula del *tal y como tiene lugar* es la promesa de un nuevo medio (método) para tratar la ciencia como un objeto. Y la etnografía de la ciencia no sólo afirma ser diferente; promete además una interpretación *más adecuada* del objeto (...). De este modo, la interpretación de la cláusula del *tal y como tiene lugar* reintroduce el supuesto básico de la concepción heredada: *la etnografía puede decirnos cómo es realmente la ciencia* porque proporciona una nueva forma de superar los obstáculos para aprehender el fenómeno tal y como es en realidad. (...) Con otras palabras, el compromiso del etnógrafo respecto a la cláusula *tal y como tiene lugar* se adecua al compromiso de la tribu respecto a la idea de un estado de cosas real (objetivo). (...) En su deseo de disipar las versiones ‘deficientes’ de la ciencia, los defensores de la etnografía (de este tipo) suscriben ellos mismos un discurso que apoya el *objetivismo*¹³.

Parece, efectivamente, que los estudios de laboratorio en el fondo lo que prometen es una representación más objetiva de las prácticas científicas, en la medida en que se atienen a lo que el etnógrafo de la ciencia puede empíricamente constatar sin reconstrucciones ni interpretaciones ajenas al propio día a día en el laboratorio. En ese sentido puede decirse

¹² Ibid., pp. 128-129.

¹³ Ibid., pp. 138-139.

que “apoyan el objetivismo” sencillamente porque se hallan dentro del más puro y duro *representacionismo*, a pesar de haber renunciado a todo análisis sobre el contenido de las teorías, tanto desde el punto de vista cognitivo, como desde el punto de vista social. Así, más allá de la reflexión crítica que bien podría merecer un planteamiento tan extraordinariamente reduccionista acerca de la ciencia, lo cierto es que esta nueva vuelta de tuerca en los estudios sociales de la ciencia no supone un gran avance frente al PF en lo que se refiere al abandono de todo tipo de estrategia metodológica realista. Woolgar es, en este sentido, enormemente lúcido cuando muestra que, en el fondo, la etnografía de la ciencia lleva hasta sus últimas consecuencias el compromiso ontológico realista al prometer “una interpretación *más adecuada* del objeto” que logrará decir “cómo es realmente la ciencia”. Una vez más, al igual que en el caso de los textos científicos, los de los etnógrafos de la ciencia *se refieren* a conjuntos de hechos (por muy contruidos que éstos sean) que están *más allá* de los propios textos, de los que se ofrece una *representación*.

Los estudios etnográficos de la ciencia, reconoce Woolgar, “no llegan a enfrentarse en última instancia al núcleo del concepto de ciencia: *se conciben dentro de la noción de representación y no logran oponerse a ella*”¹⁴. ¿Cómo prescindir de toda práctica representacional textual de carácter realista? Para empezar renunciando al planteamiento según el cual la etnografía de las prácticas científicas o *estudios de laboratorio* deben mostrar *lo que la ciencia es*, puesto que en ese caso se está tomando esta última como un objeto acerca del cual es posible un planteamiento objetivo que de hecho concede al etnógrafo un acceso privilegiado a la *auténtica verdad* sobre las prácticas científicas. Ahora bien, la cuestión a determinar entonces es en qué han de consistir unos estudios sociales de la ciencia que no recaigan en el espejismo objetivista. ¿Es posible *hablar de la ciencia* sin que suscite el problema de la adecuación entre lo que el texto dice y lo que la ciencia es? ¿O quizá lo que procede es *dejar de hablar*?

IV. Cómo escribir textos no realistas

La liberación de toda forma de realismo representacional exige, como primera medida, no pretender producir *conocimiento* acerca de la actividad científica. En el caso del etnógrafo de la ciencia, según ha quedado establecido, esto se traduce en la prohibición de proceder como el científico, generando informes que aspiren a dar cuenta del estado *real* de los hechos que acontecen en el laboratorio.

Ahora bien, no proceder como el científico significa no considerar que, en tanto que sujeto-observador, el estudioso social de la ciencia se halla en una posición epistemológica superior con respecto al objeto-observado e independiente de él. Se trata de no subrayar esa distancia entre observador y observado que, según la concepción del conocimiento científico que dicho estudioso critica, podría garantizar la neutralidad de la representación que media entre ellos al permitir un conocimiento del objeto al margen de las condiciones del sujeto. Muy al contrario, observador y observado habrán de situarse en el mismo plano a fin de no conceder al primero privilegio cognitivo alguno que pudiera poner en entredicho la relativización perseguida de los estudios sobre la ciencia. Y la cuestión entonces es cómo proceder, cómo salir del laberinto al que parece conducir todo intento de generar textos acerca de la ciencia sin rebasar por ello el ámbito del propio texto, cómo conjurar el peligro del realismo representacionista.

¹⁴ Ibid., p. 140.

En principio los autores más seriamente defensores de la reflexividad (Woolgar, Latour, Ashmore) propusieron seguir el camino exactamente contrario al que acentúa la distancia entre sujeto y objeto en aras de la objetividad del conocimiento. El investigador no es ajeno a lo investigado, no se halla en un nivel diferente de aquello que investiga y, en consecuencia, su tarea no consiste en generar textos en los que se plasme esa diferencia. Se apuesta por la aproximación entre observador y observado, llevando hasta las últimas consecuencias su fusión en el propio texto, cuyo significado ya no podrá establecerse al margen de la interrelación entre autor y lector.

El texto se convierte así para los reflexivistas en el único punto de partida y de llegada, hasta el punto de que toda mirada se agota en él. Carece de sentido tratar de establecer su *significado real, lo que verdaderamente dice*, pues dicho significado ni es único ni está dado de una vez por todas con independencia de las transformaciones que experimenten las afirmaciones contenidas en el texto en función de las relaciones que los lectores establezcan con ellas. Conforme al modo de proceder científico, observador y observado, informante e informado operan a niveles diferentes, puesto que el informante ha de dar describir y explicar las acciones y hechos de lo informado, siendo uno y otro radicalmente diferentes. El agente genera así un texto acerca de hechos preexistentes del mundo que recibe una interpretación realista en la medida en que nos remite a entidades independientes de su construcción en el propio texto. Por el contrario, el etnógrafo del texto (según expresión de Woolgar¹⁵) opta por la similitud entre el agente que genera el informe y lo representado en él, evitando toda ilusión de remisión a un mundo más allá del propio texto. El significado del mismo depende tanto del autor como del lector, porque autores y lectores comparten la responsabilidad de dicho significado. En definitiva, cuanto más se acentúa la distancia entre sujeto y objeto más se privilegia el método del observador. En cambio, cuanto más familiar es el objeto, cuanto más difícil es especificar lo que le diferencia del sujeto, cuanto menos hincapié se hace en la diferencia, entonces es cuando se obtiene el método del etnógrafo.

Ahora bien, una vez abandonado el modo de proceder científico, es claro que los textos en ningún caso pueden ser la *explicación* de algo, tal como pretendía el PF. Es perfectamente comprensible el fuerte rechazo de Latour¹⁶ a todo tipo de argumentación en la que ciertos elementos (“*explanans*”) jueguen el papel de causas y otros elementos (“*ad explananda*”) el de efectos. Aplicado esto a las ciencias sociales significa que en ningún caso dichas ciencias han de pretender explicar las ciencias naturales aduciendo factores o causas sociales, puesto que ello supondría en último término tratar de emular a estas últimas. Las pretensiones de los estudios sociológicos del conocimiento científico son así enteramente desautorizadas.

En este contexto y en cualquier otro explicar es, según Latour, establecer un tipo de relación entre dos listas de elementos, de modo que “más de un elemento de la lista B sea puesto en relación con un elemento de la lista A”. Decimos entonces que el elemento A representa a los elementos de la lista B. Y a mayor número de elementos *representados*, mayor poder explicativo. En una escala continua, el máximo vendría dado por la posibilidad de *deducir* todos los elementos de B a partir de un solo elemento de A, mientras que el mínimo tendría lugar cuando los elementos de A simplemente constituyen una *repetición, ordenación o resumen* de los de B. Si en un caso hablamos de *explicación* o de

¹⁵ Ver: Woolgar, S., “Reflexivity is the Etnographer of the Text”, in S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, op.cit., pp. 14-34.

¹⁶ Ver: Latour, B., “The Politics of Explanation: An Alternative”, in S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, op. cit., pp. 155-176.

deducción, en el otro nos hallamos ante una mera *descripción* que (esto merece ser subrayado) tiene “el literario carácter de una *historia*”¹⁷. El objetivo de la explicación, en su opinión, es *actuar a distancia*, es decir actuar sobre los elementos de la lista B estando en A pero transfiriendo el mayor número posible de elementos a esta lista A. Ello plantea el problema de la correspondencia entre el mundo y nuestra representación generada, a su vez, por la diferencia y la distancia entre ambos. La historia, en cambio, no tiene la capacidad de generar y de mediatizar los acontecimientos objeto de estudio, y precisamente por ello hay razón para no preferir las explicaciones causales a la narración de historias.

Una vez descartada la superioridad de las explicaciones causales sobre la narración de historias, ¿cómo proceder? La insistencia de los autores reflexivistas en que actores y lectores formen parte de la escena que describen, no sólo les aparta del formato de los informes científicos (lo cual es de esperar), sino que les aproxima a un género completamente diferente, con el que de entrada no era previsible que se asociara nada que tuviera que ver (siquiera genéticamente) con los estudios sociales de la ciencia. Se trata de la *crítica literaria* y, en general, de los modos literarios en los que el autor forma parte de la “realidad” que crea.

Puesto que no hay que inducir a los lectores a pensar que hay algo “fuera” que es el referente del texto con el que guarda una relación de correspondencia, es posible que lo que proceda sea romper el usual vínculo entre el relato y el referente haciendo el texto ilegible. Los textos no deben referirse a nada ni representar nada. Ni siquiera es posible escribir textos para argumentar en contra de la ideología de la representación, pues de nuevo se cae en el dualismo objeto-representación cuya distinción se trata de anular. No hay que escribir textos acerca de los textos. Por ello Latour se muestra crítico con la “metarreflexividad”¹⁸, que acumula capa tras capa de auto-conciencia al insistir en escribir sobre cómo escribir, y propone reemplazarla por una sola capa: la simple narración de historias. En su lugar propone así una “infra-reflexividad”¹⁹, en la que las advertencias metodológicas ceden el paso a los recursos literarios. En el límite, por tanto, ni siquiera *hay que decir que hay que dejar de decir* algo acerca del mundo o acerca de las ciencias que hablan del mundo.

¿Qué queda? En cierto modo escribir. Pero explorando modos de escritura no convencionales, las denominadas “nuevas formas literarias” (“New Literary Forms”) que, conforme al recuento de Ashmore²⁰, incluyen el juego, el poema humorístico (“the limerick”), la parodia, la parábola, el diálogo, el antiprefacio, la antiintroducción, el texto paralelo, el “collage” narrativo, la enciclopedia (forma cultivada por el propio Ashmore en el capítulo 2º entre otros), etc. El objetivo último es no decir nada que pueda ser tomado en serio por el lector para que no establezca una correspondencia unívoca entre el texto y su significado. Para ello se hace uso de la contradicción, la paradoja, la ironía, la caricatura, o también se introducen dos o más voces en el texto (“two-voiced text” o “multi-voiced-text”) a fin de impedir que el lector interprete inequívocamente la posición del autor. Todo vale con tal de que el lector no pueda llegar a creer que sabe de qué se habla.

Parece difícil ir más lejos por este camino que conduce a la relativización de los estudios sociales de la ciencia. Puesto que no se trata de sustituir las representaciones de la ciencia o de la sociología de la ciencia por representaciones literarias, llevado al extremo ¿acaso la principal virtud que deberían tener estos nuevos modos de expresión literaria sería

¹⁷ Ibid., pp.158-159.

¹⁸ Ibid., p. 166.

¹⁹ Ibid., p. 169.

²⁰ Ashmore, M., *The Reflexive Thesis. Writing Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago and London, The University of Chicago Press, p. 66.

no hablar *de nada*? Dado que se trata, en definitiva, de no generar textos que *digan algo*, ni que *digan que no hay que decir algo*, ni que *digan acerca de nada* (pues, como Latour reconoce, el lector podría pensar que al menos se está diciendo algo acerca de la deconstrucción²¹), quizá la alternativa más prudente sería sencillamente *no decir absolutamente nada*.

V. Este sí es realista

Según se ha tratado de poner de manifiesto a lo largo de estas páginas, la coherencia del programa de investigación postmertoniano que implicaba la relativización del conocimiento científico ha exigido la relativización del conocimiento acerca del conocimiento científico, por mucho que se haya adoptado un punto de vista naturalista acerca de lo que debe entenderse por tal. Pese a la irritación que produce a los partidarios de este enfoque sociologista el argumento conocido como *tu quoque* (que atribuyen a la intransigencia de los “racionalistas”, entendiéndolo por supuesto de modo peyorativo), lo cierto es que resulta inaceptable toda teoría que, en caso de aplicarse a sí misma, se derive de ello una inconsistencia desde el punto de vista lógico. Importantes autores no precisamente racionalistas han reconocido que al análisis socio-relativista de la ciencia ha de ser a su vez relativo, explorando así un camino que les ha apartado por completo de los ingenuos planteamientos del PF.

Ello ha conducido a una profunda crítica de cuanto suponga la generación de textos mediante los que se pretenda decir cómo algo es, en este caso la ciencia. Pues ello supondría abundar en un tipo de planteamiento realista según el cual se concede al texto la posibilidad de hablar de o referirse a un mundo que está más allá del propio texto y acerca del cual se construye una representación que automáticamente pasa a ser adecuada o inadecuada. Pero entonces, atendiendo a ese mundo extralingüístico, procedería emitir algún tipo de juicio sobre si aquello que el texto dice está más o menos justificado. En definitiva, se abriría así la puerta a la posibilidad de valoraciones epistémicas totalmente incompatible con la simetría preconizada por los estudios sociales de la ciencia.

Por supuesto, queda desautorizada toda pretensión de las ciencias sociales de explicar causalmente las ciencias naturales, pero ni siquiera renunciando a las explicaciones causales del PF se resuelve el problema. En efecto, tampoco los escrupulosos planteamientos etnográficos propios de los estudios de laboratorio logran soslayar la concepción representacionista del conocimiento propia del realismo, en la medida en que prometen una adecuada descripción de las prácticas científicas libre de interpretaciones y reconstrucciones.

Se impone cerrar por completo el paso al realismo del texto y a la consiguiente concepción representacionista, cuyo aspecto ineludible es la referencia, si se quiere extender el programa de relativización de la ciencia a los estudios sociales sobre la ciencia. Esto supone dejar de elaborar constructos simbólicos mediante los cuales se quiera dar cuenta de cómo es la ciencia a partir del análisis de los contenidos de las teorías científicas, o bien de las prácticas en los laboratorios. Así, en primera instancia, la reflexividad de los estudios sociales de la ciencia exige que se deje de hablar acerca de la ciencia. Pero, en segunda instancia, la metarreflexividad de dichos estudios impone que se deje de hablar

²¹ Latour B., “The Politics of Explanation: An Alternative”, in S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, op. cit., p. 172.

acerca de cómo hablar acerca de la ciencia, y a su vez que se deje de hablar acerca de dejar hablar... Es muy posible que este camino de sucesivas capas de metarreflexividad sea suicida y sin salida, como piensa Latour. Entonces sólo queda, o bien explorar formas no convencionales de escritura, o bien decantarse por un circunspecto silencio.

Esas nuevas formas literarias suponen, por tanto, la generación de textos que no supongan producción alguna de conocimiento, ni sobre la ciencia ni sobre ningún otro objeto, pues en el momento en que se acepte que hay algo fuera que es el referente del texto y en correspondencia con él, se habrá recaído en la forma de realismo que se trata de evitar. Tampoco se trata, por supuesto, de discursos metodológicos sobre lo que no se puede decir, puesto que nos hallaríamos de nuevo en el caso de la metarreflexividad. Hay pues que jugar con el texto, afirmar, negar, ironizar, caricaturizar, introducir dos o más voces incompatibles entre sí, en definitiva, hay que romper toda regla habitual que lleve a creer que se ha entendido el significado de un texto, o más aún, que hay un significado que entender. Es posible, por tanto, *hacer uso* de formas literarias no convencionales, pero no *defender su uso* escribiendo libros y artículos tratando de persuadir sobre su pertinencia, pues de nuevo se estaría induciendo al lector a inferir erróneamente que hay algo así como “la” opinión del autor, invitándole a creer lo que dice el texto y, en definitiva, a rebasar los límites del mismo.

Llegados a este punto autor y lector pueden decantarse legítimamente por estos lúdicos ejercicios de escritura y de lectura. No menos legítimo resultaría asimismo buscar refugio en lo inefable. Lo que difícilmente puede dejar de reconocerse es que la eliminación del realismo del texto conduce a la inviabilidad de la *ciencia* social acerca del conocimiento científico. En el mejor de los casos la sociología no se distingue de la crítica literaria; en el peor se convierte en un juego de palabras.

Para finalizar digamos que este artículo no ha sido escrito con la pretensión de generar un texto no realista. Muy al contrario, ha sido deliberadamente concebido de forma convencional en el marco de la retórica propia de los textos realistas. En ese sentido reúne todos los tópicos que le son propios: proponerse un objeto a investigar; ofrecer una interpretación lo más adecuada posible del mismo; referirse a algo más allá del texto y preexistente al mismo; en definitiva, hablar acerca de algo. Al lector le tocaría ahora el papel de juzgar si lo aquí defendido está justificado o no, si comparte o no la crítica a la sociologización del conocimiento científico que ha presidido estas páginas. En cualquier caso, tanto si su veredicto es favorable como si es desfavorable, el mero hecho de que llegara a formular una valoración epistémica, rompiendo la simetría de los discursos, sería suficiente para los objetivos aquí propuestos. Pues significaría que el lector cree conocer el tema del que aquí se ha hablado y cree también que su creencia está justificada, independientemente de que coincida o no con la de la autora.

Kurt Gödel: el límite lógico de la Modernidad

Alejandro RODRÍGUEZ-PEÑA

Universidad Autónoma de Madrid

aljn.rodriguez@gmail.com

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

El proyecto formalista ideado por Hilbert es deudor de un filósofo que podemos considerar como el padre fundador de la modernidad: Descartes. En este escrito se buscará interpretar el teorema de limitación de Kurt Gödel, que muestra la imposibilidad de dicho proyecto, como una crítica a la modernidad.

Palabras clave: Prueba de Gödel, Proyecto formalista, Crítica a la Modernidad.

Abstract:

The formalist project devised by Hilbert is indebted to a philosopher that we can consider as the founding father of modernity: Descartes. In this paper I suggest to interpret the restriction theorem of Kurt Gödel, which shows the impossibility of this project as a critique of modernity.

Keywords: Gödel's proof, Formalist project, Critique of Modernity.

Existe una pretensión en el planteamiento y filosofía de Descartes de alcanzar una utopía respecto a aquello que el hombre puede conocer y acerca de cómo hay que alcanzar dicho conocimiento. Dicha pretensión llegará, en forma de racionalismo, hasta la época de Hilbert. Iré más despacio para mostrar en qué consiste dicha utopía. Descartes consideraba que para poder alcanzar el conocimiento perfecto, claro y distinto, debíamos hacerlo a través de un Método, una sistematización completa de aquel, es decir, que todo conocimiento verdadero quedaría incluido en una *Mathesis Universalis*. Este proceder consiste en partir de principios autoevidentes que al combinarse pueden producir conocimientos más complejos. Descartes había imaginado “que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas de otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté que no se llegue a alcanzar y descubrir”¹. De este modo el conocer sería el ejercicio combinatorio, calculador, de lo simple a lo complejo, accesible a todo ser humano desde el ejercicio de su razón, y, por tanto, universal. Ahora bien, si concebimos la sistematización como una axiomatización donde esos principios evidentes en sí mismos sean los axiomas, las normas de la combinatoria de la razón sean reglas de inferencia, y el conocimiento más complejo sean los teoremas derivados de los axiomas, entenderemos la pretensión cartesiana de captar el conocimiento de un modo completo como el proyecto formalista de Hilbert.

Ahora bien, el proyecto formalista, a causa de la prueba de Gödel volcada en su artículo más conocido, el de 1930, *Sobre sentencias formalmente indecidibles de la Principia Mathematica* y sistemas afines², será inviable a la par que se hundirá, con él, parte del proyecto moderno. A través de las siguientes cinco preguntas analizaré como, en el interior del proyecto formalista, se dio un problema que no pudo superar:

- 1.- ¿Qué es una teoría formalizada y sistematizada y qué ventajas ofrece?
- 2.- ¿Qué significa que una teoría sea consistente?
- 3.- ¿Qué dicen los teoremas de Gödel?
- 4.- ¿Qué consecuencias tienen los teoremas para el proyecto formalista?
- 5.- ¿Qué consecuencias tiene para el mecanicismo?

El contenido de las respuestas, tal y como veremos más adelante, se puede vincular y relacionar, pero para una correcta comprensión me ceñiré a las mismas, aunque sí que explicitaré la posible relación. El esquema y estructura de estas preguntas ha de entenderse del siguiente modo: desde la primera y la segunda se puede explicar el inicio de una esperanza a cumplir por la razón y la lógica que vincularían todo conocimiento a una misma estructura; en la segunda parte, tercera pregunta, se explica el teorema de limitación de Gödel; en la tercera y última parte, que incluye el cuarto y quinto interrogantes, se señalan las consecuencias de este teorema de limitación en el proyecto inicial. Será así como mostraremos la moraleja del sueño de la razón.

¹ Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 83.

² Gödel, Kurt, *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 55-89.

1.- ¿Qué es una teoría formalizada y qué ventajas ofrece?

Esta cuestión puede descomponerse en dos. En primer lugar abordar  que es una teoría formalizada para después contemplar las ventajas que ofrece. A pesar de que esta pregunta parezca trivial no lo es, y antes de empezar con una explicación prefiero mostrar qué es una teoría formalizada. Tenemos aquí la formalización que hizo Peano de la aritmética (a partir de este momento la aritmética de Peano será representada por PA).

$$\begin{aligned}
 A_1 &: N(0) \\
 A_2 &: \forall x(N(x) \rightarrow N(x')) \\
 A_3 &: \neg \exists x(N(x) \wedge 0 = x') \\
 A_4 &: \forall x \forall y((N(x) \wedge N(y) \wedge x' = y') \rightarrow x = y) \\
 A_5 &: \phi(0) \wedge \forall x((\phi(x) \rightarrow \phi(x')) \rightarrow \forall x \phi(x))
 \end{aligned}$$

Es fácil comprobar cómo presenta un aspecto distinto de lo que entendemos por la aritmética que habitualmente es conocida. La elección de la aritmética no es arbitraria tal y como se verá más adelante. Llega el momento de explicar qué es una teoría formalizada, aunque s  que resulta necesario explicar previamente qué es un sistema formal. Un sistema formal S es un lenguaje formal L, entendiendo por éste uno tal que puede definirse completamente sin hacer referencia a ninguna interpretación suya, con un mecanismo deductivo que consta de dos elementos: axiomas y reglas de inferencia. Por axiomas hay que entender el conjunto de proposiciones fundamentales desde los que, por medio de las reglas de inferencia, se pueden derivar el resto de proposiciones que, no son axiomas, son teoremas. De este modo una teoría formalizada será una teoría (re)formulada en un sistema formal: una teoría formal T posee un lenguaje L y contará con unos axiomas y un mecanismo deductivo³. En el caso de Descartes los axiomas serían esas ideas autoevidentes y el mecanismo deductivo vendría dado por la razón, siendo, de este modo, universal.

La segunda cuestión en la que descompusimos nuestra primera pregunta era relativa a las ventajas que ofrece una teoría formalizada respecto a otra que no lo es. Resulta necesario remontarnos a finales del S. XIX para entender este aspecto pues se halla íntimamente relacionado con el proyecto formalista. Es interesante vincular esta cuestión con las preguntas cuarta y quinta de este mismo trabajo. En 1879 Gottlob Frege en su *Begriffsschrift* diseña un sistema formal, la lógica, y la concibe a partir de los planteamientos de Leibniz como modo de expresar el pensar puro. La lógica será capaz de ser el medio de expresión de cualquier concepto. Poco después, en 1889, Guisepe Peano consigue formalizar la aritmética (de ahí que más arriba la escogiera como ejemplo). Este es el periodo en el que nace el proyecto formalista de la mano de David Hilbert. Éste, en 1904, en *On the Foundations of Logic and Arithmetic*, propondrá que la consistencia de sistemas más complejos se podían probar en sistemas más sencillos. Esto quiere decir que existe la intención de probar la consistencia de PA para que todo el edificio del conocimiento sea consistente. Es fácil vincular esta idea con la de Descartes, pues, lo sencillo nos servirá de cimiento de lo más complejo. Ésta es la primera ventaja, la de poder

³ Hunter, Geoffrey, "Metalógica. Introducción a la metateoría de la lógica clásica de primer orden", Paraninfo, Madrid, 1981, pp. 18/22

estructurar el conocimiento en un “lenguaje universal”, poder encontrar una fundamentación del conocimiento de una manera universal. Pero ¿qué es la consistencia? Esto lo dejaremos para la segunda pregunta. Por otro lado, la consistencia no es la única propiedad deseable: también la decidibilidad y la completud. La completud es la propiedad que un sistema que posee todos los teoremas que deberían ser teoremas, es decir, los esperables y deseables. La decidibilidad es la posibilidad de establecer en un proceso finito la respuesta, afirmativa o negativa, de si una proposición es un teorema de la teoría formalizada. Si esto fuera así, cualquier desarrollo conceptual sería un proceso mecánico. Una vez mostrada la primera ventaja, pasaremos a una segunda. Una teoría formalizada puede ser “desarrollada” por cualquier ser humano, en principio. Para Descartes esto es un hecho pues, los conocimientos sencillos son asequibles a todo el mundo dada su autoevidencia a la par que todo ser humano está dotado de razón que es la que dicta las reglas de combinación de aquellos. Todo hombre, visto así, podría ser capaz de inferir desde los axiomas de una teoría todos los teoremas sin conocer previamente la teoría. Esto es así porque, al estar en un lenguaje formal, no necesitamos de una comprensión previa, sino que, puede concebirse dicha tarea como un proceso “mecánico”. Estas son las dos ventajas de la formalización además de la claridad a la hora de transmitir teorías. Pero, adelantando acontecimientos, esta última ventaja, casi insignificante y de la que por poco me olvido, será la única que quede de pie al final de esta historia.

2.- ¿Qué significa que una teoría sea consistente?

Tal y como venía diciendo, existe un ideal para las teorías: que sean consistentes, completas y decidibles. Aparentemente podríamos pensar que el Ideal de éstas es que sean verdaderas, pero, si pensamos en la Geometría euclidiana, podemos ver como otras geometrías son también verdaderas, ahora bien, ¿cuál es la verdadera de todas ellas? Por eso estas nuevas características son anheladas, para ver qué teorías son preferibles a otras, como criterio. En este apartado me centraré en la primera de ellas. La consistencia puede definirse como sigue: un sistema S es consistente si, y sólo si, para ninguna fórmula A de S , A y la negación de A son ambas teoremas de S ⁴. Por ello una teoría como T será consistente si para ninguna fórmula B de T , B y su negación son ambas teoremas. ¿Qué ocurre si una teoría no es consistente? Pues prácticamente la anula por completo porque de ella se podría inferir cualquier cosa por reducción al absurdo. Por otro lado, una vez visto el programa formalista y el mecanicismo, que una teoría no sea consistente acarrearía una serie de consecuencias poco deseables. Es por ello que estudiaremos la consistencia de PA . Intuitivamente PA parece consistente, esto es: que A y $\neg A$ parecen no ser ambas derivables desde PA , porque, ¿quién diría que la aritmética produjera contradicciones? Era tan sólo cuestión de tiempo que alguien diera con una demostración formal de la consistencia de PA . Al menos ese era el pensamiento de la época en general, y de Hilbert en particular. Esta esperanza fue truncada en las Segundas Jornadas sobre Epistemología de las Ciencias Exactas en Königsberg⁵. Gödel y Von Neumann comentan la posible existencia de proposiciones indecidibles en todo sistema capaz de manejar ciertos elementos de la aritmética y de teoría de conjuntos. A las pocas semanas Gödel dio con sus dos teoremas con conclusiones que limitaban el proyecto del formalismo. Mostrará que si la aritmética de

⁴ Hunter, Geoffrey, *Metalingüística. Introducción a la metateoría de la lógica clásica de primer orden*, Paraninfo, Madrid, 1981, pág. 97

⁵ Para más información de dicho congreso recomiendo acudir a:
Alonso, Enrique, *Sócrates en Viena*, Montesinos, Barcelona, 2007, pp. 76 y ss.

Peano es consistente será, entonces, incompleta, por un lado. Por el otro, si PA es consistente, entonces la proposición que expresa esa circunstancia no es derivable en PA⁶.

3.- ¿Qué dicen los teoremas de Gödel?

Sin duda este tercer interrogante, y cuestión central, punto de inflexión en tanto que posterior a la exposición del proyecto y previo a la parte que señala las consecuencias, es el más complejo de las tres partes que componen este escrito. Por ello mostraré una aproximación conceptual e informal. Si al lector no le parece fiel mi modo de exposición le recomiendo acuda a la lectura de “Esperanzas rotas. Los resultados de indecidibilidad de la matemática elemental” en *Sócrates en Viena* de Enrique Alonso. Si lo que se pretendía encontrar era una demostración formal, aconsejo acudir directamente al artículo de Gödel de 1931 en el que se exponen ambos teoremas. Cierto es que podría haber aprovechado el trabajo de otro y parafrasear su explicación, pero prefiero hacer un enfoque distinto: un acercamiento intuitivo desde nociones más próximas a lectores no especializados. Aún no ha llegado el momento de adentrarnos en los teoremas de Gödel. Primeramente voy a explicar algo que aparentemente nada tiene que ver con lo que debería ocuparnos: la paradoja del mentiroso. Consideremos el enunciado A:

A = El enunciado 'A' es Falso.

Según hemos visto la consistencia dice que no pueden ser derivables simultáneamente A y $\neg A$. Veamos pues cuál de las dos es verdadera. Supongamos que A es verdadera. De ser verdadero que A fuera falso tal y como enuncia de sí mismo, la proposición A sería falsa. Al haber supuesto que A era verdadero y llegar a la conclusión de que A es falso incurrimos en contradicción. El supuesto inicial no es el caso. A no es verdadero. Supongamos ahora que A es falso. De ser falso que A fuera falso tal y como enuncia de sí mismo, el enunciado A sería verdadero. Al haber supuesto que A era falso y llegar a la conclusión de que A es verdadero incurrimos, nuevamente, en una contradicción. El segundo supuesto no es el caso. A no es falso. Por lo tanto A ni es verdadero ni falso. Ello se debe a la capacidad del lenguaje de autorreferencia. En el caso de A viene dado por el determinante demostrativo 'Este'.

Pues bien, Gödel en su teorema acudirá a una herramienta similar. Cierto es que PA parece no ser autorreferencial, no es fácil encontrar determinantes demostrativos en ella, pero se trata de algo aparente. Gödel consigue desvelar que PA es autorreferencial a través de un proceso complejo conocido por gödelización. No voy a explicar detenidamente dicho proceso, pero sí que señalaré cuál es la idea. La gödelización es una codificación numérica desde la que a una fórmula de PA se le asigna un número de Gödel. Se acaban de generar desde PA los determinantes demostrativos: los número de Gödel. La estrategia a seguir a partir de este momento, como es intuible, es la misma que ha funcionado en la paradoja del mentiroso. De este modo alcanzará una proposición que enuncia de sí misma que no es derivable cuya demostración está comprometida.

G = 'G' no es derivable.

⁶ Para más información relativa al desarrollo de los teoremas de Gödel recomiendo:

- Hunter, Geoffrey, *Metalingüística. Introducción a la metateoría de la lógica clásica de primer orden*, Paraninfo, Madrid, 1981, pp. 287; y

- Alonso, Enrique, *Sócrates en Viena*, Montesinos, Barcelona, 2007, pp. 86/88.

Supongamos que AP, tal y como indica la intuición es consistente. Luego G o $\neg G$ son derivables en PA en tanto que tenemos la certeza de que una, y sólo una, es un teorema pero no sabemos cuál. Consideremos las dos posibilidades de la disyunción.

Supongamos que $+G$ en PA sea verdaderos. Si G es verdadero entonces es verdadero que G no es derivable en PA, pero, según lo supuesto, hemos incurrido en una contradicción luego G no es el caso $+G$ en PA. Supongamos ahora la otra posibilidad, que $+ \neg G$ en PA. Por ello es falso que G no sea derivable, luego G debe ser demostrable. Esto entra en contradicción con lo supuesto. Luego tampoco es el caso que $+ \neg G$ en PA. Acabamos de vislumbrar el primer Teorema de Gödel. Lo explicitaré.

Si suponemos, tal como hicimos al principio, que PA es consistente existe una proposición tal que ni ella ni su negación son demostrables. No hay modo de decidir cuál es y por lo tanto indecidible. Si falta algún teorema por demostrar en la teoría tampoco ésta será completa. Esto quiere decir que PA no puede ser simultáneamente consistente, completa ni decidible, esto es, si no hay contradicciones faltarán teoremas por demostrar y no hay modo de saber cómo.

El segundo teorema, siguiendo la misma estrategia que antes, se puede demostrar con una proposición tal que exprese la consistencia de PA no es derivable. Es decir, si G decía de sí que no era derivable, C dice de sí soy consistente. Si C es verdadero entonces G también, pero hemos visto que no es el caso, luego C tampoco. El segundo teorema de Gödel viene a decir que si PA es consistente la proposición que dice de sí que es consistente no es derivable en PA, y por tanto no se puede demostrar la consistencia de PA desde PA.

Resulta entonces que una teoría formalizada que contenga a la aritmética es autorreferencial, esto es, susceptible de gödelización, y en tanto que ello, no puede ser simultáneamente consistente, completa ni decidible, además de ser imposible demostrar la consistencia desde la misma teoría formalizada. Lo importante de estos teoremas no es que sean sólo aplicables a PA, sino que lo son a cualquier formalización de una teoría, a cualquier sistematización inferencial del conocimiento que sea a fin o contenga a la aritmética misma.

4.- ¿Qué consecuencias tienen los teoremas para el proyecto formalista?

Tras haber señalado cuál era el proyecto formalista y su necesidad de que una teoría formalizada como la PA fuera consistente, decidible y completa, tras haber, también, explicado aquí los teoremas de Gödel y sus resultados de limitación en las preguntas anteriores, las consecuencias para el proyecto formalista son fatales.

Según los teoremas de Gödel, si la aritmética de Peano es consistente, ésta es incompleta pues hay una proposición que niega su derivabilidad tal que ni ella ni su negación son derivables. Esto también señala a que no hay un proceso que nos permita decidir cuál es un teorema. Luego, si mantenemos la consistencia, perdemos la completud y la decidibilidad. No pueden darse las tres simultáneamente.

Resulta que si admitimos la consistencia de PA en favor de sistemas más complejos, tal y como pretendía Hilbert, hay que sacrificar la completud y al decidibilidad. El proyecto de fundamentar el edificio del conocimiento es una única base, de fundamentar el conocimiento universal en PA, es imposible. La primera gran ventaja, expectativa tirada al suelo, de la formalización de teorías no es viable. Desde entonces se han intentado distintas reformas de la lógica para solventar los problemas y retomar así el programa del proyecto formalista, pero sin éxito.

5.- ¿Qué consecuencias tiene para el mecanicismo?

Para responder a esta pregunta, al igual que con la pregunta anterior, hay que tener presente lo ya explicado. Lo retomaré brevemente a modo de resumen. Si el proyecto formalista hubiera triunfado y alcanzado sus expectativas, si tanto Descartes como Hilbert hubieran estado en lo cierto, y se hubiera probado formalmente, y las teorías formalizadas, en general, y en particular, la PA, hubieran sido simultáneamente consistentes, completas y decidibles, el mecanicismo hubiera sido posible, dado que esas son las condiciones de su posibilidad.

Los teoremas de Gödel limitan al proyecto, muestran la imposibilidad de poder mecanizar, programar... pues una teoría formalizada nunca podrá ser simultáneamente decidible, consistente y completa. La última gran ventaja se ha diluido. No hubo, hay ni habrá manera de señalar los cimientos del conocimiento y determinar las reglas para derivar el conocimiento más complejo, o lo que es lo mismo, no puede elaborarse una *Mathesis Universalis* simultáneamente consistente, decidible ni completa. Queda así demostrado que el teorema de Gödel invalida, desde un punto de vista lógico, el proyecto formalista a la par que limita muchas de las pretensiones de la modernidad: resulta inviable una sistematización completa del conocimiento que pueda ser recorrida por la razón. Es por ello que considero que la lógica puede y ha de aportar mucho a la reflexión sobre la modernidad.

La única ventaja que queda es aquella que en su momento, en la primera pregunta, casi paso por alto, casi olvido. Una teoría formalizada es más fácil de transmitir, de enseñar, de aprender y desarrollar. Y nada más.

Bibliografía:

- ALONSO, Enrique, *Sócrates en Viena*, Montesinos, Barcelona, 2007.
DESCARTES, René, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Tecnos, 2002.
GÖDEL, Kurt, *Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines* en "Obras Completas", Alianza, Madrid, 1981.
HUNTER, Geoffrey, *Metalógica. Introducción a la metateoría de la lógica clásica de primer orden*, Paraninfo, Madrid, 1981.

Sobre la autonomía de los genes

Sònia MARTÍN MARSÀ

Universidad de Salamanca

Resumen:

Durante las últimas décadas hemos asistido al avance imparable de la genética y los descubrimientos en este campo han suscitado el interés creciente de los filósofos de la biología. No obstante, la pregunta ¿qué es un gen? sigue sin una respuesta definitiva y no existe un posicionamiento claro y unívoco por parte de la ciencia. En algunos momentos se ha llegado a considerar el gen como una especie de agente autónomo, responsable último de la evolución y del desarrollo orgánico, pero la nueva ciencia genómica dibuja un panorama diferente y ha empezado a cuestionar algunas de las metáforas científicas más comunes.

Palabras clave: gen mendeliano, gen molecular, metáfora científica, autonomía, dogma central, genómica.

Abstract:

During the last decades we have been present at the unstoppable advance of the genetics, which discoveries have provoked the interest of philosophers of biology. Nevertheless, the question “what is a gene?” continues without a definitive answer and doesn’t exist a clear and univocal positioning on the part of scientists. Sometimes the gene has been thought as autonomous agent, the leader of evolution and organismic development, but the current genomic science draws a totally different scene and objects some of the scientific established metaphors.

Keywords: mendelian gene, molecular gene, scientific metaphor, autonomy, central dogma, Genomics.

Introducción

Desde mediados de los '50 se han sucedido una serie de descubrimientos en el ámbito de la genética que la han ido consolidando como una ciencia madura y una de las preguntas que, desde la filosofía, se ha intentado responder es a qué se debe el éxito cultivado por el concepto de gen. ¿Por qué se lo considera *la molécula de la vida*? ¿Son realmente los genes los que dirigen el desarrollo? ¿Son las verdaderas unidades de selección de la evolución biológica? ¿En qué consisten esas propiedades que los han elevado a entidades omnipotentes? ¿Es cierto que los organismos multicelulares son meras máquinas de supervivencia que los genes han construido para saltar de una generación a la siguiente? El objetivo del presente artículo es ofrecer una respuesta a estos interrogantes.

El gen: evolución de un concepto y metáforas científicas asociadas

El interés que los genes han suscitado en el ámbito filosófico ha contribuido a una serie de reflexiones acerca de la relación entre el concepto de gen clásico y el de gen molecular y, por lo general, se ha asumido que cada uno de ellos debe enmarcarse en un paradigma completamente distinto. Mientras el rol conceptual del gen mendeliano es “la predicción de patrones de herencia y la explicación de las diferencias fenotípicas por medio de las diferencias genotípicas” (Brigandt, 2004:29), el del gen molecular es explicar “la producción de sustancias moleculares importantes para la maquinaria celular” (Ibíd.:30) tales como el ARN y los polipéptidos, es decir, explicar los detalles sobre los efectos moleculares, fisiológicos y de desarrollo.

Desde la filosofía se asume la existencia de un único cambio de paradigma¹, pero algunos autores (Gericke, 2007) han preferido presentar la evolución de este concepto a través de una serie de modelos históricos que permiten explicar mejor su evolución. Se pueden distinguir cuatro etapas que podríamos llamar: mendeliana, bioquímica, molecular y genómica. Inicialmente, no existe distinción clara entre genotipo y fenotipo y, de hecho, el primero se puede considerar una especie de fenotipo “en miniatura”. La genética se mueve aún a un nivel puramente simbólico en el que el gen no es más que un ente hipotético elegido como unidad de transmisión (siguiendo las leyes de *Mendel*) y de función. En la etapa siguiente, éste ya se concibe como una partícula *bioquímica* (cuyo material aún se desconoce) que no sólo se comporta como unidad de transmisión, sino también de mutación y recombinación. Situados en el nivel celular, nos hallamos frente a un gen cuya función específica es la producción de un enzima² y sólo posteriormente la determinación de un rasgo. Debemos esperar hasta mediados de los '50, con el nacimiento del gen *molecular*, para que éste pase a considerarse un segmento de ADN, de tal modo que su estructura termine por identificarse con su función³. De hecho, el gen de la biología molecular es algo así como la imagen del producto génico en el ADN (Griffiths & Stotz, 2006). Esta visión simplista del gen cambiará cuando unas décadas más tarde se empiece a vislumbrar la complejidad del *genoma* y el gen se identifique con un conjunto de segmentos de ADN que participa en el proceso del desarrollo, que depende fuertemente del contexto y que puede estar activo o inactivo. Observaremos que, a medida que la noción del gen como entidad prefijada se va desdibujando, la innovadora idea del gen como proceso empieza a cobrar fuerza.

¹ El paso del gen clásico al gen molecular.

² Cuando en 1941 se anuncia la hipótesis “un gen-un enzima” se realiza una primera asociación entre bioquímica y genética.

³ El gen entendido como molde que sirve para la producción de un polipéptido.

Es común en el ámbito científico -y especialmente en el de la divulgación- el uso de metáforas que ayuden a ilustrar qué es o cómo funciona un determinado objeto o sistema. En relación a los genes se ha dicho, por ejemplo, que son la materialización de un código, que funcionan como depósitos de información, que proporcionan una especie de plano o programa para el desarrollo del organismo o que se pueden equiparar a una “receta” para fabricar futuros organismos (Dupré, 2005:194). Al pensar la naturaleza es difícil prescindir del empleo de metáforas y a menudo se corre el riesgo de confundir la metáfora con la realidad; cuando esto sucede, las propiedades que atribuimos al objeto que nos interesa y las preguntas que nos hacemos sobre él terminan por reforzar la imagen metafórica originaria, de suerte que aquellos aspectos del sistema que no entran en el enfoque metafórico adoptado terminan por desaparecer (Lewontin, 2000:12).

El gen molecular se concibe como una molécula de ADN *auto-replicante* en la que estructura y función se identifican. Los biólogos moleculares introducen una terminología basada en el concepto de información⁴: el ADN se *replica* (en la división celular), se *transcribe* de ADN a ARN y se *traduce* de ARN a proteínas. Pero ¿qué hay detrás de la metáfora informacional? El éxito de la terminología empleada ha llevado a un equívoco notable, pues no es lo mismo hablar de la información asociada al código genético (que simplemente asocia tripletes de nucleótidos a aminoácidos) que afirmar que los genes contienen la información necesaria para construir un organismo⁵.

Evidentemente, la noción de información genética invocada por Watson y Crick no es literal sino metafórica, pero en su momento fue extremadamente poderosa al autorizar la expectativa de que la información biológica no aumentara en el transcurso del desarrollo por estar ésta plenamente contenida en el genoma. Este hecho, junto a la asociación de información con la noción de programa e instrucción, fortaleció enormemente la metáfora de la “acción de los genes” (Keller, 2000:36), ya que éstos llegaron a considerarse entidades prácticamente omnipotentes, verdaderos agentes autónomos y responsables últimos tanto del desarrollo del organismo como de la evolución de las especies.

La autonomía del gen

El gen en las distintas disciplinas biológicas. Basándonos en la caracterización que las distintas disciplinas hacen de los genes, podemos distinguir, por lo menos, cinco modos de concebirlo: el gen como rasgo, estructura informacional, actor, regulador o marcador evolutivo (Flodin, 2009). En el ámbito de estudio de lo que hoy en día se conoce como Transmisión Genética encontramos el gen como *rasgo*. El gen -aquí sinónimo de alelo- se asocia a un rasgo y tiene un lugar (o *locus*) en el cromosoma de un individuo. Según la Genética de Poblaciones, el gen -entendido también como alelo- es una especie de *marcador*. Éste puede ser fijado o añadido, existe en ciertas frecuencias y está desligado del individuo. Su secuencia de ADN nos interesa en tanto que nos marca el tiempo y el cambio evolutivo. La Genética de Poblaciones, núcleo matemático de la Síntesis Moderna, pudo postular la existencia de genes que se correspondían con diferencias fenotípicas y llevar los efectos de la selección en estas variantes fenotípicas al nivel genético (Griffiths, 2001). De hecho, el propio Williams (1966: 24) llega a definir el gen como “eso que se segrega y recombina con frecuencia apreciable”. La propiedad crítica de un gen evolutivo no es, por

⁴ Aunque Watson y Crick fueron los primeros en usar el término “información” en el contexto de las discusiones del código genético, fueron los genetistas franceses Jacob y Monod los que más contribuyeron a asentar el “lenguaje de la información”.

⁵ En este segundo caso se interpretaría la información como “instrucción”.

lo tanto, codificar una proteína, sino el hecho de ser una unidad de recombinación. La Biología Molecular, en cambio, concibe los genes como *estructuras informacionales*. La secuencia de nucleótidos contiene un mensaje que es transcrito, expresado, regulado y controlado. Todos los organismos -desde las bacterias hasta los seres humanos- utilizan el ADN para almacenar la información que les permitirá construir sus proteínas y el código utilizado para traducir dicha información es universal, es decir, la correspondencia entre tripletes de nucleótidos y aminoácidos es la misma para todas las especies conocidas (Casacuberta, 2008:20). La Biología del Desarrollo diferencia entre genes estructurales y *reguladores*. Estos últimos son fragmentos de ADN que controlan, dirigen, determinan y definen un patrón modular. Evidentemente un único gen no puede causar desarrollo, pero la idea es que las GRNs⁶ sí pueden hacerlo. Hace tiempo que embriólogos y biólogos celulares empezaron a interesarse por la morfogénesis global de los seres vivos: buscaban en la naturaleza las informaciones que dictan los tejidos, los órganos, los miembros, así como sus posiciones respectivas en el espacio y sus dimensiones. Este campo de investigación se ha beneficiado de sorprendentes descubrimientos y una nueva categoría de genes ha sido identificada, son los llamados genes “arquitectos”. Algunos de estos genes particulares determinan el número y la polaridad de los segmentos, mientras otros (los genes homeóticos) definen su porvenir⁷. Por último, la reciente ciencia Genómica nos está presentando una imagen de gen bien distinta a las formuladas anteriormente, apareciendo ahora como *actor*. Se trata de un gen flexible, que actúa o interactúa, que puede moverse, desvanecerse o incluso duplicarse dentro del propio genoma.

Una de las discusiones perennes en el ámbito de la genética es la de si el gen es una unidad material o informacional. Por un lado, tenemos quienes elevan los genes al nivel inmaterial⁸ y afirman que un gen es una unidad cibernética, un fragmento de información. Lo que se conserva en la naturaleza, según estos autores, no es la materia, no es el organismo, no es el “ser somático”, ni tan siquiera los fragmentos de ADN, lo que se conserva es el mensaje que puede ser preservado si y sólo si es distribuido y diseminado (Moss, 2006). Por otro lado, hay también quien lo define como un segmento de cromosoma que regularmente se recombina con otros segmentos durante la meiosis y el cual es suficientemente corto como para sobrevivir a suficientes episodios de meiosis, de tal manera que la selección pueda actuar sobre él como una unidad (Dawkins, 1982:86-91). Sea que el gen se considere una entidad material, sea que se considere una entidad informacional, la visión de los ultradarwinistas es que, si acaso hay una meta fundamental en la evolución biótica, ésta es la supervivencia y la expansión de piezas de material genético (Aranda, 1997).

El divulgador científico más influyente de la corriente ultradarwinista actual es Richard Dawkins, quien en su obra *El gen egoísta* argumenta que sólo los genes individuales deben ser vistos como unidades de selección en los procesos evolutivos dentro de poblaciones sexuales. La razón de esta elección es que los otros posibles candidatos -los organismos y los grupos- no se “replican”. Al decir que sólo el replicador⁹ puede considerarse como una unidad de selección, Dawkins está extendiendo una concepción de selección natural

⁶ Las GNR (Gene Regulatory Networks) son redes formadas por entidades modulares o subcircuitos y cada una de ellas tiene una determinada tarea.

⁷ En general, el curso de la embriogénesis es normal debido a que los genes homeóticos se “comunican” entre sí y se instaura un equilibrio preciso en su funcionamiento.

⁸ Entre los defensores de esta tesis encontramos a Williams, Maynard Smith y Rolston.

⁹ Dawkins divide el universo biológico en dos grandes categorías: los replicadores (entidades capaces de hacer copias idénticas de sí mismas) y los vehículos (encargados de transportar los replicadores). Dawkins identifica los genes con los replicadores y los organismos y especies con los vehículos.

iniciada por G. C. Williams (Godfrey, 2000). En la visión de Dawkins, el papel central lo tiene el replicador y los vehículos parecen estar subordinados a ellos. Un vehículo puede verse entonces como una máquina programada para preservar y propagar los replicadores (que la “conducen desde dentro”). La idea es que, los genes son, por lo menos en parte, responsables de su propia supervivencia en el futuro, ya que ella depende de la eficiencia de los cuerpos en que habitan y los cuales ellos ayudaron a construir (Dawkins, 2007), siendo los efectos fenotípicos de un gen las herramientas con las que se catapulta a sí mismo hasta la siguiente generación. Evidentemente, Dawkins asume que los replicadores no se comportan de un modo u otro, no perciben el mundo, no capturan presas ni huyen de los depredadores, pero según el autor sí *construyen* vehículos que hacen todas esas cosas. Los vehículos, por lo tanto, no se replican a sí mismos, sino que trabajan para propagar sus replicadores.

El gen se ha considerado durante mucho tiempo una entidad con propiedades extraordinarias: capacidad para auto-replicarse, fabricar proteínas, mutar, determinar uno o más rasgos de un organismo, contener instrucciones sobre el desarrollo del individuo -al que guía y controla desde dentro- y saltar inalterado de una generación a la siguiente debido a su alta estabilidad. El interés creciente por los genes conduce a una noción de biología centrada únicamente en éstos, que les convierten en determinantes todo-poderosos de la estructura orgánica. Prueba de ello son las propiedades casi mágicas de las que se les ha dotado, tales como la capacidad de auto-replicarse y, en la misma línea, la creencia de que son los únicos responsables de esa miscelánea de productos génicos (las proteínas) que se encuentran en las células y que crecen y proliferan -siempre por extraordinarias razones genéticas- hasta conformar un organismo dotado de una estructura y comportamiento complejos (Aranda, 1997). Como es bien sabido, la costosa secuenciación de los nucleótidos que constituyen el genoma humano fue justificada en base a la idea de que conocer el genoma nos daba las claves para conocer el organismo.

El rey destronado

La paradoja del código genético y la caída del dogma central.

Se ha hablado de la importancia del código genético, puente entre los ácidos nucleicos y las proteínas, pero lo cierto es que dicho código no tiene sentido alguno si no puede ser traducido. Eigen (1971) se preguntó por el origen de la información genética codificada en el ADN y encontró que la replicación fiel del ADN requería la presencia de enzimas altamente evolucionadas y complejas, mientras que la existencia de éstas requería la presencia de cadenas de ADN suficientemente largas para permitir su codificación. Hoy en día sabemos que la máquina traductora de la célula moderna necesita aproximadamente unos cincuenta constituyentes macromoleculares que están codificados en el ADN, lo cual significa que el código sólo puede ser traducido –como ya apuntó Eigen- por los productos de su traducción (Monod, 2000:147). Pero si la enzima requiere al gen, y éste requiere a la enzima, entonces, cuál es la entidad primaria ¿el ADN o las proteínas? Esta paradoja se ha resuelto parcialmente al invocar un contexto de orden superior en el cual surgieron tanto el ADN como las proteínas, el llamado “mundo del ARN” (Andrade, 2006).

Se interpreta el ADN como una molécula que no sólo contiene los “secretos de la vida”, sino que además ejecuta sus crípticas instrucciones. La teoría de Crick defiende que el ADN determina el ARN, el ARN determina las proteínas y las proteínas determinan el organismo. Se excluye, de ese modo, la posibilidad de un flujo reversible de información. Pero hoy en día sabemos que los secretos de la vida son efectivamente mucho más complejos y

más confusos de lo que se podía imaginar hace sólo unas décadas. La primera grieta en el edificio del dogma central se produce en 1959, cuando Jacob y Monod introducen la distinción entre “genes estructurales” y “genes reguladores”. Además, existen una serie de mecanismos que permiten que un gen pueda utilizarse para construir distintas proteínas¹⁰. De hecho, la expresión “un gen-muchas proteínas” en sustitución a “un gen-un enzima” ha empezado a ser común en la literatura científica. Resulta evidente que, con la caída del dogma central, el gen pierde buena parte de su especificidad y de su agencia. ¿Qué proteína debería “hacer” un gen, y bajo qué circunstancias? ¿Cómo lo elige? La responsabilidad de esta decisión recae sobre la compleja dinámica reguladora de *la célula como un todo*. Es desde esta dinámica reguladora, y no desde el propio gen, que la señal determina el modelo específico (Keller, 2002:60). La diferenciación entre el gen y el entorno se diluye desde el momento en el que aquello que algunos denominan “entorno” co-especifica, en realidad, el producto genético.

Estabilidad genética y sus consecuencias sobre el fenotipo.

Otra noción que se tiende a asociar con el ADN es la estabilidad. Por un lado, cuando se afirma que se trata de una molécula que sufre poquísimas mutaciones o errores de copia y, por otro lado, cuando se defiende que dicha estabilidad genética es la que garantiza la estabilidad fenotípica en la ontogenia¹¹. En primer lugar, sorprende descubrir que el ADN *no* es intrínsecamente estable: su integridad se mantiene gracias a un conjunto de proteínas involucradas en la eliminación o reparación de errores de copia, de rupturas espontáneas y de otros tipos de daños implicados en el proceso de replicación. Sin este elaborado sistema de monitorización y reparación, la replicación podría proceder pero lo haría acumulando demasiados errores para ser consistente con la estabilidad observada en los fenómenos hereditarios¹². El ADN crece, se abre, se cierra, se acopla y desacopla y está extremadamente comunicado. No se trata, en definitiva, de mero material inerte. De hecho, la estabilidad de la estructura genética no parece ser un *punto de partida*, si no más bien un *producto final*, el resultado de un proceso dinámico orquestado que requiere la amplia participación de un gran número de enzimas organizadas en redes metabólicas complejas que regulan (y aseguran) la estabilidad de la molécula de ADN y su fidelidad en la replicación. Esto significa que hoy en día la estabilidad de los genes no se relaciona con temas de inmovilidad o invariabilidad molecular de la estructura del ADN, sino que se concibe como una cuestión de dinámica bioquímica. En segundo lugar, teniendo en cuenta que puede llegarse a un fenotipo por distintas trayectorias moleculares y de desarrollo, la estabilidad fenotípica debe exceder la estabilidad genotípica. La dinámica del desarrollo tiene la capacidad de resistir no sólo a la variación intracelular e intercelular, sino también al grado de variación genética de un tipo que es compensado durante el curso del desarrollo y, por lo

¹⁰ A partir de un solo gen se pueden fabricar diferentes versiones porque muchos genes permiten distintas lecturas alternativas. Los genes pueden contener distintas versiones de trozos de la misma proteína y, en el momento de sintetizarla se elige, por ejemplo, entre una proteína que realizará su función rápidamente pero que será poco estable o una que necesitará más tiempo para realizar su función, pero que se mantendrá activa durante más tiempo. Es decir, dentro de un mismo gen hay distintas versiones que permiten sintetizar proteínas bien adaptadas a distintas situaciones. Este mecanismo, que permite elegir entre las distintas versiones de una proteína, se conoce como procesamiento diferencial (*splicing* en inglés). El procesamiento diferencial no existe en bacterias ni levaduras, pero es muy importante en los organismos superiores.

¹¹ La ontogenia –también llamada morfogénesis u ontogénesis- describe el desarrollo de un organismo, desde el óvulo fertilizado hasta su forma adulta.

¹² Las estimaciones actuales indican que una de cada cien bases sería copiada erróneamente. Con la ayuda del sistema reparatorio la frecuencia de errores se reduce a una entre diez billones.

tanto, normalmente expresado. Si un gen importante es eliminado del ADN animal, otros genes pueden sustituir al “jugador” que ya no está, todo parece indicar que se usan diferentes circuitos en tiempos distintos durante el desarrollo, y el organismo puede ir eligiendo. Dados los múltiples errores que se dan en la creación de un organismo, la *redundancia*¹³ en la construcción genética es seguramente esencial para sobrevivir (Keller, 2002: 112).

Replicadores, vehículos y unidades de selección.

El ADN se copia en células vivas con una fidelidad que raya lo milagroso. Pero, en contra de las expectativas, la estructura del ADN proporciona sólo el comienzo de una explicación para esta alta fidelidad. De hecho, la replicación de ADN no es posible en ausencia de determinados enzimas esenciales a la hora de llevar a cabo el proceso. Esto significa, en primer lugar, que los genes no se auto-repican. Éstos no se pueden “hacer a ellos mismos” del mismo modo que no pueden “hacer” una proteína. Lo que existe, eso sí, es una compleja maquinaria de proteínas que los usa como modelos para hacer otros genes. Por lo tanto, cuando nos referimos a los genes como auto-replicantes, los estamos dotando de unos poderes misteriosos y de una autonomía que parece situarlos por encima del material ordinario (Godfrey, 2000) y que no se adecuan a la realidad. Más allá del hecho que podamos considerar los genes como verdaderos replicadores autónomos sigue en pie la cuestión de si es esa una cualidad suficiente que garantice su status de unidad de selección. Lewontin, en su famoso artículo de 1970 argumentó que la selección natural a cualquier nivel requiere tres propiedades fundamentales: variación, herencia¹⁴ y aptitud diferencial, pero autores como Gould (2004) exigirán una cuarta característica: que exista una interacción directa entre las unidades y el entorno que las selecciona. El problema de considerar el gen como unidad de selección es que éste no puede hacer demasiado en ausencia de un fenotipo, ya que el entorno no es capaz de *ver* genes, sólo interacciona con organismos enteros y, en realidad, son éstos los seleccionados o no por el medio. Por último, no debemos olvidar que los replicadores ultra-darwinianos no explican la emergencia de la complejidad y que, de hecho, cuando se ha experimentado con la evolución *in vitro* se ha observado que un replicador aislado (en ausencia de fenotipo) tiende a la simplicidad. Si los organismos realmente son meros vehículos ¿cómo se explica la formación de los multicelulares? ¿Por qué el mundo biológico no se limita a una colección de organismos unicelulares mucho más eficientes? Es en esta línea de pensamiento que algunos autores como Aranda (1997) optan por la imagen en la que el gen, más que el *conductor* del vehículo, es simplemente uno de los muchos pasajeros.

¹³ La redundancia funcional se ha convertido en un rasgo prominente de la organización del desarrollo en los organismos complejos, y su emergencia ha estado generando consternación en la literatura científica durante algunos años. Una de las principales lecciones que se extrae de la teoría de la información (en 1950) es que la fidelidad en la transmisión de información requiere redundancia

¹⁴ Nótese que Lewontin no habla de replicación, sino de herencia. Algunos autores, como Griesemer, abogarán por el concepto de reproducción más que por el de replicación, poniendo así de manifiesto que lo esencial no es la similitud sino la existencia de un solapamiento de cierta cantidad de material (en la reproducción parte del material que compone la generación parental se convierte en parte del material de la descendencia).

Cuando las condiciones de contorno se convierten en causas del desarrollo

A mediados del siglo pasado, muchos genetistas transformaron la pregunta de los embriólogos ¿cómo se construye un organismo? en una diferente ¿cómo producen los genes sus efectos? Es evidente que una vez que el problema del desarrollo se convierte en la cuestión de cómo producen sus efectos los genes, la tarea se simplifica de inmediato. El siguiente paso hacia la simplificación se produce cuando los biólogos moleculares afirman que el estudio de organismos unicelulares -que brindan una mejor oportunidad de estudiar “cadenas de reacciones”- debería ser suficiente. Las cuestiones, los métodos y, en definitiva, la propia disciplina de la embriología quedaron a la sombra, pero tras décadas de ocusión, el tema de la embriogénesis ha vuelto a la biología, el discurso de la “acción de los genes” poco a poco se ha visto desplazado por un lenguaje más adecuado de “activación de genes” y, finalmente, se ha hecho justicia con la complejidad y el poder del cuerpo organizmático (Keller, 2000:16). Existe una amplia serie de pruebas que demuestran que la ontogenia de un organismo es la consecuencia de una interacción única entre sus genes, de la influencia de los ambientes externos con los que el organismo entra en contacto a lo largo de su vida y de las interacciones moleculares casuales de las células individuales. Son estas interacciones lo que se debe de tomar en consideración a la hora de explicar cómo se forma un organismo, ya que éste no está específicamente determinado por sus genes, sino que es el producto único de un proceso ontogenético vinculado con la secuencia de ambientes en los que se realiza el proceso (Lewontin, 2000:24). No debemos olvidar que existen otras unidades (más allá de los genes) que pasan de una generación a la siguiente: el óvulo, las mitocondrias¹⁵, los elementos estructurales del citoesqueleto (microtúbulos y microfilamentos), el ARNm, las proteínas, los precursores y los enzimas, muchos de los cuales son productos genéticos maternos. Estos constituyentes celulares y productos genéticos son esenciales y tienen que estar presentes para que se inicie una nueva generación (Hall, 2003:222). Eso nos conduce a una pregunta fundamental ¿Cuál es la relación entre las células y el genoma? Con muy pocas excepciones, todas las células de un individuo contienen el entero genoma. Poseer todos los genes como secuencias de ADN, no obstante, no es lo mismo que afirmar que todos ellos están activados en todas las células. Las propiedades y procesos celulares son los que regulan selectivamente la activación y represión del genoma. Los partidarios de la DST¹⁶ argumentan que debemos definir la herencia de tal modo que algo sea heredado sólo si ese algo pasa de una generación a la siguiente y lo hace de tal modo que la evolución pueda actuar sobre sus formas variantes. Por lo tanto: cada elemento de la matriz del desarrollo que es fidedignamente replicado en cada generación (y que juega un papel importante en la producción del ciclo de vida evolutivo del organismo) cuenta como algo heredado (Griffiths, 2001). La ontogenia de la información es un tema altamente complejo debido a que existen un sinnúmero de mecanismos y factores que intervienen ella, factores que pueden estar relacionados con la selección y creación de información nucleotídica, con la red regulatoria de genes y con la influencia del ambiente. La misma secuencia de ADN potencialmente conduce a un amplio número de productos genéticos diferentes, por lo tanto, la información para un producto no está simplemente codificada en la secuencia de ADN, sino que debe ser leída en esa secuencia por mecanismos que van más allá de la propia secuencia (Griffiths, 2006). Los mecanismos de regulación determinan no sólo si una secuencia se transcribe, sino dónde empieza y

¹⁵ En el caso de los vegetales también los cloroplastos.

¹⁶ Siglas con las que se conoce la Teoría de los Sistemas del Desarrollo (**D**evelopmental **S**ystems **T**heory).

dónde termina la transcripción, cuántas veces será transcrita esa misma secuencia, qué regiones codificantes y no codificantes serán cortadas y empalmadas, qué nucleótidos serán sustituidos, eliminados o inseridos. Los factores que interactúan para regular la expresión genómica están muy lejos de ser meras *condiciones de contorno* o un *entorno* de apoyo; más bien debemos considerarlos en pie de igualdad con la información genética, desde el momento en que éstos co-especifican la secuencia lineal del producto génico junto a la secuencia de ADN.

Los ultra-darwinistas han entendido los procesos ontogenéticos y epigenéticos como la expresión de un programa escrito en el ADN, como si el desarrollo fuera una simple cuestión de estructura de proteínas, pero con el inicio de la era postgenómica son cada vez menos los que hablan de un flujo de información unidireccional que se mueve de la secuencia de ADN a su producto, ya que hoy en día se tiende a concebir la información como algo creado *por* y distribuido *a través de* el entero sistema de desarrollo. El hecho de que la identidad estructural del gen sea creada por los mecanismos de regulación genómica y sus condiciones ambientales hace que sea muy difícil dibujar una frontera nítida entre lo que es el gen y lo que es el entorno.

Conclusiones

A lo largo del artículo se han expuesto los principales motivos por los que los genes llegaron a considerarse una especie de agentes autónomos que guiaban tanto el desarrollo individual como el curso de la evolución; también se han discutido algunas de esas razones, bien sea para rechazarlas, bien para precisarlas o enmarcarlas en un contexto explicativo más amplio. El éxito del modelo mecánico ha producido una visión simplificada de las relaciones entre las causas y sus efectos, lo cual ha conducido a un reduccionismo ingenuo y un análisis simplista. La razón hay que buscarla, por lo menos en parte, en la naturaleza oportunista del trabajo científico. Y es que la ciencia, tal y como la practicamos hoy, resuelve los problemas para los cuales sus métodos y sus instrumentos son adecuados, y algunos científicos pronto aprenden a plantearse *sólo* las cuestiones que pueden ser resueltas (Lewontin, 2000:85), hasta el punto que los límites metodológicos de los experimentos se confunden con las explicaciones correctas de los fenómenos. La tesis según la cual son los genes los que determinaban las características de los organismos, nace en realidad de la facilidad con la que se pueden producir importantes modificaciones genéticas en el curso de los experimentos y también de las dimensiones de los efectos que estas modificaciones producen en los objetos de estudio. No obstante, es innegable que el estudio de los genes ha inspirado innumerables y extraordinarios avances en nuestro modo de entender los seres vivos. Ellos mismos nos han llevado hasta el límite de una nueva era en biología, una era que promete avances aún más sorprendentes, avances que necesitarán la introducción de otros conceptos, otras metáforas y otros modos de pensar acerca de la organización biológica.

Bibliografía:

- Andrade, E. (2006): "Más allá de la dualidad genotipo-fenotipo. Complejidad y autorreferencia", *Ludus Vitalis*, vol. XIV, 25: 3-23.
- Aranda-Anzaldo, A. (1997): "The gene as the unit of selection: a case of evolutive delusión", *Ludus Vitalis*, vol. V, 9: 91-120.
- Aranda-Anzaldo, A. (2007): "Back to the future: Aristotle and molecular biology", *Ludus Vitalis*, vol. XV, 28: 195-198.

- Benzer, S. (1957): "The elementary units of heredity", McElroy, W. & Glass, B. (Eds.): *Studies in the philosophy of mind. Midwest Studies in Philosophy*, Baltimore, John Hopkins Press, pp. 615-678.
- Brigandt, I. (2004): "An alternative to Kitcher's theory of conceptual progress and his account of the change of the gene concept", URL: <http://philsci-archiv.pitt.edu/archive/00002053/01/genes.pdf>
- Casacuberta, J. M. (2008): *El genoma fluid*, Barcelona, Omnis Cellula.
- Dawkins, R. (1982): *The extended phenotype*, San Francisco, Freeman.
- Dawkins, R. (2007): *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat.
- Downes, S. M. (2006): "Biological Information" en Pfeiffer, J. & Sarkar, S. (Eds.): *Philosophy of Science: An Encyclopedia*, New York, Routledge, pp. 64-68
- Dupré, J. (2005): "Are there genes?", *Philosophy, biology and life*, Cambridge University Press, pp. 194-210.
- Eigen, M. (1971): "Self-organization of matter and the evolution of biological macromolecules", *Naturwissenschaften*, 58: 465-523.
- Flodin, V. S. (2009): "The necessity of making visible concepts with multiple meanings in science education: the use of gene concept in a biology textbook", *Science & Education*, 18: 73-94.
- Gericke, N. M. (2007): "Definition of historical models of gene function and their relation to students' understanding of genetics", *Science & Education*, 16: 849-881.
- Godfrey-Smith, P. (2000): "The replicator in retrospective", *Biology and Philosophy*, 15: 403-423.
- Gould, S. J. (2004): *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets.
- Griesemer, J. (2000): "The units of evolutionary transition", *Selection*, 1: 67-80.
- Griffiths, P. E. (2001): "The philosophy of molecular and developmental biology", URL: <http://paul.representinggenes.org/webpdfs/Griff.02.MolecularDevelop.pdf>
- Griffiths, P. E. (2001): "Genetic information: A metaphor in search of a theory", *Philosophy of Science*, 68: 394-412.
- Griffiths, P. E. & Stotz, K. (2006): "Genes in the postgenómica era", *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 27, 6: 499-521.
- Griffiths, P. E. & Stotz, K. (2007): "Gene" en Ruse, M. & Hull, D. (eds.): *Cambridge Companion to Philosophy of Biology*, Cambridge University Press, pp. 85-102.
- Gros, F. (1989): *La civilización del gen*, Madrid, Akal.
- Hall, B. K. (2003): "Unlocking the black box between genotype and phenotype: cell condensations as morphogenetic (modular) units", *Biology and Philosophy*, 18: 219-247.
- Hull (1974): *Philosophy of Biological Science*, New Jersey, Prentice-Hall Inc.
- Keller, E. F. (2000): *Lenguaje y vida. Metáforas de la biología en el siglo XX*, Buenos Aires, Manantial.
- Keller, E. F. (2002): *The Century of the gen*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewontin, R. C. (1970): "The units of selection", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1: 1-18.
- Lewontin, R. C. (2000): *Genes, organismos y ambiente*, Barcelona, Gedisa.
- Materna, S. C. & Davidson, E. H. (2007): "Logic of gene regulatory Networks", *Current Opinion in Biotechnology*, 18: 351-354.
- Medina, L. M. (2009): "El gene a cien años de su origen", *Cienciacierta*, 19, URL: <http://www.postgradoeinvestigacion.uadec.mx/CienciaCierta/CC17/CC17gene.html>
- Mestres, F. (2007): "Presente y futuro de la genética evolutiva", *Ludus Vitalis*, vol. XV, 28: 221-226.
- Monod, J. (2000): *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets.
- Moreno, J. (2008): *Los retos actuales del darwinismo*, Madrid, Síntesis.
- Moss, L. (2006): "The question of the questions: what is a gene? Comments on Rolston and Griffiths & Stotz", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27: 523-534.
- Ruse, M. (1979): *Filosofía de la biología*, Alianza, Madrid.
- Smith, M. U. & Adkinson, L. R. (2010): "Updating the model definition of the gene in the modern genomic era with implications for instruction", *Science & Education*, 19: 1-20.
- Stotz, K. (2004): "How biologists conceptualize genes: an empirical study", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35: 647-673.
- Stotz, K. (2005): "With genes like that, who needs the environment? Postgenomic's argument for the ontogeny of information" URL: <http://philsci-archiv.pitt.edu/archive/00002456/>
- Stotz, K. & Bostanci, A. & Griffiths, P. E. (2006): "Tracking the shift to postgenomics", *Community Genetics*, 9: 190-196.
- Tchuraev, R. N. (2006): "Epigenetics: Gene and Epigene Networks in Ontogeny and Phylogeny", *Russian Journal of Genetics*, vol. 42, 9: 1066-1083.
- Williams, G. C. (1966): *Adaptation and Natural Selection: A critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton, Princeton University Press.
- Williams, G. C. (2000): "Un paquete de información" en Brockman, J. (ed.): *La tercera cultura*, Barcelona, Tusquets, pp. 35-46.

Paso a paso: Una solución gradualista a la paradoja del sorites, lejos de la indeterminación y del agnosticismo

Lorenzo PEÑA
Instituto de Filosofía del CSIC

Marcelo VÁSCONEZ
Universidad de Cuenca (República del Ecuador)

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En el presente artículo abordamos dos problemas estrechamente relacionados, la paradoja del sorites y el fenómeno conocido con el nombre de la vaguedad. Indicamos varias maneras de formular la premisa mayor del argumento, excluyendo la versión condicional, para favorecer la formulación en términos de disyunción y negación débil. Con el fin de evitar la conclusión absurda de la paradoja, salvando la verdad de las premisas, se considera inválida la regla de inferencia (el silogismo disyuntivo para la negación débil), lo cual acarrea un cambio de lógica. Por otra parte, discutimos una vía de solución de la paradoja que consistiría en achacar a las palabras el vicio de la vaguedad, la cual impediría la aplicación de la lógica a premisas que contengan palabras vagas. En efecto, rechazamos la concepción de la vaguedad como indeterminación, indecisión o ignorancia, para entenderla más bien como inapropiada generalidad, es decir, como un fenómeno pragmático de falta de necesarios detalles en un contexto comunicacional dado. Así pues, en lugar de vincular el sorites con la vaguedad, preferimos asociarlo con la gradualidad en la posesión de una propiedad difusa. La propuesta se desarrolla en diálogo con la teoría epistémica de Williamson y el supervaluacionismo. Empezaremos exponiendo un ejemplo concreto de la paradoja que nos servirá para argumentar nuestra posición.

Palabras clave: sorites, vaguedad, gradualidad, epistemicismo, supervaluacionismo.

Abstract:

In the present paper, we will be examining two closely related issues: the sorites paradox and the so-called phenomenon of vagueness. We will canvass several formulations of the major premise, rejecting the conditional version, to embrace the one in terms of disjunction and weak negation. In order to avoid the absurd conclusion of the paradox, while preserving the truth of the premises, we judge the inference rule (i.e., disjunctive syllogism for weak negation) to be invalid, which entails a change of logic. On the other hand, we discuss a possible way out of the paradox, consisting in disqualifying the words occurring in the argument by reason of their supposedly vicious vagueness, a defect that would prevent logic from being applied to vague words. In fact, we reject the view of vagueness as some sort of indetermination, indecision, or ignorance, demanding instead that vagueness be understood as an inappropriate generality, that is, as a pragmatic issue consisting of a lack of detailed information required in a given communicative context. Therefore, instead of tracing the origins of the sorites paradox to vagueness, we rather prefer to associate it with graduality in the possession of a fuzzy property. We develop our proposal in dialogue with Williamson's epistemicism and the supervaluationist theory. We start arguing for our way by presenting a particular instance of the paradox.

Keywords: Sorites, vagueness, graduality, epistemicism, supervaluationism

§1.— De la verdad a la falsedad, paso a paso

Un coche sale de Madrid hacia Colmenar. Lleva una cisterna agujereada que contiene tinta azul. Encima de la cisterna inferior hay otra cisterna con tinta roja conectada con la primera por medio de una válvula de paso que está mal cerrada. Al arrancar cae la primera gota de la cisterna inferior al suelo y la primera de la cisterna superior a la inferior. Ésta, además, tiene unas aspas mezcladoras en constante movimiento. Un segundo después caen las respectivas segundas gotas. En total son 10.001 gotas que caen en los 10.001 segundos que el coche (un modelo antiguo y lento) tarda en alcanzar el pueblo de Colmenar.

La primera gota caída al suelo, g_0 , al salir de Madrid, es azul. La última gota, g_{10000} , que cae al llegar a Colmenar, es roja. ¿Y las intermedias?

Cada gota en esa serie es menos azul que la precedente (si la hay) y menos roja que la subsiguiente (si la hay). O sea, 9.999 gotas no son ni 100% azules ni 100% rojas.

Ahora bien, para cada par de gotas adyacentes que caen al suelo es un hecho que resulta o imposible o difícilísimo discernir perceptivamente su color. Sean cuales fueren las mediciones científicas al respecto, lo que sin duda diríamos todos, colocados ante un par de gotas así, es que las vemos iguales (en lo tocante al color). Y aun fijándonos mucho y concentrando nuestra atención, es casi seguro que seguiríamos sin apreciar diferencia de color.

Sin embargo, como la relación de indiscriminabilidad perceptiva no es transitiva, la gota g_0 es seguramente discriminable, aun a simple vista, de la gota g_{1000} . Un décimo de la distancia total entre puro azul y puro rojo es suficiente para que nos percatemos —en condiciones usuales de iluminación diurna— de la disparidad de color.

La enorme similitud entre el color de una gota cualquiera de esa serie, g_n , y el de la gota siguiente, g_{n+1} , hace que resulte muy problemático establecer una línea de demarcación entre ellas en virtud de la cual la primera sea azul y la segunda roja —o incluso meramente no-azul. Dada la enorme similitud perceptiva, y dado que el color es una cualidad sensible, cualesquiera dos gotas que se siguen inmediatamente en la serie son azules ambas o ninguna lo es. Llamemos a este principio el *principio de similitud* (Horgan 1998: 318; Sainsbury 1988: 25).

Del principio de similitud síguese este corolario, el *principio de paridad*: cualesquiera dos gotas que se siguen inmediatamente en la serie son tales que, o la primera no es azul, o la segunda sí lo es.

Ese corolario es equivalente (en virtud de la involutividad de la negación, o sea la equivalencia entre «no no p» y «p», más las leyes de DeMorgan, que de momento supongo admitidas) a éste otro: el *principio de continuación*: cualesquiera dos gotas que se siguen inmediatamente en la serie son tales que no sucede que la una sea azul y la otra no (Peacocke 123).

Ahora razonemos así. En virtud del silogismo disyuntivo, del par de premisas «no-p o q» y «p» cabe concluir «q». La primera gota, g_0 , es azul; por el principio de paridad, o g_0 no es azul o g_1 sí lo es; por lo tanto, y en virtud del silogismo disyuntivo, g_1 es azul.

Repitiendo el razonamiento 10.000 veces, alcanzamos la conclusión de que la última gota es azul.

Del mismo modo, claro, y en sentido inverso, obtendríamos la conclusión de que la primera gota era roja.

Aunque los supuestos de este experimento mental son poco exigentes —y sin duda sería factible y aun fácil de llevar a cabo algo aproximado, aun con nuestros instrumentos limitados—, está claro que el problema que eso suscita no depende de la factibilidad práctica. La mera posibilidad metafísica bastaría para que tuviéramos que habérmolas con un serio problema semántico.

El problema es que cualquier objeto del mismo color que uno azul es azul, y cualquier objeto del mismo color que uno rojo es rojo. Entonces llegaríamos a la conclusión de que todo lo azul es rojo y viceversa. De ahí que la bandera francesa dejaría de ser tricolor. Mas, generalizando el procedimiento, resultaría que los términos de color tendrían todos la misma extensión.

Lo peor es que no se trata de una peculiaridad de términos observacionales, aunque ya eso de suyo sería grave. Hay suficiente analogía para pensar que sorites muy parecidos a éstos pueden afectar también a los términos teóricos. Así p.ej. las denominaciones de especie son términos no observacionales, mas que sí tienen una base observacional aunque sea indirecta, en virtud de la cual los científicos disponen de criterios para atribuir a un individuo la pertenencia a una especie. La evolución de las especies, según suele pensarse, es gradual; mas bastaría para nuestro razonamiento que pudiera serlo. Para dos denominaciones de especie hay o puede haber un tránsito gradual que dificulte o impida trazar una línea de demarcación, igual que pasa con la diferencia entre lo azul y lo rojo.

Desde que el problema fue planteado por los estoicos, se ha visto en él uno de los grandes desafíos para la racionalidad humana. Razonamos sobre las cosas usando nuestra capacidad inferencial. Mas esas inferencias las hacemos principalmente en un pensamiento verbalizado, por medio del lenguaje, profiriendo enunciados que figuran como premisas y alcanzando un enunciado que será la conclusión. Si esos razonamientos nos llevan a conclusiones tan inaceptables como la de que todo lo azul es rojo y viceversa (y, por extensión, que todo tiene el mismo color) —y asimismo que todos los animales pertenecen a la misma especie—, entonces es que o no todas las premisas eran correctas, o no eran válidas todas las reglas de inferencia utilizadas. Lo seguro es que algo pasa, que algo está mal. Y sólo se ve que puedan estar mal o las premisas o las reglas de inferencia.

Pero ¿qué premisa puede ser falsa? No la de que la primera gota es azul, claro. Tal vez sea falso el principio de similitud: por indiscriminables que sean —al menos a primera vista— podría suceder que una gota fuera azul y la otra no. Sin embargo, abandonado el principio de similitud, no habrá motivo para juzgar que el color azul sea una cualidad perceptiva —ni, por consiguiente, que el adjetivo 'azul' sea un término observacional. Ahora bien, como está muy claro que experimentos parecidos son posibles para todos los términos de observación, no habría términos de observación (Barnes 26), ni por ende base empírica para la ciencia.

Pero no sólo eso. La teoría misma, científica o no, veríase afectada por problemas similares, al menos en todos aquellos casos en que podamos construir sorites análogos al de los colores. Puede que se salve la física, mas no se salvan la biología, la medicina, la botánica, ni las ciencias sociales o históricas. De salvarse la física, pagará el precio de ser la única ciencia y de carecer de base empírica, aunque sea remota.

Eso hace muy implausible el rechazo del principio de similitud o de su análogo para casos de términos teoréticos, a saber: cuando el criterio para adjudicar o no una denominación teorética sea la posesión de tal requisito, de darse una diferencia exigua o inapreciable entre dos entes por lo que hace a esa posesión, o ambos recibirán la denominación de que se trate o ninguno la recibirá. Es ésta una reformulación del principio de continuidad de Leibniz (Cfr. Levey; Peña y Ausín).

Así pues, ninguna de las dos premisas parece poder rechazarse sensatamente. Lo único que parece poder descartarse entonces es la regla de inferencia usada, que era el silogismo disyuntivo. Sin embargo, el precio parece desmesuradamente alto.

Sexto Empírico constató que usan el silogismo disyuntivo no sólo los humanos sino también otros animales, p.ej. los canes. En una encrucijada un perro, tras haber olfateado todas las ramas salvo una y no haber hallado en ellas rastro olfativo de lo que busca, lánzase, sin pararse más, por el ramal no inspeccionado. Si es inválido el silogismo disyuntivo, el sabueso está cometiendo una falacia.

Como tampoco esa salida gusta a casi nadie, se ha intentado desesperadamente encontrar otro reo. Mas no se ve a primera vista cuál pueda ser. Si no es la premisa mayor; si tampoco es la premisa menor; si no es la regla de inferencia, ¿qué queda?

§2.— ¿Culpa de las palabras?

Quedan —así lo han apuntado muchos— los términos involucrados en el razonamiento. El problema vendría de una imperfección de tales términos, en virtud de la cual fallaría el razonamiento, no por falsedad de ninguna de las premisas, ni por invalidez de la regla de inferencia, sino porque la pauta inferencial en cuestión, de suyo correcta y válida, no podría utilizarse en presencia de términos afectados por la imperfección o el vicio rehdibitorio que estaría aquí aflorando. Cuál sea éste es otro asunto que consideraremos en seguida (Cooper 249; Rescher 2001: 71).

A esta salida —a la que hace responsables a [algunas de las] palabras en presencia— podemos llamarla *imputación verbal*.

A primera vista, la imputación verbal parece un subterfugio. Imaginemos que unos hechos dados más unas normas procedimentales llevan a imponer una sanción que deseamos no imponer. ¿Podría uno mantener que los hechos están verídica y verazmente constatados (o sea que las fuentes son fehacientes) y que las reglas procedimentales son intachables, pero que, en virtud de un vicio de la personalidad de los agentes involucrados, no cabe en esta ocasión emplear un razonamiento práctico que conduzca a la imposición y aplicación de la sanción? ¿No sería eso una solución espúrea, *ad hominem*? ¿Y no es igualmente *ad hoc* alegar en nuestro caso, el de los sorites, un supuesto vicio, sea el que fuere, de los términos en presencia, o de alguno de ellos, para zafarnos de la conclusión que nos desagrada sin sacrificar ninguna de las premisas ni de las reglas de inferencia?

Para que se vea mejor la motivación de este escrúpulo que nos hace, de entrada, mirar con enorme recelo el expediente de la imputación verbal, repárese en que nuestros razonamientos usaban términos mas no los mencionaban. Lo que nos planteábamos no era ni siquiera una cuestión de si hemos o no de aplicar la denominación 'azul' a esta o aquella gota. Lo que nos planteábamos era si la gota es azul.

Cuando toda nuestra argumentación se lleva a cabo en lenguaje-objeto y sin acudir a meta-lenguaje (ni siquiera a la mención); cuando lo único que figura en el razonamiento es un par de premisas y una regla de inferencia, sin que nada en esas premisas ni en la conclusión hable del lenguaje, ni de términos, ni nada así; cuando sucede eso ¿cómo nos vamos a quitar de encima el razonamiento achacando un defecto, sea el que fuere, a los términos usados (que no mencionados) en las premisas?

Sin embargo, los adeptos de la imputación verbal pueden alegar que implícitamente la aplicación de una regla de inferencia a unas premisas para extraer una conclusión se hace siempre en virtud de una metarregla de inferencia. Así el *modus ponens* nos habilita para concluir «q» a partir de «p» y «q si p»; mas eso lo hacemos porque nos atenemos —aun sin reparar en ello— a una metarregla de inferencia, a saber que, cuando profesamos una regla de inferencia «A₁, ..., A_n B» y admitimos como verdaderas ene premisas de las formas, respectivamente, de «A₁», ..., «A_n», entonces estamos legitimados para, aplicando esa regla, extraer la respectiva conclusión de la forma «B».

Nos dan pánico esas consideraciones porque vemos asomar una regresión infinita, un problema de Aquiles y la tortuga. Si razonar —aplicar una regla de inferencia a unas premisas extrayendo una conclusión— requiere valerse de una metarregla, ese «valerse de la metarregla» —ese metaprocimiento en virtud del cual es racionalmente lícita la inferencia— parecerá, por las mismas, tener que venir legitimado por una metametarregla y así al infinito. Problema que los lógicos conocen bien desde, como mínimo, Frege y Lewis Carroll, y que en general han resuelto o zanjado (cortando el nudo gordiano) postulando —tal vez gratuitamente— que son superfluas las metarreglas; que la regla por sí misma

basta y sobra para surtir su efecto; que, igual que la Ley no requiere una metaley que la haga vinculante, ni así sucesivamente, tampoco las reglas de inferencia lógicas que profesemos habrán menester de metarreglas de ningún género.

Mas, reconózcalo o no, la imputación verbal lo que está haciendo es precisamente eso, aducir la presencia validante o legitimadora de una metarregla, poniendo a la vez límites al campo de aplicabilidad válida o aceptable de esa metarregla.

La tesis de la imputación verbal lo que nos está diciendo en verdad es esto: para los casos en que los términos en presencia son intachables, o en todo caso están exentos del vicio que aquí se trata de diagnosticar y desentrañar, para todos esos casos es correcta la metarregla que valida la aplicación del silogismo disyuntivo. Mas deja de serlo cuando las premisas contengan ocurrencias de términos con ese vicio. No porque entonces sean falsas o sea incorrecto el silogismo disyuntivo, sino porque esa inferencia ya cae entonces fuera del ámbito de aplicabilidad lícita o legítima del silogismo disyuntivo; porque la metarregla que hemos de profesar validará el silogismo disyuntivo (o cualquier otra regla de inferencia) únicamente cuando todos los términos que figuren en las premisas sean términos en buena salud y sin ese vicio redhibitorio.

De manera más general, los adeptos de la imputación verbal lo que hacen es, en realidad, restringir el ámbito de aplicabilidad de las inferencias lógicamente correctas. No se trata de cambiar de lógica, de proponer modificaciones a la panoplia de reglas o pautas de inferencia que admitamos. Trátase de reconocer que esas pautas sólo pueden impunemente usarse cuando estemos profiriendo oraciones en las que no haya términos con el vicio en cuestión (posiblemente quedarían también fuera del campo de aplicabilidad de la inferencia lógica razonamientos en los que figuren vocablos con otros vicios).

Eso, sin embargo, no es ni tan sencillo ni tan inocente como pudiera parecer. Nuestras reflexiones iniciales —aquellas que daban origen al sorites— estaban llevadas en lenguaje objeto y no mencionaban palabra alguna; dícesenos ahora, en cambio, que hemos de considerar reflexivamente todo el procedimiento inferencial para ver qué palabras hemos usado, y si alguna de ellas tiene el Vicio en cuestión. O sea, cada vez que razonemos habremos de dar un paso ulterior y, reflexivamente, escrutar los términos que hemos usado en nuestros razonamientos. Si alguno de ellos tiene el Vicio, el razonamiento tendrá que ser cuestionado o puesto entre paréntesis o entre signos de interrogación.

En vez de regresión infinita, estamos abocados a una progresión infinita, pero que no parece menos problemática. Tal vez los ángeles puedan dar en un tiempo finito —y, así se espera, corto— todos esos pasos revalidatorios ulteriores, mas los humanos no podemos. Nos quedamos en tanganillas, pendiendo de un cabello sobre nuestras cabezas razonadoras la espada de Damocles del Vicio hasta aquí innombrado.

No, los adeptos de la imputación verbal no nos quieren tan mal como para someternos a ese calvario metalógico. Podemos estar confiados y tranquilos. En primer lugar, lo que nos dicen o vienen a decirnos es que las metarreglas no tiene una necesidad de profesarlas, crearlas, verbalizarlas, sino que su operatividad es efectiva con que sean correctas de suyo y nosotros nos atengamos de hecho a ellas —igual que al hablar nos atenemos a muchas reglas lingüísticas que, sin embargo, no sabemos verbalizar o formular. Por eso, normalmente no tiene una obligación de reparar en la metarregla para ser racional. Mas la metarregla válida restringe el ámbito de aplicabilidad de las reglas de inferencia a aquellos casos en los que las premisas no contengan términos semánticamente viciosos. Sólo cuando haya motivos para sospechar que así está sucediendo, sólo en esos casos excepcionales, hemos de fijarnos en el tenor de la metarregla y, tomándola en cuenta,

abstenernos de seguir la pauta inferencial. O si, alternativamente, queremos seguir pudiendo usar pautas inferenciales cuando usemos o tengamos que seguir usando términos semánticamente viciosos, entonces, para esos casos únicamente, adoptar otra panoplia de reglas de inferencia. No —hay que insistir— porque estén mal las reglas iniciales (en nuestro caso el silogismo disyuntivo), sino porque no están bien los términos en presencia. Las reglas inicialmente adoptadas son intachables, mas sólo en tanto en cuanto también sean intachables los términos involucrados en nuestro razonamiento.

¿Es satisfactoria esa solución? Le recuerda a uno otras soluciones que se han brindado para problemas similares en la historia de la filosofía, como el de atenerse a lo probable o lo verosímil, receta de los académicos, quienes, rechazando la certeza, y juzgando que hay siempre motivos racionales para dudar de todo, preconizan el seguir pensando, opinando y viviendo *como si* tuviéramos certeza, aferrándonos a lo probable o lo verosímil. Semejantemente Descartes adopta su moral por provisión.

En ambos casos es objetable el procedimiento. Una cosa es atenerse a lo probable o lo verosímil cuando uno desconoce que la creencia probable o verosímil merece de suyo tanta duda como cualquier otra. Otra cosa es hacer como que uno no se ha percatado de la absoluta dudabilidad de esas mismas creencias. Si no hay grados de dubitabilidad y si todo es dudoso o dubitable, el seguir aferrado a lo verosímil es practicar la fe del carbonero de una manera más irracional que la del carbonero. Es un vendarse los ojos.

Y algo parecido cabe objetar a la moral provisional cartesiana.

Y lo mismo vale en este caso.

Sin embargo, los que aducen el vicio lingüístico pueden al menos estimar que su situación no es tan mala como la de Arcesilao, Carnéades o Descartes, toda vez que, repare el razonador o no en la virtud o el vicio de los términos que usa, de hecho normalmente son virtuosos, y sólo ciertos términos, más o menos aislados, sufren el vicio semántico aún no precisado —sea el que fuere. Mas ésa es una esperanza infundada: si ese vicio es aquel rasgo en virtud del cual, aplicando una pauta inferencial dizque correcta —a saber, el silogismo disyuntivo—, alcanzamos una conclusión falsa e inadmisibles en un sorites, entonces no es verdad que se trate de casos aislados. Todos los términos de observación están en ésas (Russell 63). Y —por la necesidad de disponer de criterios— incluso los términos teóricos, al menos los de muchas disciplinas.

Tal vez los adeptos de la imputación verbal pueden acudir a una actitud posmoderna, y acogerse a la precariedad y provisionalidad de cuanto hacemos. Sin embargo, es muy dudoso que eso sirva de nada, ni en esto ni en ningún otro campo. No se trata de negar la precariedad y provisionalidad, ni de aferrarse a ningún señuelo de fundamentación última e inconcusa. Trátase de que hay motivos para sospechar que la abrumadora mayoría de nuestros razonamientos involucran términos presuntamente defectuosos, que son aquellos cuya presencia acarrearía una suspensión de la vigencia de la metarregla de inferencia legitimadora. Y ello porque los sorites pueden fácilmente construirse usando palabras que designen colores, tamaños, perfiles, sabores, olores, sensaciones de dolor o cualesquiera otras, y usando palabras sobre artefactos (Unger 1979b); y sobre entes o rasgos geográficos, biológicos, zoológicos; y así sucesivamente.

Sería, pues, mucho mejor si halláramos una solución a las paradojas de los sorites sin tener que acudir a ningún presunto vicio semántico de los términos. Lo malo es que no se veía ninguna otra salida, ya que ni queríamos echar por la borda la premisa menor (que la gota g_0 es azul) ni la mayor (el principio de similitud o sus corolarios) ni el silogismo disyuntivo.

§3.— ¿Vaguedad?

Mas, antes de volver la mirada hacia una posible y plausible solución, parece que ya hemos abusado demasiado de la paciencia del lector y le debemos una aclaración de cuál vicio, o presunto vicio, es el que se estaría achacando a los términos esencialmente involucrados aquí.

La enfermedad, el defecto o vicio es, presuntamente, la *vaguedad*. Vaguedad que en la comunicación sería el defecto de la imprecisión (Russell 65; Schwartz 45-46; Sorensen 1989: 174-176; Dummett 206), algo que desde Frege se ve como el uso de lenguaje burdo, zafio, no pulido, no afilado (Heijenoort 35).

Lo malo es que este diagnóstico —o diagnóstico tentativo—, en vez de hacerse en unas cuantas páginas, casi todos los autores contemporáneos lo hacen en un par de líneas. Las más veces ni se presenta eso como un diagnóstico. Formúlase el sorites (con el ejemplo de nuestro reguero de Madrid a Colmenar o con cualquier otro) y ya está ahí la vaguedad —o así se afirma, mas se afirma como si no se estuviera diciendo un asunto opinable, sino como si se estuviera haciendo una constatación palmaria e inobjetable.

Si, razonando con pautas o reglas correctas a partir de premisas verdaderas, alcanzamos una conclusión errónea e inadmisibile, es que los términos usados son viciosos o defectuosos. Y tan obvio y palmario sería que el presunto vicio de un adjetivo como el de 'azul' es su dizque vaguedad, que eso no requeriría ningún paso justificatorio. Supuestamente «lo vemos», «lo intuimos» en el planteamiento mismo del problema.

Mas, en primer lugar, en el planteamiento mismo del problema no vemos ni percibimos nada sobre palabras porque no estamos hablando de palabras. Las usamos, no las mencionamos. Hasta prueba de lo contrario (y ya hemos visto que, aun suponiendo que la hubiera, nos dejaría en una situación de irracionalidad), sólo cabe cuestionarse la verdad de las premisas o la corrección de la regla de inferencia (silogismo disyuntivo), y no la virtud o el vicio de las palabras usadas en nuestros asertos o en nuestras proclaciones.

En segundo lugar, lo más que se habría mostrado desplegando el sorites y señalando lo inamovible e irrenunciable de las premisas y la regla de inferencia es que **algo pasa** en virtud de lo cual no cabe en este caso respetar la metarregla a la que normalmente nos atenemos para efectuar nuestras inferencias; o, dicho de otro modo, que esa metarregla no legitima casos de inferencias donde esté presente el algo en cuestión. Podría ser un algo que constituyera un rasgo pragmático del entorno de comunicación, p.ej. (Van Kerkhove 252; Walton 14, 233). Aun si aceptáramos que el algo en cuestión ha de ser forzosamente una propiedad semántica, todavía no está dicho que sea la dizque vaguedad. Eso no ha saltado a la vista. Ni saltará más tarde tampoco. No ya saltar a la vista, sino, más modestamente, venir dilucidada o señalada con el dedo tampoco le será posible mientras no se la defina, al menos de manera tosca o aproximada.

Generalmente se abstienen de brindarnos una definición quienes proponen el diagnóstico de la vaguedad (insisto, no a título de diagnóstico sino como si fuera una constatación que se hiciera inobjetablemente con sólo plantear el problema). A veces están sugiriendo algo así como que la vaguedad es aquel vicio, sea el que fuere, por cuya culpa surge el sorites. Sin embargo, sobreentiéndese que es un rasgo semántico, que el culpable no es la realidad, sino el lenguaje (Sainsbury 1994; Bittner y Smith); que en la vaguedad asoma algún tipo especial de desajuste del lenguaje respecto a la realidad (Unger 1979a: 249; Rescher 1958: 245; Horgan 1994a: 179; Horgan 1998: 319-320; Keefe 15).

Desde luego no todos lo ven así. Unos pocos autores (poquísimos en verdad) hablan de vaguedad en las cosas mismas (Sylvan y Hyde 27; Hyde 659; Smith 219; Colyvan 88; Beall y Colyvan; Peacocke 133; Tye 1994: 2; Tye 2000: 195; Horgan 1994b: 121; Rolf 85; Eklund 34; Channell 201). De manera general, sin embargo, quienes diagnostican vaguedad juzgan estar diagnosticando un vicio de ciertas palabras que no afecta a las cosas.

Y, propóngannos o no una definición, suelen darnos una pauta para que veamos a grandes trazos qué están entendiendo por `vaguedad'. La vaguedad es —según lo apuntábamos siete párrafos más atrás— una propiedad que tienen términos como los de color que impide que se pueda trazar una línea de demarcación entre aquello a lo que se aplica con verdad y lo que no (Verma 67-68, 71; Sainsbury 1991: 6; Graff 2002b: 54; Hospers 93; P. Engel 533). Así, un aserto en el que figure `azul' es vago porque es impreciso. Sería preciso si entendiéramos `azul' como lo que tiene una ondulación electromagnética de tantos angstroms, en un intervalo perfecta y explícitamente demarcado y establecido. No siendo así, en unos casos podemos tener manga ancha y en otros ajustarnos a mayor rigidez terminológica.

De donde cabe inferir que la vaguedad estriba en que se ha asignado a una palabra un campo en el que se aplica, otro en el que no, y un tercero en el que no se ha decidido nada (Alston 87, 96; Cooper 247).

En resumen, la lógica está hecha para un lenguaje sin vaguedad (Russell 65); cuando nos hallamos en presencia de la vaguedad, hay que acudir a expedientes, sean éstos los que fueren —que unos propondrán unos y otros otros.

Ese uso de la palabra `vaguedad' ¿es un uso técnico o coincide con el uso normal y corriente?

Hasta los autores con quienes estamos debatiendo reconocen que la palabra `vaguedad' en el habla común designa muy a menudo otro rasgo, otro defecto o vicio: el de la carencia de suficiente detalle relevante (Cfr. Brock 45; Burns 17; Devos 57). En esa acepción —tildada de filosóficamente ininteresante—, son vagas las declaraciones de un político que hace promesas sin detallar contenidos o plazos, sin comprometerse a nada *preciso*. Mas, según ellos, junto a ese uso filosóficamente ininteresante, habría otro uso, filosóficamente interesante que sería esa ausencia de bordes semánticamente demarcados, esa indecisión semántica.

En tal sentido dizque filosóficamente ininteresante, hay respuestas vagas (evasivas), alusiones vagas, descripciones vagas, propuestas vagas, proyectos vagos, señas vagas, indicaciones vagas (y también algunas más vagas que otras, o sea: que ofrecen menos detalle).

Sostengo que en la prosa no filosófica no existe otro uso del adjetivo `vago' más que éste: una prolación vaga es la de una expresión carente del esperado detalle.

Sin embargo, lo central y medular del sentido filosóficamente relevante (si existiera) sería la presencia de esa franja intermedia, compuesta por entidades a las cuales resulta problemática la aplicación del predicado; y resulta problemática justamente por los principios de similitud y paridad, que conducen a sorites. Y eso no asoma en absoluto en las acepciones usuales de `vago'. Hay, pues, base para conjeturar que `vago' en el supuesto sentido filosóficamente relevante es un neologismo acuñado tal vez por Peirce y Russell a comienzos del siglo XX; lo que no quita para admitir que de la acepción pragmática de `vago' (una prolación vaga es la que es menos informativa de lo que era de esperar en el contexto comunicacional pertinente según las reglas de intercambio lingüístico que lo rigen) puede pasarse al sentido filosóficamente inventado por ser a veces

las palabras que denotan propiedades difusas o graduales las que estén involucradas esencialmente en mensajes vagos, o en la expresión de pensamientos vagos, según lo hemos explicado más arriba.

Esencial en la supuesta acepción filosóficamente relevante sería una conexión con la gradualidad (Dubois *et al.* 27-28; Sylvan y Hyde 26; Labov 353; Bouchon-Meunier 9, 95; Kosko 19, 46, 155; Machina 58, 65; Gottwald 424; King 21; Vásconez; Edgington 375; Fuhrmann 4; Bobzien 227; P. Engel 534, 537; McGee y McLaughlin 239). Puede que al final no sea solución adecuada la que brinde un tratamiento gradualista, pero lo que no cabe es desechar de entrada el lazo entre eso que se llama 'vaguedad' (en el supuesto sentido filosóficamente interesante) y la gradualidad al menos aparente. 'Calvo' sería vago en sentido filosóficamente pertinente por la franja intermedia e indeterminada, en la cual, sin embargo, unos son más calvos que otros, aunque no haya cómo clasificarlos ni como calvos ni como no calvos.

La noción pragmática de lo vago (la única que parece estar recogida por los lexicógrafos) involucra un factor contextualmente variable; no es una noción semántica. Lo que es vago, según esto, no es un enunciado ni un vocablo, sino una prolección contextualmente determinada, y en un entorno dado de elocución, con relación a unas normas o pautas implícitas que rigen ese intercambio comunicativo (Raffman; Walton 53, 146; Burns 61).

Es curioso que quienes —a propósito de los predicados involucrados en la derivación de sorites— hacen el diagnóstico de la vaguedad suelen apresurarse a aclarar que vaguedad y generalidad no son lo mismo (dícese a veces que no tienen nada que ver; Tiercelin 83, 85). Alégase que 'non' es muy general, porque hay infinidad de números nones, mas no es vago.

Bien, ¡sea! ¿Por qué esa necesidad de insertar precipitadamente y como de pasada ese *obiter dictum*? ¿Qué tan claro y patente es que la generalidad no es vaguedad? Y ¿de dónde vendrá la necesidad de aclarar y recordar el deslinde?

Yerran nuestros interlocutores. La vaguedad es, según lo hemos visto, un rasgo pragmático, no semántico. Muy a menudo las palabras crucial o esencialmente involucradas en asertos que tienen el defecto pragmático de la vaguedad son justamente palabras generales, de excesiva generalidad (Brock 49, n. 13). Aquello por lo cual resultan vagos los asertos en cuestión es que el contexto de elocución o comunicación está demandando (o haciendo que los oyentes esperen) un detalle que, p.ej., no puede suministrar el cuantificador existencial. Meditemos sobre estos ejemplos:

- (1) —¿Cuántos hijos tiene?
—Número non.
- (2) —¿Dónde vivía D. Alonso Quijano?
—En algún lugar de la Mancha.
- (3) —¿Cuántos empleos netos se crearán en 2002?
—Muchos.
- (4) —¿Qué estatura tiene?
—Es alto.

Suele decirse que una palabra tan general como el adjetivo 'non' está exenta de vaguedad. Mas las palabras no son vagas. Sólo son vagos ciertos usos de las palabras. El adjetivo 'non' suele emplearse en un contexto y de una manera que se evita la vaguedad. Mas en (1) su uso sí es vago. Porque la respuesta nos dice muy poco. Suponemos que su número de hijos no será de 999.999 (porque, si estamos hablando de un animal tan prolífico, la pregunta sería impropcedente), mas la respuesta deja abiertas muchas opciones: 1, 3, 5, 7 (si bien cada una menos probable que las precedentes).

La vaguedad deliberada de Cervantes hace del segundo un ejemplo paradigmático. Es un recurso que, usado con menos tino, abunda en la pluma de escritores como Agatha Christie y algunos de sus personajes, para dar al relato una aureola de enigma (justamente porque se sustrae información, al no facilitarse detalle). Notemos que puede usarse para eso no sólo un cuantificador existencial sino también la disyunción: 'Fuéronse a veranear al Caribe, o a Rodas o a algún sitio así'. Se está facilitando información, pero poca, insuficiente.

En el caso (3) tenemos una de las típicas promesas que al hombre de la calle le dan la impresión de compromisos fuertes luego incumplidos pero que al analista político le revelan la formulación hábil (o no tan hábil en ocasiones) de quien da a entender que hará esto o aquello ('¡Hombre! ¡Entendíase que serían por lo menos cien mil!') mas no lo ha prometido, no se ha comprometido a nada ni lo dejará incumplido.

El mayor interés para nuestro propósito lo ofrece el ejemplo (4), porque es el único, de nuestros cuatro ejemplos, en los que figura uno de esos términos que los autores con quienes discutimos en este artículo suelen tildar de 'vagos'. El ejemplo es sumamente revelador.

Cuando uno pregunta qué estatura tiene Cecilio, o está solicitando una información que puede tener alguna consecuencia en un razonamiento práctico o, si no, es por pura curiosidad. Si lo primero, normalmente la mera clasificación de Cecilio como alto difícilmente allanará la tarea de llegar a la conclusión adecuada, por lo poco informativa que es. Si la respuesta hubiera sido 'altísimo', sería mucho menos vaga. Y, sin embargo, 'altísimo' es un adjetivo de similares características semánticas: si fuera cierto que 'alto' tuviera una franja de indecisión o indeterminación, también la tendría 'altísimo'. Mas, sabiendo que Cecilio es altísimo, puede uno pensar en emparejarlo en el baile del pueblo con Adela, p.ej. Alternativamente, pues, supongamos que la pregunta obedecía a mera curiosidad. Poco colaboradora es la persona que responde, poco propicia a apagar la inquieta sed de saber del interrogador. Éste hará bien en volver a preguntar, p.ej.: 'Alto, ¿cómo quién? ¿Cómo mi hermano Alejandro, o más incluso?'

Así pues, es vago un aserto proferido en un contexto de comunicación o elocución cuando no facilita tanta información como está autorizado a esperar el interlocutor según las pautas del intercambio comunicativo. Es, en sentido derivado, vago un vocablo cuando es frecuente o probable su ocurrencia en asertos vagos.

Llegados a este punto, es urgente considerar el problema de si, entonces, la vaguedad tiene que ser sólo un rasgo que afecte a la comunicación con **otros**. ¿Puede uno decirse algo vago a sí mismo? ¿Por qué no? ¿No puede acaso tener pensamientos vagos, recuerdos vagos, emociones vagas?

El planteamiento que he hecho de lo vago permite que uno pueda decirse a sí mismo vaguedades. El fenómeno del autodesdoblamiento está muy bien estudiado y, comoquiera que se dilucide, parece claro que es un fenómeno bien real. Y da pie a los casos (ya más restringidos) de autoengaño o falsa conciencia. Uno se persuade de hacer algo, se recuerda una tarea, se refresca la memoria con una información pertinente. Llevado por la pereza, uno puede contentarse con decirse a sí mismo, p.ej., una vaguedad, en vez de hacer el esfuerzo para recordar la plena información pertinente.

Un recuerdo vago puede ser también una no-cooperación de nuestra memoria que nos juega la mala pasada de no decirnos todo, de no facilitarnos una información detallada. Tengo el vago recuerdo de que lo he visto en alguna discoteca, mas no recuerdo en cuál ni cuándo ni en qué circunstancias. En eso mi memoria me está «hablando» —metafóricamente— con vaguedades.

Tiene uno emociones vagas, sensaciones vagas, presentimientos vagos, a saber: cuando nuestra capacidad de sentir, augurar, emocionarnos no nos facilita la detallada información que para ciertos usos estaríamos llevados a desear. Así, Moriana puede tener una emoción vaga respecto a la próxima boda de Álvaro: hay varias emociones, cada una de las cuales llevaría a un comportamiento diverso; no están bien perfiladas y lo que ella percibe en su introspección es esa vaguedad, la de sentirse emocionada, sin poder decir si es de celos, de alivio, de añoranza de un pasado noviazgo, de odio, tal vez un poco de todo. Vaguedad.

Es muy dudoso que las palabras cruciales en los sorites sean palabras especialmente vagas, o que sea particularmente frecuente el recurso a las mismas para hacer proclaciones vagas (salvo que, naturalmente, como la abrumadora mayoría de nuestras palabras son así, susceptibles de entrar en razonamientos de sorites, hay una enorme probabilidad de que haya palabras de éstas en proclaciones vagas, igual que la hay de que aparezcan en asertos descorteses, arriesgados, humildes, comedidos, ocurrentes, banales etc).

De suyo, pues, el problema de los sorites no es un problema de vaguedad. La vaguedad, el no facilitar el detalle esperable, no tiene nada que ver con los sorites.

¿En qué me baso para sostener que no se da en el habla común ninguna acepción de 'vago' que sea ésa, «filosóficamente interesante», de una franja de indecisión o indeterminación?

Básamonos, en primer lugar, en el testimonio de los lexicógrafos. De existir un sentido de 'vago' en el lenguaje corriente relevante para las discusiones filosóficas sobre problemas relacionados con los sorites, habría de venir lexicográficamente recogido en una acepción parecida a ésta: un predicado es vago cuando un usuario del idioma debidamente informado sabrá que se aplica a ciertas cosas, que no se aplica a otras, pero no podrá determinar si se aplica o no a otras cosas que forman una franja intermedia (ni podría llegar a determinarlo por más que ampliara su conocimiento).

Pues bien, no parece existir tal sentido recogido por los lexicógrafos, ni ninguno suficientemente parecido, salvo tal vez como una acepción nueva de inspiración justamente filosófico-lingüística.

Las acepciones de 'vago' recogidas por los diccionarios suelen ser del siguiente tenor: no claramente expresado o delineado, implícito, indefinido (instrucciones vagas); indefinido en pensamiento o expresión ('habló vagamente sobre su futuro'); sin forma, figura o carácter definidos; no claramente definido; amorfo; no bien perfilado; oscuro, impreciso, sin nitidez. Los ejemplos más abundantes: planes vagos, ideas vagas, recuerdos vagos, sensaciones vagas; una vaga complicidad, un vago malestar; nociones vagas de algo.

No cabe duda de que se da algún parentesco entre una o varias de esas acepciones y el presunto sentido filosóficamente relevante de 'vago'. Así, un dibujo vago, por lo difuminado de los contornos, p.ej., sin duda guarda similitud con un predicado «vago» (en sentido dizque filosófico) en esto: hay puntos o zonas determinadamente internas, otras determinadamente externas, y hay puntos o zonas en una franja intermedia. Y *algo* así, o en cierto modo similar, se puede buscar en las otras acepciones.

Pero en verdad siempre encontramos que la vaguedad estriba en que falta el detalle, la información, que se esperaba. El dibujo es vago porque no retrata con exactitud una situación real o imaginaria, sino que la difumina.

Nos basamos, en segundo lugar, en un muestreo. No hemos encontrado ningún uso «filosóficamente interesante» de `vago' en ninguna obra del *corpus* al que hemos aplicado nuestro estudio lexicográfico (un *corpus* que incluía: una colección de fragmentos de periódicos; obras de historia; biografías; novelas en inglés, francés y español), al paso que hemos hallado numerosísimas ocurrencias de `vago' en el sentido pragmático (falta de detalle).¹

Basámonos, en tercer lugar, en que los pocos ejemplos de atribuciones de vaguedad que, en la prosa de los filósofos, pueden parecer naturales (en vez de ser mero recurso a la jerga técnica) son casos en los cuales se puede entender perfectamente la vaguedad justamente como la sustracción de información esperable mediante el uso de palabras como `alto' o `rojo' sin matizaciones que restrinjan el campo de aplicación. Y en todos esos casos, está claro que lo que suscita la acusación de vaguedad no es la posibilidad de sorites, ni es la implícita gradualidad, sino el hecho de que la propiedad de que se trate venga atribuida sin ninguna indicación de grado, ni en términos absolutos (cual lo sería decir que es altísimo, o un poco alto) ni en términos relativos (‘ más alto que Leoncio’).

Nos basamos por último en que nos resulta increíble la visión de las relaciones entre lenguaje y realidad con que habría que comulgar para aceptar vaguedad en el sentido de indeterminación o indecisión.

En efecto, la indecisión aquí en presencia no es meramente epistémica. Se ha dicho con razón que la teoría epistémica de la vaguedad de Timothy Williamson y Roy Sorensen en verdad elimina la vaguedad (Machina y Deutsch 17). (Más abajo compararé someramente el tratamiento gradualista que proponemos con el epistémico de Williamson.) No sabemos ni podemos saber si en este instante el número de estrellas de nuestra galaxia es non (y, si eso no tiene sentido por la teoría de la relatividad, podría formularse otro ejemplo parecido). La ignorancia no es indeterminación o indecisión. Un ser omnisciente no tendría dificultad en “decidir” si A o no A (salvo que `A' sea vago en el sentido aquí cuestionado).

Entonces ¿qué es? Según lo sugerí ya más arriba, la usual respuesta básica es que a un término vago, A, se le ha adjudicado o atribuido una extensión, una antiextensión y una tierra-de-nadie; se habría así facultado al locutor competente a llamar A a algo que esté en la extensión, a llamarlo no-A si está en la antiextensión, sin que haya una pauta clara, o única, o definitiva, sobre qué ha de decir de las cosas que están en la tierra de nadie.

Si aceptamos eso, no podemos decir que lo que aprendemos con el aprendizaje de las palabras son los entes designados por esas palabras. Ésta es la manera más simple y natural de ver esa relación. En el caso de verbos, adjetivos y similares los entes designados serán propiedades y relaciones. Si es correcto ese principio de correspondencia semántica, entonces es imposible que a un adjetivo como `azul' se le asignen separadamente esos tres cúmulos.

¹ De una discusión en el Internet extraigo esta cita: «No me parece bien ahí la palabra `describir', sino que preferiría algo más vago, p.ej. `indicar' o `sugerir'; la discusión giraba en torno a ejemplos, ideales o modelos que describirían pautas de justicia. Más de una vez se encuentra usada la locución `vagas generalidades', un *oxímoron* para los autores cuyas tesis estoy debatiendo.

Por el principio de correspondencia semántica, el adjetivo 'azul' designa una propiedad, la de ser azul. La negación, a tenor de ese principio, se aprenderá según una pauta general: dicese que es no-A de algo, X, en tanto en cuanto se dice de X que no es A, o sea en tanto en cuanto no tiene la propiedad designada por 'A'. En cambio, a tenor de la propuesta de vaguedad o indeterminación, fijaríase, de un lado, el ámbito de 'A'; de otro, independientemente, el de 'no-A'; y finalmente el resto quedaría en la tierra de nadie. No está nada claro cuál sería la regla semántica de la negación 'no'.

Por otro lado, o bien, a tenor de ese enfoque indeterminacional, el adjudicar 'A' o 'no-A' se hará en virtud de un criterio o no. Si no, es puramente arbitrario. Un lenguaje con tal arbitrariedad semántica sería inaprendible y seguramente inservible. Sería por pura enumeración como deslindaríamos lo A de lo no-A y de lo «indeterminado».

Si la adjudicación de 'A' se hace con un criterio, ¿con cuál? ¿Será por el grado de A-idad? P.ej., ¿diremos de una gota que es azul cuando su grado de azulado sea al menos igual que el de la bandera de la Unión Europea? Con otras palabras, ¿estará el empleo atributivo, a secas, del adjetivo en función de su empleo comparativo u otros similares? (Ésta es la posición aristotélica. Cfr. Moline 406. Kennedy 66; Graff 2002a). O, por el contrario, ¿será en función del grado de posesión de otra propiedad, p.ej. en función de una cierta relación con algún número? (En nuestro caso podría ser por el número de ondulaciones electromagnéticas.)

Lo segundo es inaplicable. No aprenderíamos nada. Aunque los colores sobrevengan en relaciones con números, está poco aceptada la idea de que son esas relaciones. Y, seanlo o no, de la correlación nos enteramos empíricamente. Es más, nuestra capacidad de observación usual, no asistida por instrumentos, no nos permite detectar esos números. Igual que vemos que Cecilio es alto sin ver que mide 1,70 (para esto necesitamos una vara).

Mas, si lo segundo es irrealista e inaplicable a una lengua natural, tampoco es creíble lo primero (que se nos autorice a decir 'alto' cuando nos sea lícito decir que es más alto que esto o aquello, o que Fulano o Mengano, o que es alto con relación a tal paradigma). No lo es porque lo que en tales autorizaciones está involucrada es la pertinencia o relevancia pragmática, nada más. No hay paradigmas compartidos. Un grupo de hablantes, una comunidad, puede establecer este o aquel paradigma. El cúmulo de hablantes de un idioma natural no comparte ni puede compartir ningún paradigma. Puede que en tal cultura sea insólito (por hiperbólico) usar aseverativamente tal vocablo a secas hablando de un determinado objeto; en esa cultura habría que matizar, restringir. Sin embargo ese tipo de pautas son variables, movedizas, inestables y con fortísima tendencia a no ser compartidas más que por grupos reducidos, a menudo selectos.

¡Trátese de poner de acuerdo a cien hablantes del español para saber cuán azul ha de ser un objeto para que sea comunicacionalmente lícito decir que es azul! (En nuestro caso del goteo de Madrid a Colmenar, si se hace un cuestionario sobre «dónde trazar la raya», las respuestas serán para todos los gustos, aunque es verosímil que muchos digan que en ninguna parte.)

Los diagnosticadores de la vaguedad se ven frecuentemente abocados a una de estas dos soluciones:

(1ª) Las supervaluaciones: técnica de las precisificaciones legítimas; cada predicado vago puede legítimamente «precisificarse» de infinidad de maneras, cada una de las cuales divide a lo real en dos campos mutuamente excluyentes pero juntamente exhaustivos, la extensión y la antiextensión; una verdad lógica es válida si lo sería bajo cualquier precisificación legítima (Fine, Keefe). Entre los inconvenientes de esa idea está que así se hace depender el valor veritativo que tiene un enunciado de los que tendrían sus partes si, en vez de significar lo que significan, se rigieran por una semántica diversa.

(2ª) Las vaguedades de órdenes superiores: para no tener que decir que la gota g_5 es azul mientras que el azulado de la g_6 está en el limbo de la indeterminación o tierra de nadie, se dirá, p.ej., que es vago o indeterminado no sólo si la gota g_6 es azul, sino también si es indeterminado que sea azul o no lo sea; y también es indeterminado o vago que eso sea vago o indeterminado; etc. (Cfr. Hyde 1994, Wright, Williamson 1999). Poca imaginación hace falta para darse cuenta de que la teoría será inefable o acabará diciendo algo que ponga a la vaguedad en un aprieto, en el del corte brusco y tajante, perfecta y súbitamente marcado por una impecable línea de demarcación, entre lo que es azul y lo otro (lo que es vagamente... vagamente azul, con el adverbio repetido infinitas veces); línea que, de reconocerse, arruina el propósito del enfoque en cuestión, que es el de evitar toda determinación, toda demarcación o delimitación entre lo azul y lo otro.

Así pues, ni resulta plausible que haya vaguedad en el sentido dizque filosóficamente interesante ni, de haberla, parece que se resuelvan los problemas.

§4.— Un tratamiento gradualista

¿Cómo pueden resolverse? Nos limitaremos aquí a un par de líneas para acusar al silogismo disyuntivo. Lo imprescindible del silogismo disyuntivo viene de que se confunde la negación simple, débil, natural, con la negación fuerte o total, el 'no... en absoluto'. El silogismo disyuntivo vale para la última, no para la primera.

Cuando hay orvallo, llueve y no llueve. Como llueve, llueve o el mar es rojo. Como llueve o el mar es rojo, y no llueve, el mar es rojo. Eso valdría si valiera el silogismo disyuntivo. Mas no, no vale, porque hemos dicho meramente 'no', no 'no ... en absoluto'. Y es que, al haber orvallo o garúa, llueve y no llueve mas no sucede en absoluto que no llueva en absoluto (ni por ende es verdad que llueva y no llueva en absoluto).

La confusión de las dos negaciones ha llevado a mal formular el principio de paridad como un condicional (el *principio de preservación*): Si g_n es azul, también lo es g_{n+1} (Unger 1979c: 182). ¡Craso error! Porque la penúltima gota, g_{9999} , que cae antes de llegar a Colmenar es, todavía, [un poco] azul; poquísimos, sí, pero algo. La última, g_{10000} , la cual cae al entrar en la localidad colmenareña, ya no tiene nada de azul, ya es totalmente roja. Como g_{9999} es y no es azul (mucho más no-azul que azul), es verdad (en un grado, además, bastante alto) que o g_{9999} no es azul o g_{10000} sí es azul. Lo que es en cambio totalmente falso es que, si g_{9999} es azul, también lo es g_{10000} ; es falso, totalmente falso, ese condicional porque tiene una prótasis que es un poquitirrinín verdadera, al paso que la apódosis es enteramente falsa.

Según este tratamiento, 'es rojo' y 'es azul' denotan propiedades difusas, graduales: «rojo (x)», aplicado a un objeto, x, da como resultado un aserto al que corresponde un valor veritativo, o sea un grado de verdad o de falsedad entre $-□$ y $+□$ (ambos inclusive).

La disyunción «p o q» tiene como valor veritativo el más alto de los dos disyuntos; la conyunción, el más bajo; la mera o simple negación, 'no' (N'), el resultado de aplicar la operación '-'; para la supernegación, o negación fuerte, '¬', o sea el 'no ... en absoluto' tenemos —como podía preverse sin la menor sorpresa— que el valor veritativo de «¬p» será -□ salvo si el de «p» es, justamente, -□, y en tal caso será +□.

Todos los valores veritativos son grados de verdad salvo -□; todos son también grados de falsedad salvo +□. (En la jerga técnico-lógica son, pues, valores designados todos salvo -□.) El condicional, «p□q» («Si p, entonces q») se define igual que en la lógica clásica: «¬p□q».

Así, son válidos los principios de similitud, paridad y continuación. No valen ni el principio de preservación ni el silogismo disyuntivo para la negación simple, 'N' (aunque sí vale para la negación fuerte, '¬').

Es instructivo comparar ese enfoque con el epistémico de Williamson (1994, Cap. 7º; 1996: 39-42), mucho más ampliamente difundido. Para éste, no vale ninguno de los principios de similitud, paridad, continuación y preservación; en él se mantiene la lógica clásica y se descarta toda distinción de negaciones. Así pues, según Williamson, alécticamente no hay imprecisión, vaguedad, indeterminación, gradualidad, tierra de nadie ni cosa que se parezca a nada de todo eso; pero epistémicamente sí; la «vaguedad» es incognoscibilidad, falta de claridad: no podemos saber qué gota es la última azul en el reguero de Madrid a Colmenar, ni cuál es la primera roja. Hay, eso sí, un cierto número n tal que g_n es la última gota claramente azul, y de ella sabemos que es azul; mas no podemos saber si g_{n+1} es azul o si es roja, ni tampoco podemos saber que g_n es la última gota claramente azul (que sea la última gota claramente azul no entraña que sea claramente la última gota claramente azul).

Curiosamente ambos enfoques coinciden en reconocer un borde, una frontera, entre lo azul y lo rojo (o sea la existencia de una gota, g_m tal que g_m es azul y g_{m+1} es roja). A diferencia de esa tesis común a ambos enfoques, lo más frecuente es hacer estribar la cualidad que causaría los sorites en una falta de borde. Mas, a la vez, hay una discrepancia fundamental entre el enfoque gradualista y el epistémico. Para éste último, el borde es único, es un corte tajante o punto de cesura; al paso que el enfoque gradualista entiende que hay una multitud de tales bordes, que forman una franja ancha, cada uno de cuyos puntos es una frontera: hay bordes, no un único borde.

Creo que el diagnóstico gradualista es simple, diáfano y natural. Y la solución es fácil y cómoda. Basta con deslindar las dos negaciones, la clásica, negación total, de la negación más débil, que es el mero 'no' y que no tiene tanta fuerza excluyente. No tenemos que someter las metarreglas de inferencia a complicaciones, ni desencadenar una regresión viciosa. La última palabra es clara y sencilla: ¿cuáles de las diez mil y una gotas son azules? Salvo una, todas lo son en alguna medida; unas son más azules que otras. O sea, lo que ya sabíamos. Lo que, en aras de tener una sola negación, habían tratado de olvidar los lógicos.

COMPARACIÓN ENTRE LOS ENFOQUES GRADUALISTA Y EPISTÉMICO

gradualista	epistémico
(1) Hay un n tal que g_n no es roja y g_{n+1} es roja	(1)
(3) No-(2) [en absoluto]	(2) Hay un n tal que g_n no es roja en absoluto y g_{n+1} es totalmente roja
(4) No-(3) [en absoluto]	(3) Para cualesquiera m, n , si g_n y g_m no son rojas pero g_{n+1} y g_{m+1} sí lo son, $n=m$ [unicidad]
(5) $\square n(g_{n-1}$ es roja o g_n no lo es) [principio de paridad] [=: $\square nN(g_n$ es roja y g_{n-1} no es roja) (principio de continuación)]	(6) No-(5) [en absoluto]
(7) Hay un n tal que g_n es y no es roja	(8) No-(7) [en absoluto] (8 bis) Si x es y no es roja, entonces p
(10) No-(9) [en absoluto]	(9) Hay un n tal que es totalmente imposible creer racionalmente que g_n es roja y es totalmente imposible creer racionalmente que g_n no es roja
(12) No-(11) [en absoluto] [=: $\square n, m$ (Si $n > m$ entonces g_m es menos roja que g_n)]	(11) Hay $n > m$ tales que g_n es igual de roja que g_m
(14) No podemos percibir cuán roja es g_n (para cierto n)	(14) (reformulada así: No podemos percibir si g_n es roja)

Recapitulando los resultados alcanzados, podemos decir que sólo caben dos salidas ante la paradoja del sorites: o una de las premisas no es verdadera en absoluto, o la regla de inferencia no es válida. Por incurrir en serias dificultades, quedó excluida una tercera vía para obviar la conclusión: el recurrir a una imputación verbal; la paradoja no se genera por culpa de la vaguedad de las palabras. Nuestra estrategia consistió en mantener la verdad de las premisas, especialmente de la premisa mayor, interpretada como el principio de similitud, en base a que perceptualmente nos es imposible discriminar entre un par de objetos adyacentes en la serie sorítica. El conservar la premisa mayor nos permitió explicar el tránsito del primer miembro de la serie al último: el cambio es gradual, imperceptible, *paso a paso*; el fenómeno subyacente es la gradualidad de las propiedades involucradas. Consiguientemente, si las premisas no son falsas, se reconoció la necesidad de invalidar el silogismo disyuntivo para la negación débil, que es una negación no clásica.

Bibliografía:

- 1 Alston, William P. [1964] *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- 2 Barnes, Jonathan [1982] "Medicine, Experience and Logic", in J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat y M. Schofield (eds.), *Science and Speculation*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-68.
- 3 Beall, J.C., y Mark Colyvan [2001] "Looking for Contradictions", *Australian Journal of Philosophy* 79: 564-569.
- 4 Bittner, Thomas, and Barry Smith [2001] "Granular Partitions and Vagueness", in Christopher Welty and Barry Smith (eds.), *Formal Ontology and Information Systems*, New York, ACM Press, 309-21.
- 5 Bobzien, Susanne [2002] "Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness", *Proceedings of the Aristotelian Society* 102: 217-38.
- 6 Bouchon-Meunier, Bernadette [1995] *La logique flou et ses applications*, Paris, Editions Addison-Wesley France.
- 7 Brock, Jarrett [1979] "Principal Themes in Peirce's Logic of Vagueness", *Peirce Studies* 1, *Studies in Peirce's Semiotic*: 41-9.
- 8 Burns, Lynda Claire [1991] *Vagueness: an Investigation Into Natural Language and the Sorites Paradox*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- 9 Channell, Joanna [1994] *Vague Language*, Oxford, Oxford University Press.
- 10 Colyvan, Mark [2001] "Russell on Metaphysical Vagueness", *Principia* 5: 87-98.
- 11 Cooper, Neil [1995] "Paradox Lost: Understanding Vague predicates", *International Journal of Philosophical Studies* 3: 244-69.
- 12 Devos, Filip [1995] "Still Fuzzy After all These Years. A linguistic evaluation of the fuzzy set approach to semantic vagueness", *Quaderni di Semantica* XVI: 477-482.
- 13 Dubois, D., W. Ostasiewicz, H. Prade [2000] "Fuzzy sets: History and basic notions", in Dubois and Prade (eds.), pp. 21-124.
- 14 Dummett, Michael [1995] "Bivalence and Vagueness", *Theoria* 61: 201-216.
- 15 Edgington, Dorothy [2001] "The Philosophical Problem of Vagueness", *Legal Theory* 7: 371-378.
- 16 Eklund, Matti [2005] "What Vagueness Consists in", *Philosophical Studies* 125: 27-60.
- 17 Engel, Pascal [1992] "Les concepts vagues sont-ils des concepts sans frontières?", *Revue Internationale de Philosophie* 183: 527-538.
- 18 Fine, Kit [1975] "Vagueness, Truth and Logic", *Synthèse* 30: 265-300.
- 19 Tiercelin, Claudine [1986] "Le vague est-il réel? Sur le réalisme de C.S. Peirce", *Philosophie* 10: 69-96.
- 20 Fuhrmann, Gy. [1991] "Note on the Integration of Prototype Theory and Fuzzy-Set Theory", *Synthèse* 86: 1-27.
- 21 Goguen, J. A. [1968-69] "The Logic of Inexact Concepts", *Synthèse* 19: 325-373.
- 22 Gottwald, Siegfried [2001] *A Treatise on Many-Valued Logics*, Baldock (Hertfordshire, England), Research Studies Press Ltd.
- 23 Graff, Delia [2002a] "Comments on Christopher Kennedy's "The Landscape of Vagueness"", handout for the Philosophy and Linguistics Workshop, University of Michigan, Nov. 8, 2002.
- 24 ----- [2002b] "Shifting Sands: An Interest-Relative Theory of Vagueness", *Philosophical Topics* 28: 45-81.

- 25 Heijenoort, J. van [1986] "Frege and Vagueness", en Haaparanta, L. y K.J.J. Hintikka (eds.), *Frege Synthesized*, Dordrecht: Reidel, pp. 31-45.
- 26 Horgan, Terence [1994a] "Robust Vagueness and the Forced March Sorites Paradox", in J.E. Tomberlin (ed.), *Logic and Language*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, as *Philosophical Perspectives* 8: 159-88.
- 27 ---- [1994b] "Transvaluationism: a Dionysian Approach to Vagueness", *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement): 97-126.
- 28 ---- [1998] "The Transvaluationist Conception of Vagueness", *The Monist* 81: 313-30.
- 29 Hospers, John [1976] *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza.
- 30 Hyde, Dominic [1994] "Why Higher-Order Vagueness is a Pseudo-Problem", *Mind* 103, N° 409, pp. 35-41.
- [1997] "From Heaps and Gaps to Heaps of Gluts", *Mind* 106: 641-60.
- 31 Keefe, Rosanna [2000] *Theories of Vagueness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 32 Kennedy, Christopher [1999] "Gradable Adjectives Denote Measure Functions, not Partial Functions", *Studies in the Linguistic Sciences* 29: 65-80.
- 33 King, J.L. [1979] "Bivalence and the Sorites Paradox", *American Philosophical Quarterly* 16: 17-25.
- 34 Kosko, Bart [1994] *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, London, HarperCollins Publishers.
- 35 Labov, William [1973] "The boundaries of Words and their Meanings", in Charles-James N. Bailey, and Roger W. Shuy (eds.), *New Ways of Analyzing Variation in English*, Washington, Georgetown U.P., pp. 340-373.
- 36 Levey, Samuel [2002] "Leibniz and the Sorites", *The Leibniz Review* 12: 25-49.
- 37 Machina, Kenton [1976] "Truth, Belief and Vagueness", *Journal of Philosophical Logic* 5: 47-78.
- 38 Machina, Kenton and Harry Deutsch [2002] "Vagueness, Ignorance and Margins for Error", *Acta Analytica* 17: 19-45.
- 39 McGee, Van & Brian P. McLaughlin [1994] "Distinctions Without a Difference", *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement): 203-251.
- 40 Moline, J [1969] "Aristotle, Eubulides, and the Sorites", *Mind* 78: 393-407.
- 41 Peacocke, Christopher. [1981] "Are Vague Predicates Incoherent?", *Synthese* 46: 121-41.
- 42 Peña, Lorenzo y Txetxu Ausín [2001] "Leibniz on the Principle of Transition", en: *Nihil sine ratione: Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz (Proceedings of the 7th International Leibniz Congress)*, Hans Poser (ed.), Berlin, pp. 973-981.
- 43 Raffman, Diana [1996] "Vagueness and Context-Relativity", *Philosophical Studies* 81: 175-92.
- 44 Rescher, Nicholas [1958] "A Reinterpretation of 'Degrees of Truth'", *Philosophy and Phenomenological Research* 19: 241-245.
- 45 ---- [2001] *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago, Open Court.
- 46 Rolf, Bertil [1981] *Topics on Vagueness*, Doctoral dissertation, Institute of Philosophy, Lund University, Sweden.
- 47 Russell, Bertrand [1923] "Vagueness", reprinted in Keefe and Smith (eds.), pp. 61-68.
- 48 Sainsbury, Mark. [1988] *Paradoxes*, Cambridge: Cambridge University Press, Chapter 2: "Vagueness: The Paradox of the Heap", pp. 25-49.
- 49 ---- [1991] "Concepts Without Boundaries", An inaugural lecture delivered at King's College London, on November 6, 1990, published by the King's College London, Department of Philosophy.

- 50 ---- [1994] "Why the World Could Not be Vague", *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement): 63-81.
- 51 Schwartz, Stephen P [1990] "Intuitionism Versus Degrees of Truth", *Analysis* 50: 43-47.
- 52 Smith, Nicholas J.J. [2004] "Vagueness and Blurry Sets", *Journal of Philosophical Logic* 33: 165-235.
- 53 Sorensen, Roy A. [1989] "The Ambiguity of Vagueness and Precision", *Pacific Philosophical Quarterly* 70: 174-183.
- 54 ---- [2001] *Vagueness and Contradiction*, Oxford, Oxford University Press.
- 55 Sylvan, Richard, and Hyde, Dominic [1993] "Ubiquitous Vagueness without Embarrassment: logic liberated and fuzziness defuzzed (i.e. respectabilized)", *Acta Analytica* 10: 7-29.
- 56 Tye, Michael [1994] "Vagueness: Welcome to the Quicksand", *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement): 1-22.
- 57 ---- [2000] "Vagueness and Reality", *Philosophical Topics* 28, N° 1: 195-209.
- 58 Unger, Peter [1979a] "I Do Not Exist", in G.F. MacDonald (ed.), *Perception and Identity*, London: Macmillan, pp. 235-51.
- 59 ---- [1979b] "There Are No Ordinary Things", *Synthèse* 41: 117-54.
- 60 ---- [1979c] "Why There are No People", in French et al. [1979], (eds.) *Studies in Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, as *Midwest Studies in Philosophy* IV: 177-222.
- 61 Van Kerkhove, Bart [2003] "Vagueness Unlimited: In Defence of a Pragmatical Approach to Sorites Paradoxes", *Logic and Logical Philosophy* 11: 251-76.
- 62 Vásconez, Marcelo [2006] "Contradictorial Gradualism vs. Discontinuism: Two Views on Fuzziness and the Transition Problem", *Logique et Analyse* 195, pp. 271-306.
- 63 Verma, Roop Rekha [1970] "Vagueness and the Principle of Excluded Middle", *Mind* 79: 67-77.
- 64 Walton, Douglas N. [1992] *Slippery Slope Arguments*, Oxford, Clarendon Press.
- 65 Williamson, Timothy [1994] *Vagueness*, London, Routledge.
- 66 ---- [1996] "Wright on the Epistemic Conception of Vagueness", *Analysis* 56: 39-45.
- 67 ---- [1999] "On the Structure of Higher-Order Vagueness", *Mind* 108, N° 429, pp. 127-142.
- 68 ---- [2003] "Vagueness in Reality", in M. Loux and D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, pp. 690-715.
- 69 Wright, Crispin [1992] "Is Higher-Order Vagueness Coherent?", *Analysis* 52, N° 3, pp. 129-139.

Algunas consideraciones sobre la relación entre epistemología y psicología en Thomas Kuhn

Juan BRUNETTI

Universidad Nacional de Buenos Aires

juanbrunetti@yahoo.com.ar

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La epistemología de Kuhn puede abordarse desde distintos puntos de vista. En este caso el centro está puesto en la relación que guarda con la psicología del conocimiento. Las etapas de maduración que atraviesa su pensamiento están marcadas por una forma particular de entender el conocimiento y que Kuhn pretende explicar desde distintas teorías psicológicas. El tema permite pensar algunas dificultades previas respecto de cómo Kuhn elabora la relación entre psicología y epistemología.

Palabras clave: Psicología del conocimiento, teorías psicológicas, procesos cognitivos, epistemología naturalizada, paradigma, revolución científica.

Abstract:

The epistemology of Kuhn can be approached from different points of view. In this case, the focus is put on the relationship with the psychology of knowledge. The maturation stages that cross its thought are marked by a particular way of understanding the knowledge with Kuhn attempting to explain from different psychological theories. The subject allows to think some previous difficulties with respect to how Kuhn elaborates the relation between psychology and epistemology.

Keywords: Psychology of knowledge, psychological theories, cognitive processes, naturalized epistemology, paradigm, scientific revolution.

1. Antecedentes de la relación entre epistemología y psicología

En este trabajo se tratará de avanzar en la dilucidación de la importancia epistemológica, en la obra de Kuhn, de los procesos psicológicos de conocimiento. Esto significa ubicarse en una perspectiva naturalizada de la epistemología que tiene antecedentes previos a Kuhn.

Ya Mach¹ había recomendado prestar atención a los procesos psicológicos a fin de poder comprender mejor los desarrollos de la ciencia. Según Gabucio la obra de Mach es tanto una epistemología psicológica como una psicología epistemológica. En ambos casos establece un puente entre la teoría del conocimiento y la psicología y funda una metodología científica con base psicológica².

Luego, un libro de Fleck³, puso en primer plano que la construcción de los hechos científicos depende de los sujetos y de sus aparatos cognitivos. La posibilidad de tal fundamentación para la epistemología era esbozada por Quine⁴ cuando recomendaba una epistemología naturalizada que tomara en cuenta a la psicología.

El programa naturalista de Quine encontró eco en Kuhn.

*(...) mientras que Quine (1969/1974) se limitó a proponer la naturalización de la epistemología, Kuhn efectivamente ejerció esa naturalización. Con ello, emprendió una trayectoria [que] debe continuarse y que pasa, irremediabilmente, pero no en exclusiva, por la psicología.*⁵

¹ Mach, E., *Knowledge and error. Sketches on the psychology of enquiry*, Reidel, Dordrecht, 1976.

² Gabucio, F., "Consideraciones acerca de la «Psicología de la investigación» de Ernst Mach" en *Revista de Historia de la Psicología*, 16 (3-4), 1995, págs. 353-359.

³ Fleck, L., *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza, Madrid, 1935/1986.

⁴ Quine, W.V.O., "Epistemología naturalizada", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974.

⁵ Gabucio, F., "El último Kuhn y la psicología", en *Anuario de Psicología* 2002, vol. 33, nº 2, 249-266, P. 257. Facultat de Psicologia. Universitat de Barcelona, 2002.

En este sentido, puede decirse que la epistemología de Kuhn se inscribe dentro de las líneas del proyecto quineano. Pero no es algo suficientemente aceptado que en Kuhn la relación entre la psicología del conocimiento y la epistemología sea tan importante. Sin embargo, la necesidad de vincular la psicología del conocimiento con la ciencia ha sido reavivada en la obra de Kuhn.

Existe una convicción extendida de que lo que Kuhn ha querido resaltar siempre ha sido el producto grupal y el hecho histórico. Desde esta perspectiva los planteos relacionados con las operaciones cognitivas de los científicos serían solamente ilustrativas o metafóricas sin mayor incidencia en su interpretación epistemológica. En este sentido, la naturalización del conocimiento científico no pasaría más que por el estudio socio-histórico de las condiciones en que se produce. La presente investigación tiene la intención de mostrar que las cuestiones estrictamente psicológicas y que competen a los aparatos cognitivos de los sujetos juega un papel significativo en la epistemología de Kuhn.

Una vertiente que ha llevado a la consideración anterior hasta sus últimas consecuencias la encontramos en el método histórico-cognitivo que procura explicar la naturaleza y el desarrollo de la ciencia. Con este objetivo Nersessian trabaja con investigaciones de la ciencia cognitiva e intenta dilucidar las estrategias cognitivas de los investigadores basándose en el programa que, según la mencionada autora, el mismo Kuhn inició.

De todos modos, el estado actual del tema de la psicología de la investigación científica está abierto en Kuhn y más allá de Kuhn.

Recordemos que en una de las disyuntivas que Kuhn se planteaba era la de «la lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación» (Kuhn, 1970/1975). Esta última cuestión, la de la psicología de la investigación, vuelve, afortunadamente, a estar abierta (Estany, 2000).⁶

2. La relación entre la epistemología de Kuhn y la psicología

Entre la epistemología de Kuhn y la psicología se nos ofrecen varias vías alternativas de relación. Una de ellas es ver esta vinculación en sentido descendente, es decir, desde la epistemología kuhniana hacia la psicología como ciencia particular. De esta manera la primera resultaría ser un instrumento teórico para aplicar a la segunda. Esta dirección ha sido seguida tomando como punto de apoyo la noción de paradigma para entender cómo se aplicaría a la historia de la psicología. A través de esta opción podría proponerse un diagnóstico epistemológico de la psicología, de lo que resultaría, en general, un planteo de falta de madurez de la disciplina. El mismo Kuhn podría ubicarla dentro de un estadio pre-paradigmático. Pero, según otros autores, la epistemología de Kuhn es un instrumento insuficiente para comprender los desarrollos históricos de la psicología. Por ejemplo, los momentos de ciencia normal, en los que un paradigma dominante desplaza a los otros, no parece ser un modelo aplicable a la psicología ni a las ciencias sociales en general. La historia de la psicología no nos permite la eliminación de las distintas opciones teóricas. El objeto de la psicología (como de todas las ciencias consideradas sociales) no tiene un acuerdo unánime como no lo tiene su método. Esta fue una observación de gran consecuencia en las elaboraciones epistemológicas de Kuhn que lo llevó a diferenciar las ciencias sociales de las naturales. El debate se circunscribe a aceptar para todas las disciplinas el modelo de ciencia de Kuhn o relegarlo para las ciencias naturales. De modo

⁶ *Ibid.*, p. 263.

que habría aquí dos alternativas posibles: se admite que las ciencias sociales (incluyendo a la psicología) no han alcanzado el estadio paradigmático propio de la ciencia madura, o se desconoce la validez del planteo de Kuhn para las ciencias sociales y se las toma en su estatuto de ciencias multiparadigmáticas.

Otro camino posible, para analizar la relación entre epistemología kuhniana y psicología, consistiría en el examen de la forma en que los psicólogos han atendido a las elaboraciones de Kuhn y las han utilizado en sus áreas de investigación. Los escritos de Kuhn han influido en muchas investigaciones psicológicas que han tomado como referencia de procesos mentales algunas de sus descripciones. Abordar estos análisis sería ubicarse en la perspectiva de las investigaciones psicológicas y señalar los puntos de contacto con Kuhn en forma retrospectiva. Así es como aparecen sus nociones en teorías psicológicas que analizan algún proceso relacionado con el conocimiento. Esta línea de análisis puede encontrarse, por ejemplo, en Rosch o Carey, entre otros.

Por otra parte, un camino inverso sigue el llamado método histórico-cognitivo ya mencionado. En sentido ascendente, podría decirse, esta modalidad de investigación pretende reconstruir el desarrollo de la ciencia, sus prácticas concretas, las experiencias y las elaboraciones teóricas alcanzadas en un momento histórico por determinados científicos. Recurriendo a los aportes que la psicología cognitiva ofrece en sus investigaciones acerca de la cognición humana, intenta entender, de ese modo, cómo los investigadores pensaron sus problemas y los resolvieron.

The cognitive practices of scientists are extensions of the kinds of cognitive practices humans employ in coping with their environment and in problem solving of a more ordinary kind.⁷

Desarrollado por Nersessian el análisis histórico-cognitivo toma el hecho científico desde la perspectiva cognitiva del sujeto que hace ciencia y lo analiza con las herramientas teóricas que las investigaciones cognitivas ofrecen. Este campo, abierto en los últimos años, tiene una innegable inspiración en los trabajos de Kuhn, ya que él mismo lo ha desarrollado de un modo embrionario en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962)⁸. Podría discutirse la validez de este procedimiento, ya que la ciencia es una producción que se envuelve dentro de una trama más compleja que el individuo aislado en su mente. Lo cierto es que hay mucho de lo que Kuhn ha querido descubrir siguiendo por ese camino y aunque la psicología no sea su fuerte ha sentido la necesidad de utilizar herramientas de esta disciplina. Dentro de sus intereses importa dar cuenta de los procesos cognitivos que realizan los científicos para entender lo que ocurre en la ciencia. Kuhn se introdujo en ese terreno casi como un autodidacta, lo cierto es que así se ubicó en la interfase ciencia y psicología del conocimiento. La investigación de Kuhn lo ha llevado a ejemplos históricos en los que ha intentado comprender el proceder intelectual de los científicos en ciertos momentos del desarrollo de la ciencia. Ahora bien, estudiar los procesos de conocimiento que efectúan los científicos es un análisis que corresponde a un nivel pormenorizado y particular. El desafío de esta metodología es la posibilidad de establecer ciertas constantes cognitivas en la historia que permitan ver, no simplemente casos, sino una estructura formal compuesta de tácticas psico-cognitivas que los trascienda.

⁷ Nersessian, N. J., "Kuhn, conceptual change, and cognitive science", en *Thomas Kuhn*, P. 179. T. Nichols, ed. *Contemporary Philosophers in Focus Series*, Cambridge University Press., 2003, pp. 178-211.

⁸ En adelante *La estructura*.

Sin embargo, considero que se encuentran afectados los dos polos de la relación recíprocamente. Es decir, la epistemología de Kuhn por un lado y el marco psico-cognitivo adoptado por el autor. Se tratará de reconocer que la psicología del conocimiento aporta y explicita la epistemología kuhniana en cada etapa de su elaboración de manera diferente.

Por cierto, Kuhn fue variando el marco psicológico y esto ha caracterizado cada uno de los momentos o etapas de su epistemología. En cierto sentido, el punto de vista psico-cognitivo da un carácter determinado al conocimiento científico. La constitución de paradigmas, las revoluciones, el cambio científico, la noción de inconmensurabilidad, el problema de la discontinuidad, el progreso de la ciencia, etc.; pueden leerse de distinta manera según las teorías psico-cognitivas a las que Kuhn se ha acercado.

3. La psicología de la investigación científica en Kuhn

El territorio de la epistemología ha sido avanzado por otras disciplinas a las que Kuhn ha dado acceso, como la historia, por supuesto otra es la psicología. Sobre este aspecto he comentado ya como Mach, Fleck y Quine pueden considerarse antecesores de Kuhn en la apelación a los procesos psico-cognitivos para esclarecer las construcciones científicas.

¿Se puede hablar en Kuhn de una psicología de la ciencia o de una fundamentación psicológica de la ciencia? ¿Qué rol puede tener la psicología dirigida hacia la ciencia? Recordemos que al abordar la complejidad de los estados de crisis en ciencia Kuhn ha admitido que:

(...) desgraciadamente, las preguntas que plantea exigen la competencia de un psicólogo todavía más que la de un historiador.⁹

Retomando líneas anteriores podríamos suponer que otra de las cuestiones problemáticas en Kuhn es que no parece otorgarle madurez científica a la psicología ya que ésta se encontraría –al igual que las demás ciencias sociales– en un estadio pre-paradigmático. Al no haberse definido un paradigma común que unifique las distintas versiones de la psicología existentes las referencias a la psicología pueden interpretarse a modo de simple ilustración de lo que sucede en la ciencia. Por cierto, Kuhn ha hablado de metáfora en la aplicación de resultados psicológicos a la ciencia. Lo cierto es que estas referencias a la psicología, hechas por Kuhn tanto en forma explícita como implícita, no la suponen como una disciplina cualquiera y lejana al tema del conocimiento científico. Psicología del conocimiento y ciencia no son dos ámbitos tan distantes en donde la metáfora deba sonar tan poética. No hay por qué creer que el recurso a la psicología del conocimiento tiene un fin solamente aleccionador de lo que sucede dentro de la ciencia, por el contrario tiene mucho que decir acerca de ella, pues la afecta directamente en su constitución como un tipo de conocimiento. El científico procede con una serie de operaciones mentales, comprenderlas es necesario para entender también sus producciones. Aunque es verdad que Kuhn se muestra errático en la decisión acerca del punto de vista teórico desde donde efectuar esta mirada psicológica es evidente que en su obra se destaca particularmente lo que el científico piensa, cómo o por qué lo piensa. Esta relación entre psicología y epistemología está dada en Kuhn de una manera estrecha y merece este reconocimiento.

⁹ Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Buenos Aires, 1962b/2002ª, p. 140.

No es un tema menor, pues, la comprensión de los factores psicológicos conducentes a dilucidar qué es lo que sucede en el seno de la ciencia. La ciencia es una producción que depende, en buena parte, de esos factores. Por lo tanto, es conveniente y esclarecedora una psicología del conocimiento a la que podamos recurrir. El epistemólogo Kuhn ha aceptado que ese no es su territorio, pero no ha podido dejar de reconocer que el suyo se ve enriquecido si se lo comprende desde otras disciplinas. Por eso cuando Suppes lo intimó a que definiera su posición respecto de la psicología de la ciencia Kuhn respondió que la epistemología necesita del aporte de otras disciplinas. Más todavía:

(...) si esta suerte de estrategia es razonablemente legítima, constituye un error pedir a la persona que la usa que trace fronteras y diga cuándo es psicología, cuándo historia, y cuándo filosofía de la ciencia. Evidentemente puede ser cualquiera de estas cosas sin las otras. Pero esto no implica que los datos del psicólogo, no puedan iluminar a quien tenga intereses epistemológicos.¹⁰

Esto implicaría revisar la distinción tajante entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Acuerdo aquí con la opinión según la cual la distinción categórica entre ambos contextos fue sostenida por una filosofía de la ciencia que no hablaba de la ciencia que hacen los científicos.

Por los motivos expuestos postulo aquí que la psicología en Kuhn y sus concepciones epistemológicas están relacionadas. Y también puede decirse que se interconectan de tal modo que un análisis de la psicología de fondo sustentada en cada momento de su obra esclarecería su concepción epistemológica y cómo ésta fue variando. En efecto, tal como ya fue dicho, en la medida en que cambia el punto de vista psicológico la epistemología asume un carácter distintivo en cada etapa de Kuhn.

Esto no significa que el planteo que propongo implique una causalidad probada. No está claro en Kuhn si la adopción de una determinada teoría psicológica ha generado una perspectiva epistemológica, o es una variación en su planteo epistemológico lo que le ha obligado a buscar otro modelo psicológico que explicara más adecuadamente los procesos cognitivos. De todos modos trataré de demostrar, en los capítulos siguientes, que en Kuhn, ambas cosas funcionan unidas.

¹⁰ Kuhn, T. S., *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Tecnos, Madrid, 1974a/1978, p. 83.

4. ¿Cómo relacionó tempranamente Kuhn procesos cognitivos y conocimiento científico?

Desde muy temprano Kuhn ha querido saber qué es lo que pasa con los científicos particulares. En las Conferencias Lowell señalaba que, en el estudio del método, hay que incorporar el estudio del agente de la teoría, entiéndase por tal tanto al individuo como la comunidad. Allí planteaba que el lenguaje es lo que conecta al individuo con el grupo a través de la teoría. Una teoría es un lenguaje compartido por numerosos individuos, incluso a lo largo de mucho tiempo. Por lo tanto, por más que se objective, la ciencia surge de las condiciones epistemológicas de los sujetos.

A lo largo de su etapa como fellow, Kuhn explorará las condiciones epistemológicas del científico desde diversos puntos de vista (lógico-semántico y psicológico, principalmente).¹¹

En su primera etapa Kuhn ha atendido a las cuestiones cognitivas dándoles un lugar de preeminencia. En *La revolución copernicana* (1957) intuía que en un cambio de esquema conceptual debía haber más que problemas estrictamente científicos y se preguntaba por el motivo que lleva a los sujetos a cambiar un esquema exitoso por otro. Las razones pueden ser epistemológicas e inciden en ellas variables históricas. Sin embargo, comprender mejor esos cambios implicaría descubrir cómo es que son psico-cognitivamente posibles. En *La estructura* (1962) volvía una y otra vez a reflexionar sobre cómo los científicos concretos vieron y resolvieron sus problemas y dieron lugar a nuevos modos de entender la ciencia gestando cambios revolucionarios. Por otra parte, debemos convenir en que si una comunidad cambia sus convicciones paradigmáticas es porque se han ejecutado para ello operaciones psicológicas en sus miembros. Por presión de grupo o sin ella el individuo pone en juego factores cognitivos que el cambio exige. Sabemos que los miembros de una comunidad científica, en el período de revolución, se van “convirtiendo” primeramente de a uno y hasta en algunos casos podríamos ubicar al que comienza la serie. ¿Cómo es que la ciencia cambió su punto de vista de un objeto balanceándose de una cuerda, de modo que pasara de ser un cuerpo que se desplaza de una posición superior a una más baja hasta llegar a su reposo natural con dificultad, a ser un péndulo?

¿Por qué tuvo lugar ese cambio de visión? Por el genio individual de Galileo.¹²

También es cierto que Kuhn ha propuesto un cambio en masa de la comunidad en donde la mayoría podría convertirse en un golpe de mando revolucionario. Por supuesto que al historiador de la ciencia le interesa destacar esos momentos en que ciertas teorías adquieren confiabilidad y son validadas públicamente por parte de la mayoría de los científicos. Pero ¿acaso ese proceso masivo elimina de los individuos la exigencia operacional a nivel psicológico en sus mentes, el compromiso con un grado de racionalidad y la necesidad de comprensión? Probablemente esos procesos inmanentes en los que unos empiezan a aceptar el punto de vista de otros sea el mayor aporte de racionalidad que el individuo realiza en los cambios revolucionarios.

¹¹ Mayoral de Lucas, J. V., “Thomas S. Kuhn y el lenguaje científico, 1949-1951: Los argumentos filosóficos de las Conferencias Lowell”, p. 199, en *Actas del IV Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*. Valladolid, 3-6 de noviembre de 2004. En <http://www.google.com/search?q=VII+coloquio+bariloche+de+filosofia+2004&hl=es&start=10&sa=N>

¹² Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit. p. 188.

A pesar de que Kuhn haya manifestado su interés en la psicología social no ha dejado de suministrar ejemplos acerca del funcionamiento cognitivo del sujeto científico particular y, podría decirse, que una de sus preocupaciones ha sido dar cuenta de lo que sucede en la mente del científico, tanto en el período de ciencia normal como en los procesos revolucionarios. El Kuhn historiador no se ha limitado al relato de los hechos. Su estilo está lleno de insinuaciones respecto de lo que podría suceder en el interior del científico, como si pretendiera leer sus mentes.

Yo pensaba –perdónenme– que, con la posible excepción de Koyré, y quizá incluso ni eso, era capaz de leer textos y meterme en la cabeza de las personas que los escribieron mejor que ningún otro en el mundo.¹³

Lo que pretendo destacar aquí es que la investigación de Kuhn acerca de la historia de la ciencia lo ha conducido inevitablemente hacia el terreno de la psicología del conocimiento del investigador.

5. El enfoque reconstructivo de Kuhn

El enfoque de Kuhn podría ser denominado reconstructivo, es decir, partiendo de los productos de la ciencia se dirige hacia las comunidades; de modo que no sorprende que lo primero en advertir sean las realizaciones científicas y el segundo paso sea atribuírselas a lo que acontece en una comunidad de científicos. Pero avanzando un poco más no queda sino reconocer que dentro de la comunidad existen individuos reales. A partir de ahí se puede avanzar sobre la naturaleza de esos procesos en la mente del hombre de ciencia particular y concreto que posee funciones psicológicas determinadas. Luego, desde ahí, los momentos de ciencia normal y los acontecimientos revolucionarios adquieren nueva claridad. Explicar en qué consisten esos procesos no ha sido una tarea sencilla para Kuhn, el intento de descubrirlos lo ha llevado por diversos caminos de la psicología relacionada con las capacidades cognitivas. Reconocer esto implica encarar una exploración en la obra de Kuhn. A este respecto se hace imprescindible destacar que el pensamiento epistemológico de Kuhn manifiesta transformaciones y esta cuestión es ya un capítulo aparte. Si tomamos como referencia el Kuhn de *La estructura* encontramos una serie de afirmaciones que parecen atenuarse en su radicalidad en el último Kuhn (década del '90). En medio de ambos períodos podemos ubicar una etapa de transición en la que nuestro autor intenta responder a sus críticos y replantearse sus primeras ideas. Para esta investigación toma relevancia cómo Kuhn emplea, en cada uno de estos momentos, los referentes psicológicos de procesos cognitivos para aclarar sus puntos de vista.

Por lo dicho la exploración acerca del uso de la psicología del conocimiento en Kuhn no sólo es posible sino altamente relevante para comprender su concepción epistemológica.

¹³ Baltas, A., Gavroglu, K., Kindi, V., “Una conversación con Thomas Kuhn”, 2002, en Kuhn, T, *El camino desde la estructura*. Paidós, Barcelona, 2002b, p. 322.

6. ¿Psicología social? ¿Sociología del conocimiento?

Según ha admitido el propio Kuhn parte de sus dichos, en *La estructura*, versan sobre la sociología de la ciencia o la psicología social de los científicos. Hay aquí, como en tantos otros lugares, algunos detalles que precisan aclaración. Cuando Kuhn ha hablado de sociología o psicología social se ha referido a fenómenos de grupo atribuibles a una psicología de grupos. Lakatos¹⁴ atacó particularmente la concepción de acuerdos de grupo utilizada por Kuhn, y conectó el fenómeno con una psicología de masas, por tanto, relacionó estos hechos con factores irracionales y afectivos. El desagrado de Kuhn con esta lectura no fue disimulado. No era ese el modo como él pensaba que se establecían las más altas realizaciones de la ciencia.

Es cierto que Kuhn ha preferido, frecuentemente, hablar de una psicología social, porque ha pensado en la ciencia como una tarea de grupo, pero nunca la explicitó. Según hace notar Hoyningen-Huene¹⁵ el sujeto de la ciencia no es el individuo sino las comunidades científicas. Esta afirmación es sostenida al analizar la racionalidad en la elección de teorías. En efecto, los valores comunales como la precisión, la coherencia, el alcance, la simplicidad y la fecundidad; son valores cognitivos con los que la comunidad científica se compromete y, a su vez, desde estos valores influye sobre las decisiones individuales. En este sentido, tales valores aportan el marco racional a los científicos a la hora de elegir teorías. Pero la influencia de estos valores no es determinante, porque también intervienen los valores individuales como la experiencia profesional del científico, sus convicciones filosóficas o religiosas u otros relacionados con su personalidad. Queda abierta la cuestión de si las decisiones individuales son racionales o no lo son. Por supuesto que el sujeto individual realiza operaciones racionales al evaluar teorías, pero según Hoyningen-Huene, esto importa menos debido a que el desarrollo de la ciencia se decide desde la comunidad y es, en este sentido –sociológico– que debe juzgarse la racionalidad de la ciencia.


En contra de esto último, en donde daría la impresión que la preeminencia la tiene la comunidad sobre los individuos, es necesario justificar con más claridad un estudio de procesamientos psicológicos individuales que se relacionan con la epistemología kuhniana y en qué sentido lo hacen. Afirmaré aquí que a Kuhn le han interesado verdaderamente los procesos cognitivos individuales, no son un tema menor para él ni son indiferentes a su comprensión histórico-epistemológica.

Veámoslo del siguiente modo. La influencia de la comunidad científica parece ser decisiva en Kuhn a la hora de transmitir los ejemplos paradigmáticos que los aprendices aceptan. Puede existir también un influjo del grupo cuando se produce una revolución científica y que lleva a adoptar un nuevo paradigma. En ambos casos, podría sostenerse, los conceptos científicos se forman en un contexto cognitivo grupal. Esto nos situaría en la alternativa de tratar los fenómenos de adopción de creencias científicas desde la perspectiva de una psicología de la intersubjetividad. Existen teorías psicológicas que se encargan de dar cuenta de lo anterior. En ellas, la mente y sus productos no operan aisladamente sino

¹⁴ Lakatos, I. , “La falsación y la metodología de los programas de investigación científica”, 1975, en Lakatos, I, Musgrave, A. (comp.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Madrid, 1975.

¹⁵ Hoyningen-Huene, P. “Las interrelaciones entre la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia en la teoría del desarrollo científico”, 1998, en *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*, Barcelona, Paidós.

que son el resultado de un sistema en el que intervienen la interacción entre personas y objetos. Pero estas versiones no consideran a la mente como un receptáculo pasivo sino en interacción con los esquemas cognitivos que circulan en el medio. En cambio, en muchos pasajes de su obra es tal la carga que ha puesto Kuhn en la comunidad que la mente del científico no parece poder zafar del cepo de las convicciones grupales. Esto está lejos de ser una verdadera concepción de lo que se podría llamar una construcción social del conocimiento, salvo que por tal cosa se entienda una posición de los sujetos que hacen ciencia sometidos a una sugestionabilidad indefensa y acrítica. No parece esto adecuarse a la mejor imagen que nos hacemos de los científicos. En conclusión, la función del científico corre el riesgo de ser vista, desde esta versión sociológica del conocimiento, como demasiado pasiva, incluso en la etapa de revolución. Y aún así habría que dar cuenta de los procesos propios que ocurren en el individuo.



Simposio: *Dios y los
orígenes: una eterna
tensión*

4-7 de mayo de 2010

Salón de Actos, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Madrid

SIMPOSIO DIOS Y LOS ORÍGENES

UAM, MAYO 2010

PRESENTACIÓN

Al principio de su *Metafísica* afirma Aristóteles que “todos los hombres aspiran por naturaleza a conocer”. Por su parte, el físico Stephen Hawking comienza su último y reciente libro (en colaboración con Leonard Mlodinow) *El gran diseño* rememorando al estagirita: “... los humanos somos una especie marcada por la curiosidad”, y prosigue: “... ¿Cómo podemos comprender el mundo en que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ¿Necesitó el universo un creador?”

Estas, y sobre todo las dos últimas, son las cuestiones que nos convocaron en mayo de 2010 cuando celebramos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid un simposio titulado “Dios y los orígenes. Una eterna tensión”, organizado por Enrique Alonso, Jorge Pérez de Tudela y quien esto firma, preocupados –o por mejor decir *apasionados*– los tres por las grandes cuestiones filosóficas (frente a aquellas que, aun si se resolvieran, su solución no interesaría a nadie, salvo a las dos o tres docenas de filósofos que se ocupan con ellas), con independencia de la disciplina académica de procedencia o la orientación. No puedo dejar de señalar asimismo la amistad, que ha sido esencial para sacar adelante un proyecto de este género.

El tema aglutinador de la reunión era la pregunta filosófica, o si se prefiere *metafísica*, por antonomasia: la pregunta por *los orígenes*, por el *arché*, tal como acaeció en la Hélade –y más concretamente en la costa jonia de Asia Menor– allá por el siglo VI antes de Cristo, sin miedo a plantear la versión más radical y leibniziana del interrogante: ¿por qué hay algo más bien que nada? Y así mismo las cuestiones anejas casi igual de

fundamentales: ¿por qué lo que hay es tal como es?; ¿es el universo producto de un designio, de una inteligencia, o del azar y de la necesidad?; ¿hay otros indicios de la realidad de Dios o argumentos que apunten a su existencia? En suma: ¿cómo, de dónde y por qué salió todo? Pero también estábamos abiertos a las cuestiones más lógicas o epistémicas, como: ¿hasta qué punto podemos inteligir, razonar conceptualmente, cuando se trata de estas cuestiones últimas?; ¿podemos *conocer* algo en este ámbito, o solamente *pensar*?

El título inicialmente propuesto, y luego desplazado –“¿creación de Dios?”– reflejaba tan bien, o acaso mejor, la intención académicamente plural del evento. Plural, porque fueron convocados lógicos, físicos y neurólogos, además de filósofos de muy distintas tendencias, procedentes de una decena de instituciones universitarias. Pero unificada en cuanto a la radicalidad de la cuestión que nos convocaba. Dado el estado actual de los conocimientos en las ciencias –muy especialmente en la cosmología– y en la filosofía, ¿es posible o incluso razonable concluir que Dios es el Creador del universo –o del multiverso o de cual fuere la realidad física? ¿O más bien es Dios una creación del cerebro humano? ¿Tienen algún valor las versiones más actuales del argumento ontológico, del cosmológico o del teleológico y, de tenerlo, cuál es? ¿Qué pueden aportar los matemáticos, los lógicos, los físicos o incluso otros científicos a estas cuestiones centrales de la metafísica?

De las dieciséis contribuciones presentadas aparecen aquí diez (las que no lo hacen es por estar ya previamente publicadas total o parcialmente). Las exposiciones suscitaron vivos, enjundiosos y acalorados debates, en muchos casos entre los propios científicos. Una buena parte de los asistentes, filósofos en su mayoría, contemplamos con asombro cómo los físicos discutían entre sí literalmente hasta la exasperación acerca del sentido de su propia disciplina, de si la física se reduce o no a la matemática, y de si el infinito es o puede ser una realidad física (o si, por el contrario, siempre que en las soluciones de una ecuación aparece el infinito como valor es un indicativo de que algo falla en la teoría, de que produce inconsistencias físicas) con un ardor frecuentemente asociado a las controversias religiosas.

Por lo demás, varias de las contribuciones, además de presentar un panorama más o menos amplio con respecto a las respuestas que se dan actualmente desde la disciplina y el enfoque del conferenciante a las preguntas de marras, aportaron una toma de posición personal, incluso arriesgada. En algunos casos podríamos decir que fue muy personal, *quasi* autobiográfico, el planteamiento mismo del tema. Pero siempre tratando el asunto con rigor y profundidad.

En todo caso sí quedó puesto de manifiesto que, pese a la indudable abundancia de academicismo y escolasticismo entre las distintas tradiciones, orientaciones o, si se quiere, “tribus” filosóficas, resultan cuando menos exageradas las palabras de Hawking que siguen al texto citado: “Tradicionalmente, éstas son cuestiones para la filosofía, pero la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda del conocimiento”. Valga este simposio – y como muestra la selección de textos que aquí aparece– para desmentir la queja, o al menos para rebajar su grado, y mostrar que, si bien son los científicos quienes descubren los hechos, cuando se trata de hechos de gran generalidad o amplio alcance, en su explicación última, interpretación y valoración los filósofos tienen algo que aportar, y que el debate mutuo franco y abierto, con interés y respeto, puede resultar enriquecedor para todos.

Enrique Romerales

Argumentos ontológicos

María MANZANO¹ y Manuel C. MORENO

Universidad de Salamanca

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En este artículo proponemos una revisión a fondo de los argumentos ontológicos clásicos: de Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz. En la introducción se precisa la noción de argumento ontológico y señalamos la importante distinción que hacemos en lógica entre la validez de un argumento y su solidez, esta última tiene en cuenta no sólo la corrección formal del mismo sino también la verdad de las hipótesis. En las siguientes secciones se analizan por turno los argumentos de Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz. En todos los casos hemos traducido los pasajes correspondientes del argumento original y formalizado sus hipótesis y conclusión. En algunos casos hemos reconstruido el argumento y destacado como hipótesis todos los enunciados que de hecho se usan en la demostración por parte de los autores en estudio. De esta forma a veces nos separamos de lo que tradicionalmente es considerado el argumento (por ejemplo, tal y como se presentan en *Logic and Theism* [Sobel]) y la mayor parte de los argumentos deviene en formalmente válidos. Somos conscientes de que de esa manera hemos explicitado las premisas ocultas que validan el argumento pero a la vez disminuyen la solidez del mismo por tratarse de hipótesis de difícil justificación y con carga filosófica en muchos casos, incluso de falacias de *petición de principio*. Frecuentemente se trata de hipótesis existenciales, que claramente permiten pasar

¹El proyecto FFI2009_09345MICINN financió parcialmente esta investigación.

de una definición, que simplemente establece una correspondencia entre propiedades, a una asunción de consistencia, estableciendo que no son vacíos ciertos conjuntos. Se mencionan los temas relevantes a este estudio: el de la consideración de la existencia como un predicado, el de las descripciones impropias, el compromiso o aporte existencial de los enunciados universales, las categorías modales y el eventual colapso modal. Habría que destacar el esfuerzo de formalización para la que hemos empleado varias lógicas: clásica de primer, de orden superior (con descriptores como operadores lógicos) y lógica modal. Finalizamos señalando que el tema de los argumentos ontológicos sigue fascinando a los lógicos y filósofos, recibió mucha atención en el siglo XX y también en el XXI.

Palabras clave: argumento ontológico, lógica de primer orden, lógica de orden superior, lógica modal, aporte existencial, colapso modal, descripciones impropias

Abstract

In this paper we propose a deep revision of the classical ontological arguments of Anselm, Descartes, Leibniz and Spinoza. The introduction clarifies the concept of ontological argument and point out the important logic distinction between the validity of an argument and its soundness, where besides validity it is required that all premises are actually true. The following sections discuss in turn the arguments of Anselm, Descartes, Spinoza and Leibniz. In all cases we have translated the relevant passages of the original argument and formalized its hypothesis and conclusion. In some cases we reconstructed the whole argument and added as hypothesis all statements that served the authors to prove their thesis. By doing this we detached ourselves from what is traditionally considered the argument (for example, as seen in Logic and Theism [Sobel]) and most of the arguments become formally valid. We are aware of the fact that in this way we made explicit the hidden assumptions that made the argument valid while weakening its strength. The reason why is that the new hypothesis are hard to justify as in many cases they have philosophical import and they even committed the fallacy known as *petitio principii*. Very often the new hypothesis are existential statements, which clearly allow passing from a definition, which simply establishes a correspondence between properties, to an assumption of consistency, stating that certain sets are not empty. The paper includes the issues relevant to this study: the consideration of existence as a predicate, improper descriptions, existential import of universal statements, modal categories and the eventual modal collapse. We should highlight the effort of formalization for which we have used several logics: classical first order logic, higher order (with a description operator) and modal logic. We conclude by pointing out that the subject of ontological arguments still fascinate logicians and philosophers and received attention in the twentieth and the twenty first century.

Keywords: ontological argument, first order logic, higher-order logic, modal logic, existential import, modal collapse, improper description.

Introducción

En la historia del pensamiento occidental se encuentran diseminadas distintas pruebas de la existencia de Dios. Entre las menos convincentes pero más interesantes para la filosofía en general y para la lógica en particular encontramos los argumentos ontológicos. La presente exposición quiere detenerse en ellos tratando de proceder a un análisis de los mismos desde un lenguaje formalizado que nos permita descubrir si dichos argumentos son formalmente válidos y, en el caso en que lo sean, hasta qué punto son aceptables sus premisas. La validez de un argumento no implica su solidez debido a que no siempre las premisas están plenamente justificadas, algunas de ellas puede ser tan inasumibles como la que se pretende demostrar y otras pueden basarse en una filosofía de fondo que no es aceptable acriticamente. Además, el que un argumento se presente como válido es independiente de la existencia o no de un modelo para las hipótesis, ya que podría darse el caso de que estas fueran inconsistentes. Y, por último, señalamos que la validez de un determinado argumento no nos obliga a aceptar que dicho argumento pueda ser pensado en un único modelo.

Pero, ¿qué son los argumentos ontológicos? La caracterización tradicional dice de ellos que son argumentos que tratan de demostrar a priori la existencia de Dios partiendo de premisas analíticas, a priori y necesarias² sin tener en cuenta datos empíricos. Se diferencian de otra clase más extendida de argumentos que pretenden demostrar la existencia de Dios a posteriori. Estos tienen en cuenta como parte fundamental de la prueba datos obtenidos a través de la experiencia y se clasifican, dependiendo del campo empírico que consideran, en argumentos cosmológicos, teleológicos, morales, etc. Nosotros nos vamos a detener en el análisis de los argumentos ontológicos de San Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz, que son los que ostentan la categoría de argumentos clásicos.

Somos conscientes de las dificultades anejas a la consideración de la existencia como predicado, algo que criticó duramente Kant, pero hemos decidido tratarla como tal para que, al menos, fuera posible de alguna manera la formalización.

Anselmo

Anselmo de Canterbury (1033-1109) es considerado el padre de este tipo de argumentos. A lo largo de la Edad Media su prueba a priori para demostrar la existencia de Dios era identificada meramente como *argumentum Anselmi* y no como argumento ontológico, así apodada varios siglos después por Kant. La hallamos en el capítulo II de su obra *Proslogion*. Aunque algunos autores reconocen en el capítulo III de dicha obra un segundo argumento diferente del primero, hemos de señalar que ha sido el contenido en el capítulo II el que ha tenido más relevancia en la historia del pensamiento filosófico y el que ha sido estudiado más a fondo. Podemos presentar el *argumentum Anselmi* con las siguientes premisas y la siguiente conclusión.

²No queremos entrar en la dificultad que conlleva caracterizar así las premisas debido a la problemática de las nociones: necesidad, analiticidad y aprioricidad.

Las premisas estarían constituidas por la definición de Dios como *id quo maius cogitari nequit*, siendo *id* algo genérico y no concreto, ya que cuando damos una definición de un concepto lo hacemos de modo abstracto y no de modo individual, y por dos hipótesis que poseen un contenido no lógico y que presuponen una cierta filosofía de fondo; son estas:

Definición α := Divino es todo aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, todo aquello que puede pensarse y que es superior a cualquier otra cosa que pueda pensarse.

Axioma β := Algún ser puede ser pensado y existe en la realidad.

Axioma γ := Cualquier ser que pueda ser concebido y exista en la realidad es superior a cualquier otro que pueda ser concebido pero que no exista en la realidad.

La conclusión la forma la siguiente proposición:

Conclusión φ := Ha de existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, un ser superior al cual no puede concebirse otro.

Para poder formalizar los enunciados anteriores en un lenguaje de primer orden utilizaremos los siguientes predicados no lógicos: D, P y R como predicados monádicos y S como un predicado diádico. El significado que poseen es el siguiente:

Dx := x es divino

Px := x puede ser pensado, concebido, etc., i.e., existe en la mente

Rx := x existe en la realidad

Sxy := x es superior a y

De este modo las premisas de nuestro argumento quedarían así:

α := $\forall x(Dx \leftrightarrow Px \wedge \neg \exists y(Py \wedge Sxy))$

β := $\exists x(Px \wedge Rx)$

γ := $\forall xy((Px \wedge Rx) \wedge (Py \wedge \neg Ry) \rightarrow Sxy)$

Y la conclusión: φ := $\exists x(Dx \wedge (Px \wedge Rx))$

Con α estamos indicando que para todo elemento x , x es divino si y sólo si x puede ser pensado y no existe ningún otro elemento y tal que y pueda pensarse e y sea superior a x . Con el bicondicional queremos expresar el sentido lógico de la definición de lo divino, es decir, que si algo es divino entonces puede pensarse y además no existe ningún otro ser que pueda pensarse y sea superior a él, que si algo puede pensarse y además no existe ningún otro ser que pueda pensarse y sea superior a él, entonces ese algo es divino.

Con β estamos haciendo explícita una premisa implícita en el razonamiento anselmiano y que supone una visión filosófica del mundo basada en el realismo. Nos dice que al menos hay una cosa x tal que x puede pensarse y x existe en la realidad.

Con γ queremos expresar que para cualesquiera dos seres x e y si uno de ellos, x , puede ser pensado y además existe en la realidad, y el otro, y , puede ser pensado pero no existe en la realidad, entonces x es superior a y .

La conclusión φ nos dice que al menos hay un elemento tal que es divino y que puede ser pensado y que además existe en la realidad.

Con los datos que acabamos de ofrecer podemos demostrar fácilmente que la conclusión no se sigue de las hipótesis, es decir, que $\{\alpha, \beta, \gamma\} \neq \varphi$.

Para ello basta encontrar un modelo \mathbf{A} donde las hipótesis sean verdaderas y la conclusión falsa. Un modelo tal es

$$\mathbf{A} = \langle \mathbf{U}, D^{\mathbf{A}}, P^{\mathbf{A}}, R^{\mathbf{A}}, S^{\mathbf{A}} \rangle$$

donde

$$\mathbf{U} = \{1\}$$

$$D^{\mathbf{A}} = \otimes$$

$$P^{\mathbf{A}} = R^{\mathbf{A}} = \{1\}$$

$$S^{\mathbf{A}} = \{\langle 1, 1 \rangle\}$$

En dicho modelo todas las hipótesis son verdaderas y, sin embargo, la conclusión es falsa:

$$\mathbf{A} \neq \exists x(Dx \wedge (Px \wedge Rx))$$

porque

$$D^{\mathbf{A}} \cap P^{\mathbf{A}} \cap R^{\mathbf{A}} = \otimes.$$

El argumento ontológico de San Anselmo arriba introducido es inválido.

A continuación vamos a considerar dos variantes del mismo argumento ontológico que lo convierten en válido: en la primera se modifica la conclusión, tomando como tal un enunciado universal en vez del existencial; en la segunda se añade una premisa de corte existencial al conjunto de hipótesis. Veremos que en el primer caso la conclusión, aunque correcta, no prueba la existencia de Dios, mientras que en el segundo la hipótesis es tan fuerte que tiene tanto peso y dificultad de ser aceptada como la conclusión deseada, tratándose de la falacia conocida como petición de principio.

Hemos considerado la forma lógica de ϕ como una generalización existencial ($\exists x\phi$) y no como una generalización universal ($\forall x\phi$) porque es la formalización adecuada de la conclusión del argumento. Además, si el argumento pretende concluir con algo valioso entonces debe llegar a la afirmación de que existe al menos un elemento en la intersección de los tres conjuntos correspondientes a D, P y R , es decir, que el concepto de lo divino no es vacío. Ya que llegar a la conclusión partiendo de las premisas anteriores de que: todo lo que es divino debe existir en el pensamiento y en la realidad, i.e.,

$$\forall x(Dx \rightarrow Px \wedge Rx)$$

no nos aporta nada relevante para una demostración a priori de la existencia de Dios. Actualmente aceptamos como parte importante de la lógica el conjunto vacío, y sabemos que la fórmula $\forall x(Dx \rightarrow Px \wedge Rx)$ es verdadera si interpretamos D como \otimes , es decir, si decimos que no hay ningún ser que sea mayor que el cual nada cabe pensar, o lo que es lo mismo, que el concepto D no es instanciado en ningún elemento. Para nosotros, hoy, un argumento así no prueba nada, ya que su conclusión es un condicional que afirma que si algo es divino entonces ese algo existe en la mente y en la realidad. Pero no nos asegura que exista algún ser que sea divino.

En el planteamiento actual de la lógica, de una definición de un concepto no se sigue que ese concepto sea distinto de vacío, mostrar que no lo es requeriría una demostración posterior de existencia. Esto es como si dijéramos: si algo es el dios del trueno, entonces ese algo viviría en el Olimpo y bebería ambrosía, lo cual deja en duda si existe algún ser que sea el dios del trueno, ya que de no existir, el condicional seguiría siendo verdadero. Sabemos, sin embargo, que para la lógica medieval, que no conocía la cuantificación vacía, el concluir que para todo x si x es divino entonces x existe en la mente y en la realidad, podría aceptarse como una prueba válida para la demostración a priori de Dios debido a la presencia de un compromiso existencial en las afirmaciones universales. Dicho compromiso existencial presupondría que enunciar una sentencia universal válida conllevaría la aceptación de al menos un elemento ejemplificador. Con lo cual, el razonamiento anterior que para nosotros no es una prueba a priori de la existencia de Dios, podría ser aceptado como una prueba válida a priori para los lógicos medievales. Aunque si esto fuera así no entendemos cómo algunos de los pensadores más grandes de la Escolástica, como Tomás de Aquino, no aceptaron el *argumentum Anselmi*.

Como se dijo anteriormente, en el capítulo II de su obra *Proslogion* se encuentra el argumento ontológico; sin embargo, no es fácil identificar con precisión el argumento dentro del texto latino. Algunos autores ven en dicho capítulo II dos argumentos: el argumento principal que concluye con la afirmación de que Dios existe en la realidad y un argumento auxiliar, que es donde se encontraría la carga de la prueba, y que concluye con la aseveración de que Dios existe en la mente. Nosotros nos centramos primeramente en el razonamiento principal sin asumir como un axioma la conclusión del argumento auxiliar debido a su problematicidad y vimos que el argumento era incorrecto. Si introducimos esta nueva premisa, el argumento ontológico del *Proslogion* se torna automáticamente en un razonamiento válido. La nueva premisa podría formularse así:

Axioma δ := Lo divino, o sea, aquello mayor que lo cual nada cabe pensar, puede ser pensado, es decir, existe en la mente.

Su formalización sería:

$$\delta := \exists x(Dx \wedge Px)$$

Con este nuevo axioma tenemos que:

$$\{\alpha, \beta, \gamma, \delta\} = \varnothing$$

La problematicidad de esta nueva premisa recae en el hecho de que haber escuchado las palabras de la definición de Anselmo: aquello mayor que lo cual nada cabe pensar, no implica que exista en la mente del que las escucha una cosa tal en el sentido en que es necesitado por el argumento. Además, la introducción del aparentemente inocente $\exists x(Dx \wedge Px)$ nos está asegurando que el conjunto de lo divino no sea un conjunto vacío, ya que hay al menos un elemento en la intersección de los conjuntos de lo divino y de poder ser pensado, por lo que ese elemento pertenece, dada una estructura \mathbf{A} , tanto al conjunto $D^{\mathbf{A}}$ como al conjunto $P^{\mathbf{A}}$. Habiendo aseverado esto tenemos asegurado que lo divino es un concepto ejemplificable porque hay al menos un elemento que cae bajo él y, por lo tanto, el único paso que nos queda por dar es mostrar que el predicado de la existencia en la realidad se aplica a él. Es por eso, por lo que la introducción del axioma δ puede ser vista como una *petitio principii*, ya que se está tomando como premisa que existe al menos un elemento que cumple la propiedad de ser divino. Con el resto de las hipótesis lo único que se intenta hacer es conseguir que este individuo caiga bajo el concepto de existir en la realidad.

Descartes

Varios siglos después de que el Proslogion viera la luz y fuera oscurecido por la crítica demoledora de Santo Tomás de Aquino a lo largo del Medievo, René Descartes (1596-1650) vuelve a centrar la atención en una demostración a priori de la existencia de Dios. La exposición más conocida y estudiada del argumento ontológico cartesiano se encuentra en sus *Meditaciones de prima philosophia* (1641), principalmente en la «Meditación Quinta».

Cuando se lee en el texto de la «Meditación Quinta» que pensar a Dios sin existencia es como pensar una montaña sin valle, uno tiende a especular que la existencia de Dios debe de ser evidente, sin que necesite de demostración formal.³ Pero cuando poco después nos encontramos en el mismo texto la similitud entre la existencia de Dios y el valor de los tres ángulos de un triángulo como igual a dos rectos, uno tiende a plantearse que la existencia de Dios debe ser demostrada de alguna manera, ya que el hecho de concebir que los tres ángulos de un triángulo valen lo mismo que dos rectos es algo que se consigue a través de una demostración y que no se percibe tan claramente a primera vista.

³Así piensan también algunos autores como Lawrence Nolan, que sostiene que el argumento ontológico cartesiano se reduce últimamente a un axioma y que la demostración conocida actualmente como el argumento de Descartes quedaría solo al servicio de que las personas pudieran realmente ver con evidencia la existencia de Dios.

La prueba de Descartes que nos pretende conducir hasta la existencia de Dios puede ser enunciada esquemáticamente del siguiente modo:

Premisas:

α := El/Un ser supremo perfecto es el/un ser que posee todas las perfecciones.

β := La existencia es una perfección.

Conclusión:

φ := Por tanto, el/un ser supremo perfecto existe.

La dicotomía entre el/un proviene de la ambigüedad derivada a la hora de traducir el texto latino ya que este carece de artículos y la expresión *ens primum et summum* podría traducirse como «un ser primero y supremo» o como «el ser primero y supremo».

Para la formalización utilizaremos un lenguaje formal de segundo orden que contiene los siguientes predicados extralógicos:

Dos predicados monádicos de primer orden, de tipo $\langle 0, 1 \rangle$:

Sx := x es un ser supremo

Ex := x posee existencia necesaria

Un predicado de segundo orden, de tipo $\langle 0, \langle 0, 1 \rangle \rangle$, para formalizar la perfección, ya que es un predicado de predicados:

PX := X es una perfección

Dicho lenguaje de segundo orden puede ser interpretado en una estructura \mathbf{A} que incorpore subconjuntos del universo como denotación de los predicados de tipo $\langle 0, 1 \rangle$ y subconjuntos de subconjuntos del universo para los de tipo $\langle 0, \langle 0, 1 \rangle \rangle$. Esto es,

$$\mathbf{A} = \langle \mathbf{U}, S^{\mathbf{A}}, E^{\mathbf{A}}, P^{\mathbf{A}} \rangle$$

tal que

$$\mathbf{U} \neq \emptyset$$

$$S^{\mathbf{A}} \subseteq \mathbf{U}$$

$$E^{\mathbf{A}} \subseteq \mathbf{U}$$

$$P^{\mathbf{A}} \subseteq \wp(\mathbf{U})$$

Si optamos por la traducción con el artículo indefinido obtenemos la siguiente formalización:

Premisas:

$$\alpha_1 := \forall x(Sx \rightarrow \forall Z(PZ \rightarrow Zx))$$

$$\beta := PE$$

Conclusión:

$$\varphi_1 := \forall x(Sx \rightarrow Ex)$$

o bien

$$\varphi_1^* := \exists x(Sx \wedge Ex)$$

lo cual nos permite establecer esta relación de consecuencia lógica:

$$\{\alpha_1, \beta\} = \varphi_1$$

y esta otra de independencia:

$$\{\alpha_1, \beta\} \neq \varphi_1^*$$

La prueba que establece la relación de consecuencia, al concluir con una generalización universal, se encuentra ante los mismos problemas que la proposición universal del argumento anselmiano, ya que constituye una inadecuada formalización de la conclusión del argumento y es también vacuamente verdadera. Pero dicha similitud nos permite especular que Descartes podría haberla considerado válida como demostración de la existencia de Dios, si damos por sentado el compromiso existencial presente en la lógica anterior al siglo XIX que hemos mencionado anteriormente.

Para mostrar la relación de independencia basta con encontrar un modelo \mathbf{A} donde las hipótesis sean verdaderas y la conclusión falsa. Un modelo tal es:

$$\mathbf{A} = \langle \mathbf{U}, S^{\mathbf{A}}, E^{\mathbf{A}}, P^{\mathbf{A}} \rangle$$

donde

$$\mathbf{U} = \mathbf{N}$$

$$P^{\mathbf{A}} = \{\otimes\}$$

$$S^{\mathbf{A}} = E^{\mathbf{A}} = \otimes$$

Si nos decantamos por la traducción con el artículo definido las premisas y la conclusión presentarían la siguiente forma utilizando descripciones definidas:

Premisas:

$$\alpha_2 := \forall Z(PZ \rightarrow ZtxSx)$$

$$\beta := PE$$

Conclusión:

$$\varphi_2 := E!xSx$$

De aquí puede probarse que:

$$\{\alpha_2, \beta\} = \varphi_2$$

Pensar que la conclusión φ_2 establece la existencia del ser supremo es suponer demasiado, sobretudo que la expresión «el ser supremo» está describiendo unívocamente a algún objeto. Para que así fuera necesitaríamos establecer la existencia y unicidad de ese individuo, esto es, nuestra conclusión debería haber sido esta otra

$$\varphi_3 := \exists y \forall x (Sx \leftrightarrow x = y) \wedge E!xSx$$

Spinoza

La corriente racionalista que transitó a lo largo del siglo XVII nos trajo también en su cauce la filosofía de Baruch Spinoza (1632-1677). Su obra *Ethica more geometrico demonstrata* nos ofrece el siguiente argumento a priori para demostrar la existencia de Dios (utilizamos la nomenclatura de la *Ethica* para indicar las proposiciones respectivas):

Premisas:

Axioma VII. α := La esencia de lo que puede ser concebido como no existente no implica la existencia.

Proposición VII. β := A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

γ := Lo que no puede concebirse como no existente existe necesariamente.

Conclusión:

Proposición XI. φ := Dios, la substancia que posee infinitos atributos, existe necesariamente.

La premisa γ no aparece expresamente en la *Ethica* y, sin embargo, es utilizada implícitamente en la demostración. δ usa la conexión entre modalidades y establece que si es imposible concebir que algo no existe, entonces ese algo existe necesariamente.

Para la formalización de este argumento utilizaremos el siguiente lenguaje formal:

Kx := x puede concebirse como no existente

Vx := la esencia de x incluye la existencia

Ix := x posee infinitos atributos

Sx := x es una substancia

Nx := x existe necesariamente

d := Dios

Empleando estos símbolos obtenemos las siguientes premisas:

$$\alpha := \forall x(Kx \rightarrow \neg Vx)$$

$$\beta := \forall x(Sx \rightarrow Vx)$$

$$\gamma := \forall x(\neg Kx \rightarrow Nx)$$

Y la siguiente conclusión:

$$\varphi := \exists y(\forall x(Sx \wedge Ix \leftrightarrow x = y) \wedge y = d) \wedge Nd$$

El caso es que, dado todo lo anterior, podemos encontrar un modelo donde las hipótesis son verdaderas y la conclusión falsa, por lo que tendríamos que

$$\{\alpha, \beta, \gamma\} = \varphi$$

Una estructura **A** que cumple estas condiciones es la siguiente:

$$\mathbf{A} = \langle \mathbf{U}, K^{\mathbf{A}}, S^{\mathbf{A}}, V^{\mathbf{A}}, I^{\mathbf{A}}, N^{\mathbf{A}}, d^{\mathbf{A}} \rangle$$

donde

$$\mathbf{U} = \{1\}$$

$$d^{\mathbf{A}} = 1$$

$$K^{\mathbf{A}} = \{1\}$$

$$S^{\mathbf{A}} = V^{\mathbf{A}} = I^{\mathbf{A}} = N^{\mathbf{A}} = \otimes$$

Podemos concluir entonces afirmando que el argumento ontológico de Spinoza no es válido.

Pero, sin embargo, la demostración informal que él nos ofrece acompañando a la Proposición XI nos resulta convincente. Es, por ello, por lo que vamos a acercarnos más detenidamente al análisis de dicha demostración:

Si niegas esto [la Proposición XI], concibe, si te es posible, que Dios no exista. Luego (por el axioma VII) su esencia no implica la existencia. Pero esto (por la proposición VII) es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.

Aquí Spinoza solo tiene en cuenta como premisas α y β :

$$\alpha := \forall x(Kx \rightarrow \neg Vx)$$

$$\beta := \forall x(Sx \rightarrow Vx)$$

Veamos, esquemáticamente cómo se desarrolla la prueba:

Para demostrar $\varphi :=$ Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Lo niega: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. Spinoza pretende demostrarlo por reducción al absurdo, pero en vez de negar toda la conclusión

$$\neg\varphi := \neg(\exists y(\forall x(Ix \wedge Sx \leftrightarrow x = y) \wedge d = y) \wedge Nd)$$

Niega solamente la última parte de la conjunción, concretamente, parece tomar como negación a

$$\psi := \exists y(\forall x(Ix \wedge Sx \leftrightarrow x = y) \wedge d = y) \wedge \neg Nd)$$

Pero la negación de que hay un único individuo que cumple ciertos requisitos y que ese individuo existe necesariamente" es que o bien que esa descripción no refiere ---no hay un único individuo (puede no haber ninguno o más de uno)--- o bien que no existe necesariamente.

El conjunto $\{\alpha, \beta, \gamma, \psi\}$ es contradictorio y por lo tanto, cualquier enunciado se sigue de él; en particular, $\{\alpha, \beta, \gamma, \psi\} = \varphi$. Si $\psi := \neg\varphi$, entonces $\{\alpha, \beta, \gamma\} = \varphi$, pero hemos visto que no es el caso, la negación de φ no es ψ . Esta diferencia de matices nos muestra la importancia del análisis lógico formal para desenredar ambigüedades que, de otro modo, quedarían ocultas. A través de la teoría de las descripciones definidas que, gracias a Russell, la lógica contemporánea nos ofrece, hemos intentado arrojar luz sobre un problema de anfibología. Conforme a dicha teoría de las descripciones definidas sabemos que la negación de «la substancia infinita es concebible como no existente» puede interpretarse de dos modos: como una descripción impropia en la que la descripción «la substancia infinita» presenta una caracterización engañosa bien porque no hay ningún individuo que la cumple o bien porque hay más de uno; como una negación del predicado «es concebible como no existente».

Es esta doble lectura la que nos ha permitido descubrir el fallo que puede encontrarse en el argumento de Spinoza y que, quizá, él mismo no pudo ver. Seguramente Spinoza no lo vio porque no se planteaba siquiera la posibilidad de que la negación del enunciado «la substancia infinita es concebible como no existente» pudiera interpretarse como una descripción que no refiere, y no se lo planteaba porque él era consciente de que todo su sistema filosófico dependía de la existencia de la substancia infinita. Para Spinoza Dios o la substancia infinita es la fuente de todo lo que existe, las cosas del mundo existen porque son manifestaciones de dicha substancia. Y, claro está, si hay cosas concretas que existen entonces debe existir con mayor razón aquello de donde emergen. Es esta la base de lo que se viene considerando como el panteísmo de Spinoza.

Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) conoce el argumento ontológico de Descartes y considera que este es una demostración imperfecta porque supone algo que debe probarse. La asunción que debe ser demostrada es que la idea de un Ser Supremo no es contradictoria y que, por tanto, la idea de un ser que reúne todas las perfecciones es consistente. Para Leibniz esto es fundamental, ya que para él «si Dios es posible, entonces existe». Si asumimos desde el principio que Dios es posible, estamos suponiendo un enunciado que debería demostrarse. Y tanto Descartes, que parte de la idea del Ser Supremo en la mente, como San Anselmo, que considera que Dios se encuentra en el entendimiento, dan por sentada la posibilidad de Dios.

Debemos notar que para Leibniz la posibilidad es identificable con consistencia. Si algo es consistente entonces es concebible, y si es concebible entonces es posible. Por tanto, partir de que la idea de Dios es concebible es dar por sentado que no implica contradicción y que, por consiguiente, es posible. Luego Leibniz intentará demostrar que la idea de Dios es consistente (y entonces posible) para ofrecernos una versión acabada de la prueba ontológica.

Leibniz presta atención al argumento a priori de la existencia de Dios en varios de sus escritos y cartas. De entre ellos destacamos el opúsculo *Quod ens perfectissimum existit* del año 1676 por ser seguramente el más citado de todos.

En el estudio de los argumentos anteriores nos hemos movido dentro de una lógica de primer orden (San Anselmo y Spinoza) o dentro de una lógica de segundo orden (en el caso de Descartes). Con Leibniz nos vemos obligados a introducir operadores modales para poder dar la expresividad que merece a su argumentación. En el sistema S5 de lógica modal podemos considerar junto al enunciado de que «Dios es posible», la premisa de que «Dios no es un ser contingente», para de ahí poder concluir que «Dios existe».

Para formalizar estos enunciados hemos de contar con un lenguaje que posea:

Operadores modales. Nosotros utilizaremos $\circ\phi$ y $\bullet\phi$ para expresar «es necesario que ϕ » y «es posible que ϕ » respectivamente.

Un predicado. $Ex := x$ existe.

Un individuo. $d :=$ Dios.

Las constantes lógicas utilizadas en lógica clásica.

Con este lenguaje podemos pasar a la formalización:

Premisas:

$\alpha :=$ Es posible que Dios exista

$\alpha := \bullet Ed$

$\beta :=$ Dios no es un ser contingente, es decir, no se da el caso de que la existencia de Dios sea posible y que no sea necesaria

$\beta := \neg(\bullet Ed \wedge \circ Ed)$ o bien $\beta := \neg(\bullet Ed \wedge \bullet \neg Ed)$

Conclusión:

$\varphi :=$ Dios existe

$\varphi := Ed$

Teniendo esto en cuenta podemos demostrar que

$$\{\alpha, \beta\} = \varphi$$

Lo cual nos muestra que si partimos de la posibilidad de la existencia de Dios podemos llegar a la conclusión de que Dios existe, que es lo que Leibniz ve como su aportación fundamental cuando enuncia su condicional.

Pero en el mismo sistema modal podemos también demostrar que Dios no existe si partimos de que es posible que no exista:

$$\{\bullet\neg Ed, \neg(\bullet Ed \wedge \bullet\neg Ed)\} = \neg Ed$$

Estas relaciones de consecuencia que hemos señalado nos indican la importancia que posee el hecho de poder afirmar que el concepto de Dios es posible y debemos a Leibniz el haber efectuado este giro en la historia de los argumentos ontológicos. Sabemos que el argumento de San Anselmo y el de Descartes son vulnerables a la objeción de que el concepto de un ser perfecto puede ser imposible. La clave está en que podemos pensar que tenemos un cierto concepto aunque éste sea imposible, por ejemplo, el concepto del número natural más grande posible.

Leibniz desplaza la cuestión desde una impostación psicológica en la que lo importante es que un individuo posea la idea de un ser perfecto en su mente a una impostación lógica donde lo importante es examinar si el concepto es o no posible y no si una mente humana lo posee. Él considera que el ser perfecto es aquel que posee todas las propiedades positivas y sólo ellas. Ya que su existencia como concepto depende de su posibilidad, es decir, de no ser un concepto contradictorio. Es por eso que Leibniz se dedica también al estudio de una prueba que concluya válidamente que Dios es posible, para ello tratará de mostrar que la conjunción de todas las perfecciones entendidas como propiedades positivas simples y absolutas es consistente.

Ahora bien, hemos de notar también que el paso de la posibilidad de Dios a la necesidad o a la existencia del mismo no es un paso carente de problemas. Si tomamos en consideración junto al axioma de la posibilidad de la existencia de Dios que esta no es contingente podemos concluir que Dios es necesario y que entonces existe, lo cual nos conduce a un colapso modal en el sistema S5 en el que se da

$$Ed \leftrightarrow \circ Ed \leftrightarrow \bullet Ed$$

algo poco deseable si queremos que S5 sea un sistema útil, en el que los operadores modales \circ y \bullet sean algo más que meros adornos.

Conclusión

La lectura de los argumentos que hemos presentado nos deja fácilmente la impresión de que no resultan dialécticamente eficaces, no convencen, no provocan un cambio de nuestras creencias. Sin embargo, no siempre es fácil detectar el punto débil de cada uno de ellos. Es por eso por lo que hemos querido servirnos del aparato lógico contemporáneo: para descubrir cuál es el punto clave que los convierte en no convincentes. Las versiones inválidas que damos de algunos de los argumentos no necesitan muchas más explicaciones: si el argumento es inválido, entonces no es aceptable desde el punto de vista racional que la conclusión «Dios existe» se derive de las premisas dadas. Lo que requiere más detenimiento son las versiones válidas que presentamos de algunos de los razonamientos. Son en estos argumentos válidos donde podemos encontrar debilidades que los convierten en el blanco de diversas críticas. Las versiones válidas que concluyen con un enunciado universal ($\forall x\phi$) y que encontramos en Anselmo y en Descartes no nos aportan nada como demostración de la existencia de Dios puesto que son vacuamente verdaderos. Las versiones válidas que concluyen con un enunciado existencial ($\exists x\phi$) en San Anselmo o con una descripción definida en Descartes pueden ser acusadas de cometer la falacia de petición de principio, ya que el primero consigue la conclusión introduciendo el axioma $\exists x(Dx \wedge Px)$ mediante el cual se asume que el concepto de lo divino no es vacío (que es lo que hay que probar), y el segundo introduciendo $\forall xSx$ como una descripción definida propia, a lo cual se debería llegar como conclusión.

El fallo en el argumento de Spinoza lo detectamos en la confusión producida al negar una descripción definida. La negación de un enunciado con una descripción definida no afecta sólo al predicado sino también a la caracterización de la descripción que puede ser impropia y, por consiguiente, no denote ningún objeto real.

Leibniz no nos ofrece propiamente un nuevo argumento ontológico pero añade una mejora a los argumentos precedentes al indicarnos explícitamente que todos ellos asumen que Dios es posible, algo que debería ser demostrado; ya que, como hemos visto, si Dios es posible (y no es contingente), entonces existe. La carga de la prueba queda entonces en mostrar la posibilidad de Dios, asunto delicado ya que si partimos de su imposibilidad llegaremos a demostrar su no existencia.

Aunque no nos hayamos detenido en ellas, han sido muchas las objeciones que se han presentado a lo largo de la historia para contrarrestar el avance de este tipo de argumentos. Sin embargo, y a pesar de ellas, los argumentos ontológicos han ido proliferando cambiando su aspecto. El siglo XVII fue testigo de ello, pero el siglo XX también. A lo largo del siglo pasado se suscitó un renovado interés por los argumentos ontológicos desde un punto de vista formal. En estos nuevos argumentos podemos reconocer una cierta relación de filiación con respecto a algunas de las pruebas que ya hemos comentado. Algunos tienen una vinculación más fuerte con el argumento de San Anselmo y otros se ubican en la línea iniciada con Descartes y completada con Leibniz, aunque tanto unos como otros hacen uso de operadores modales en la lógica que emplean. A San Anselmo se remiten directamente Charles Hartshorne y Norman Malcolm y a Leibniz, Alvin Plantinga y Kurt Gödel. Este renacimiento de los argumentos ontológicos ha hecho que se

crea una amplia literatura sobre el tema y que se profundice en algunos aspectos de los mismos con técnicas bastante novedosas, como pone de relieve, por ejemplo, el reciente estudio del argumento ontológico de San Anselmo mediante técnicas computacionales por Oppenheimer y Zalta quienes presentan un argumento simplificado válido para la existencia de Dios que utiliza una sola premisa no-lógica junto a otras que ellos consideran lógicas. Quizá este nuevo enfoque sea signo de que el trabajo sobre los argumentos ontológicos esté llamado a continuar en el siglo XXI.

Bibliografía:

- Adam, C., & Tannery, P. (Edits.). (1973). *Ouvres de Descartes*. Vol. VII. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Anselmo, S. (1952). *Proslogion*. En *Obras completas de San Anselmo*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gebhardt, C. (Ed.). (1972). *Spinoza Opera*. Vol. II. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Gerhardt, C. J. (Ed.). (1978). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim, New York: Georg Olms.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (13 ed.). Madrid: Alfaguara.
- Nolan, L. (2006). *Descartes' Ontological Argument*. (E. N. Zalta, Ed.) Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition): <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/descartes-ontological/>
- Oppenheimer, P. E. & Zalta, E. N., *A Computationally-Discovered Simplification of the Ontological Argument*. Obtenido de: <http://mally.stanford.edu/Papers/ontological-computational.pdf>
- Sobel, J. H. (2004). *Logic and Theism*. New York: Cambridge University Press.

Conceptos extraños

Enrique ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

En primer lugar consideramos la posibilidad de tomar la idea de Dios como un producto puramente cultural y por tanto superable en algún sentido. Se examina el concepto de *teorema de limitación* para analizar la posibilidad de prescindir de la idea de “origen del universo” mediante un refinamiento sustancial de ciertas nociones fuertemente asentadas en nuestra tradición.

Palabras clave: Existencia de Dios, cosmología, teoremas de limitación.

Abstract

Firstly I will defend the possibility of considering the idea of a creator God as a purely cultural and therefore surpassable idea. Then, I examine the concept of *impossibility theorem* to study the possibility of finally overcoming the idea of an origin of the universe through a substantial refinement of certain notions strongly established in our cultural tradition.

Keywords: Existence of God, cosmology, impossibility theorems.

Preliminares: la necesidad del concepto de Dios

Pensar que lo que un grupo de filósofos y científicos tengan que decir acerca de la existencia de Dios puede tener algún tipo de repercusión en la fe de la gente corriente es un acto de soberbia intelectual que prefiero ahorrarme. El discurso puramente teórico y especulativo en torno a la idea de Dios solo puede tener alguna influencia en el largo plazo y aún así solo de una forma muy indirecta. Las razones de la ciencia o la filosofía no son las que animan a una persona a creer o dejar de creer, pero sí parecen contribuir a crear entornos desde los que resulta más o menos fácil alcanzar alguna de estas opciones. Cuando un creyente abdica de su fe no suele hacerlo derrotado por la belleza formal de la refutación de alguna de las muchas versiones del argumento ontológico, del mismo modo que cuando alguien pasa de un frío agnosticismo a la creencia más fervorosa tampoco lo hace animado por la visión de la coherencia formal de un Primer Motor Inmóvil.

La acción de los argumentos del filósofo es mucho más lenta, se prolonga a lo largo de la historia de las ideas contribuyendo a crear escenarios desde los que es más o menos fácil abrazar, o dejar de abrazar, determinadas creencias religiosas. Estos marcos ideológicos sí son nuestro objeto de trabajo. De hecho es aquello de lo que sí sabemos hablar, no del Dios personal que constituye el objeto de la creencia de las masas de fieles agrupadas en torno a las más variadas iglesias. Saber esto, ponerlo en claro, me tranquiliza sobremanera ya que no hay nada que sea más respetable que las razones o intuiciones que cada cual tiene para diseñar su escenario favorito de creencias. Pensar que mis argumentos pudieran alterar de alguna forma los equilibrios de cualquier sujeto particular me supondrían una responsabilidad extra que posiblemente no esté muy dispuesto a asumir.

Pero insinuar que la creencia en alguna forma de divinidad puede verse alterada de alguna manera por el escenario ideológico de los tiempos puede resultar ya en sí misma una tesis problemática para muchos. Uno de los argumentos esgrimidos con frecuencia por las distintas comunidades de creyentes para justificar el hecho religioso es su extensión cultural e histórica. No hay raza, lugar, ni civilización que no haya desarrollado alguna forma de creencia religiosa, por lo que resulta muy difícil pensar que el marco ideológico tenga algo que ver en esto. Para el creyente, la constatación de la amplitud del hecho religioso a través del tiempo y la geografía ha actuado siempre como una especie de argumento indiciario. Si han sido tantos y tan distintos los sujetos que han creído en algo trascendente esto solo puede apuntar a algún tipo de contacto último entre el ser humano y la divinidad. Por muy remota que sea su acción, por mucho que se haya llegado a desentender de nuestros asuntos, el Dios creador del hombre no pudo dejar de poner en él algún tipo de resorte capaz de conectarle con su creador de alguna forma. Este tipo de *tesis vestigiales* se confunden con frecuencia con algo mucho menos refinado y memorable, me refiero al típico argumento *ad populum* según el cual aquello que es tenido por cierto por la mayoría, debe ser verdad. En este caso tiene además una aplicación muy limitada ya que apenas hay nada en común entre la totalidad de las creencias religiosas que formarían el coro de este argumento claramente falaz.

Los argumentos vestigiales, a los que también pertenecen construcciones tan sutiles como aquella mediante la que Descartes introduce su modalidad de innatismo, son los que me interesa someter a tensión en estas páginas. Por partir de una definición suficientemente amplia, diré que un *argumento vestigial* referido a la existencia de Dios es todo aquel que pone en la mente del ser humano algún tipo de traza o vestigio depositado por esa entidad divina al solo efecto de darnos acceso a la idea de su existencia. Para los defensores de esta posición, tenemos la idea de Dios en nuestra mente porque es él mismo quien se

ha ocupado de dotarnos de los recursos necesarios para llegar a ella. Que se trate de una idea extraordinariamente general sin apenas contenido serviría para explicar las distintas religiones y sostener el drama de la salvación en sus justos términos.

Frente a esta posición, cabe enfrentar una concepción histórica e ideológica e incluso una de tipo biológico, como recientemente se ha hecho a través del intenso debate en torno la llamado *gen de Dios*. La tendencia intercultural a creer en algún género de divinidad no sería, para la primera de estas concepciones, un hecho constitutivo de la cognición humana, sino un componente muy básico del hecho social e ideológico del ser humano, pero tan contingente como cualquier otro elemento de nuestra breve historia. Al fin y al cabo no es la primera vez que una tradición cultural exalta a la categoría de hecho constitutivo de nuestra especie lo que más tarde resultó ser una etapa en la historia de las ideas. La creencia en la primacía natural de ciertos sujetos sobre el resto en virtud de su sangre, la esclavitud y tantas otras situaciones tenidas por naturales en su momento nos parecen ahora, una vez superadas, simples productos de su tiempo. ¿Hay algo que impida creer que la idea de Dios no ha de seguir el mismo camino? No estoy intentando sugerir que exista alguna suerte de necesidad en ello y tampoco me atrevo a sugerir que la eventual superación de la idea de Dios deba interpretarse en términos de progreso alguno; no pretendo abrazar aquí ningún género o variante del denostado historicismo. Sí digo que me parece perfectamente posible imaginar un escenario futuro en el que la idea de un Dios creador resulte obsoleta tal y como ahora nos lo parecen tantas otras que hemos aprendido a abandonar a lo largo de nuestra historia. Soy consciente de que esta afirmación es conflictiva para el creyente, pero en ningún momento he pretendido que la lectura de estas líneas resulte fácil. Este es un asunto en el que es imposible contentar a todos por igual y yo, desde luego, no lo pretendo. Las tesis vestigiales son perfectamente cuestionables en la medida en que no hay ninguna constatación de que sus contenidos sean necesarios. De hecho, hay muy poco de necesario en la cognición humana.

Otra de las líneas desde las que se pueden someter a crítica este tipo de soportes para la fe del creyente filósofo proceden, ya lo he dicho, de la biología, o más en concreto, del controvertido ámbito de las neurociencias. El descubrimiento de áreas de nuestro cerebro especializadas en la experiencia religiosa podría ser más fácilmente interpretada como una muestra constatable de las tesis vestigiales; Dios no solo ha puesto en nuestra mente las ideas oportunas para llegar a él, sino que las ha *atornillado* en la estructura neurológica del cerebro. ¿Por qué verlo entonces de otro modo?

Anclar las tesis vestigiales en la base neurológica de nuestra especie es una buena estrategia si se prescinde del evolucionismo como explicación privilegiada de nuestra presencia en la Tierra, lo cual es bastante coherente con la opción estratégica de numerosos creyentes. Solo si se considera el cerebro humano como un producto final, terminado, podemos quedarnos tranquilos con la constatación de que podría existir una cierta base neurológica para la idea de divinidad. Es obvio que en otro caso solo constituiría una configuración adaptativa conveniente a lo largo de un largo periodo de nuestra historia como especie, pero contingente y transitoria, como todo aquello sometido a los mecanismos básicos de la evolución. Es extremadamente tentador considerar que la idea de un Dios en sus múltiples variantes podría estar destinada a ser superada a través de la presión selectiva ejercida por nuestra historia, no solo natural, sino también cultural. Tras un periodo en el que la propensión a desarrollar dioses y panteones ha podido actuar como un resorte adaptativo, muy bien podríamos imaginar otro periodo en el que esa tendencia resulte poco exitosa para el cuerpo social bloqueándose la propagación de los genes más propensos a la creencia religiosa entre los miembros de nuestra especie.

La tesis, ya lo he dicho, es provocadora pero parte en realidad de dos preceptos muy simples que parece inevitable combinar. De un lado la hipótesis que situaría la creencia religiosa en la base neurológica de nuestro cerebro, y de otro la vigencia de los mecanismos básicos de la evolución. Una solución de compromiso para el creyente consistiría en reconocer la validez de la evolución al tiempo que se dan por terminados sus efectos sobre nuestra especie. La cultura sería entendida de este modo como un tránsito hacia otro marco en el que las presiones a que respondería la selección del mejor dotado habrían sido definitivamente superadas. El cerebro se quedaría de este modo con un vestigio oportuno obtenido por una forma de evolución perfectamente reconciliable con la fe. No pretendo descartar opciones que puedan hacer sentir mejor al creyente, pero es obvio que esta solución me parece excesivamente *ad hoc* como para pensar en ella seriamente. Si la evolución sigue estando activa entonces parece inevitable reconocer que entre las posibles soluciones que quizá tenga a bien proponernos podría hallarse la de un hombre -entendido como especie- abiertamente ateo. Nuestra tendencia a desarrollar divinidades se habría debilitado en el pull genético de la especie hasta desaparecer como tendencia reconocible. Pero también es posible todo lo contrario, es decir, el reforzamiento de esa característica hasta imponer un genotipo fiel devoto de alguna forma de divinidad más o menos conveniente. Y como no, aún es posible e incluso más probable, encontrarnos ante un típico proceso de especiación que diera cabida a ambas soluciones.

El supuesto esgrimido ahora según el cual la civilización actúa cancelando los mecanismos básicos de la evolución es interesante y debo reconocer además que tiene un cierto impacto sobre el problema que intento poner encima de la mesa. Es cierto que la civilización humana ha sido interpretada con frecuencia como una especie de etapa superadora de los condicionantes biológicos previos. El más fuerte no parece, bajo las condiciones establecidas por los beneficios de la cultura, el sujeto destinado en todo a caso a la supervivencia. Creo que no es necesario insistir demasiado en la lectura que algunas formas extremas y desviadas de darwinismo social han podido hacer de estas tesis haciendo que cultura y evolución fueran términos difíciles en lo sucesivo de sentar a la misma mesa. Sin embargo, estudios recientes basados en la genética de poblaciones han venido a sugerir que la cultura, lejos de cancelar los mecanismos evolutivos típicos, tendría la capacidad de acelerarlos creando medios de selección que de otro modo tardarían mucho en aparecer. La cultura aportaría, desde este punto de vista, nuevos elementos de presión a través de los cuales activar los típicos mecanismos de selección genética. Se ha llegado a sugerir que el fomento del lenguaje en nuestra especie es un ejemplo típico de este tipo de proceso: no sólo se verían favorecidos los sujetos con mayor capacidad verbal al mejorar su interacción con el medio, sino que al crear estructuras sociales basadas en la competencia lingüística, se favorecería la exclusión de los sujetos peor cualificados en este sentido. Otras evidencias quizá más controvertidas son aquellas que comparan las estadísticas de crímenes con violencia hacia las personas con las tradiciones culturales de cada sociedad particular. Un caso relevante a este respecto lo presentan los países nórdicos, claramente destacados por sus bajos índices de criminalidad, pero procedentes sin embargo de una cultura extremadamente violenta durante buena parte de la edad media. La explicación, difícil de aceptar sin estudios más detallados, se encontraría en la dispersión del pull genético de los sujetos más agresivos y en la consiguiente oportunidad para aquellos menos propensos a la lucha de transmitir su herencia. Es tentador analizar el efecto del celibato o las guerras de religión en la tradición europea dentro de este contexto, pero no lo haré.

Mi posición contra las tesis vestigiales no necesita en realidad llegar tan lejos. Me basta con observar que en el curso de nuestra historia la presencia de Dios ha ido siendo laminada fomentando la aparición de contextos en los que cada vez ha sido más exigua su presencia. En lo que sigue me gustaría plantearme el problema de Dios como el agente que ocupa esa suerte de singularidad que da lugar a la existencia de todo lo que hay. No es la idea de Dios la que me preocupa, ya lo he dicho más arriba, sino más bien lo que se oculta tras la idea de creación y más en particular de la creación del cosmos entendido como la totalidad de lo que existe. Tengo la impresión de que es este atributo de la divinidad el que tiene sus días contados gracias a la aparición de marcos conceptuales e ideológicos que favorecen soluciones alternativas a esa idea de un comienzo cosmológico cada vez más difícil de imaginar.

Por qué creemos en cosas imposibles

Y esto me lleva a una cuestión con la que sí estoy más familiarizado. ¿Por qué tenemos una tendencia tan manifiesta a creer en cosas imposibles? Intentaré explicarme. La historia del pensamiento humano está repleta de errores, de hecho es muy difícil decir si en algún punto hemos alcanzado alguna certeza, algo que podamos siquiera aproximar a la verdad. Dentro, o al lado de lo que podemos considerar como simples errores, aparece una categoría de tesis o simples proposiciones que pese a demostrarse falsas, conservan un cierto encanto provocando la sensación de que muy bien podrían haber sido ciertas. Se trata de los enunciados de lo que a menudo solemos caracterizar como *principios o resultados de limitación*. Para situar la discusión sugeriré dos ejemplos bien distantes en el tiempo:

1. la determinación de una medida racional para la diagonal del cuadrado de lado la unidad y
2. la posibilidad de decidir para cualquier proposición de la aritmética elemental si puede ser obtenida o no a partir de un conjunto consistente de axiomas.

La primera cuestión, también conocida como el problema de la *inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado*, fue respondida de forma negativa por los pitagóricos causando entre ellos un terremoto que ha pasado al acervo de la cultura matemática de todos los tiempos. La segunda constituye una formulación de los conocidos teoremas de incompletitud de Gödel y es algo de lo que aún no nos hemos recuperado.

Pero, ¿qué diferencia hay entre un resultado de limitación y la refutación de una tesis demostrablemente falsa? El éter, como el flogisto, no existen, la Tierra no ocupa el centro del universo, las órbitas de los planetas no son esferas perfectas, y a nadie le parece mal. ¿Por qué nos sigue provocando un cierto malestar, desánimo incluso, la refutación de tesis como las anteriores? Lo cierto es que la esencia real de los resultados de limitación dista mucho de estar clara. Sabemos que de alguna forma no los podemos equiparar a simples refutaciones de tesis demostrablemente falsas, pero no tenemos ni mucho menos claro en qué consiste esa diferencia.

La causa del desasosiego causado por la extraordinaria y bellísima demostración de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado entre la comunidad pitagórica era la creencia ampliamente extendida de que toda magnitud podía ser expresada como una razón entre pares de enteros, es decir, toda magnitud era *racional*. La exhibición de un argumento sólido, completamente robusto, demostrando lo contrario solo pudo ser interpretado como una anomalía de orden epistemológico para la que las escuelas pitagóricas no estaban preparadas. Hay que esperar a la introducción de los irracionales como números en sentido propio para encajar en un esquema aceptable, racional, magnitudes como esa.

Lo mismo sucede con los teoremas de Gödel: un sistema axiomático tiene que ser por su propia definición, capaz de mostrar que de sus axiomas no se derivan contradicciones y a continuación debe ofrecer un mecanismo de cálculo capaz de determinar para cualquier fórmula si los signos que la componen son o no una consecuencia de dichos axiomas. Gödel demostró que este deseo no puede satisfacerse para ningún sistema que contenga los principios considerados básicos de la aritmética elemental.

Del escrutinio de estos dos casos se sigue que un genuino resultado de limitación viene siempre acompañado de la refutación de una hipótesis referida por lo general a nuestra capacidad para conocer o controlar ciertos componentes fundamentales de un cierto ámbito. El teorema de la incomensurabilidad de la diagonal del cuadrado puede ser perfectamente expresado prescindiendo de cualesquiera términos modales del siguiente modo:

- No existen un par de enteros positivos que constituyan la razón de la diagonal de un cuadrado cuyo lado es la unidad

Si este resultado se le comunica a una persona capaz de entender las palabras, pero desconocedora del contexto histórico, es muy posible que no vea en él nada distinto a la constatación de un hecho limitado al ámbito de la geometría plana. Para ella no representaría un resultado de limitación. Lo que falta es la hipótesis con la que entra en conflicto:

- Toda magnitud es expresable como una razón de dos enteros positivos

En el caso del teorema de Gödel, el primero de ellos, el caso podría ser expuesto del siguiente modo:

- **Hipótesis:** Toda teoría axiomatizable es demostrablemente consistente y completa.
- **Rufutación:** Hay enunciados de la teoría de números tales que ni él ni su negación son demostrables en la aritmética formalizada, supuesto que sea consistente.

Sólo la combinación de la hipótesis y el hecho probado constituyen propiamente un resultado de limitación. Ahora bien, tampoco creo que para tener un resultado de limitación baste con combinar cualquier hipótesis, por razonable que parezca. Como ya he sugerido, la hipótesis debería tener un cierto contenido epistemológico. La correcta comprensión del experimento de Michelson-Morley sobre el retardo de la luz al atravesar el éter podría ser formulada del siguiente modo:

- **Hipótesis:** Todo fenómeno de tipo ondulatorio necesita un medio material para su propagación.
- **Rufutación:** La luz no experimenta modificación alguna en su velocidad de propagación cuando atraviesa el éter sumando su velocidad a la del desplazamiento de la Tierra sobre el mismo.

En este caso estaríamos ante una típica combinación de hipótesis y experimento crucial interpretable como una refutación, pero nada más. Para que se produzca un genuino resultado de limitación, la hipótesis falsada tiene que poseer un contenido muy específico. De alguna forma tiene que contener como parte propia, o como consecuencia más o menos inmediata, alguna afirmación que haga referencia al conocimiento humano y su pretendido alcance. Es muy difícil aclarar este punto con total precisión y confieso además que no me encuentro especialmente a gusto reconociendo un componente tan impreciso en un asunto como este, pero es lo que hay. Una forma transitoria y provisional de salir del paso podría consistir en formular el componente extra en términos de *preferencias racionales*. En el caso de la diagonal podríamos formularlo del siguiente modo:

- Es preferible una geometría en la que toda magnitud pueda ser expresada como la razón de dos enteros positivos.

Un genuino resultado de limitación se expresaría entonces como la combinación de una hipótesis acompañada de una cláusula de preferencia racional más una refutación probada. En el caso del teorema de incompletitud la cosa quedaría así:

- **Hipótesis:** Toda teoría axiomatizable es demostrablemente consistente y completa y es racionalmente preferible que sea así.
- **Rufutación:** Hay enunciados de la teoría de números tales que ni él ni su negación son demostrables en la aritmética formalizada.

Quizá sería conveniente aclarar que la preferencia racional expresada debería tener un carácter autónomo para no caer de nuevo en un típico caso de refutación de una hipótesis de alto nivel. Es decir, no valdría decir que la preferencia manifestada apunta a la conveniencia de mantener una teoría física que está siendo refutada o a cualquier otro tipo de resultado de nivel similar. La preferencia en cuestión no debería ser consecuencia de la hipótesis a la que se añade. Esto podría bastar por el momento, aunque sigo pensando que dista mucho de poderse tomar como una posición firme y terminada.

Hay muchos resultados de limitación que podrían encajar en este esquema y no pienso sólo en aquellos referidos al ámbito de las matemáticas. El principio de indeterminación de Heisenberg se ajustaría perfectamente, pero también lo haría el Teorema de Arrow ¹.

Determinar por qué ciertas creencias son preferibles a otras parece ser el punto crítico en el que se centrarían los resultados de limitación. Experimentamos una cierta merma de nuestras expectativas cuando nos vemos obligados a reconocer que ciertas preferencias fuertemente asentadas en nuestra concepción de la racionalidad no pueden ser satisfechas de modo alguno. El valor que estos resultados tienen para el estado general del conocimiento suele ser directamente proporcional a la fortaleza de la creencia derrotada, de ahí su impacto. Muchas de estas creencias nos han acompañado desde los primeros balbuceos de nuestra tradición cultural llegándose a confundir en muchas ocasiones con componentes constitutivos de la cognición humana. Aún así, y como espero haber aclarado en el punto anterior, nada garantiza su permanencia en el tiempo. Los resultados de limitación parecen tener la capacidad de desbaratar tendencias de muy largo recorrido depurando puntos de vista ingenuos o impropios relativos a aspectos muy generales de nuestras expectativas racionales en torno al conocimiento. Reconocer que una teoría axiomática que contenga cierta cantidad de conocimiento aritmético genera en su interior proposiciones indecidibles, siempre y cuando sea consistente, ha modificado considerablemente nuestras ideas acerca del rigor formal de nuestras teorías matemáticas. Nada es lo mismo después de Gödel, como tampoco lo es después en Heisenberg. Y la lista es larga. El siglo XX ha sido a buen seguro una de las épocas más prolíficas, después del pensamiento griego, en el establecimiento de este tipo de resultados que, en definitiva, actúan sobre aspectos muy generales de nuestra concepción racional del cosmos. Nuestra idea de qué es y en qué consiste una teoría formalizada, el grado de precisión alcanzable en la medición de las magnitudes relevantes de ciertas partículas materiales, la idea misma de causa, la posibilidad de determinar mecánicamente el progreso de un procedimiento algorítmico plenamente determinista son el contenido de algunos de los resultados de limitación más impactantes establecidos a lo largo del siglo XX o sus inmediaciones.

¹ Este resultado, bastante difícil de formular con total precisión viene a establecer que bajo ciertas condiciones aparentemente razonables y deseables no es posible adoptar una decisión democrática fruto de la votación de un grupo de sujetos que actúan libremente.

Y parece que le ha llegado el turno a la idea misma de origen del cosmos como totalidad.

Totalidad y causa

Como ya dije al principio, no he pretendido en ningún momento hablar del Dios personal al que rezan las masas de creyentes, sino del Dios de los filósofos, y más en particular de ese que aparece en un momento dado como causa de todo lo que existe. Durante mucho tiempo nuestra tradición cultural se ha caracterizado por favorecer la idea de un cosmos desarrollado en un tiempo lineal con un origen puntual producido por un ser o instancia singular. Esta idea no tiene que ver solo con la tradición judeocristiana, sino que con unas o otras variantes ha tenido siempre algún tipo de presencia en las tradiciones de nuestro entorno. Pese a su innegable extensión, lo cierto es que no toda cultura avanzada ha aceptado este diseño creacionista como algo dado o fácil de digerir, como es el caso, por ejemplo, de algunas de las principales cosmogonías de origen oriental.

Nuestra idea de un universo creado y limitado en el tiempo procede de la combinación de un número muy exiguo de creencias racionales fuertemente asentadas en nuestra tradición. Entre ellas se pueden encontrar al menos las siguientes.

1. Toda sustancia material es finita en el tiempo.
2. Todo efecto es producto de alguna causa.
3. Los efectos anteceden a las causas.
4. El universo es la totalidad de todas las sustancias que existen, han existido o existirán alguna vez.

Si combinamos todas estas creencias hay muy poco margen para la definición de cosmologías realmente distintas. No pretendo entrar en un debate fino sobre las posibles soluciones de esta ecuación, pero parece evidente que en el modelo estándar asociado a estas cuatro preferencias racionales se encontrarían sin lugar a dudas la solución creacionista, en la que se postularía un instante inicial concebido fuera de las condiciones de contorno habituales y la solución de la existencia eterna del cosmos. Es posible que a muchos les resulte más aceptable esta segunda opción al no verse obligada a postular un ente o instante singular, pero tampoco es fácil admitir un cosmos eterno, no creado, en el que toda posibilidad y toda sustancia haya podido ser traída a presencia alguna vez.

Las soluciones de la teología cristiana al puzzle planteado por un universo creado de la nada son múltiples, dentro del estrecho margen que dejan estas condiciones de contorno, y sutiles en la mayoría de los casos. No me considero en condiciones de discutir las ni presentarlas, pero todas ellas pasan por eximir a Dios del cumplimiento de alguno de los requisitos que las sustancias contingentes deben satisfacer bajo tales determinaciones. Porque lo que es evidente es que todas ellas no tienen una solución razonable bajo la hipótesis de que toda sustancia en el universo esté sometida a los mismos principios de orden lógico, ontológico y material.

El camino seguido por la física teórica durante los últimos años parece encaminado a rechazar alguno de estos principios sobre la base de una crítica que se supone ligada a resultados plenamente positivos, pero que en la práctica aproximan cada vez más sus discusiones a la filosofía especulativa. El interés de esta deriva se encuentra a mi entender en el hecho de que los principios que acabo de enumerar apuntan todos ellos a preferencias racionales incondicionadas como aquellas que se encuentran en la base de los resultados de limitación que ya he discutido. No se trata, por ejemplo, de que nos parezca cierto que todo efecto sea el producto de alguna causa, sino que además creemos firmemente *que es racionalmente preferible que sea así*.

Como ya he dicho, la física teórica ha empezado una lenta pero sólida labor de crítica a algunos de estos principios siendo los más afectados por el momento el segundo y tercero de ellos. No pretendo dar una formulación precisa, pero no resulta extraño oír cosas como que el universo tomado como un todo podría explicarse perfectamente sin recurrir a una causa primigenia. Su aparición sería una especie de efecto espontáneo acomodable dentro de la denominada teoría de la gravedad cuántica. Otras sugerencias no menos perturbadoras son las que atacan la interpretación estándar de la causalidad que llevan a la preferencia expresada en iii. Según estas podríamos llegar a aceptar que la causa del universo presente se deba a alguna circunstancia que aún no se ha producido.

Bien, y ¿qué hacer con todo esto? Parece que de alguna forma hemos llegado a reconocer la insostenibilidad simultánea de las preferencias racionales expresadas en el listado anterior y la necesidad de revisar nuestras ideas típicas sobre la causalidad, la temporalidad, la contingencia o la totalidad cuando se aplican a determinados problemas. Es muy posible que nuestro entorno ideológico esté ya maduro para revisar preferencias racionales que nos han acompañado desde la misma cuna de nuestra tradición cultural. En este sentido, estoy casi dispuesto a pronosticar un segundo asalto a tales preferencias mayor aún que aquel que tuvo lugar durante el siglo xx. Sería muy difícil explicar qué entendemos en la actualidad por *medida de una magnitud física, teoría formalizada o procedimiento mecánico* sin recurrir a algunos de los resultados de limitación más impactantes de todos los tiempos. Pues bien, es muy posible que nos estén esperando resultados de largo alcance relativos a la causalidad -en cierto modo las desigualdades de Bell pueden interpretarse ya de ese modo-, la temporalidad o la totalidad. Es fácil pensar que el marco del que casi con seguridad habrán de proceder estos resultados será el de la física teórica, pero tampoco cabe excluir otras posibilidades.

La cuarta de nuestras preferencias hace referencia al tipo de totalidad que se supone representada por la idea de universo. Para una mente no especialmente entrenada en estas materias, el universo resulta imaginable como alguna figura en la que podemos reconocer algunas estructuras típicas: estrellas, planetas, galaxias, etc. Si ahora se le pide que imagine la nada, la operación típica será de la sustraer todos esos elementos dejando una especie de receptorio vacío. Si se le hace notar que eso no es la *Nada*, sino un espacio vacío, nuestro interlocutor empezará ese sutil viaje a la náusea tan jaleado por la filosofía y la literatura. Imaginar la totalidad de lo que existe incluido el espacio y el tiempo y aún más, la totalidad de lo que existe o ha existido alguna vez, no nos resulta fácil y sospecho que ni siquiera es posible. La formulación de la paradoja de Russell en los primeros compases del siglo xx muestra a las claras que no toda colección de objetos es capaz de formar una entidad coherente, en particular, no cabe formar el conjunto de todos los conjuntos sin generar paradojas totalmente indeseables. Parece que nuestra mente no dispone de las categorías adecuadas para manejar conjuntos sin suponer un marco contenedor o dominio de definición del cual parten, pero la totalidad representada por el universo como un todo parece ir mucho más lejos. Si realmente nos es posible imaginar una totalidad de ese género, es decir, una que abarque del dominio de definición de cualquier agrupación imaginable, parece obvio que deberá estar sometida a principios formales muy distintos a los habituales. Si no se puede contraponer a nada, ni siquiera a su complementario, entonces no parece que le corresponda una idea de contingencia típica. Es decir, la totalidad de lo que existe al no poderse imaginar como inexistente, se volvería necesaria, aunque en sí misma resulte contingente. No pretendo llevar esto mucho más lejos de lo que conviene, pero sí me atreveré a formular algún tipo de crítica a la preferencia descrita en iv, del mismo modo que ya he descrito otras referidas a ii. y iii.

Una posibilidad tentadora consiste en someter a combinaciones extrañas algunas de las nociones que habitualmente aplicamos a las sustancias existentes. Así, parece tentador pensar que el universo como la totalidad de lo que existe no pueda ser concebido de otro modo que como una sustancia eterna, necesaria e incausada, aunque a la vez debamos reconocer que muy bien podría no haber tenido lugar, es decir, que su existencia, incluso sometida a esas determinaciones, resulte contingente. Decir que puesto que *algo existe constatablemente de forma contingente, la totalidad de lo que existe lo hace de forma necesaria* es, a primera vista, una contradicción palmaria. Y sin embargo, creo que este es el tipo de enunciados -quizá no este en concreto- cuya plausibilidad habremos de aprender a digerir en los próximos años.

Tengo la esperanza y la convicción de que el futuro inmediato nos reserva un considerable salto hacia adelante, una suerte de segundo impulso, en lo que tiene que ver con muchas de nuestras preferencias racionales acerca de la estructura del universo y nuestro conocimiento del mismo. Posiblemente estamos ya preparados para enfrentarnos y asimilar conceptos y herramientas altamente desligados de nuestra experiencia sensorial primitiva, es decir, aquella que favoreció nuestra supervivencia en el medio natural. Nuestra experiencia cotidiana es cada vez más y en más detalles una construcción cultural en la que el hecho físico cuenta poco o nada. No es de extrañar que nuestras preferencias estén cambiando. La idea de un Dios creador de toda la existencia podría tener sus días contados en un contexto en el que nuestras preferencias podrían cambiar hacia modelos apenas reconocibles desde nuestra perspectiva actual. Creo que cada cual deberá tomar sus decisiones llegado este punto, en cualquier caso las mías sí están claras: prefiero seguir el libre viaje de la razón humana en su historia y ver qué depara porque aquello que hemos tenido favoreciendo la idea de un Dios creador ya lo conozco y francamente no me gusta.

Bibliografía:

- [1]Greene, B.: *El tejido del cosmos*. Crítica. Barcelona, 2006.
- [2]Hawking, S. y Mlodinov, L.: *El Gran Diseño*. Crítica. Barcelona, 2010.
- [3]Mosterín, J.: *Ciencia viva*. Espasa Calpe. Madrid, 2006.
- [4]Arrow, K. “Los valores y la toma de decisiones colectivas” en Hahn y Hollis, M., *Filosofía y teoría económica*. FCE, México, 1986.
- [5]Barrow, J.D.: *Impossibility*. Oxford University Press. New York, 1998.
- [6]Rubia, F.J.: *La Conexión Divina*. Crítica. Barcelona, 2003.
- [7]Dawkins, R.: *El Espejismo de Dios*. Espasa. Madrid, 2009.

Del Estado como creación de Dios o de Dios como creación política

Roberto NAVARRETE ALONSO¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El presente artículo trata de las relaciones entre teología y política a partir de la reconstrucción histórico-genealógica que de la moderna teoría del Estado llevara a cabo Carl Schmitt conforme a los pares conceptuales teísmo-absolutismo, deísmo-liberalismo y ateísmo-anarquismo. En este sentido, la propuesta consistirá en repensar una alternativa marginal con respecto a estas modalidades teológico-políticas fundamentales: el mesianismo y la actitud de resistencia frente al orden establecido que le corresponde desde un punto de vista estrictamente jurídico-político.

Palabras clave: Teología política, teísmo, deísmo, ateísmo, mesianismo.

Abstract:

This work deals with the relation between Theology and Politics from the historical and genealogical reconstruction of the Theory of the Modern State made by Carl Schmitt according to the conceptual pairs Theism-Absolutism, Deism-Liberalism and Atheism-Anarchism. In this sense, the proposal will consist of thinking a marginal alternative to these basic theopolitical modalities: a resistance attitude against the established order which corresponds to Messianism from a juridical-political point of view.

Keywords: Political Theology, Theism, Deism, Atheism, Messianism.

¹ PDIF del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Trabajo vinculado a las labores de investigación llevadas a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-10097 (SUBPROGRAMA FISO). Dirección de correo electrónico: roberto.navarrete@uam.es

1.

Justificar la pertinencia de un análisis de la relación entre teología y política obliga a comenzar recordando que el discurso sobre Dios, la teología propiamente dicha, surge en su origen como el planteamiento de un problema de teoría política². Cabe afirmar sin riesgo de equivocación que la relación entre estas dos esferas no es un mero derivado sino algo que afecta precisamente al centro de ambas: como no hay teología sin implicaciones políticas tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos³. Ello se desprende de la simple constatación de un hecho; a saber, que las religiones relevantes para el transcurso de la historia occidental europea, tanto las mesopotámicas como las mediterráneas y en especial los monoteísmos, han sido siempre una cuestión política y lo seguirán siendo mientras sobrevivan⁴. En este sentido, el concepto de *teología política* no hace alusión a una mera relación metafórica o histórica entre la teología y la teoría política, ni a divertimento retórico o romántico alguno, sino a una indisociabilidad dotada de claridad conceptual⁵. La teología política constituye la forma primordial del pensamiento político.

En lo que sigue se tratará de dar cuenta de los tres modos fundamentales en que se da la relación entre lo teológico y lo político. El punto de partida de la exposición, *pace* Schmitt, será una caracterización del soberano/Dios como aquel que, en tanto que sujeto de una voluntad no sometida a razón ontológica alguna, es capaz de amenazar de forma solvente mediante una pretendidamente justa administración de la venganza. La obediencia a dicha instancia, mientras no cesa, garantiza a cambio la seguridad/salvación del ciudadano/criatura. La antítesis de este teísmo, que cabría caracterizar políticamente como totalitarismo o absolutismo, corre el riesgo de convertirse en la teología de la antiteología (ateísmo) y, consiguientemente, en la dictadura de la antidictadura (anarquismo). El deísmo, por su parte, difumina a la persona del soberano / Dios en una suerte de espectador de su propia creación, a la cual habría dotado originariamente de un aparato de leyes ontológicamente racionales (y, por ende, impersonales) frente a las cuales sería incapaz de exhibir omnipotencia alguna mediante una eventual intervención milagrosa; tal, la democracia liberal, al menos mientras ésta funciona “normalmente”.

Literalmente al margen, en los márgenes de estas tres alternativas teológico-políticas fundamentales cabría aun señalar una última posible interpretación política de lo divino que la tradición judeocristiana calificaría de *mesianica*. Consistente en una radical puesta en cuestión de la justicia con que pretende identificarse toda teonomía, ésta posibilidad supone, sin caer en la ingenua ensoñación anarquista, una *desobediencia* o *resistencia* constante frente a todo orden teológico-político edificado sobre el basamento de una rigurosa distinción, parmenídea y mosaica simultáneamente, entre lo verdadero y lo falso.

² Taubes, J., “Teología y teoría política”, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Katz, 2007, p. 266. La primera aparición del término *teología* ocurre en el que es al mismo tiempo el texto fundacional de la teoría política occidental. En efecto, Platón acuña en *Rep 379a* el término *theologein* para referirse a un *discurrir a propósito de la divinidad* que, en primer lugar, establece una relación de carácter polémico, en razón de sus respectivas consecuencias políticas, con las concepciones homérica y hesiódica de los dioses.

³ Ídem.

⁴ Sloterdijk, P., *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2010, p. 87.

⁵ Schmitt, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 38.

2.

Desde un punto de vista histórico-genealógico, el retorno de la teología política en la obra del jurista alemán Carl Schmitt viene dado por su interpretación del desarrollo de la doctrina del Estado de los cuatro últimos siglos desde la perspectiva de la antítesis entre *deísmo* (en tanto que versión débil del *ateísmo*) y *teísmo*. Según la reconstrucción schmittiana de la historia de la moderna teoría del Estado entendida ésta como secularización sistemática de conceptos teológicos, las relaciones entre teología y política han venido dándose, a lo largo de una modernidad política inaugurada por las teorías de la soberanía de Jean Bodin y Thomas Hobbes, conforme a los siguientes pares conceptuales: teísmo – absolutismo, deísmo – liberalismo y ateísmo – anarquismo.

A propósito del teísmo, “debería decirse en primer lugar que es soberano aquel que puede amenazar de forma solvente”⁶. Aquel que, como Yahvé, en tanto que *deus politicus* por excelencia, es capaz de hacerle a su Pueblo una oferta irrechazable: “si escuchares la voz del Eterno, tu Dios, e hicieres lo que es recto a Sus ojos y cumplieres Sus preceptos y leyes, no pondré sobre tí las plagas que puse sobre los egipcios” (Éx 15, 26). De este modo, si la obediencia al soberano / Dios garantiza la protección del ciudadano / criatura, la obediencia misma aparece a su vez “garantizada” en virtud de la amenaza de un modo tal que, mientras la mencionada obediencia no cesa, no hay necesidad de castigo o, si se quiere, de venganza. La administración de los castigos y las penas por parte del titular de la soberanía significa así una secularización de la cólera de Dios: el soberano se arroga el derecho de castigar a sus súbditos por su injusticia del mismo modo que Dios castiga a sus criaturas y, en concreto, a su Pueblo, en razón de su iniquidad.

La clave viene dada aquí precisamente por la idea de *secularización* en tanto que “inmanentización o mundanización de una serie de elementos de la trascendencia o no-mundaneidad”⁷. En este sentido, que, tal y como declara Schmitt, todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado sean conceptos teológicos secularizados supone, “no sólo por la afirmación fáctica que contiene, sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de la secularización”⁸; a saber, aquella que le corresponde a una concepción teísta de la divinidad.

Por *teísmo* debe entenderse aquí el teísmo surgido de la revelación, del Dios personal o de Dios en tanto que sujeto dotado de una voluntad no necesariamente sometida a razón. De hecho, señala Blumenberg a propósito del decisionismo schmittiano, la dogmática del teórico del III Reich “sólo necesita un elemento de la vieja teología [...]: el elemento de un dios personal absolutamente soberano”⁹. Por lo que respecta a la soberanía, en efecto, “no se disputa por un concepto como tal”¹⁰, sino “sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público”¹¹; a saber, sobre el sujeto de la soberanía, la aplicación concreta del concepto en cuestión. En este sentido, señala Schmitt, “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”¹² así como, desde un punto de vista estrictamente teológico, es Dios quien es capaz de obrar una interrupción a la causalidad ordinaria produciendo una excepción a las leyes de naturaleza. Un milagro,

⁶ Sloterdijk, P., *op. cit.*, p. 96.

⁷ Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 93. No obstante, a fin de no conducir a la ilusión de una posible afinidad entre las posiciones de Blumenberg y Schmitt, téngase en cuenta la crítica del primero al jurista de Plattenberg (*ibid.*, pp. 91 - 120).

⁹ *Ibid.*, pp. 100 - 101.

¹⁰ Schmitt, C., *op. cit.*, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13 - 14.

¹² *Ibid.*, p. 13.

aquello que por su condición de radicalmente imprevisible es sancionado por la *Aufklärung* como imposible y, por ende, irreal: objeto de la superstición y el encantamiento del mundo que el progreso moderno de la Razón presume de liquidar.

3.

Ha de tenerse en cuenta en este punto el hecho de que el desencantamiento del mundo en cuestión no tuvo su origen en Occidente más que a partir de una determinada teología que Schmitt acierta en calificar de *deísmo*.

La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente¹³.

El término, acuñado por la pluma del protestante francés Pierre Viret en 1563, tuvo desde su origen un sentido polémico. Se empleó para designar, en principio, a los antitrinitarios de la época y, de manera más general, a todos aquellos reticentes a aceptar la verdad y autoridad de la revelación y, con ella, la posibilidad, la existencia de algo así como lo sobrenatural. No es de extrañar, en la medida en que la revelación es la intervención divina por excelencia, que el deísmo, adversario de la superstición que reclama en todo momento pruebas racionales para justificar sus creencias, no tardara en llevar a cabo una virulenta crítica de los milagros. Se trata, pues, en el caso del deísmo, por su confianza en la fuerza de la razón humana, de la religión del laico o profano que corresponde a la religión natural.

El texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América ofrece un caso paradigmático de teología política deísta. Ésta debería ser identificada por tanto, y así lo hace Schmitt, con el constitucionalismo democrático moderno al estilo de Hans Kelsen, así como con el liberalismo económico de Adam Smith¹⁴. La corrección que Benjamin Franklin hiciera del texto original de Thomas Jefferson constituye un ejemplo totalmente característico de la teología deísta: aun siendo Dios mismo quien en última instancia firma la Declaración, la divinidad “no es la premisa fundamental [...] sino un apéndice”¹⁵, una hipótesis de la que se puede prescindir. La igualdad de todos los seres humanos así como el hecho de que éstos estén dotados por su creador con ciertos derechos innatos e intransferibles no son en el texto de Franklin verdades sagradas sino certezas claras y distintas: los derechos naturales del hombre no se justifican en Dios sino en ellos mismos. Aquél, por su parte, queda relegado a la condición de

divinidad deísta, que oscila entre lo neutral y lo personal y que casi no puede diferenciarse de la ley universal [mucho menos intervenir en ella, produciendo excepciones a la misma]. Precisamente, la posibilidad de intercambiar lo neutral y lo personal –la «misma creación» neutral y «el creador» personal- deja al descubierto el carácter de acuerdo intermedio del deísmo. La teología deísta está en una transición desde el credo teísta a una neutralización de lo divino¹⁶.

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ Sobre la relación entre deísmo y E.E.U.U., véase Taubes, J., *op. cit.*, pp. 272 – 273.

¹⁵ *Ibid.*, p. 273. Sobre Dios como firmante del texto, véase Derrida, J., “Declaraciones de independencia”, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 11 – 26.

¹⁶ Taubes, J., *op. cit.*, p. 273.

Frente a la omnipotencia del dios del teísmo surgido de la revelación, la divinidad deísta, aun siendo agente de la creación, *regné mais il ne gouverne pas*: no es *legibus solutus*, sino que aparece sometido a la ley natural entendida ésta no como una legislación impuesta y, de hecho, sobrepuesta a la naturaleza, sino como una necesidad surgida espontáneamente de la propia naturaleza de las cosas y que por tanto no podría dejar que siguiera siendo posible ninguna clase de excepción ni ninguna intervención milagrosa de la omnipotencia divina. Las ideas políticas de la igualdad jurídica del hombre, así como de la inviolabilidad de la *Grundnorm* se corresponden desde una perspectiva teológica con la falta de excepciones a la ley natural propia del deísmo. Su Dios, como la mano invisible que “rige” el mercado en Adam Smith, “deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente”¹⁷.

4.

En la práctica, el deísmo constituye una versión débil del ateísmo. No en vano pertenecen ambos al movimiento de la Ilustración, siendo su objeto el de liberar al hombre de la servidumbre de la autoridad dogmática. Sin embargo, mientras que el deísta, de manera interesada, niega y no niega la existencia de Dios, el ateo, para ser digno de tal nombre, ha de mantenerse firme en su negación, bien en relación a la existencia de Dios, bien en relación a la creencia en la divinidad¹⁸. En el primer caso, conforme a una definición nominal del ateísmo (es ateo el que niega la existencia de Dios) se encuentran de inmediato, cuando menos, un par de problemas: por un lado, no se determina la naturaleza del ente cuya existencia se niega; por otro, no se precisa siquiera la naturaleza de la propia negación, de tal manera que ésta puede tener un carácter indeterminado (no hay ningún ente al que le convenga el nombre “Dios”) o, por el contrario, determinado: se niega la existencia de una determinada divinidad (la cual se reduce a mero ídolo) para afirmar la existencia del verdadero ser supremo (con lo que lo que aparentemente era un ateísmo se convierte en un verdadero teísmo). Tal es el caso del anarquismo de acuerdo con el cual, según las consideraciones de Schmitt al respecto, la humanidad debe ocupar el puesto de Dios¹⁹.

En el caso de la definición del ateo en relación a una determinada creencia (ateo es aquel que no cree en Dios), si, tal y como suele ser habitual desde una perspectiva teológico-política, la comunidad de creyentes se identifica con la comunidad política, la definición de ateísmo deviene, súbitamente, política: no creer es situarse fuera de la ley y, por tanto, fuera de la ciudad. En este sentido, la acusación de ateísmo no es propiamente una causa teológica, sino jurídico-política: es ateo quien efectúa un acto de insumisión a las leyes porque no respeta a los dioses de la ciudad. Tal, el caso de Meleto contra Sócrates: la

¹⁷ Blumenberg, H., *op. cit.*, p. 100.

¹⁸ Sobre el carácter interesado del deísmo, ténganse en cuenta las siguientes palabras de Schmitt, a propósito de las contradicciones en que, a su juicio, incurre el liberalismo: “Su constitucionalismo pretende paralizar al rey por medio del parlamento, pero sin quitarle del trono; la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia [...]. La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; [...] no quiere la soberanía del rey no la del pueblo, ¿qué es lo que quiere realmente?” (Schmitt, C., *op. cit.*, p. 53). Quizá, a la luz de los acontecimientos que, en la economía y en la relación de la política con la economía, han venido dándose en los últimos tiempos en Occidente, la profunda crisis en que éste se ha sumido recientemente, pueda ofrecerse una respuesta: la burguesía / el deísmo hace una nada del Estado / Dios (sobre todo en lo que a cuestiones económicas se refiere) siempre y cuando *las cosas marchen bien* (al menos para ellos) mientras que, cuando el caso no es tal, apela al Estado / Dios, le invoca para que mediante su intervención (económica) le rescate de los abismos en que ella, libremente, se sumergió.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

acusación no lleva a cabo una condena teórica del ateísmo sino de sus consecuencias políticas (adopta una perspectiva teológico-política), mientras que el acusado niega la acusación invocando divinidades superiores; esto es, adoptando un punto de vista dogmático que supone, en última instancia, la devolución de la acusación: ateo es, en todo caso, diría Sócrates, Meleto²⁰.

De este modo, las oposiciones entre teísmo y ateísmo legales, por un lado, y teóricos, por otro, no coinciden: la *pólis* no se ocupa de la verdad o la falsedad del ateísmo pero la justificación política de la religión que lleva a cabo contiene en germen la posibilidad de recurrir teóricamente su verdad. La situación cambia cuando, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad grecorromana, la fe en la existencia de Dios procede directamente de la revelación. En tal caso, lo que uno encuentra no es ya una subordinación de la religión a la *pólis* sino, al contrario, una justificación teológica de la política. Ésta aparece determinada por una verdad que, en tanto que revelada, es esencialmente indiscutible, un dogma: los teísmos político y epistemológico convergen, devienen uno, reclamando del creyente una nueva forma de obediencia que exige la adhesión total, tanto práctica como intelectual, de la persona:

Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen por Dios han sido ordenadas. Así que el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación recibirán. Porque los magistrados no son objeto de temor para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra bien y obtendrás de ella el elogio; porque Dios es ministro respecto de ti para bien. Mas si obrares el mal, teme; que no en vano lleva la espada; porque Dios es ministro, vengador para castigo del que obra el mal. Por lo cual, fuerza es someterse, no ya sólo por el castigo, sino también por la conciencia²¹.

La crítica schmittiana al Leviathan de Hobbes y, en concreto, a la crítica hobbesiana de los milagros que radicalizaría posteriormente Spinoza, apela precisamente a la obediencia tanto *in foro interno* como *in foro externo* a la que refiere el pasaje deuteropaulino recién citado²². Desde este punto de vista, el ateísmo no se define tanto por la negación de la existencia de Dios cuanto por su liberación con respecto al dogma de la revelación y la consiguiente recusación del principio de autoridad, tanto política como espiritual. Obediencia, revelación y autoridad son las determinaciones fundamentales de la política teológica a las que radicalmente se enfrenta el anarquismo y, en concreto, sus dos máximos baluartes: el francés Pierre-Joseph Proudhon y el ruso Mijaíl Bakunin.

Anarquistas y ateos, absolutistas y teístas suscriben, aun con propósitos radicalmente distintos, la siguiente tesis: el soberano / Dios obra siempre como si fuera infalible; todo gobierno y, en primer lugar, el de Dios sobre su propia creación y su Pueblo, tiene carácter absoluto²³. Este aserto común esconde la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas teológico-políticas; a saber, aquella que concierne al dogma en base al cual adquiere sentido la caracterización de la soberanía como secularización de la cólera divina: el dogma del pecado original, el relato bíblico de la desobediencia adámica como

²⁰ Platón, "Apología de Sócrates", *Diálogos (vol. 1)*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 137 – 192.

²¹ Rom 13, 1 – 6.

²² Véase: i) Hobbes, Th., *Leviatán, o la material, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 142 – 143 y 367 – 374; Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2003, pp. 47 – 66. Sobre el carácter deuteropaulino de Rom 13, 1-7, véase Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 470 – 471.

²³ Schmitt, C., "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 49 - 58.

germen de la teonomía judeocristiana que, bajo la forma de un pesimismo antropológico resumible en la expresión *homo homini lupus*, sirve de base a la teología política hobbesiana de la cual se siente heredero, a pesar de sus críticas, el jurista Schmitt. No es en balde que éste celebre, en u *Politische Theologie*, “una frase del joven Engels, allá por los años 1842 – 1844: «La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma»”²⁴. Del mismo modo que todo absolutismo político y teológico se fundamenta en una maldad constitutiva del hombre afirmada dogmáticamente, “todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Gross, giran en torno al mismo axioma: «*Le peuple est bon et le magistrat corruptible*» [«el pueblo es bueno y el magistrado, corruptible»]”²⁵. Tan dogmático como su antítesis política y teológica, el anarquismo / ateísmo se convierte así, en palabras del propio Schmitt, en la dictadura de la antidictadura, en la teología de la antiteología²⁶.

5.

La cuestión de la teología política remite así, en última instancia, a un problema de carácter epistemológico: un determinado modo de concebir las relaciones entre lo verdadero y lo falso en que, inaugurado por las distinciones parmenídea y mosaica, tiene su fundamento la idea de dogma con que la *Stoa* se enfrentaba a la *epoché* escéptica y con que el judaísmo helenístico designaba, en tiempos de Filón de Alejandría, la tradición mosaica: la Ley, la *Torah* cuya razón de ser viene dada por el episodio de Edén. En este sentido, una puesta en cuestión de la justicia con que pretende identificarse toda teonomía para por una suspensión del juicio con respecto a la existencia de una Verdad/Dios absolutamente distinguible de una pluralidad de falsedades/ídolos. La crítica radical de la teología política, su deconstrucción si se quiere, exige así pensar la posibilidad imposible de un verdadero pero falso, de un sí y de un no cuya simultaneidad no nos permite el propio discurso: la posibilidad imposible de un *quizá* aplicado a la teología y a la política que, a pesar de la neutralización del mensaje paulino llevada a cabo por el canon neotestamentario, bien cabría rastrear en la oblicuidad en que se mantiene el discurso mesiánico-apostólico, “escándalo para los judíos, locura para los griegos” (I Cor 1, 23).

Llevada a cabo con detenimiento, una lectura de los escritos originales del apóstol Pablo de Tarso saca a la luz un paulinismo radicalmente distinto al que comúnmente se asocia al institucionalismo más cerrado de la Iglesia. En este sentido, liberar al apóstol de su lectura teológica “oficial” puede permitir llevar a cabo en él una desacralización que le convierta, desde el punto de vista político, en aquel que practica y anuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar el resistente o desobediente civil, cuyo correlato, desde el punto de vista teológico, vendría dado por el cristianismo; esto es, literalmente, por el mesianismo. Así, si el alcance jurídico-político del teísmo surgido de la revelación consiste en una identidad más o menos definitiva entre la justicia y la ley, entendida ésta como teonomía, las implicaciones jurídicas y políticas del mesianismo paulino son ciertamente heterogéneas aunque, sin más, radicalmente opuestas (el mesianismo no es un anarquismo).

Tanto el apóstol como el teísta estarían de acuerdo en que la defensa de la justicia exige situarse al margen de la ley; ambas figuras coinciden en el no-lugar del derecho positivo y, por lo tanto, en un desaforamiento de la justicia con respecto a la mera norma. La diferencia entre el Mesías y el soberano / Dios del teísmo se encuentra, no en el fin (la defensa de la

²⁴ *Íbid.*, p. 47.

²⁵ *Íbid.*, p. 50.

²⁶ *Íbid.*, p. 58.

justicia), sino en los medios a través de los cuales se trata de alcanzar el fin en cuestión. El soberano se sitúa en el ámbito de la excepcionalidad jurídica, del mismo modo que Dios obra milagros, con vistas a una defensa de la justicia llevada a cabo bien mediante la conservación del derecho ya existente (en el caso del contrarrevolucionario), bien mediante el establecimiento de un nuevo y pretendidamente definitivo orden nómico (en el caso del revolucionario). Para el apóstol, en tanto que comisario extraordinario del Mesías, la defensa de una justicia irreductible a toda ley exige mantenerse en los márgenes del derecho positivo sin sucumbir a las tentaciones conservadora y revolucionaria, pero sin caer tampoco en la ingenua ensoñación anarquista. El apóstol obedece así a una idea de justicia desprovista de todo poder, tanto *de iure* como *de facto*, así como de toda intención de hacerse con el poder. El *como si no* paulino (I Cor 7, 29 – 31), en tanto que fórmula de la vida mesiánica, significa desde el punto de vista jurídico-político el llamamiento a una desobediencia civil frente a toda identificación entre la justicia y la ley que no por ello significa el final del derecho y del poder, ni la pretensión de fundar un nuevo derecho y un nuevo poder, sino un permanecer de continuo, a la manera de un contra-poder o resistencia, en el no-lugar de la ley. Resistencia y rebeldía, herejía y blasfemia, mas no ateísmo.

Bibliografía:

- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducción de Pedro Madrigal. Pre-textos. Valencia, 2008.
- DERRIDA, J., “Declaraciones de independencia”. En: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Traducción de Horacio Pons. Amorrortu. Buenos Aires, 2009, pp. 11 – 26.
- HOBBS, Th., *Leviatán, o la material, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Alianza. Madrid, 2004.
- PLATÓN, “Apología de Sócrates”. En: *Diálogos (vol. 1)*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1990, pp. 137 – 192.
- SCHMITT, C., *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Francisco Javier Conde. Comares. Granada, 2003.
- SCHMITT, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En: *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde. Trotta. Madrid, 2009, pp. 9 – 58.
- SLOTERDIJK, P., “*Ira y tiempo*”. Traducción de Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bertos. Siruela. Madrid, 2010.
- TAUBES, J., “Teología y teoría política”. En: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Silvia Villegas. Katz. Madrid, 2007, pp. 266 – 275.
- VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*. Trotta. Madrid, 1996.

Universos múltiples *versus* creación inteligente

Enrique ROMERALES

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El argumento teleológico o del diseño ha gozado de una gran reputación a lo largo de la historia basada sobre todo en el ámbito biológico. Tras Darwin ha desaparecido de la biología, pero ha reaparecido con fuerza en la cosmología contemporánea para explicar el sorprendente hecho del llamado “ajuste fino” de los parámetros del universo. Sin embargo, recientemente diversas teorías físicas, que afirman la existencia de múltiples universos, junto con un razonamiento antrópico, han suministrado una explicación puramente naturalista alternativa a la idea del designio inteligente divino del origen del universo. Un primer problema es el significado de “universos múltiples”, pues hay diversas teorías alternativas, aunque la más respaldada es la de los “universos burbuja” producidos por fluctuaciones cuánticas del vacío. Otro problema es en qué medida son científicas o metafísicas tales hipótesis, y aún otro es si explican mejor que la hipótesis teísta el hecho del ajuste. Mi conclusión es que, incluso si se trata de hipótesis tanto o más filosóficas que científicas, no están en peor situación epistémica que la hipótesis teísta. Dada la complejidad y provisionalidad de tales teorías en este momento no podemos optar racionalmente por ninguna de las alternativas del dilema. Pero este “empate” son malas noticias para el teísmo, pues significa que el argumento teleológico es asaltado incluso en su última trinchera. Lo que, empero, no consiguen explicar los cosmólogos es la aparición del multiverso mismo, ni la originación del vacío o del proceso de inflación que genera tales universos. A menudo se ven forzados a admitir que se trata de una fluctuación cuántica desde la pura nada. La precariedad de tal respuesta invita al argumento cosmológico. Pero tal argumento sólo sirve de base al dios del panteísmo o del deísmo, no del teísmo clásico.

Palabras clave: Argumento teleológico, designio, cosmología, ajuste-fino, universos múltiples, vacío, nada, inflación

Abstract:

The teleological or design argument has gathered high reputation along history, mainly based on the biological field. After Darwin it has vanished from biology, but has vigorously reappeared into contemporary cosmology to explain the surprising phenomenon of the so called “fine-tuning” of the universe parameters. Nevertheless, various recent physical theories which claim the existence of multiple universes, together with an anthropic reasoning, have provided a purely naturalistic explanation alternative to the idea of an intelligent divine design of the origin of the universe. One first problem is the meaning of “multiple universes”, since there are various competing theories, though the best supported is that of the “Bubble universes” produced by quantum fluctuations in the void. Another problem is to what extent are these theories scientific or rather metaphysical, and yet another problem is whether they explain the fact of the tuning better than the theist hypothesis. Given both the complexity and provisional character of these theories we are not in a position to rationally choose between either horn of the dilemma at this time. But this “draw” are bad news for theism, since it means the last trench of the teleological argument has been besieged. What cosmologists cannot explain, though, is the rise of the multiverse itself, neither the origination of the void or of the inflation process generating such universes. Usually they are compelled to admit that it must be a quantum fluctuation out of pure nothingness. The precariousness of such a response invites the cosmological argument. But this argument works as a foundation for the god of pantheism or deism, not for the god of classical theism.

Keywords: Teleological argument, design, cosmology, fine-tuning, multiple universes, void, nothingness, inflation

1. Introducción: ¿La última trincheras del argumento teleológico?

A lo largo de la historia del pensamiento, no sólo filosófico, el argumento del designio o del diseño, también denominado argumento teleológico, ha sido el más influyente desde que Anaxágoras infirió la existencia de una mente inteligente, de un *Nous* para explicar el orden en la combinación de los componentes últimos de la naturaleza o *spérmata*. Primero Platón y acto seguido Aristóteles¹ respaldaron a Anaxágoras frente a Leucipo y Demócrito, quienes negaban la necesidad de tal principio explicativo, y lo achacaban todo al azar y la necesidad.

En la historia de este largo debate el bando teleológico iba ganando por goleada... hasta que apareció Darwin en escena. Si el argumento teleológico tenía un *locus* natural este era, sin duda, el ámbito biológico. Por incisivos que hubieran sido los ataques de Spinoza, de Hume o de ilustrados franceses como Holbach o La Mettrie, en 1802 William Paley escribió su ambiciosa *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* como un desafío científico: existen una serie de hechos biológicos indubitables, como la complejidad en la anatomía del ojo, que resultan inconcebibles sin acudir a la hipótesis de un diseño inteligente; por lo tanto, en ausencia de una explicación puramente

¹ *Metafísica*, I, 3, donde Aristóteles califica a Anaxágoras como de “sobrio en medio de borrachos”.

naturalista estamos epistémicamente compelidos a aceptar la explicación teísta². Ahora bien, es justamente el tipo de explicación naturalista que reclamaba Paley lo que vino a ofrecer Darwin con su teoría de la selección natural de los más aptos. Por eso, como ha repetido hasta la saciedad Richard Dawkins³, antes de Darwin lo racional y razonable era aceptar el argumento del diseño, pero tras él, este argumento se ha desmoronado incluso en su trinchera más sólida.

Ha hecho falta más de un siglo para que Darwin triunfara entre los biólogos y para que el argumento del diseño se destierre de la biología. Pero la retaguardia del teísmo es un territorio inmenso e inexplorado, y la cosmología ha reemplazado a la biología como nicho y refugio del argumento teleológico. De este modo, el biólogo Francisco Ayala reconoce que la evolución biológica comporta diseño, pero no inteligente, sino natural y espontáneo, pues el entorno y las demás especies seleccionan incluso activamente las variaciones dentro de cada especie. La biología puede, entonces, explicar la evolución de las especies sin necesidad de recurrir a la intervención divina, pero, observa Ayala, donde hay que encontrar la mano del Creador es en el origen mismo del cosmos⁴.

Ayala se refiere luego, aunque sin nombrarlo, al llamado argumento del “ajuste fino”: las condiciones para que surja la vida y la conciencia en el cosmos dependen de un delicadísimo equilibrio entre diversos factores, y parecen estar arbitraria y perfectamente ajustadas en cuanto a: 1) las leyes fundamentales (constante cosmológica, fuerzas fundamentales, número de dimensiones...), 2) constantes básicas (propiedades de las partículas como la masa del electrón, del neutrino etc., su carga y demás propiedades) y 3) condiciones iniciales (proporción bariones/fotones, proporción materia ordinaria/oscura, carácter plano del universo, carácter isomórfico...). Desde hace décadas existe un consenso generalizado entre los físicos en que estos hechos son en sí mismos sorprendentes y que requieren de alguna explicación. En ausencia de una teoría que explique por qué esto es necesariamente así (por qué en realidad nuestro universo resulta ser el único físicamente posible), y descartando la pura casualidad, esto indicaría que una mente inteligente ha diseñado a propósito la congruencia de estos tres tipos de parámetros para que antes o después en la historia del universo aparezcan la vida y la conciencia.

Hay dos objeciones de carácter menor ante el hecho del “ajuste fino”. El primero es que la “finura” del ajuste es debatible (a veces se trata de porcentajes del 0,1 %, pero otras de habla de márgenes de dos o tres órdenes de magnitud, y se los considera pequeños porque se supone que podría haber decenas, si no cientos, de órdenes de magnitud teóricamente posibles). En todo caso hay consenso en que unos 40 parámetros están extraordinaria y, sobre todo, *inexplicablemente* ajustados. Esto lo explicaría la *teoría del todo*, pero de momento tal intento ha fracasado reiteradamente. En segundo lugar, se ha objetado que podría haber otras combinaciones distintas de esos parámetros que también

² Cf. Paley (1802), IV, 7. El argumento de Paley es que si alguien arguye que se habrían debido de producir al azar innumerables combinaciones de rasgos anatómicos y morfológicos en todo tipo de organismos, y que por eso algunos tenían que tener la apariencia de diseño, ¿dónde están todos esos seres posibles, monstruosos o fantásticos –centauros, sirenas etc.– que se habrían producido en la historia de la Tierra? No hay ni rastro de ellos ni de sus fósiles, luego esa hipótesis queda refutada.

³ Sobre todo en su *El relojero ciego* (1986) y, más recientemente, en *El espejismo de Dios*, donde afirma que tras el triunfo del evolucionismo darwiniano apenas quedan científicos de renombre creyentes, pero que cuando se encuentra y debate con ellos “quedo perplejo, no tanto por su creencia en algún legislador cósmico de algún género, cuanto por su creencia en los detalles de la religión cristiana: resurrección, perdón de los pecados y todo” (2006 [2007], 125).

⁴ “Desde las revoluciones copernicana y darwiniana, todos los objetos y procesos naturales se han convertido en objetos de investigación científica. ¿Hay algún eslabón perdido importante en la descripción científica de los fenómenos naturales? Creo que lo hay, a saber: en el origen del universo” (2004, 67).

dieran lugar a vida consciente (de igual modo que p.e. si la Tierra estuviera más lejos del sol haría demasiado frío para los mamíferos, pero no si a la vez el sol fuera más grande y energético etc.). o incluso vida sobre la base de otros elementos distintos del carbono, o sobre la base de otros elementos completamente distintos en un universo con diferentes partículas y fuerzas.

Dejemos de lado las especulaciones sobre universos con otras partículas y otras fuerzas fundamentales, en los que el propio concepto de vida sería problemático (y no digamos ya en un universo con otro número de dimensiones; por ejemplo, si pensáramos en un mundo con dos dimensiones espaciales, o en uno sin la dimensión temporal, ¿podría haber vida?, ¿o podría haber conciencia sin vida?). Centrándonos únicamente en los universos con nuestras leyes y constantes, pero con otras condiciones iniciales, aun así, las combinaciones alternativas que permitirían la aparición de vida consciente presumiblemente serían ínfimas comparadas con las que no la producirían. Podrá ciertamente haber *otros* ajustes finos compatibles con la vida, pero no dejarán de ser *ajustes* y por ende estadísticamente improbables y necesitados de explicación. Lo que nos revela la cosmología actual es que la vida –y no digamos ya la conciencia– a nivel físico depende de un grado de organización tan complejo, tan particular y tan sensible al entorno que parece un milagro que la disposición inicial del universo haya podido dar lugar a la misma.

Ante esto la respuesta naturalista desde hace unas décadas es similar a la respuesta que dio Darwin ante la organización de estructuras biológicas: si hay muchas combinaciones posibles algunas serán beneficiosas para la supervivencia y la reproducción de los organismos, y así se conservarán, produciendo un efecto de aparente diseño. Paralelamente, si existieran muchos universos con parámetros muy diversos, estadísticamente algunos producirían vida consciente. Y el razonamiento antrópico viene a explicar el “efecto diseño”: obviamente nos encontramos en uno de los universos altamente ordenados y el hecho de que no percibamos los desordenados hace que nos sorprendamos del orden.

2 ¿Qué significa “universos múltiples”?

Sin embargo, al hablar de una supuesta multiplicidad de universos, el primer interrogante surge en cuanto al significado de la expresión. ¿Qué quiere decirse exactamente con eso de “universos múltiples” o de “multiverso”? Max Tegmark (2007, p. 99-100) distingue 4 niveles: a) las regiones no observables de nuestro universo, quizá con diferentes condiciones iniciales (según él muy probablemente infinitas); b) otros universos burbuja surgidos por fluctuaciones cuánticas durante la inflación. Con diferentes constantes básicas (diferentes partículas) y diferentes condiciones iniciales; c) los mundos múltiples de la mecánica cuántica en la interpretación de Everett.; d) las distintas estructuras matemáticas básicas, que permiten todas las combinaciones posibles, esto es, matemáticamente coherentes.

La primera es la más plausible. Si por ‘universo’ entendemos “universo observable”, esto es, todo aquello de lo cual nos llega su luz o su radiación, es muy plausible que haya regiones del universo allende nuestro universo observable que se han expandido tan rápido y están tan lejanas que su radiación no nos llega. Lo que es discutible es considerar a estas regiones inobservables –para nosotros– del universo como “otros universos”. Presumiblemente se formaron de modo similar a nuestra región, siendo todos productos del mismo Big-bang, y regirán en ellos las mismas leyes y constantes que en nuestra región. Tegmark considera que son otros universos porque postula que las regiones inobservables son infinitas, y que en ellas se dan todas las combinaciones posibles. Pero esto va en

contra de la mayoría de los físicos que piensan que nuestro universo, incluidas las zonas no observables, es finito (o al menos lo es desde la perspectiva externa del espacio indefinido de los multiversos), y que el llamado universo observable puede quizá constituir alrededor de un 20% del total del universo.

Tanto la concepción “c” como la “d” plantean problemas filosóficos apasionantes, pero son altamente especulativas y no están respaldadas por una mayoría de físicos; digamos que son más bien idiosincrásicas del puñado de físicos que las defienden –aunque “c” ha ganado muchos adeptos últimamente–. Desde luego que la cuarta, que es la que defiende Tegmark, es la más prolífica en cuanto al tipo y número de universos: al no existir diferencia ontológica entre realidad física y estructura matemática, toda estructura matemática cuenta como un universo, aunque sólo aquellas que alcanzan una gran complejidad se autoperceben como tales, siendo así contempladas como estructuras *también físicas*⁵. En suma, es la conciencia la que –en aquellos universos en los que se da– crea la *realidad física*, vale decir, hace que las estructuras matemáticas sean conscientes de sí mismas, y a al objeto de esta conciencia es a lo que llamamos universo físico. Pero, apasionante como es, dejaré esto para otro lugar, y me centraré en la concepción segunda de los universos múltiples, que es de lejos la más respaldada⁶. Según varias versiones de la teoría de cuerdas, y en especial según la teoría M –el nuevo Santo Grial para bastantes físicos actuales– hay muchos estados posibles del vacío, y cada uno de ellos puede constituir un universo con sus propias leyes, constantes y condiciones iniciales⁷. Así, cuando el vacío inestable decae a un estado estable forma un universo, una suerte de burbuja, que puede o bien desaparecer al instante o bien desarrollarse de un cierto modo. Y existen nada menos que 10⁵⁰⁰ estados posibles, vale decir universos del denominado “paisaje cósmico”, en expresión de Leonard Süsskind.

Tras elucidar que significa “universos múltiples” toca ahora el turno a la otra expresión contendiente de aquella. Por “creación inteligente” entiendo aquella en la que su agente es no sólo causa del universo, sino, como señalaba Kant, autor del mismo, o sea, cuando el universo es producto de un ser uno, infinito y necesario, que además es omnisciente, omnipotente y moralmente perfecto, que crea con vistas a fines⁸.

⁵ No obstante, la idea de que no hay diferencia *ontológica* entre las entidades matemáticas y las físicas es muy difícil de asimilar, incluso entre una mayoría de físicos. Así, Süsskind, que suele ser bastante ponderado y ecuánime en sus juicios, afirma taxativamente: “Una cosa es argumentar que la teoría da lugar a muchas posibilidades para las Leyes de la Física, pero es muy otra decir que la naturaleza realmente saca partido de todas las posibilidades... Obviamente la existencia matemática no es lo mismo que la existencia física” (2005, 293). Pero *realidad y existencia* son nociones ontológicas, y en ontología casi nada es obvio.

⁶ Entre otros por popes de la teoría de cuerdas y de la inflación, como Leonard Süsskind, Alan Guth, Andrei Linde o Alexis Vilenkin, y aceptada de buen grado por eminencias como Stephen Hawking o Martin Rees, o al menos como una posibilidad a tomar muy en serio por Steven Weinberg (2007, 40). Hay otras versiones interesantes de los universos múltiples, como la de Lee Smolin (2007) –en la que los agujeros negros son la puerta hacia otros universos– o la de Paul Steinhardt y Neil Turok, en la que los universos existen “en paralelo” pero en diferentes dimensiones, hasta que colapsan y dan lugar a nuevos universos paralelos, a lo largo de un ciclo infinito (cf. 2007, caps. 7 y 10). Estas versiones son más idiosincrásicas de sus proponentes, así que no me referiré a ellas.

⁷ Una versión “estándar” del paisaje cósmico es la de Süsskind (2005, cap. 11). Otra aparece en Vilenkin (2006, cap. 10). Una más en Linde (2007). Todas son variaciones de un mismo tema.

⁸ Naturalmente, el argumento del diseño o del designio implica solamente que existe una inteligencia muy poderosa como autora del orden y la finalidad del cosmos, pero no que sea *infinitamente* inteligente y poderosa. Asimismo, tampoco implica estrictamente la bondad del autor, aunque suele darse por supuesta: si hay ordenación de medios a fines, esto ya es de por sí algo bueno (aunque el fin último en sí mismo podría no ser algo bueno, como la belleza, la rectitud moral o la felicidad, sino algo axiológicamente neutral, como la máxima complejidad o diversidad de entidades). No entraré aquí en el fondo de estas cuestiones.

3 Contrastabilidad

Desde el punto de vista científico el gran problema de la hipótesis de los universos múltiples es su contrastabilidad: ¿cómo vamos a poder tener experiencia de algo que *ex hypothesi* está allende el espacio y el tiempo –y asimismo allende cualesquiera otras posibles dimensiones “ocultas” de nuestro universo– y por ende está causalmente desconectado de nosotros? Pero si la hipótesis no es contrastable, entonces no es científica, sino metafísica. Naturalmente esto desasosiega a los físicos –a unos mucho más que a otros⁹– cuyo último deseo es ser tildados de metafísicos. De modo que tendrán que buscar un modo de contrastar tal hipótesis, por más que esta contrastación habrá de ser en cualquier caso muy indirecta. Si en una inflación eterna del vacío se han producido y se siguen produciendo fluctuaciones cuánticas que forman universos burbuja, desligados entre sí causal y espacio-temporalmente, entonces es imposible observar o tener cualquier tipo de experiencias directas de un universo que no sea el propio del observador. Pero quizá sí puedan establecerse algunas predicciones acerca de la estructura de nuestro universo que habría de ser de uno u otro modo según fuera o no producto de un mecanismo que originara universos múltiples en vez de un único universo.

Y así es como suele presentarse la historia. Porque la hipótesis de los universos múltiples no se presenta como una teoría (de carácter metafísico), sino como un corolario puramente físico de ciertas teorías físicas (singularmente las teorías de cuerdas), y de ciertos hechos o estados físicos acorde con tales teorías, en nuestro caso la inflación (o al menos varios de sus modelos). Pues bien, desde un punto de vista epistemológico, si de una teoría se siguen muchos estados de cosas, algunos de los cuales no son contrastables, la contrastación favorable de los que sí lo son confirma –parcialmente, claro– la teoría como un todo, y con ello sus corolarios no contrastables¹⁰ (así ocurrió p.e. con la teoría de la relatividad, cuyas primeras contrastaciones favorables de predicciones particulares dieron un gran respaldo a la teoría como tal). Y ¿cuánto de bien contrastada está la inflación? Ciertamente, ha necesitado en poco tiempo muchas revisiones, y el hecho de que existan varios modelos alternativos indica su provisionalidad. Está muy ligada a la teoría de cuerdas y a la teoría M, sobre cuya aceptación no un hay consenso mayoritario, aunque la última va ganando ascenso entre los cosmólogos más destacados.

Pero supongamos, por mor de la argumentación, que la teoría M y los modelos inflacionarios que predicen la formación de innumerables universos burbuja están *aceptablemente contrastados* (o al menos que su potencial teórico es tal que hay que tomarlos muy en serio), ¿explica –junto con la correspondiente aplicación del principio antrópico– el ajuste fino? Pues bien, hay dos sentidos de “explicar”: el fuerte es: dar razón de por qué algo no puede ser de otra manera que como es. El débil es: eliminar lo sorprendente de un hecho¹¹.

⁹ Smolin es quizá quien más ha combatido la idea de los múltiples universos burbuja desconectados y la propia teoría(s) de cuerdas que los sustentan, por la total ausencia de contrastaciones observacionales. Para él la teoría de cuerdas ha descartado –y estancado– por completo a la física teórica en los últimos treinta años (cf. 2006, esp. partes II y III). Sin embargo, él ofrece su propio modelo alternativo de universos múltiples, que descienden unos de otros al modo de los organismos biológicos, y así la teoría es contrastable (cf. 2007). El asunto es complejo, pues hay también modelos del paisaje cósmico que producen tanto universos burbuja aislados entre sí como nuevas burbujas-universo dentro de varios de los universos burbuja originales (sobre todo a medida que estos crecen), y presumiblemente el surgimiento de una nueva burbuja-universo dentro de un universo sí sería detectable, siempre que ocurra dentro del universo/región observable de un observador (cf. Süskind, 2005, 307).

¹⁰ Como señala Steven Weinberg: “El test de una teoría física no es que todo en ella haya de ser observable y que cada predicción que haga haya de ser contrastable, sino más bien que bastante sea observable y bastantes predicciones sean contrastables para darnos confianza en que la teoría es correcta” (2007, 39).

¹¹ Coincide *grosso modo* con la dicotomía entre la *explicación* –propia de las ciencias naturales– y la

Al igual que la existencia de innumerables planetas con condiciones de lo más diverso entre sí hace natural y poco sorprendente que en algunos, por comparativamente escasos que sean, se den las condiciones de masa, composición, temperatura, tamaño etc. adecuadas para que surja la vida, si existen innumerables universos independientes, con parámetros muy diversos, entonces algunos *a fortiori* producirán asimismo condiciones favorables para la vida. En tal caso, no resulta sorprendente que nos encontremos en uno de estos (como no lo es que nos encontremos en un planeta habitable, existiendo muchísimos inhabitables). La queja de que este tipo de explicación en realidad no explica por qué nuestro universo tiene que ser exactamente como es constituye una flagrante petición de principio: primero se da por supuesto que el *principio de razón suficiente* rige omnímodamente, y que siempre hay una razón que explica por qué algo tiene que ser justamente como es. Y luego se exige una explicación de por qué nuestro universo tiene que ser exactamente como es. Pero la respuesta es que ningún universo *tiene que ser* de un modo determinado –como no tiene que serlo ningún planeta en particular– sino que aleatoriamente resulta ser de una manera de entre muchas posibles. El error está en el supuesto de partida.

A la hora, entonces, de hacer un balance entre las dos hipótesis alternativas –multiverso o diseño inteligente– el filósofo teísta William Craig señala lo siguiente¹². En primer lugar, no hay evidencia de los universos múltiples *aparte del concepto mismo de ajuste fino*. Pero eso es evidencia igualmente del diseñador, luego la hipótesis del multiverso no está mejor contrastada experimentalmente que la del diseño inteligente divino. Pues bien, si por evidencia entendemos evidencia experimental, o sea observaciones directas, esto es correcto: de ambas hipótesis se sigue la existencia del orden en nuestro universo¹³, pero tanto Dios como los otros universos son realidades allende nuestro universo físico.

En segundo lugar, prosigue Craig, la hipótesis del multiverso es tan metafísica como la del diseñador cósmico. En ambos casos se trata de realidades suprasensibles, últimas, postuladas como fundamento de todo lo real. Ahora bien, ante esto hay que decir que si la hipótesis de los universos múltiples se formula meramente como respuesta al problema del ajuste, esto es cierto. Pero, como ya he señalado, actualmente no se trata de una teoría más o menos *ad hoc* para explicar un fenómeno sorprendente o *cuasi milagroso*, sino de un corolario inferido de determinadas teorías científicas que sí generan predicciones contrastables (al menos contrastables en principio).

En tercer lugar, en cuanto hipótesis metafísica, la hipótesis de los universos múltiples es inferior pues, según Craig, es menos simple –y la simplicidad es un gran valor epistémico a la hora de optar entre teorías rivales–. No obstante, de nuevo hay que objetar a Craig que no está nada claro que la hipótesis de los universos múltiples sea menos simple que la del universo único, por una sencilla razón: un único universo necesita la explicación de sus parámetros (sobre todo cuando estos son muy peculiares, muy “ajustados” sin que se entienda por qué), mientras que un generador aleatorio de universos explica (o sea, permite)

comprensión –propia de las ciencias humanas y sociales–. Así, mientras que en las explicaciones científico naturales las leyes junto con las condiciones antecedentes (*explanans*) implican deductiva o inductivamente determinados hechos (*explanandum*) (cf. Hempel, 1966, 50 y ss.), una buena parte de las explicaciones históricas –aunque no todas ellas– consiste en “comprender” cómo fue posible que llegara a ocurrir un suceso, qué es lo que lo propició o desencadenó, aunque el suceso fuera intrínsecamente contingente (pues dependía de las acciones y reacciones libres de diversos individuos, y por ende *podía* no haber ocurrido pese a todos los antecedentes y condicionantes) y no el producto necesario de las condiciones previas más unas supuestas “leyes” históricas (cf. von Wright, 1971, 135 y ss.).

¹² (2003, 171 y ss.). Craig lleva años defendiendo los argumentos cosmológico y teleológico sobre los datos de la cosmología actual.

¹³ En rigor, de la hipótesis del multiverso se sigue la existencia de orden *en algún universo que otro*. Es el añadido del principio antrópico, o efecto de selección, lo que produce la predicción del orden en *nuestro* universo.

la existencia de cualesquiera combinaciones de parámetros, desde los más peculiares hasta los más anodinos, desde los que producen universos como el nuestro hasta los que producen universos que se extinguen al cabo de un nanosegundo. La simplicidad de la hipótesis del multiverso viene dada no por la pluralidad de los universos, sino por la unicidad del mecanismo progenitor¹⁴.

Craig señala en cuarto lugar que no se sabe cómo se generaría el conjunto de universos, que los modelos inflacionarios requieren asimismo un ajuste fino. Pues bien, si *todos* los modelos necesitan condiciones iniciales *ad hoc*, entonces no habríamos avanzado nada, pero lo que sugieren las versiones más aceptadas de la teoría es que es la misma inflación la que produce aleatoriamente todos y cada uno de los universos.

4 Balance del debate

Los universos múltiples de la inflación a día de hoy son un serio candidato para explicar el ajuste fino, pero aún muy provisional. Pese a las objeciones de Craig, se puede replicar en su favor que la teoría de los universos múltiples: a) al menos tiene un importante aparato matemático detrás, que muestra su coherencia formal. No obstante, también el teísmo tiene una historia del debate sobre su coherencia, en el que como mínimo nadie ha demostrado su incoherencia. En esto podrían estar ambas teorías a la par, si bien la coherencia matemática de la teoría M es seguramente más impresionante que la coherencia lógica de cualquiera de las versiones del teísmo, incluidas desde las más clásicas hasta las más recientes, como la de Siwinburne¹⁵. Y b) la hipótesis del multiverso al menos es contrastable indirectamente, en el sentido en que son contrastables otros aspectos de la teoría uno de cuyas inferencias es que se generan múltiples universos. Pero también en cierto sentido es contrastable el teísmo. El problema del mal, la experiencia religiosa o los milagros contrastan (en sentido negativo y positivo, respectivamente, el teísmo). Una buena teodicea mejoraría la contrastabilidad del teísmo; una explicación natural de la experiencia religiosa haría justo lo contrario. Hay, pues, una contrastabilidad indirecta en las dos hipótesis. En ambos casos se trata de dos explicaciones últimas de la realidad, fundamentalmente filosóficas, ambas con un respaldo teórico importante (aunque de muy distinto signo: filosófico y teológico en un caso y matemático y físico en el otro); ambas con un problemático respaldo experimental.

En conclusión, a día de hoy, y *por lo que respecta exclusivamente a la cuestión de la teleología*, no existe una opción racional clara por una de las dos opciones. Pero este *impasse* tiene mucha significación filosófica. Porque la cuestión crucial es: ¿tenemos o no un argumento del diseño en cosmología a favor de una creación inteligente? Y la respuesta es que, en una situación de empate, no lo tenemos, en tanto en cuanto hay opciones naturalistas alternativas (provisionales, precarias, especulativas y todo lo que se quiera) que explicarían los mismos hechos. Y esto son malas noticias para el teísmo, porque la última trinchera del argumento teleológico ha dejado de ser inexpugnable.

¹⁴ Es cierto que una pluralidad de universos semejantes sería más simple que una pluralidad de universos desemejantes, pues habría una simplicidad tipológica. Pero cuando en el mecanismo de fijación de parámetros entra el azar la variedad de combinaciones posibles se dispara. Y ¿hay algo más simple que el azar? Nada es más simple que el azar. Porque todo principio suministra una explicación para lo diverso, complejo, sorprendente e inexplicado, mientras que el azar como principio consiste en decirnos que en definitiva no hay nada que “explicar”.

¹⁵ Cf. Swinburne, 1993. Para un análisis reciente y riguroso más escéptico acerca de la coherencia del teísmo, cf. Sobel, 2004 (caps. IX-XII).

No hay que dejar de lado que tras la opción de los universos múltiples está un hecho histórico-científico: el ámbito de la realidad física se ha ido ampliando una y otra vez y correlativamente el ámbito donde parecían necesarias explicaciones teleológicas se ha ido reduciendo. Esto no constituye ningún argumento concluyente a favor de los universos múltiples, pero sí invita inductivamente a ello.

5 Un caveat: ¿Son incompatibles las dos opciones?

Como han señalado algunos físicos, parece que la hipótesis de los universos múltiples ha llegado para quedarse. Y la mejor prueba de que va ganando credibilidad entre los físicos es que algunos defensores acérrimos del argumento del ajuste fino, como Robert Collins¹⁶, empiezan a afirmar que, aun si se corroborara la existencia de otros universos, ésta sería perfectamente compatible con el teísmo!

Pues bien, desde luego que el multiverso es compatible con el teísmo en general: ¿qué le impediría a una inteligencia infinita y omnipotente crear múltiples universos? Más aún, en varias tradiciones religiosas, como el hinduismo, e incluso dentro del cristianismo autores como Orígenes y Bruno –bien que se trata de cristianos heterodoxos–, han defendido que Dios crea muchos o acaso innumerables mundos. Y todavía más, si en todos esos mundos hubiera finalidad y sentido, y con ello vida consciente e inteligente, belleza y bondad, eso sería no sólo compatible con el teísmo, sino que lo reforzaría. *Pero esa no es la cuestión*. La cuestión de marras es si puede establecerse o no una versión del argumento teleológico a partir del ajuste fino de las leyes, constantes y condiciones iniciales de *nuestro universo*. Y si nuestro universo es simplemente uno cualquiera de entre una pluralidad enorme en los que las combinaciones de dichos parámetros acaecen y quedan fijados aleatoriamente, entonces no hay argumentación teleológica ninguna, ni diseño ni designio que valga.

Como acabo de apuntar, una teoría que afirmara la existencia de múltiples universos *todos con sentido, orden y finalidad*, comportaría, no exactamente el argumento del diseño que estamos debatiendo, sino uno bastante más fuerte: que el ámbito de lo real es mucho mayor de lo que se pensaba, sí, pero que todo él incluye diseño y designio, pues todos los universos serían complejos y con un elevado nivel de ordenación, apareciendo en todos la autoconciencia, la reflexión y la moral.

Pero el problema es que las hipótesis cosmológicas de los universos múltiples que están sobre el tapete (no solamente la de los universos burbuja, sino también las de los universos cíclicos de Stainhardt y Turok, la de los universos que se reproducen a través de los agujeros negros, de Smolin, y la de las estructuras matemáticas de Tegmark) producen o bien aleatoriamente muchos (o en su caso infinitos) universos, o bien necesariamente todos los mundos lógico-matemáticamente posibles, y en uno u otro caso la inmensa mayoría de tales universos son incompatibles con la vida y la consciencia, y por ello con el sentido y la finalidad. Un Dios creador de una tal abigarrada –y, desde el punto de vista teísta, absurda– multiplicidad podrá entenderse como la Energía cósmica fundamental, como la fuerza generadora de todo, pero eso se parece mucho más a la Sustancia de Spinoza, a la *Natura naturans*, que al Dios Creador de las religiones monoteístas (o incluso henoteístas, como el Visnuismo o el Shivaísmo). Se trataría, en suma, del dios peculiar del panteísmo o, a lo sumo del deísmo, pero no del teísmo. Ese no es un dios que –como insistía Leibniz– crea

¹⁶ Collins defiende el argumento teleológico a partir del “ajuste fino” en su (2003) y en su (2008), donde insiste en que *además* los universos múltiples serían compatibles con el Dios Creador. Esta última idea la desarrolla más en su 2007.

por inteligencia y razón, además de por voluntad; y desde luego no crea por amor a sus criaturas. No es un dios que elige el mejor de los mundos posibles; ni siquiera aquellos mundos en los que la ratio bien/mal es positiva. Es un dios aparentemente insensible al mal y al sufrimiento, o que está “más allá del bien y del mal”. En suma, no es, por decirlo con Kant, el dios del teísmo moral.

6 ¿De dónde proceden el vacío y la inflación?

Pero no debemos perder de vista que las diversas hipótesis de los universos múltiples, incluidas las de los universos burbuja de las fluctuaciones cuánticas durante la inflación, se hallan en un estado muy incipiente, y que las mismas teorías que las sustentan (las diversas teorías de cuerdas, la teoría M, la teoría de universos cíclicos de Steinhardt y Turok etc.) se encuentran en un estado provisional, de prácticamente nula confirmación experimental, y son altamente discutidas.

Volviendo a la hipótesis del multiverso de los universos burbuja de las fluctuaciones cuánticas de la inflación, en los modelos inflacionarios más aceptados (p.e. el de la inflación caótica de Andrei Linde), la inflación es eterna, entendiendo por tal perpetua, y sus efectos aleatorios. Si bien hay algún modelo reciente que trata de exponer una inflación eterna hacia el pasado (Aguirre, 2002 y 2003), Borde, Guth y Vilenkin (2003) demostraron que en los modelos vigentes de inflación eterna ésta tiene que haber tenido un comienzo en el tiempo, una singularidad. Así Vilenkin, uno de sus primeros desarrolladores, afirma: “Consideramos observadores imaginarios moviéndose a través del universo bajo la acción de la gravedad y la inercia y registrando lo que ven. Si el universo no tuvo un principio, entonces las historias de todos esos observadores deberían extenderse al pasado infinito. Nosotros mostramos que esta asunción conduce a una contradicción”¹⁷.

También hay modelos mixtos en los que la inflación no es ni eterna ni perpetua. Y esta misma pluralidad de modelos debe ponernos sobre aviso de que, siguiendo a Kuhn, no hay actualmente un paradigma científico compartido en cosmología, sino que estamos en un período de transición, que llevará a un cambio revolucionario, y cuyo resultado no podemos anticipar.

Si, provisionalmente, aceptamos el modelo mayoritario –o sea, el menos minoritario–, con inflación perpetua que tuvo un origen temporal absoluto (Vilenkin), surgen algunos interrogantes: ¿Es aceptable que desde la nada absoluta y por sí misma pueda surgir la inflación? Esto es lo que defiende también Hawking en su libro más reciente (2010)¹⁸. Pero, ¿podemos aceptar filosóficamente esto como respuesta a la última pregunta? Mi postura es que no podemos. En una ocasión el filósofo Michael Dumett afirmó, en otro contexto, que la idea de que el mundo en sí mismo podría ser intrínsecamente vago es “profundamente ininteligible”. Parafraseándole, yo diría que la idea de que el mundo (en singular o en plural) pueda haber surgido a partir de la nada y por sí misma es también profundamente ininteligible¹⁹. Obviamente, afirmar esto no es lo mismo que afirmar que tal cosa sea

¹⁷ (2006, 174); y añade: “lo destacable de este teorema es su indiscriminada generalidad... Lo único que asumimos fue que la tasa de expansión del universo nunca cae por debajo de algún valor distinto de cero, por pequeño que sea. Esta asunción ciertamente habría de ser satisfecha en el falso vacío en inflación. La conclusión es que la inflación eterna hacia el pasado sin un comienzo es imposible” (*loc. cit.* 175).

¹⁸ Todos los esfuerzos de Hawking desde hace treinta años se concentran en excluir la denominada “singularidad” inicial, en la que no regirían las leyes físicas. Si en su *Breve historia del tiempo* la hipótesis era una serie infinita de universos en expansión y contracción pero sin *Big-bang* ni *Big-crunch*, sino sin solución de continuidad, ahora la hipótesis es que cuando el universo tenía el tamaño de Planck la dimensión temporal era *quasi* espacial, y por ello no había un tiempo anterior a este instante 1. Así el universo apareció desde la nada.

¹⁹ He desarrollado esta idea al final de mi (2011).

absolutamente imposible, ni por consiguiente que quien lo defienda no pueda estar en la verdad. Significa lisa y llanamente que esa no es una opción viable para nuestros entendimientos humanos.

Claro que ante esta postura cabe replicar: ¿es eso menos aceptable que una *creatio ex nihilo* por una inteligencia omnipotente? Creo que sí, que es menos aceptable. Porque la idea de un agente omnipotente creando *ex nihilo*, aunque sea ciertamente oscura en cuanto al “mecanismo de producción”, es inteligible. Se trata de alguien, que crea con ciertas intenciones la energía y la materia, el espacio y el tiempo, aunque no comprendemos cómo puede hacerlo. Pero esta incompreensión emana de que no conocemos los límites de su poder. Sin embargo, la idea de que de la nada absoluta salga espontáneamente todo y porque sí, me parece completamente absurda, justamente porque no hay nada ni nadie a quien poder atribuir la causalidad de lo que hay (tampoco la pura *necesidad* de aquello que existe, puesto que es algo no eterno, y *a fortiori* contingente). Es un puro y absoluto *porque sí*. Y eso es una pura sinrazón; en ese sentido es ininteligible.

Además, si todo pudiera salir absolutamente porque sí desde la nada, ¿no podría igualmente volver absolutamente porque sí a la nada? ¿Por qué creer entonces en el carácter perpetuo de la inflación? Pero si los universos tanto pueden salir de la nada como volver a ella, cuando suceda y porque sí, el fundamento último de lo real sería la existencia intermitente del mundo, o de los universos. ¿Puede haber algo más ininteligible?

7 Conclusión

Se dice que un argumento es lo que convence a los hombres razonables y una prueba lo que se necesita para convencer incluso a uno no razonable. Provistos de la prueba [de la no eternidad hacia tras del universo] los cosmólogos ya no pueden esconderse tras la posibilidad de un universo eterno hacia el pasado. No hay escapatoria: tienen que afrontar el problema de un inicio cósmico²⁰.

Si llegáramos a aceptar la existencia de múltiples universos a modo de universos burbuja surgidos por fluctuaciones cuánticas del vacío en una inflación perpetua que hubiera tenido un origen temporal absoluto, entonces (*pace* Vilenkin y Hawking) deberíamos postular una causa necesaria y eterna de la propia inflación. No es creíble que las leyes matemáticas de la física rijan eternamente incluso cuando absolutamente nada existe; las ecuaciones son solamente ecuaciones, y presumiblemente no pueden ser el fundamento ontológico último de lo real, en tanto que la realidad no es *meramente* lógica o posible. Este formalismo neopitagórico me parece filosóficamente insostenible; la cuestión de *que insufla vida* a las ecuaciones es perfectamente legítima. Alguien tiene que *concebirlas* y ponerlas en marcha.

²⁰ Vilenkin (2006, 176). Pero la respuesta que da Vilenkin a esto es insatisfactoria: una tunelación cuántica a partir, no del vacío, sino de la nada absoluta. Él mismo es consciente de la insatisfacción: “La imagen del efecto túnel a partir de la nada suscita otra cuestión intrigante. El proceso de tunelación está gobernado por las mismas leyes fundamentales que describen la evolución subsiguiente del universo. Se sigue que las leyes habrían de estar “ahí” incluso previamente al universo mismo. ¿Significa esto que las leyes no son meras descripciones de la realidad y que pueden tener una existencia propia independiente? En ausencia de espacio, tiempo y materia, ¿en qué tablillas podrían estar escritas? Las leyes se expresan en forma de ecuaciones matemáticas. Si el médium de las matemáticas es la mente, ¿significa esto que la mente habría de anteceder al universo?» (2006, 204-5). Por el contrario, Hawking (2010) pretende hacernos creer que no hay problema, pues acaba su libro con Mlodinow afirmando: “Al haber una ley como la gravedad, el universo puede ser y será creado de la manera descrita... La creación espontánea es la razón por la cual existe el universo. No hace falta invocar a Dios para prender las ecuaciones y poner el universo en marcha. Por eso hay algo en lugar de nada”. ¡Vaya, al final hemos quitado a Dios para reemplazarlo por la Nada!

Pero con ello no tendríamos un argumento teleológico, sino un tipo de argumento cosmológico que se basa tanto en la *existencia* como en la *inteligibilidad* del universo: ¡existen ecuaciones que rigen los universos!... –aunque parecen tener un número disparatadamente grande de soluciones–. Podríamos acuñar como slogan: *ni ecuaciones sin universos ni universos sin ecuaciones*. No obstante, como señaló Kant, el argumento cosmológico que pueda seguirse de ello, por sí solo, aun si fuera correcto, no bastaría para demostrar la existencia de Dios. No al menos del dios del monoteísmo, sino más bien del dios del panteísmo, panenteísmo o acaso deísmo. Es para el dios del teísmo moral para quien necesitábamos un argumento específicamente del diseño.

Bibliografía:

- Aguirre, A. & Gratton, A. (2002), “Steady-State Eternal Inflation”, *Phys.Rev.* D65 (2002) 083507.
 (2003), “Inflation without a beginning: A null boundary proposal”, *Phys.Rev.* D67 (2003) 083515.
 Ayala, F. (2004) “Design without designer”. En Dembski & Ruse [2004: 55-80]
 Borde, A., Guth, A. y Vilenkin, A. (2003), “Inflationary space-times are incomplete in past directions” *Phys. Rev. Lett.* **90**.
 Carr, E. (ed.) (2007), *Universe or multiverse*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
 Collins, R. (2003), “Evidence for fine-tuning”. En Manson [2003: 178-199]
 (2007), “The multiverse hypothesis: a theistic perspective”. En Carr [2007: 459-480].
 (2008), “The fine-tuning design argument. An argument from physics and cosmology for the divine creation of the cosmos”. <http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Fine-tuning%20powerpoint%20final%20version%2010-3-08.ppt>
 Craig, W.L. (2003), “Fine-tuning of the universe”. En Manson [2003: 155-177]
 Dawkins, R. (1986), *The blind watchmaker*. Nueva York, Norton & Company.
 (2006), *The God delusion*. Londres, Bantam Press. [2007], Londres, Transworld Publishers.
 Dembski, W. & Ruse, M. (eds.) (2004), *Debating Design. From Darwin to DNA*. Cambridge Univ. Press.
 Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010), *The Grand Design*, New York, Bantam.
 Hempel, C.G (1966), *Philosophy of natural science*. Nueva York, Prentice Hall.
 Linde, A. (2007), “The inflationary multiverse”, en Carr [2007: 127-150].
 Manson, N.A. (ed.) (2003), *God and design. The teleological argument and modern science*. Londres, Routledge.
 Paley, W. (1802), *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. Londres.
 Romerales, E. (2011), “¿Por qué existe algo más bien que todo?”. *Despalabro*, V (en prensa).
 Smolin, L. (2006), *The trouble with physics*. Boston y Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt.
 (2007), “Scientific alternatives to the anthropic principle”, en Carr [2007, 323-366].
 Sobel, J.H. (2004), *Logic and theism. Arguments for and against beliefs in God*. Cambridge Univ. Press.
 Steinhardt, P & Turok, N. (2007), *Endless universe. Beyond the Big-Bang*. Londres, Weidenfeld & Nicolson.
 Süsskind, L. (2005), *The cosmic landscape. String theory and the illusion of intelligent design*. New York, Little, Brown and co.
 Swinburne, R. (1993), *The coherence of theism* (2ª ed). Oxford, Clarendon press.
 Tegmark, M. (2007), “The multiverse hierarchy”, en Carr [2007: 99-126].
 Vilenkin, A. (2006), *Many worlds in one. The search for other universes*. New York, Hill & Wang.
 Weinberg, S. (2007), “Living in the multiverse”, en Carr [2007: 29-42].
 Wright, G.H. von (1971), *Explanation and understanding*. Ithaca, Cornell U.P.

Palabra y Verdad

Significado y sentido de la creencia religiosa

Diego S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

En el presente artículo trataremos de elaborar una aproximación a las singulares características de la noción de verdad en la tradición judeo-cristiana. Para ello enfrentaremos la tradicional concepción la verdad como adecuación con las condiciones específicas de la verdad como *emunah*. La Sagrada Escritura, en tanto que signo lingüístico, nos inclina inmediatamente a interpretar el valor de la palabra en términos meramente descriptivos. Sin embargo, las Religiones del Libro y más específicamente la fe cristiana inauguran una nueva concepción de verdad cuya comprensión se hace imprescindible no ya para evaluar o constatar su mera legitimidad sino, al menos, para poder concebir cabalmente los presupuestos sobre los que descansa esta influyente interpretación y vivencia del acto de significar.

Palabras clave: Verdad, adecuación, Escritura, Dios, significante, significado, signo.

Abstract:

This article aims to provide a general outline to the specific features of the notion of truth in the Judaeo-Christian tradition. For that purpose we will contrast the traditional conception of truth as conformity with the singular conditions of truth as *emunah*. The Holy Scripture merely understood as a linguistic sign generally induces a simple and descriptive interpretation of truth. However, the Holy Book based religions and more specifically the Christian faith unveil a new conception of truth. A complete and full understanding

of this notion is necessary in order to, not only to assess the religious faith, but also to conceive of the grounds of where this experience together with its correlating account of meaning is founded.

Keywords: Truth, conformity (*adaequatio*), Scripture, God, Signifier, Signified, Sign.

“Decir de lo que es que es y de lo que no es que no es”. Tal cosa era lo verdadero para Aristóteles (*Met.* IV, 4, 1011b 26 y ss) y así dirá también el de Estagira: “no están lo falso y lo verdadero en las cosas [...] si no en el pensamiento” (VI, 4, 1027b 25 y ss). Desde entonces, e incluso antes, la tradición cultural de Occidente ha insistido en una interpretación que sitúa a la verdad y la mentira no en la esfera de lo real sino en el modo en que lenguaje y pensamiento, en tanto que representaciones, son capaces de describir el mundo. Bien es cierto que antes y después de Aristóteles se han sucedido distintos modelos de verdad pero no es menos exacto reconocer la estabilidad con la que durante siglos ha sobrevivido lo que Steiner denominó como la alianza entre el lenguaje y el mundo. Decimos, hablamos, escribimos, figuramos... cosas *del* mundo y *sobre* el mundo. Y al mundo solemos acudir cuando, en un cierto sentido, queremos constatar la verdad de lo que decimos. Los medievales hablaron de adecuación entre el intelecto y la cosa (*adaequatio intellectus et rei*)¹ y, pasados los siglos, el positivismo lógico radicalizó el modelo hasta negar la significatividad de toda proposición sintética que no fuera susceptible de ser verificada empíricamente. Siguiendo la metáfora de Rorty², cabe decir que, tradicionalmente, lenguaje y pensamiento aspiraron a ser un espejo de la naturaleza.

La relación entre palabra, verdad y mundo ha interrogado desde antiguo a los hombres. El enigma, tan viejo como el habla, se vuelve todavía más oscuro si reconocemos -con permiso de Wittgenstein- las distintas formas en los que el hombre se ha esforzado por decir lo indecible. Desde el mito hasta el poema, la historia de la cultura recoge innumerables ejemplos en los que el lenguaje demuestra una utilidad que trasciende, con mucho, la mera representación lo real (de hecho, el propio Aristóteles parecía tenerlo en cuenta al privilegiar en su *Poética* lo verosímil en detrimento de lo verdadero). Sin embargo, no podemos resolver el uso del lenguaje en la creencia religiosa apelando a la ficción o irrealidad de su contenido sino que, en tanto que creencia, el enunciado dogmático de las distintas religiones reclama para sí el estatuto de verdad. Todo creyente aspira a tener creencias verdaderas y toda creencia religiosa adquiere una vocación de verdad. Hablar de lenguaje religioso, sin embargo, resulta enormemente vago. Así, también, hablar de Dios, un concepto al que seguramente podrían atribuírsele muchos significados. En cierto modo, como tantas veces en filosofía, para hablar de Dios tendríamos que precisar exactamente qué queremos significar con un concepto tan extenso por lo que, aquí y en lo que sigue -señalaré toda excepción- al hablar de Dios me referiré al Dios de los cristianos. Es por tanto, el Dios del Génesis, el Dios de Abraham, de las Tablas y de los profetas; es, también, el Dios del Evangelio, un Dios encarnado en Jesús y en gran medida, aunque sin poder agotar en ello todo su alcance, es, en sentido general, un Dios de la Escritura³.

¹ ST I.c16.a.1y 1.c21.a.2. Op. cit. Vol1. pág. 226 y 265.

² *Philosophy and the Mirror of Nature*. Op. cit.

³ En el caso del catolicismo conviene recordar las recentísimas palabras del Papa Benedicto XVI (Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, 7) en las que, acogiendo a su vez a la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, señala con rotunda claridad que la fe cristiana “no es una Religión del Libro [...] sino del Verbo encarnado y vivo”. Op. cit. p. 23.

No es casual comenzar nuestra exposición a partir de una referencia a la Escritura ya que el que la creencia religiosa esté fundada en un Libro, en unos escritos, rasgo determinante – para el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam- a la hora de investigar el modo en que se relacionan la palabra, la verdad y el mundo. Para estas religiones el Libro es objeto de culto en tanto que es el *lugar* donde se revela la Verdad. Pero es también un acontecimiento histórico y literario que, inspirado o no, sirve de mediación entre de Dios y los hombres. El Libro condensa aquello que había de ser dicho -de una vez por todas- y es la fuente original de la que luego emanarán todo comentario y creencia. Creer es por tanto afirmar la Verdad que ahí se expresa. Pero el Libro es también mucho más que una colección de enunciados susceptibles de ser afirmados o negados puesto que existe una significación que superviene a la totalidad de la Escritura. Es entonces una expresión lingüística que, en cierto modo, trasciende el puro significar en el *afuera* del mundo.

De estas tres religiones, el judaísmo es probablemente la religión que más radicalmente observa y atiende el decir del Escritura. Después de la destrucción del Templo por los romanos la Torá ha mantenido la identidad del pueblo, ha sido la seña de identidad e incluso ha sido el lugar -el hogar- del pueblo de Israel. Un pueblo sin patria que ha vivido *desde* el Libro y *en* el Libro. O, mejor dicho, un pueblo viajero cuya patria siempre les ha acompañado al quedar reunida en forma de Palabra⁴. Así, en el año 1951 Ben-Gurión señaló: “Hemos guardado el Libro y el Libro nos ha guardado a nosotros”. Esta experiencia, tan distante de la interpretación que hoy hacemos del lenguaje, se vuelve perfectamente inteligible si identificamos el Libro y ley, ya que la Torá, los primeros libros de la Tanaj, son precisamente eso: una “guía”, una “instrucción”, una “norma”⁵. La patria se identifica con el sistema normativo que la rige, la ordena e identifica y convierte la Alianza en el pacto constituyente de un pueblo. El *Corpus Iuris* del pueblo judío se ha gestado como una interpretación de la nomología de la Torá⁶. Por ello los judíos han sido históricamente un pueblo sin patria o, dicho de otro modo, una patria con ley pero sin necesidad de territorio. Es más que probable que esta vocación normativa sea la que ha enfrentado al judaísmo y a otras religiones con el poder civil. La observancia de la ley (originalmente los 613 preceptos *-mitzvot-* de la Torá), urgió históricamente al establecimiento de un método exegético estable (*Midraš* halájico) para distinguir unívocamente entre lo permitido y lo prohibido. De este modo, el Talmud y la tradición vinieron a completar la *halaká* o ley judía. La ley y el comentario quedaron fijados por escrito para garantizar así la conservación del significante y el significado.

Hoy, sin embargo, no puede ignorarse que la Torá o el Evangelio son textos históricos, nacidos de la mano del hombre y sujetos a una deliberación que optó por incluirlos en un Canon Sagrado. La solución para el halaquista judío y el teólogo cristiano consistió y seguirá consistiendo en la reinterpretación, en la búsqueda y prevalencia de una verdad que se signa, desde una escritura que siendo humana está a su vez inspirada por Dios. Para otros muchos, este origen contingente, histórico y humano de la Escritura es la prueba de su carácter mítico lo que en ocasiones habría servido para sentenciar su definitiva falsedad.

Para hablar de interpretación tendríamos que acudir, en el esquema palabra-mundo, al extremo del significado. En la tradición hebrea de la que hoy somos herederos el estatuto de verdad entraña, sin embargo, una originalidad previa. Lo significado (doctrina) se identifica con el significante (Libro) lo que convierte a la propia Escritura en un objeto de culto. El texto, en su estricta materialidad, interpretado *qua* signo es ya en sí mismo un

⁴ GARCÍA PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Op. Cit. p. 356

⁵ KÜNG, HANS. *El Judaísmo*. Op. Cit. p.666.

⁶ *Ibid.* 359.

acontecimiento sagrado. La cuestión fundamental sería establecer si por sagrado habría de ser también necesariamente verdadero (i.e., verdadero antes de significar *nada*). La importancia de la materialidad del texto impone un protocolo extremadamente estricto en la reproducción de la Escritura. Para eliminar cualquier posibilidad de error humano, en el Talmud se enumeran más de veinte requisitos preceptivos para que un rollo de la Torá pueda distinguirse como *casher*. En ausencia o incumplimiento de cualquiera de estos requisitos ese rollo no poseerá ningún carácter sagrado. Así, el escriba no puede escribir de memoria ni una sola letra en un rollo de la Torá y debe iniciar el trazo de todo signo a partir de la observación de un segundo rollo *casher*. El escriba deberá también pronunciar cada palabra en voz alta antes de copiarla y cada letra deberá guardar una rigurosa distancia con el trazo de los otros signos. En caso de que exista un mínimo contacto entre una letra y cualquier otro punto el rollo quedará invalidado.

Es obvio que en el cuidado por preservar los significantes de la Escritura se trasluce también un interés por asegurar los significados que de ella se extraen. Por ello, en la tradición hebrea también se fijó por escrito el comentario (Talmud) y se distingue con precisión un método exegético dividido en cuatro niveles.⁷ De este modo⁸, la interpretación fijada –esto es, escrita– se sitúa como un nueva mediación entre el hombre y la palabra, una palabra que a su vez mediaba ya el encuentro entre Dios con los hombres. El esplendor de la imagen de Dios se haría insoportable para la mirada del hombre por lo que Dios se sirve del símbolo para darse a los hombres. Dice el Éxodo “mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex, 33-20)⁹. En esto coincide el Dios judío con el Dios cristiano ya que, en ambos casos, la Gloria divina impide su contemplación inmediata. Así queda referido en numerosos pasajes del Nuevo Testamento¹⁰, siendo acaso la más célebre aquella sentencia en la que San Pablo advertía: “ahora vemos en un espejo, confusamente, entonces veremos [a Dios] cara a cara” (I Cor, 13-12).

Sólo aparentemente el que hayamos dirigido nuestra atención a la Biblia podría facilitarnos el examen de aquello que al inicio de este trabajo describimos de mano de Steiner como relación entre Palabra, verdad y mundo. El objeto de culto y el contenido de la creencia judía y cristiana quedaron reunidos en un testimonio escrito, en un conjunto de proposiciones finitas y numerables de las que, podría pensarse, cabría emprender un proceso de validación individual. A tal fin servirían la investigación histórica y el análisis lógico y con estos dos instrumentos podríamos contrastar, si el tiempo lo permite, la verdad o falsedad de lo expresado en la Escritura. Sin embargo, para poder concluir esa verdad o falsedad habríamos de decidir antes qué es la verdad y, seguidamente, someter el significado de la Escritura a ese criterio.

La relación entre verdad y Escritura no podría sin embargo adecuarse al modelo aristotélico con el que abrimos el presente texto. La Biblia, en tanto que expresión histórica y literaria multiplica su significatividad desde una pluralidad de géneros, autores y lenguas. Esta verdad no puede asumirse, por lo tanto, como una descripción del mundo real sino como una confianza en el mundo por venir. Así, el concepto hebreo de verdad, *’emeth*, se encuentra emparentado con el de *emunah*, una noción cercana a lo que hoy significaríamos

⁷ En él se distinguen cuatro niveles de interpretación y aproximación (*Peshát*, *Rémez*, *Derásh* y *Sod*) que quedan resumidas en el acróstico PARDÉS. El *Peshat* es el nivel de interpretación literal; el *Rémez* da lugar a la interpretación simbólica y alegórica; el *Derásh* establece una exégesis basada en las referencias comparadas del texto; y, por último, el *Sod*, la interpretación mística, velada o mística de la cábala.

⁸ A excepción de los carafitas.

⁹ En Dt 34,10 se dice que "YaHVeH trataba con él [con Moisés] cara a cara".

¹⁰ A Dios nunca nadie lo ha visto jamás, el Hijo único [...] él lo ha contado" (Juan 1,18) "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9).

con fe, creencia, confianza... o estabilidad¹¹. Verdadero es, por tanto, aquello de lo que nos podemos fiar. Es también una verdad que se dice y se comunica de unos a otros (Zac 8, 16; Jem 9, 4) pero es ante todo una verdad identificable con la fidelidad. Precisamente, la interpretación de dicha fidelidad depende también del decir, puesto que, como en toda promesa, es en la palabra dada en lo que descansa todo pacto: la Alianza de Dios con los hombres, y la palabra que se dan los hombres entre sí. Es por ello que la verdad judeo-cristiana es el lugar donde se lleva a cabo la Justicia¹² como la adecuación entre lo anunciado y el acontecer futuro, y no como una adecuación entre lo anunciado y el mundo.

Esta noción de verdad se cumple y se completa para los cristianos en el Nuevo Testamento y adquiere con la figura de Jesús, además de un nuevo signo, un nuevo significado. Cristo, leemos en el Evangelio de Mateo (5, 17) no vino a derogar la ley de los profetas sino a perfeccionarla. Ya en griego¹³ encontramos en el Evangelio de Juan una referencia a la verdad (ἀλήθεια) que parece inaugurar un nuevo significado al advertir que: “la ley fue dada por medio de Moisés pero la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (1, 17). El vínculo lingüístico entre Verdad y Palabra se mantiene intacto e incluso se refuerza en la expresión joánica: “Tu Palabra es la Verdad” (Jn, 17, 17)¹⁴. La verdad mantiene, por tanto, el carácter fiable: la firmeza y la estabilidad de la Verdad del Antiguo Testamento. Sin embargo, como todos sabemos, el gran acontecimiento o la gran ruptura del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo es precisamente la encarnación de la Palabra (Jn, 1-14)¹⁵ o, siguiendo la identificación antes referida, la encarnación de la Verdad.

El espíritu normativo de la Biblia judía queda mitigado en el Nuevo Testamento. La norma escrita, la tradición y la observancia de la ley ritual dan paso a un nuevo discurso basado en el amor incondicional (ἀγάπη). Así, (Mc, 12, 28-34; Mt, 22, 34-40; Lc 10 25-28) Jesús reduce a dos lo mandamientos (amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo) y anuncia el nuevo precepto rescatando, por cierto, en la versión de Marcos, la fórmula clásica de la plegaria hebrea: “Escucha Israel” (*Shemá* Israel). La Ley, como dijimos, no viene a ser depuesta sino a ser perfeccionada por lo que en la figura de Cristo se completa aquella ley que antes había sido escrita y repetida. Efectivamente la letra se hace hombre en tanto que letra imperativa (hoy es Jesús quien *enuncia* la ley) pero encarna, al igual que el texto para el judío, una significatividad original y propia que permite a los cristianos predicar la verdad de un Dios encarnado. Así, leemos en el Evangelio de Juan: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” insistiendo, de nuevo, en el carácter mediador entre Dios y el hombre. Al igual que para el judío es la Escritura el lugar en el que Dios se revela, en el caso de los cristianos es el Hombre el que sirve de Signo, el que significa y hace de medio para contemplar a Dios. En el Evangelio de Juan se apunta: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn, 14, 21), y San Pablo, con toda claridad, distingue a Jesús como el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim, 3,2).

El filósofo, sin embargo, no puede dejar de interrogarse acerca del uso e interpretación que de la verdad se realiza en el relato bíblico. Hoy sabemos que ésta es una verdad nacida en el tiempo y que desde su origen incorpora innumerables implícitos culturales y

¹¹ BOTTERWECK, G.J. y RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Op.cit. Vol.1.p.312. Vid. BUBER, M. *Dos modos de fé*. Op. cit.. pp. 15 y ss.

¹² KÜNG, HANS. *El Judaísmo*. Op. cit. p.312

¹³ Si bien, como recoge R.E. Brown, no puede descartarse que el Evangelio de Juan fuera escrito originalmente en arameo, la mayor parte de los investigadores rechazan la existencia de un texto completo en un idioma distinto del griego. *El Evangelio según San Juan*. Op. cit.vol.1. pág. 167.

¹⁴ ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν

¹⁵ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

semánticos, unos implícitos a los que tal vez no volvamos a tener acceso. Sin embargo, pasados los siglos siguen existiendo creyentes que afirman y secundan esta verdad, una verdad que, por momentos, parece contraria a la *evidencia* –y el término no es casual- del mundo. La investigación histórica, los postulados de la ciencia y el rigor lógico, las catástrofes humanas y la experiencia del dolor se distinguen como firmes candidatos a derrotar la verdad de la Escritura y, sin embargo, aquel que se confiesa creyente sigue confiando en la verdad de su creencia.

No parece filosóficamente legítimo indultar a la creencia y al lenguaje religioso de toda exigencia epistemológica. Sin embargo, que existan y se exijan mecanismos de evaluación de la creencia no implica el que las condiciones de verdad de la creencia religiosa puedan equipararse a las de las ciencias empíricas, la historia o la lógica. Como ya señalamos, el objeto de la creencia religiosa es, al menos para las religiones del Libro, ante todo y sobre todo un acontecimiento lingüístico y simbólico. Hablar, por tanto, de verdad o falsedad con respecto al significado de la creencia nos conduciría de inicio a la nada sencilla tarea de la interpretación: volver la significatividad del texto. Un texto que, en tanto que signo, no puede equiparse a otras estructuras representativas de lo real –en las que cupiera concluir verdad o falsedad- dado que la Escritura se postula como un texto originante en el que se describe y prescribe, precisamente, cuál es el significado de ese *decir verdad*. Si la tradición hebrea ha fijado y velado su ortodoxia exegética con gran celo, no es menos cierto que la mayor parte de las herejías medievales se debieron precisamente a la indebida interpretación del texto. La propia tarea de la interpretación se encuentra vinculada, en autores como Agustín de Hipona, a una teoría del conocimiento general fundada sobre la semiótica¹⁶. No hay conocimiento sin interpretación ni interpretación sin signo. Y el signo, para el creyente, es en primera instancia el texto sobre el que se funda su creencia: la Escritura en el caso del judío, el Dios-Hombre acontecido en el caso del Cristiano.

En cierto modo, de nuevo con Steiner, toda expresión simbólica es ya el anuncio de una trascendencia. El significado trasciende al signo para signar una realidad ulterior o, acaso, otro signo. Todo acto de significación es un acto de mediación, como lo era la Escritura para el judío o Jesús para el cristiano. Lo que entendemos como verdad y mentira en el esquema especular entre lenguaje y mundo dependerá exactamente del modo y la fidelidad con la que esa trascendencia acontezca a partir de una interpretación del significado de la Escritura. El creyente es así, ante todo, un intérprete. Un lector que actualiza el significado del texto en un acto de confianza sin pruebas, precisamente porque pacta no ya *con* el texto sino *a partir* del texto la interpretación original del significado de la verdad. La propia verdad, en tanto que palabra y concepto es un significante al que debemos dotar de significado. Así, en el juego de signos la verdad adquiere un significado contextual o referencial en el seno del discurso. Existe una verdad para la moral, una verdad para la lógica y una verdad para la ciencia estadística. Todas ellas, para ser distinguidas como verdad comparten un rasgo común, a saber: que pueden ser expresadas. Es decir, son verdades que pueden ser dichas. De ahí la importancia de la cita con la que abrimos el presente trabajo: toda nuestra experiencia de verdad –al menos en un sentido más cotidiano- descansa sobre la posibilidad de poder ser expresada. La verdad se encuentra así inseparablemente vinculada con el decir y más generalmente con el representar pero la herencia hebrea nos recuerda, sin embargo, que la Palabra además de ser *dicha* es, ante todo, una palabra *dada*.

¹⁶ En *Historia de la hermenéutica*. Ferraris, M. Op. cit. pág. 23. *De Doctrina Christiana y De Magistro*.

El habla, el pensamiento y la escritura son a su vez actos simbólicos en los que acontece lo que antes distinguimos como trascendencia del significado. De ahí que creer en la verdad de un enunciado sea tanto como creer que aquello que se enuncia tiene una validez efectiva: es decir, que es un acontecimiento real. El gran interrogante, sin embargo, pasa por conocer el significado de aquello que se enuncia. La verdad de un enunciado sólo puede expresarse lingüísticamente pero la creencia no descansa sobre el significante material -las palabras y letras que componen el enunciado- sino sobre aquello que dicho enunciado significa. De hecho, lingüísticamente pueden expresarse la verdad y la mentira sin que por ello, por cierto, podamos decir que lingüísticamente pueda expresarse todo. El acontecimiento material del signo (que sea dicho, que sea escrito o, incluso, que sea pensado) no entraña verdad ni validez alguna por lo que la creencia, a fin de cuentas, sólo puede descansar sobre la interpretación de ese signo. Pudiera ser, claro, que alguien confiara en la adecuación unívoca entre el significante y el significado lo que reuniría en una misma realidad palabra y significado. Sin embargo, la distinción entre un *sensus litteralis* y un *sensus spiritualis* es tan antigua como la interpretación misma por lo que no podemos preguntarnos por la verdad y falsedad de una creencia sin interrogarnos primero por la relación entre el significado y la interpretación del texto.

Hasta aquí el protocolo de actuación ordinario con el que nos interrogamos por la verdad de cualquier signo. Sin embargo, y aquí se adelanta parte de la conclusión de nuestra propuesta, la creencia religiosa -al menos en la tradición judeo-cristiana- establece unas condiciones de significación para el texto rotundamente originales que harían imposible un examen del significado de la Escritura en estos términos. Por más que el ejemplo no tenga plena vigencia en nuestro tiempo, el uso del tetragrámaton hebreo ilustra el singular paradigma de significación que rige el texto bíblico. La Biblia hebrea designa el nombre de Dios con las cuatro consonantes del tetragrama “YHWH” pero los judíos, durante siglos dejaron de pronunciar el nombre de Dios porque pensaron que Dios mismo estaba presente en dicho nombre. Ya lo afirma el Deuteronomio¹⁷ cuando advierte (5, 11) “no tomarás el nombre de Dios en vano” y así también los judíos prohíben toda representación de Yahveh. En atención a esta cautela con respecto al uso del nombre divino en la Biblia se recogen numerosos formas con las que quiere signar a Dios: Adonai, Elohim o la fórmula, todavía más reveladora de *Ha-Šem*, término cuyo significado es, precisamente, el de *El Nombre*.

Dios es, entonces, el nombre por excelencia. Un nombre cargado de implicaciones ontológicas como bien sabemos a partir de la tantas veces citada respuesta de Dios a Moisés (Ex 3, 14): “Yo soy el que soy”. La tradición identificó este ser como un *ipsum esse*, como el Ser mismo, aunque hoy sabemos por los traductores hebreos que la fórmula original se parecería más a un “existió como el que aquí estaré” o, según la traducción de Martín Buber: “Haré acto de presencia como el que aquí estaré”¹⁸. Sobre estas palabras descansa la verdad como *emeth* que referimos al principio de este texto. Una verdad que no es correspondencia sino esperanza, fiabilidad; una verdad que es confianza en el “allí estaré” que Dios enuncia desde su propio nombre y en su propio nombre. Se trata, por tanto, de la confianza en una palabra *dada*. La Nueva Alianza cristiana inaugura una nueva relación con la textualidad al convertir al Dios-Palabra en un Dios-Hombre. Como arriba señalamos, para el cristiano la mediación entre Dios y los hombres no es ya el texto aunque, a excepción de aquellos que fueron testigos, nuestra relación con la figura de Cristo está siempre mediada por la Escritura. Tanto en la textualidad judía como en la cristiana se insiste en la significatividad original y originante de la Palabra de Dios. No podemos

¹⁷ También en Ex 20, 7.

Cit. en. *El Judaísmo*. Op. cit., p. 52.

preguntarnos por la verdad sin hacer uso de las palabras pero la primera Palabra, la palabra originalmente verdadera para la tradición judeo-cristiana es la Palabra dada, en tanto que promesa, por el mismo Dios.

Steiner, distinguió en *Presencias reales* que la crisis de Dios es precisamente la crisis de la palabra al establecer un vínculo entre el *kerigma* nietzscheano (“Dios ha muerto”) y la deconstrucción. Así, toda significatividad descansaría sobre el presupuesto teológico que garantiza la presencia efectiva de un significado. La alternativa, aún no sabemos si optimista o catastrófica, es que detrás de las palabras *no hubiera nada*. Creo que esta intuición, asumida en sentido contrario por el propio Derrida, puede resultar exagerada. Sin embargo, no es menos cierto que detrás de esta provocación se apunta un rasgo cierto, a saber: que el Dios de los judíos y el Dios de los cristianos se nos ofrece mediante el signo (del Libro y del Hijo) y establece una relación original y originante entre la Palabra, la Verdad y el Mundo. Si toda verdad es interior al sistema en que se enuncia, el Dios del Texto y el Dios de Jesús se establecen como verdad original, como enunciados primeros a partir de los cuales habremos de evaluar cualquier otra verdad. No es ya una verdad que diga algo del mundo sino que sirve de medio entre nosotros, quienes sí somos del mundo, y aquella otra realidad trascendente y anterior que en lugar de significarse como parte del mundo se distingue como su propia condición (Wittgenstein). El conflicto, lógicamente, surge con el origen y la legitimidad del relato, un relato sobre el que en última instancia descansa la creencia que adquiere también forma de lenguaje. Cualquier acto de escritura se supone original en la medida en que es fruto de la acción y creación del que escribe. La Palabra, sin embargo, no es en tal sentido *original* puesto que en tanto que signo nos remite a un Origen anterior (allí donde la Palabra fue verdad antes de ser dicha) y a un *eschaton* en el que esa verdad que asumimos como promesa quedará cumplida. Pedirle pruebas a la promesa eliminaría, por hacerla absurda, esa misma confianza y desvanecería la propia concepción de verdad que, falsa, parcial, improbable o cierta, inspira el sistema. Que filosóficamente esta verdad sea o no válida fue y seguirá siendo objeto de debate. Puede, como dijeron algunos, que este uso del lenguaje sea más cercano a la poesía que a la filosofía. Lo que no se antoja tan evidente es que esto sea buena o mala noticia puesto que como ya advirtiera Platón en el *Ión* es a través de la boca de los poetas como nos hablan los dioses.

Bibliografía:

- AQUINO, TOMÁS de. *Suma de Teología*. Madrid: B.A.C., 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990.
- BENEDICTO XVI, Papa. *Verbum Domini*. Madrid: Ediciones San Pablo, 2010.
- BROWN, E. R. *El Evangelio Según San Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- BOTTERWECK, G.J. y RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Stuttgart: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- BUBER, M. *Dos modos de fé*. Madrid: Caparrós Editores, 1995.
- CALVIN, J. Y BARTH, K. *As in a mirror*. Leiden: Brill, 2005.
- GARCÍA PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza, 1981.
- KÜNG, H. *El judaísmo*. Madrid: Trotta, 1995.
- ¿Existe Dios? una respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Madrid: Trotta, 2005.
- FERRARIS, M. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000.
- STEINER, G. *Presencias reales*. Barcelona: Editorial Destino, 1992.
- PLATÓN. *Ión*. En *Diálogos* vol. I. Madrid: Gredos, 1981.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- VON BALTHASAR, H.U. *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée, 1966.
- Nuevo Testamento Griego-Español* (Ed. José O'Callaghan). Madrid: B.A.C., 1996.

La demostración de un absurdo

Jorge PÉREZ DE TUDELA

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

En el presente artículo examinaremos aquella forma de experiencia cristiana que, frente a todo rigor lógico o exigencia de la razón, trató de justificar su creencia en su carácter improbable o incluso absurdo. Esta estrategia se asemeja paradójicamente a una de las reglas más célebres de nuestra tradición filosófica: la reducción al absurdo. Si bien es cierto que el uso que del concepto “absurdo” realizaron Tertuliano, Pascal o Kierkegaard es opuesto al que en lógica se emplea para justificar la verdad de una proposición a partir de la contradicción de su contrario, no es menos cierto que una estrategia semejante a la reducción al absurdo, la *consequentia mirabilis*, se ajusta más fielmente al proceder de aquellos creyentes que han defendido la compatibilidad de la existencia de Dios con cualquier estado de cosas. A modo de conclusión atenderemos a la consecuencia a la que nos conduciría la prueba de aquello que, siendo necesario, se vuelve a significar, al no justificarse en ninguna otra instancia superior, como absurdo.

Palabras Clave: Dios, prueba, absurdo, *consequentia mirabilis*, necesidad, caos.

Abstract:

This article examines a historical trend in Christian religious experience which, while showing its resistance against either rational or logical discourse, tried also to justify faith on the unverifiability of a content at variance with reason. Paradoxically, this strategy is akin to one of the most celebrated rules in Western philosophical tradition: the

reductio ad absurdum. It has often been noted that the use given to the concept of the absurd by Tertuliano, Pascal, or Kierkegaard, conflicts with the logical method used to prove the truth of a proposition by demonstrating the absurdity of its opposite. Nevertheless, in Christian non-rational interpretations a logical rule is also used which can be identified with a *reductio ad absurdum*: the *consequentia mirabilis*. This rule, as well as the Christian view embedded in it, seeks to prove the consistence of one statement with any circumstance that is the case. The conclusion of this article speculates with the consequence of proving something which, albeit necessary, remains absurd, since its justification has no other ground but itself.

Keywords: God, Proof, Absurd, *Consequentia Mirabilis*, Necessity, Chaos.

A Diego Garrocho

De los muchos discursos, o experiencias, o confesiones posibles acerca de Dios, de lo divino o de los dioses, elegiré, para acercarme a mi tema, uno que por razones biográficas - y, por tanto, puede que contingentes, pero puede también que necesarias- me resulta más próximo: es el discurso, o la experiencia, o la convicción o confesión de fe, de los cristianos. Esto es: el discurso de esa “asamblea”, en griego *ekklesia*, que hace años Edward Schillebeeckx definió como la comunidad (o, mejor dicho, las comunidades) de los que interpretan, cada una a su manera, la supuesta oferta última de salvación hecha por Dios en Jesús: el Nazareno, que fue crucificado y, según ciertos testimonios, resucitando venció a la muerte (y a quien sus seguidores, con posterioridad, dieron títulos tales como “Cristo, Hijo de Dios, nuestro Señor”). Y de entre esas interpretaciones, a su vez, elegiré una: aquella que admite, se diría que incluso desafiadamente admite, que esa creencia que se confiesa es, tiene que ser, necesariamente es cierta justo porque, lejos de tratarse de una creencia “racional”, “motivada”, “justificada”, se trata, antes bien, de un palmario *absurdo*.

Ciertamente, no es que ignore que el Cristianismo, no pocas veces, ha pretendido aliarse con algo así como “la razón”. No ignoro, en otros términos, que dentro del Cristianismo han surgido corrientes de interpretación que han defendido, por decirlo con el título de la obra escrita en 1695 por John Locke, aquel padre de la filosofía empírica, que han defendido, digo, *La razonabilidad del Cristianismo*. Pero ahora me interesa más otra opción. La opción que suele simbolizarse en aquel pasaje de su *De carne Christi* donde Tertuliano, en vena paradójica, autocontradictoria, dice no aquello que la posterioridad le ha venido atribuyendo, aquello de “*credo quia absurdum*”, sino -aunque al cabo venga a parar en algo muy parecido- exactamente esto otro:

Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile. (El Hijo de Dios fue crucificado; lo cual no produce vergüenza alguna, dado que es vergonzoso. Y murió el Hijo de Dios; lo cual es creíble, porque es necio. Y sepultado resucitó; cosa que, puesto que es imposible, es cierta)¹.

¹ Tertuliano: “De carne Christi”, V, 4; en Quinti Septimi Florentis Tertulliani *Opera*. Pars II (“Opera Montanistica”), Brepols, Turnhout, 1954, p. 881).

Dicho en otros términos, voy a centrar mi atención en aquella exégesis cristiana para la que los acontecimientos vinculados con el anuncio de la Buena Nueva, la llegada del Reino o la proclamación de un tiempo y de un hombres nuevos, nada tienen que ver con la “lógica” o con la elegante razón dialógica de los griegos; sino que, antes bien, y como en su momento defendió, sin duda con exceso de celo, un pagano converso como Taciano el asirio, se explican mejor en términos de una filosofía judeo-cristiana que dicho apologista no duda en calificar de “bárbara” (y que, por tanto, a su juicio no puede ser sino superior a la de los helenos). O si se quiere: me interesa aquella auto-comprensión de la experiencia cristiana que exaltó la superioridad, otra vez el mismo término, del rudo y simple lenguaje de los discípulos de Cristo, de su *sermo piscatorius*, de su lenguaje de pescadores, frente a todas las sutilezas y falsedades de la retórica académica (y es que, en última instancia, al cristiano le bastará con leer la “Epístola a Tito” del Apóstol de los gentiles para aprender que ya los cretenses sabían a qué atenerse acerca de sí mismos cuando aquel profeta suyo, Epiménides, proclamó, con testimonio verdadero, o así al menos lo recoge San pablo: “Krêtes aei pseûstai, kakâ theria, gastêres argai”: Cretenses, siempre embusteros, malas bestias, glotones holgazanes...). Pero no multipliquemos unos testimonios que, sin embargo, tampoco tienen por qué reducirse necesariamente a los antiguos. Al contrario; sabemos sobradamente, de la mano al menos de Pascal, de la mano al menos de Kierkegaard, de la mano después de Unamuno, que si alguna “lógica” vale, para este tipo de Cristianismo, es la paradójica, o la anti-lógica, o acaso alguna de las muchas lógicas que no le temen a la contradicción. Para este tipo de Cristianismo, digo; pero también, como es obvio, para ese tipo de comprensión del hombre y de la razón humana que ahí se preconiza. ¿O no es Pascal quien escribe, cito tres de sus *Pensamientos*, aquello de que “El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, cobarde, temerario”? ¿Y aquello otro de “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo”? (p. 384). ¿O aquello de “¡Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras! Escuchad a Dios”?

Cabe, pues, interpretar esta fe como una fe absurda; como una fe que fundamenta su creencia en un absurdo en el propio carácter absurdo, vale decir, inaudito, increíble, de la propuesta (*Absurdum*, en efecto, nos recuerda uno de los lógicos de mayor trascendencia mediática en nuestros días, y no sólo en Italia, Piergiorgio Odifreddi [un pensador, por cierto, tan militantemente ateo como panteísta, en el sentido de creyente convencido en el poder de una Razón cósmica al estilo de los estoicos], absurdo, digo, significa literalmente ‘ensordecedor’, ‘disonante’, ‘discordante’, ‘extravagante’: de ‘ab’, ‘desde’, y ‘surdum’, ‘sordo’). En virtud de todo esto, bien podría llegarse a la conclusión de que hay dos grandes corrientes de interpretación del Cristianismo; y que una de ellas, la interpretación que acoge el absurdo a título de categoría interpretativa última, se opone en principio, y tajantemente, a otra corriente, la supuestamente “racionalizadora”, que rechazaría por su parte semejante intrusión de la extravagancia, de lo discordante, en sus armoniosas cadenas deductivas.

Sólo que, ironías de la historia -y es este “sólo que” y esta “ironía de la historia” lo que ante todo me dispongo a desarrollar ahora- sólo que, la realidad, como suele, se presenta algo más compleja; porque lo cierto es que es justamente por medio de una demostración *ad absurdum*, por medio de una prueba también conocida, en las tradiciones filosóficas, como demostración *ad impossibile*, como incluso las versiones más tópicamente

“racionalistas” de la creencia en, pongamos, una Última Causa del Mundo, o un Primer Fundamento de los entes, o un Origen de todas las cosas, o un Bien Insuperable, etc., han pretendido demostrar de modo concluyente la existencia indiscutible del objeto de su adoración. Intentaré fundamentar mi aserto.

Es la autoridad de Kant, en efecto, la que ya desde la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* ha puesto de relieve el hecho de que, siendo las pruebas físico-teológica, cosmológica y ontológica las únicas vías posibles en orden a demostrar la existencia de Dios, toda la supuesta fuerza demostrativa exhibida por las dos primeras resulta perfectamente reducible a la que, en apariencia, atesora la última de las mencionadas (la por él llamada “cartesiana”, y que para nosotros tiende más bien a ser conocida como “anselmiana”, y que en esencia es una prueba a priori, encaminada como se sabe a deducir la existencia necesaria a partir de puros conceptos). O por decirlo con las propias palabras de Kant: “Afirmo, por tanto, que la prueba ontológica sigue siendo (si es que hay una prueba especulativa) la que contiene *el único argumento posible*, el argumento que ninguna razón humana puede eludir”.

Ahora bien: ¿cómo funciona, en esencia, el mecanismo de la prueba ontológica, anselmiana, cartesiana, o a priori? De sus múltiples formulaciones posibles, recogeré la que, para mí, resulta más contundente de las que conozco, a saber: la ofrecida por Spinoza en la proposición, con su consiguiente demostración, de la proposición XI de la primera parte de su *Ética*:

Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

DEMONSTRATIO : Si negas, concipe si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per axioma 7) ejus essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propositionem 7) est absurdum: ergo Deus necessario existit. Q.E.D.

Esto es, en la traducción ya clásica de Vidal Peña:

Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente. Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso (por el Axioma 7: [“La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia”]) su esencia no implicará la existencia. Pero eso (por la proposición 7: “A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir”), es absurdo: luego Dios existe necesariamente.

Como vemos, el mecanismo probatorio del argumento reproduce el movimiento fundamental de la prueba anselmiana: en orden a reconocer la necesaria existencia de algo, concibe que ese algo (ese Alguien, para Anselmo) no exista; y pronto advertirás cómo esa hipótesis tuya te conduce inevitablemente a incurrir en contradicción; cosa que te garantiza la necesaria verdad de la proposición que rechazaste (y aquí casi parece escucharse, siquiera sea entre susurros: “¡Insensato, más que insensato!”). En los términos literales del santo: “Si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contradictorio. Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista” (*Proslogion*, capítulo III, traducc. Judit Ribas y Jordi Corominas). La prueba anselmiana, prueba que, como se sabe, en rigor demuestra la existencia de un objeto que en realidad bien puede interpretarse como dos (uno, aquello mayor que lo cual nada cabe pensar; otro, aquello que excede

cualquier posible pensamiento (Capítulo XV: “Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así...”), la prueba anselmiana, digo, aplica en esencia el viejísimo mecanismo de las pruebas indirectas, también llamadas apagógicas, o por reducción, naturalmente no-constructivas, bien conocidas desde luego por Aristóteles y utilizadas por los matemáticos (al menos, los matemáticos no-intuicionistas) seguramente desde los orígenes mismos de su arte demostrativo, en Grecia, y por supuesto en la recopilación conocida como los *Elementos* de Euclides. Ese mecanismo se puede formular de muchas maneras, pero dado que estoy recopilando, sobre todo, autoridades clásicas, no me resisto a citar, por mor de su contundencia, la fórmula que ofrece el *Tratado de Lógica* de Goblott: “Se llama demostración por el absurdo, la demostración indirecta de una proposición por la refutación de su contradictoria.” Aristóteles, como sabemos, la llamaba “*apagogé eis tò adýnaton*”, y le da carta de naturaleza ya desde los *Analíticos Primeros*: “Necesariamente toda demostración y todo razonamiento demuestran que algo se da o no se da, y esto de manera universal o particular y, además, demostrativamente o a partir de una hipótesis. La demostración por reducción a lo imposible constituye una parte de las demostraciones a partir de una hipótesis”. Adornada con semejantes credenciales, la prueba indirecta ha conocido una carrera realmente espectacular. Ejemplos de su aplicación no son sólo, en matemáticas, las demostraciones conducentes a probar (citemos un caso especialmente ilustre) la irracionalidad de raíz de 2, o la infinitud de los números primos; ejemplos de su aplicación en filosofía no son sólo los argumentos, por cierto no pocos, llamados a probar la verdad de una proposición (esto es, la efectiva realidad de lo que enuncia) por vía de mostración de la falsedad de su contradictoria. Es más: siempre que, insisto, no nos convenza la apelación intuicionista a la necesidad de no admitir más que pruebas directas, constructivas, para algunos autores la demostración indirecta no es sólo que sea aceptable –es que representaría, de hecho, eso que Quine denominó, en *Los métodos de la Lógica*, “el método principal”; y significaría, en realidad, el único método de que se dispone cuando uno se propone obtener conocimientos referidos a un número infinito de realidades (o bien, y por lo mismo, a una entidad infinitamente rica).

Se dirá que este acercamiento de la presencia del “absurdo” en ciertas formas de comprensión del objeto de la fe y el recurso por parte de algunos de sus defensores al (discutido) razonamiento por reducción al absurdo peca (nunca mejor dicho) de tramposo. Se dirá, en efecto, que por más que el camino demostrativo pase, en ambos casos, por el absurdo, la conclusión en ningún caso es comparable (y la cercanía, por lo tanto, meramente verbal): pues en el caso de los “racionalismos”, matemáticos o teológicos, lo obtenido por medio del absurdo nada tiene, se supone, de absurdo –y sí mucho de pleno, de perfecto, de (por decirlo con los términos de la prueba gödeliana de la existencia de Dios), de ser a cuya esencia pertenece el ser dei-forme, esto es, el tener todas las propiedades positivas. Mientras que los “irracionalismos”, en especial los teológicos, si pasan por el absurdo es, más bien, para quedarse en él, y hasta regocijarse con sus contradicciones. Y yo estaría de acuerdo con la objeción. Sólo que a mi vez replicaría, y espero que se me concediese, que quien acude a una demostración indirecta está necesariamente abocado no desde luego, y por necesidad, al absurdo, pero sí a la conciencia de que su demostración es *sólo indirecta*, y nunca podrá colocarle, no ya demostrativa, sino *mostrativamente*, frente al objeto, la realidad o la persona que persigue. Estas demostraciones, en rigor, nunca apresan su objetivo; lo que apresan, en rigor, es sólo un absurdo, una inconsistencia –de la que luego, como en un espejo, infieren, pero nunca intuyen plenamente, lo buscado positivo.

Claro que también es posible defender, como de hecho se ha defendido, que es justamente la sombra y la constante presencia velada de lo absurdo rechazado lo que produce esa característica fascinación que emana, para algunos, de las demostraciones indirectas. Se trata de una tesis que, quizá por ignorancia, no he visto asumida con relación a las tan repetidas pruebas indirectas, pero sí en referencia a otra regla lógica tan semejante a la reducción al absurdo que no pocas veces se ha llegado, incluso, a identificarlas (pero cuyo mecanismo de actuación resulta, en rigor, algo distinto): me refiero a la denominada “ley de Clavius”, a la que algunos dieron, en la época moderna, el nombre de *consequentia mirabilis*. Su formulación es sencilla: así como la ley de reducción al absurdo preconiza que “si de la negación de una proposición A resulta una contradicción, entonces A es verdadera”, esta otra regla establece que “si de la negación de una proposición A se deduce A, entonces A es verdadera”. La regla, dicho en términos que se utilizarán más tarde (de hecho, por Geulincx, un filósofo cartesiano del siglo XVII), “contiene una insigne estratagema de la verdad, con la que Esta se sirve de las armas del enemigo usándolas contra él a favor suyo.” Sus orígenes, como de costumbre, se remontan a Aristóteles, y aun a períodos anteriores a Aristóteles. El papel de Aristóteles, en la historia de la *consequentia mirabilis*, esto es, de la consecuencia admirable, resulta especialmente significativo, por cuanto que el inicio de su carrera, un inicio que desde Jaeger se conviene en considerar como platónico, estuvo al parecer marcado por la defensa más contundente posible de la filosofía: a saber, la que (siempre al parecer) se contenía en un texto, hoy perdido, que respondió al título de *Protréptico* (entre nosotros magníficamente editado por el profesor Carlos Megino), y que estableció *por razones lógicas* la necesidad de filosofar (para ser más exactos: la imposibilidad de no-filosofar.) Este argumento aristotélico -de raíz efectivamente platónica, y seguramente anterior- ha llegado hasta nosotros en, al menos, siete versiones levemente distintas, y constituye el fragmento que hoy, dependiendo de las ediciones que manejemos, como 51 (según la numeración canónica de Rose) o 2 (según la edición de Ross). En una de sus versiones, quizá la más completa, dice así:

Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero o se debe filosofar o no se debe filosofar; luego, en cualquier caso, hay que filosofar².

O bien, en la forma condensada con que la lógica gusta de presentar sus leyes: “Si es el caso que si no-A, entonces A, entonces A”. Esta admirable consecuencia, que de la negación de una proposición conduce inexorablemente a su afirmación, recorre como digo la historia de la reflexión. No se expondrá aquí en detalle la historia de la *c.m.* Esa historia, que en parte sigue por hacer, en parte ha sido ya realizada, y por cierto que con éxito notable, por investigadores como Fabio Bellissima y Paolo Pagli en su correspondiente monografía. Aquí y ahora me limitaré a recordar, a título meramente indicativo, los siguientes hitos elementos básicos:

A lo largo de la historia de la filosofía (y de la matemática, y de la lógica) la *c.m.*, a salvo la posibilidad de otras utilizaciones más antiguas (como es el caso de las formas argumentativas nacidas en Elea, si es cierto que, como informa Aristóteles, Zenón fue el creador de la dialéctica [que aquí significaría algo así como refutación de una opinión mostrando los absurdos a que dicha opinión conduce, así como, al límite, de toda opinión pensable], y si el modo de refutación de toda proposición que no sea la suya empleado por la diosa que instruye a Parménides debe incluirse en este mismo elenco de demostraciones),

² Εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· ἀλλὰ μὴν ἢ φιλοσοφητέον ἢ οὐ φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον

la consecuencia mirabilis, digo, ha sido expresa o tácitamente empleada:

En primer término, por Platón, quien implícitamente la utiliza para mostrar, por boca de Sócrates, la auto-refutabilidad de la doctrina, atribuida en su fundamentación a Protágoras (*Teeteto*, 170a –171d), a tenor de la cual, siendo el hombre la medida de todas las cosas, y conocimiento lo mismo que percepción, toda opinión es verdadera –incluida, como es obvio, aquella opinión que, con verdad, declarase falsa la teoría. (Y por cierto, que según el testimonio de Sexto Empírico fue también utilizado, con el mismo afán digamos antirrelativista, por el archi-enemigo de Platón, el siempre silenciado Demócrito).

En segundo lugar, por Aristóteles, a los mismos efectos de su maestro. Así, en efecto, dice el bien conocido pasaje *Metafísica*, IV [Γ], 8, 1012b 12-22: “Hechas estas precisiones, resulta evidente que los enunciados de carácter unilateral y referidos a todas las cosas no pueden tener vigencia, como algunos sostienen, tanto los que dicen que nada es verdadero (afirman, en efecto, que nada impide que en todos los casos ocurra como con la afirmación de que la diagonal es incommensurable), como los que dicen que todas las cosas son verdaderas. Por lo demás, estas doctrinas vienen a identificarse, a fin de cuentas, con la de Heráclito. En efecto, el que afirma que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas, afirma también cada uno de estos enunciados por separado y, por tanto, si son imposibles aquéllos, también serán imposibles éstos”). Igualmente, a la hora de mostrar la inmediata auto-refutabilidad de todo intento de refutar los principios de no-contradicción y tercio excluso.

En tercer lugar, por los estoicos (en especial, por Crisipo), quienes, de creer a Sexto Empírico, habrían admitido como válido, en el contexto de su batalla lógica contra el escepticismo, un teorema cuya fórmula rezaría así: “Si lo primero, entonces lo primero; si no lo primero, entonces lo primero; luego lo primero.”

Hasta aquí, los paganos. Pero también los cristianos utilizaron el argumento. Así, Agustín de Hipona, en orden a defender, argumenten como argumenten los Académicos, la lógica imposibilidad de mi propia inexistencia (recordemos aquel celeberrimo pasaje de *De Civitate Dei*: “¿Y si te engañas? Si me engaño existo”). Y por nuestro ya citado Anselmo de Canterbury (que en el cap. XVIII de su *Monologio* escribe: “Si la verdad ha tenido un principio o debe tener un fin, antes que comenzase a existir, era cierto que la verdad no existía; y cuando haya cesado de existir, será cierto que no existe más la verdad. Ahora bien, lo verdadero no puede existir sin la verdad; ésta hubiera existido, por tanto, antes de la verdad, y la verdad continuaría existiendo aun después de que hubiera dejado de existir, conclusión absurda y contradictoria. Bien sea, pues, que se diga que la verdad ha tenido un principio y un fin, bien que se comprenda que no tiene ni lo uno ni lo otro, no puede estar limitado ni por un principio ni por un fin. La misma consecuencia se aplica a la naturaleza suprema, puesto que ella es también la suprema verdad y Tomás de Aquino (quien, por su parte, expone lo mismo en el art. 5 (2) de la Qu. I del *De Veritate*: “Todo ente cuya existencia se derive de la destrucción de su existencia es eterno, ya que, tanto si se supone su existencia como si se supone su no existencia, existirá; y es necesario que siempre, y de todo, se suponga la existencia o no la no-existencia. Pero la verdad sigue a la eliminación de la verdad, porque, si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe, y nada verdadero puede existir si no es por la verdad. Por tanto, la verdad es eterna.”

Si pasamos ahora a la denominada Modernidad, el argumento será utilizado, como es de sobra conocido, por Descartes, deseoso de hacer pie -o, al menos, poder nadar- en aquel mar de aguas profundas al que había sido arrojado por su primera meditación. No insistiré en un punto tan laborado de la historia de la filosofía. Pero sí recordaré, como no podía ser menos, a la figura, dicen, verdaderamente crucial para esta historia: el matemático y

jesuita italiano (o quizá jesuita y matemático, no sé bien si aquí el orden de los factores altera o no el producto), Giovanni Gerolamo Saccheri, quien, en su *Euclides ab omni naevo vindicatus (Euclides limpio de toda mancha)* de 1733 pondría en juego el argumento no para conseguir, como pretendía, y hoy sabemos imposible, probar la validez del V Postulado de Euclides, el “postulado de las paralelas”, pero sí, desde luego, para dar pie a la futura e históricamente inmediata construcción de las geometrías no-euclídeas. Y por Georg Cantor, a la base de cuyas demostraciones diagonales, y muy en especial de aquélla, celebérrima, por la que se prueba la no-numerabilidad del conjunto de los números reales, se halla una forma de razonamiento reconducible a la *c.m.* Esta lista, en la que como se ve se mezclan piezas filosóficas, lógicas y matemáticas (siempre en el supuesto de que estas tres cosas no sean la misma), podría seguirse alargando aún más. Pero no quiero incurrir en desmesura más de lo que, sin duda, ya lo hecho. Daré por terminado este repaso señalando la presencia de nuestra regla en la cimentación de una de las más conocidas propuestas filosóficas contemporáneas, la denominada “ética discursiva” de fundamentación lingüístico-trascendental defendida, en especial por Apel, pero también, en parte, por Habermas, en términos del a priori de la comunidad ideal de comunicación como horizonte lógicamente insuperable de todo intento de argumentación racional. Una forma de razonar, presentada con cierto aire de triunfo, que no soy yo, sino un excelente expositor y crítico de estos temas, el profesor Javier Muguerza, quien también sospecha emparentada con la regla que aquí venimos persiguiendo. Dice en efecto Muguerza (en un artículo titulado “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?)”). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, publicado hace seis años en *Daímon. Revista de Filosofía*.

He aquí la caracterización que él mismo nos ofrece de ese ‘consensualismo’, para cuyo pergeño tiene precisamente que echar mano de lo que pasará a denominar ‘el a priori de la comunidad de comunicación’, al cual propone como el ‘fundamento’ de la ética comunicativa o discursiva y, generalizando, de la ética sin más. Concebida como una suerte de *a priori* y, por ende, como algo que hay que presuponer indefectiblemente, la idea de una comunidad de comunicación encerraría à la Peirce un imperativo o *principio supremo* de la ética comunicativa o discursiva, a saber, ‘el imperativo de contribuir mediante la argumentación a la realización de la razón en el mundo’. Y Apel añade que se trata de un principio inequívoco al que todos habremos de prestar obediencia aunque nos resistamos a ello, puesto que –como advierte terminantemente– ‘quienquiera que suscite la cuestión de la justificación de un principio semejante (es decir, quienquiera que se pregunte *por qué* habría de obedecerlo) se hallará participando en la discusión argumentativa (es decir, estará demandando *razones*) y cabrá hacerle ver que ya ha aceptado tal principio como condición de la misma posibilidad de la argumentación; y quienquiera que deje de apreciarlo o de reconocerlo así quedará automáticamente excluido de la discusión, por lo que ni siquiera le será dado plantear por vía argumentativa cuestión alguna relativa a la justificación de ningún principio ético (es decir, *no* le será dado *argumentar en contra de la argumentación*, cosa que sólo cabe hacer *argumentando*, esto es, aceptando de antemano aquello que se pretende rechazar y por consiguiente contradiciéndose)’. ¿Pero qué valor probatorio podría recabar un *argumento* semejante? Como se le alcanza a cualquiera que se halle medianamente familiarizado con los entresijos de la teoría de la argumentación, se trata de una variante del llamado ‘argumento del *tu quoque*’, o ‘del tú también’, al que Apel rebautiza como *argumento de la autocontradicción performativa*, esto es, el argumento que se esgrime contra todo aquel cuyos actos desmienten sus afirmaciones (pensemos en el caso de un niño que afirmase que no puede pronunciar la palabra ‘abracadabra’ por medio de una frase en que de hecho la pronuncia, como ‘no puedo pronunciar *abracadabra*’, ante lo que habría que hacerle ver que se está contradiciendo puesto que la acaba de pronunciar). El más remoto e ilustre precedente de nuestro argumento lo encontramos en la llamada *consequentia mirabilis* de la lógica medieval que aducía que ‘demostrar que la demostración es imposible equivaldría, por el contrario, a demostrar la posibilidad de la demostración’, argumento, en efecto, irrefutable frente a cuantos intenten demostrar que la demostración es imposible, pero absolutamente inane frente a quien se niegue a entrar en el juego y renuncie a demostrar nada, como por lo demás tendrá que hacer, no menos consecuentemente, si se halla convencido de la imposibilidad de la demostración.

Los elementos en juego (incluida, como acabamos de escuchar, la negativa tajante del escéptico a seguirle el juego al lógico que destruye sus pretensiones, y que en rigor era ya la salida propuesta por Sexto Empírico a un lazo de la *consequentia mirabilis* que sólo gana en su propio terreno), los elementos en juego, digo, están pues claros. ¿Qué es la *consequentia mirabilis* –y acaso: ¿qué es la reducción al absurdo? ¿Qué podemos hacer con ella? Desde el punto de vista de una lógica digamos clásica, la respuesta es obvia: la *c.m* figura, y por cierto que a título mayor, en numerosos sistemas axiomáticos: constituye, así, un axioma (para ser exactos el II) en el sistema formal presentado por Łukasiewicz en 1929, el teorema I. 2.18 de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead (a título de “consecuencia inmediata de las proposiciones primitivas”); y fue ya, en fin, uno de los teoremas aceptados en la que tantos tienen por Carta Magna y constitución primitiva de la lógica contemporánea: la *Conceptografía (Begriffsschrift)* de Frege de 1879. La explicación de estos hechos, por lo demás, es absolutamente obvia: se trata de una tautología; se trata, en otros términos, de una fórmula que, a título de ley lógica, debemos considerar como verdadera bajo todas las posibles interpretaciones, esto es, bajo todas las posibles asignaciones de valores de verdad a las variables que contenga. Esto es: que es verdadera, como diría Leibniz, para todos los mundos posibles; o que, como diría el Wittgenstein del *Tractatus* (4. 462) “permite todos los estados de cosas posibles”. Para una mente que acepte la validez de las leyes de la lógica clásica (insisto: para una mente que acepte la validez de las leyes de la lógica clásica, y sólo hasta el extremo en que un argumento clásicamente irresistible puede hacer, sí, irresistible una creencia, pero nunca puede por sí sola garantizar la efectiva realidad de lo creído), para una mente así, digo, la *consequentia mirabilis* tendría, por tanto, un contenido mínimo sumamente tranquilizador: diría algo así como que, sea cual sea el mundo, se constituya como se constituya esa estructura o estructuras, ese modelo o modelos, realización o realizaciones de las leyes lógicas que llamamos el mundo (o los mundos), necesariamente nunca será el caso que en él, o en ellos, falte aquello que la *consequentia mirabilis* parece garantizar, a saber: aquello, sea lo que sea eso que aquí se llama aquello, que por surgir hasta de su destrucción no puede no faltar. Una formulación que nos sitúa, inexorablemente, ante el primer y más fuerte candidato a ejemplificar semejante ley de bronce de la razón; esto es: la propia ley; o, si se quiere, la propia legalidad: la propia necesidad de que, en todos y cada uno de los mundos pensables, se halle presente, por necesidad, el elemento del Nómos, el elemento de lo normativo. (Dicho en términos más concretos que, me parece, son los de la cosmología especulativa de hoy, pero que también fue ya la de Peirce: la propia necesidad de que, del universo o los universos surgidos o por surgir del vacío, ninguno sea enteramente ajeno, so pena de no perdurar, a algún elemento de legalidad; cuál sea en cada caso, y con qué consecuencias, es ya evidentemente otra cuestión). Pero la consecuencia mirabilis puede todavía, qué duda cabe, arrojar aún otros resultados como de estricta necesidad. Y es que una, y bien famosa, de esas proposiciones que se refutan a sí mismas, y así avalan su contraria, no es otra, la filosofía lo intuyó desde buen principio, que la que afirma esto: que “nada hay”. De forma que la archifamosa pregunta metafísica, aquella pregunta formulada por Leibniz, año de gracia de 1714, en sus “Principes de la nature et de la grâce fondés en raison”: “pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” (o bien, en la reformulación heideggeriana de aquel texto infame, la *Introducción a la Metafísica* de 1935: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”, “por qué es en general el ente y no más bien la nada”), tendría, para el que acepte la *consequentia mirabilis*, una contestación más que obvia: “porque lo segundo es imposible”. Se trata de un movimiento naturalísimo para el pensar, que el propio Heidegger, con ironía pero sin ambages, recoge con total crudeza: “Quien

hable de la nada, no sabe lo que hace. Quien habla de la nada, al hacerlo, la hace algo. Al hablar, habla contra lo que piensa. Se contra-dice a sí mismo. Un decir que se contra-dice, contraviene la regla fundamental del decir (lógos), contraviene a la “lógica”. Hablar de la nada es ilógico. El hombre que habla y piensa de modo ilógico carece de saber científico. Dentro de la filosofía, donde la Lógica tiene ubicación, a quien hable acerca de la nada, le corresponde tanto más rudamente el reproche de contravenir la regla fundamental de todo pensar” (*Introducción a la metafísica*, p. 61). Así que, si la afirmación de “la nada” es imposible, porque se refuta a sí misma, la proposición, en cambio, que afirmase que “algo hay”, se fundamentaría a sí misma, se tendría a sí misma como primer ejemplo o primera realización de su propuesta (y resultaría ser, así, tan irrefutable como necesaria). La consecuencia admirable, o más en general, la reducción al absurdo, o las pruebas indirectas, fueron y son utilizadas, como vimos, para “probar”, siquiera sea en y para el orden de lo lógico, la existencia de algo así como Dios. Empleada, como aquí se está sugiriendo, para demostrar la irrefutable necesidad de que no exista la Nada, y sí en cambio “algo”, no sabemos qué, pero sí, desde luego, algo que puede ser demostrado (quizá fuera conveniente que Lo llamemos simplemente así: “Lo demostrado”), y que por demostrado tiene que presuponer todo lo que se presupone para la demostración de su existencia (es a saber: las propias condiciones sin las que no es posible ninguna demostración), empleada de este modo, digo, esta estrategia argumentativa daría por tanto pie a argumentos verdaderamente ontológicos (porque no demostrarían la existencia de un Dios que es el Ser, sino, sencillamente, del Ser). Ignoro qué tipo de “realidad” podría ser ésta que nuestra razón (o al menos, nuestra razón entendida al modo clásica) no puede por menos de presuponer. Acabo de llamarla “Lo demostrado”, y la aparente fuerza de la reducción al absurdo me lleva a suponer que se trata de algo “imposible de negar”: pero cuya imposibilidad de ser negado antecede a cualquier posible determinación ulterior –así sea ésta la de que “es” o “no es”, es “cosa” o “persona”, “cuerpo” o “espíritu”, encarna o no el principio de contradicción, o en general encarna o no algo... Aquí, por tanto, debería detenerse mi discurso, porque por el momento poco más cabría extraer de él. Pero ya sabéis; es difícil sustraerse a la tentación de, como dicen Barwise y Etchemendy al comienzo de un libro célebre, entregarse, en vez de al razonamiento según principios, a la especulación salvaje. Así que, para terminar, me permitiré (me permitiréis, espero) un poco de especulación salvaje. Me aventuraré a exponer una conjetura, o quizá un sueño: eso que he llamado, con denominación que aspira a recoger su mínimo esencial, lo demostrado, no es otra cosa (si es que fuese cosa) que aquello que se ajusta a la forzosa constricción, a la Anánke representada por las leyes lógicas, aquí la ley de la afirmación por auto-negación. Ahora bien: ¿qué daría fundamento, a su vez, a semejante legalidad? La respuesta es: nada -o mejor: nada distinto a ella- porque como vimos en el caso de Apel y su pragmática trascendental, es por una forma de razonamiento como la *consequentia mirabilis* como se legitima toda forma de razonamiento, toda forma de argumentar. Pero... pero aquello que no tiene otra ley que sí mismo; aquello cuya realidad no es ejemplificación de ley abstracta -y superior- alguna, porque esa hipotética ley a la que se ajustaría no es otra cosa que él mismo, bien puede recibir un nombre tan antiguo como moderno y contemporáneo: es el azar, o el caos. Los griegos, bien lo sabemos, lo rechazaron de plano; lo consideraron “absurdo”, y supusieron que conducía a “aporías”. Aunque también, bien lo sabemos, experimentaron por él algo así como un sentimiento de respeto, que tuvo sus ribetes de religioso.

Auto-creación de Dios y desfundamentación del mundo

Valerio ROCCO LOZANO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El propósito del presente artículo es el de mostrar las dificultades que plantea la concepción de Dios como *fundamentum inconcussum realitatis*, dado que los predicados de la *necesidad* divina y el papel de Dios como *creador* pueden entrar en conflicto entre sí y con otros atributos clásicos del teísmo como la omnibenevolencia y la omnipotencia. A pesar de que se suele considerar imprescindibles, como atributos de Dios, su ser necesario fundamento de todo lo contingente y a la vez creador increado del mundo, habrá que admitir la posibilidad, por lo menos teórica, de un *Dios creado y contingente*, lo que abre grandes interrogantes y problemas, como el del suicidio de Dios, tema tratado por Richard Swinburne, así como otras cuestiones como la posibilidad de un Dios-regente.

Palabras clave: necesidad, omnipotencia, teísmo, atributos trascendentales, Swinburne.

Abstract:

The aim of this article is to show the difficulties arisen by the notion of God as *fundamentum inconcussum realitatis*, as the predicates of divine necessity and the role of God as creator may be incompatible between then and also with other traditional attributes of Theism such as infinite goodness and omnipotence. Although being the necessary foundation of contingency and, at the same time, the uncreated creator of the world have always been considered as two indispensable divine attributes, we shall consider the possibility, at least in theory, of a *created and contingent God*. This sets up many questions and several problems, such as the possibility of God's suicide, a topic discussed by Richard Swinburne, as well as that of a regent-God.

Keywords: necessity, omnipotence, Theism, transcendental attributes, Swinburne.

La sección del congreso en la que se enmarca mi contribución se centra en la validez de las nociones de “fundamento” y “creación” en el discurso teológico-filosófico sobre Dios. Mi propósito es el de mostrar las dificultades que plantea la concepción de Dios como *fundamentum inconcussum realitatis*, principalmente porque los predicados de la necesidad divina y el papel de Dios como creador pueden entrar en conflicto entre sí y con otros atributos clásicos del teísmo como la omnibenevolencia y la omnipotencia. De hecho, como veremos, a pesar de que se suele considerar imprescindibles, como atributos de Dios, su ser necesario fundamento de todo lo contingente y a la vez creador increado del mundo, habrá que admitir la posibilidad, por lo menos teórica, de un *Dios creado y contingente*, lo que abre grandes interrogantes y apasionantes problemas, como el del suicidio de Dios, tema ampliamente tratado por Richard Swinburne, así como otras cuestiones como la posibilidad de un Dios-regente.

El predicado trascendental de la necesidad de Dios, es decir, de su *ser fundamento necesario de lo contingente*, está presente en todas las religiones monoteístas, pero recientemente ha sido puesto en discusión por Findlay y defendido por Morris en un interesante debate, del que recogeremos, por mor de la brevedad, los puntos más esenciales. Findlay parte del hecho de que la existencia necesaria es un atributo indispensable de la tradición teísta, igual que la esencialidad de todos los demás atributos¹. La clave de su argumento es claramente kantiana: la existencia implica contingencia y no necesidad. Nada puede existir necesariamente, y mucho menos el Dios anselmiano. Findlay admite que con su argumento no ha negado la existencia de seres excelentes y grandiosos que puedan ser objeto de actitudes religiosas: lo único que se puede decir con certeza es que ninguno de estos seres existe necesariamente, por lo que no puede ser el Dios de los teístas, dado que la existencia necesaria es un atributo irrenunciable del Dios del teísmo. Éste no sólo no existe necesariamente, sino que necesariamente no existe.

Frente a este argumento anti-ontológico, Morris ha defendido la existencia necesaria de Dios apelando a la noción de mundo posible. Al existir Dios en todo mundo posible, su existencia es también necesaria². Existen básicamente dos argumentos para sostener esta postura: el primero es la ampliación moral del argumento anselmiano, que consiste en decir que en todo mundo posible la necesidad es más perfecta que la contingencia, luego Dios debe cumplir este requisito y existir en todo mundo posible. El segundo es el argumento creacionista: Dios es el creador de todo mundo, luego existe en todo mundo posible. Como vemos, este último argumento liga la necesidad de Dios a su función de creador.

La posible crítica a este planteamiento centrado en los mundos posibles se basa sobre el hecho de que los entes abstractos, y particularmente los números, son los mejores candidatos a existir en todo mundo posible³: “los paradigmas de una existencia necesaria son los objetos abstractos. Pero Dios es una persona, y las personas, igual que las mesas, las sillas y los planetas, son objetos concretos”⁴. Y sobre estas bases el crítico el teísmo puede realizar un argumento en 5 premisas:

¹ FINDLAY, «God's necessary existence is impossible», en PETERSON, HASKER, REICHENBACH, BASINGER, (Eds.) *Philosophy of religion, Selected readings*, Oxford University Press, 1996, pág. 101.

² MORRIS, T. V., “God's necessary existence”, en PETERSON et alii, op. cit., pág. 105.

³ De hecho según Morris, en un mundo en que no existiera ningún objeto, “at least the number 0 would be instantiated, or exemplified, precisely by the absence of anything else. But then it would have to exist to be exemplified, or to number the things that exist”.

⁴ Ibidem.

- 1) Las personas empiezan a existir y dejan de hacerlo.
- 2) Las personas existen contingentemente.
- 3) Dios es una persona.
- 4) Dios existe contingentemente.
- 5) Dios no existe necesariamente.

La única vía de ataque al argumento consiste en atacar la primera premisa, argumentando que vemos nacer y morir a *seres humanos*, pero eso no implica automáticamente que las *personas* empiecen a existir con el nacimiento y se aniquilen con la muerte. El teísmo “admitirá nuestra contingencia como personas sólo como una implicación de que somos personas *creadas*”⁵. Pero Dios no es una persona creada, “*evidentemente*”, y por ello no es contingente, y de ello se deriva que el argumento del crítico del teísmo ha fracasado, por lo que, en palabras de Morris, “es enteramente razonable [...] la consideración de que Dios existe necesariamente en todo mundo posible”⁶.

Sin embargo, no todos aceptarían lo que para Morris es evidente, esto es, que Dios no es una persona creada. De hecho, frente a la teoría de que Dios es causa incausada, un *factum* irreductible e inexplicable, existe una postura alternativa, de corte espinosista, que se basa en la definición de Dios como *causa sui*. Según esta manera de concebir la existencia divina, ésta sería el fruto de la eterna auto-causación de Dios, un incesante mantenerse en el ser, a la par que Dios sostiene a cada instante la creación en la existencia. Esta postura se basa en la concepción, también espinosista, de que la *essentia* equivale a la *potentia*: “la potencia de Dios, es su esencia misma”⁷. Cuanta más potencia, más dignidad ontológica. Ahora bien, se ve perfectamente cómo la idea de un *Deus otiosus* es imposible desde este punto de vista, pues la perfección de Dios se debe a su constante causación, aplicación de su potencia. En un esquema como el del *Génesis*, Dios habría ganado perfección en los seis días de la Creación, para perderla durante el descanso, y luego mantenerse en una meseta constante a partir del día después, pues desde entonces mantiene el mundo en la existencia. Pero estos altibajos son indeseables, así como la idea de que Dios *necesita* crear el mundo para actualizar su perfección⁸: la solución a estos inconvenientes sería suponer que Dios se mantiene desde siempre a sí mismo en el ser con infinito esfuerzo, que despliega toda su potencia (infinita) en evitar que su Ser (infinito) caiga en el no-ser. Su existencia sería una elección constante, un positivo desear permanecer en el ser: como dice Swinburne, “la existencia continuada de Dios, si admitimos que existe, se debería a su propia elección”⁹. Se podría pensar que la creación del mundo constituye un problema para este esquema, porque implicaría un esfuerzo adicional, pero no es así, si se defiende la posición de lo que Kvanvig y McCann han llamado “creación continua”¹⁰: Dios no sólo es el responsable de la creación inicial del mundo, sino que lo mantiene en el ser a cada instante. Dentro de este

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ SPINOZA, B., *Ética*, Alianza, Madrid 2000, pág. 94, Libro I, prop. XXXIV. Cfr. también pág. 104, apéndice I: “pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia”

⁸ Cfr. SWINBURNE, R., “God”, en QUINN, TALIAFERRO (comps.), *Companion to philosophy of religion*, Blackwell, Oxford, 1997, pág. 54: “God being omnipotent could have prevented the universe from existing, if he had chosen. So it exists only because he allows it to exist. [...] He is responsible for the existence of the universe (and every object within it) for as long as it exists”.

⁹ SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, Clarendon, Oxford, 1993, pág. 276.

¹⁰ Cfr. KVANVIG, J., MCCANN, H., “Divine Conservation and the persistence of the world”, en MORRIS, T. V., (ed.) *Divine and Human Action*, Cornell University, 1981, pág. 15. En este artículo los autores argumentan precisamente la superioridad de este enfoque sobre el de una creación inicial puntual, propia de un esquema deísta.

esquema, se puede suponer o bien que el universo ha sido creado *ab aeterno*, por lo que la cantidad de potencia necesaria para sostenerlo en el ser no habría variado, o bien que la creación ha acontecido en el tiempo. Si esto último fuera el caso, entonces una parte de la potencia tendría que haberse *transferido* al “cuidado” (casi en el sentido ontológico heideggeriano de *Sorge*) del mundo, pero es que también una parte de su Ser se habría plasmado en la creación¹¹. De esta manera el esfuerzo ontológico de Dios, y por lo tanto su potencia, habrían permanecido invariables desde siempre¹² en cualquiera de los dos casos¹³, lo que es deseable para respetar otro atributo clásico, aunque también muy discutido: la inmutabilidad divina¹⁴.

Si Dios se causa a sí mismo desde siempre, no sería del todo incorrecto decir que es una persona *creada*. De todas formas, lo que queda claro es que un Dios tal y como lo hemos representado no sería necesario, pues se mantiene a sí mismo libremente en la existencia a cada instante¹⁵. Esto nos lleva a la conocida tesis de Swinburne, según la cual Dios podría suicidarse. Según Swinburne, “es más fácil representarse a un ser que, mientras existe, es necesariamente divino, pero que puede quitarse a sí mismo la existencia, que representarse un ser que, si existe, es necesariamente el tipo de ser que es para siempre y que no puede quitarse a sí mismo la existencia”¹⁶. Ante este sensato alegato y apasionante desafío, hay que responder para ver si es realmente posible que Dios renuncie a su existencia, y en qué consistiría dicho “suicidio”.

¹¹ Sea P la potencia total necesaria de Dios, cuyo valor numérico es naturalmente ∞ . Sea S la expresión del ser de Dios, obviamente también ∞ . Sea p la potencia necesaria para crear el mundo, y s la cantidad de ser divino que se *aliena* en lo material. Entonces parece sensato pensar que $P : p = S : s$. Si el mundo contuviera el doble de ser (2s) entonces Dios necesitaría 2p para mantenerlo en la existencia. De todas formas, huelga decir que $P - p = \infty$, y correlativamente para el ser. Esta teoría tiene rasgos claramente panenteístas, pues Dios crea el ser a partir de sí mismo, y no *ex nihilo* como supone la doctrina cristiana tradicional; esta postura cosmológica tiene sin embargo su mejor ejemplificación en el hinduismo (sobre todo el Rigveda), y más en particular en la interesante teodicea propuesta por Stafford Betty, inspirada en los teísmos orientales; cfr. ROMERALES, E., *El problema del mal*, UAM, Madrid, 1995, pág. 139: “la creación - que es finita, no agota a Dios, que es infinito-; todas las criaturas son concebidas por Dios a partir de sí mismo (no de la nada); la creación entera es el hijo de Dios”. Y más adelante dice que “mi opinión es que tal Dios, al no ser personal, no es digno de culto”, lo cual es razonable; pero rechazar la *creatio ex nihilo* no nos compromete con la no personalidad de Dios, con lo cual nuestra postura queda a salvo de estas objeciones, que de todas formas son de carácter religioso, no estrictamente teológico.

¹² Cfr. SWINBURNE, R. *The coherence of theism*, op. cit., pág. 54: “The theist as such is not committed to one or other of these positions. But the theist claims that, even if the universe has existed forever, its existence at each moment of time is due to the conserving action of God at that moment”.

¹³ Esto naturalmente es discutible: según algunos la creación es indispensable *ab aeterno* para que Dios pueda ejercer al máximo su omnipotencia, que es infinita por definición. De hecho, su esfuerzo ontológico se desplegaría al máximo al tener que lidiar con criaturas que no puede controlar completamente, esto es, los hombres; esta es la postura de Frankfurt, que piensa que “Dios necesita un ser distinto de sí mismo para ejercitar su poder absoluto. Pero esto implica que, para el despliegue de su poder, necesita un ser sobre el que su poder no es absoluto. Esta postura es sin duda respetable, pero implicaría que la creación, y sobre todo la atribución de la libertad a los hombres, es un acto de poder y no de amor. Si así fuera, no tendría mucho sentido alabar a Dios por la belleza de la creación y por no habernos creado como títeres de su voluntad. Cfr. FRANKFURT, H. G., “On God’s creation”, en STUMP, E. (ed.), *Reasoned Faith*, Cornell University, 1999.

¹⁴ Cfr. KVANVIG, J., MCCANN, H., op. cit., p. 27: los argumentos presentados por estos dos estudiosos en contra de la coherencia de la noción clásica de inmutabilidad divina no deberían conducir a abandonar este atributo, sino a reformularlo en otros términos. Aunque no sea una hipótesis planteada por ellos, la conservación total de la suma ser divino + potencia de auto-causación + ser del mundo + potencia de fundamentación del mundo”, podría ir en esta dirección, en el marco de la aceptación del panenteísmo que estamos defendiendo aquí.

¹⁵ Nótese que Romerales se mueve en un ámbito intermedio entre el de Findlay y el de Morris, marcado por una justificada prudencia: cfr. op. cit. pág. 97: “Decir que Dios es el ser necesario es decir que “existe Dios” es verdadero en el mundo real y en todos los mundos posibles accesibles desde el mundo real. Decir que la existencia de Dios es lógicamente necesaria es decir que “existe Dios es verdadero en absolutamente todos los mundos posibles”. Lo segundo es falso. Lo primero no lo sabemos, ni tampoco hay modo de averiguarlo a priori”.

¹⁶ SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, op. cit., pág. 290.

En primer lugar hay que admitir que para el propio Spinoza, a cuyos planteamientos nos acercábamos antes, esta posibilidad sería inconcebible. De hecho al principio de su *Ética*, en la definición de la *causa sui*, se mezclan un elemento ontológico, de cuño escolástico, y otro epistemológico, de corte más moderno, que impiden la no existencia de Dios: “Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”¹⁷. Pero el pensador judío es aún más explícito en la proposición XI, que reza: “Dios [...] existe necesariamente”. Y luego prosigue con las famosas palabras: “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea una razón, tanto de su existencia como de su no existencia [...] Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella [...] esto es en otra substancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza que Dios, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una sustancia que fuera de otra naturaleza no tendría nada que ver con Dios [...] y por tanto no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo pues, darse una razón o causa, que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, *deberá por necesidad darse, si es que Dios realmente no existe, en su misma naturaleza, lo cual conllevaría entonces una contradicción.* [...] Por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente”¹⁸.

Este argumento es impecable desde un punto de vista estrictamente espinosista. Pero es que en la *Ética* “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios”¹⁹; en este sentido, la Sustancia se parece muy poco al Dios del teísmo. Sin embargo, nosotros podríamos contradecir la frase central del argumento spinozista, aseverando que la causa de la posible no existencia de Dios se encuentra precisamente *en Dios mismo*, en la voluntad divina: Dios existe (o mejor dicho, sigue existiendo desde siempre) *porque quiere*. Esta postura no es ininteligible, pues de la misma forma que hay excelentes razones, para evitar conflictos entre atributos, para decir que en Dios prima la omnibenevolencia sobre la omnipotencia, es decir, que Dios restringe su infinita potencia imposibilitándose actuar de forma perversa²⁰, se puede subordinar a su vez la necesidad de la existencia divina a la omnipotencia: Dios puede dejar de existir si así lo quiere.

Sin embargo, si admitimos esta doble subordinación omnibenevolencia → omnipotencia → necesidad, de aquí se sigue ya una primera serie de razones que nos llevan a decir que Dios no puede *de facto* suicidarse. Se trata de una serie de razones *morales*: si conseguimos probar que el suicidio es objetivamente incorrecto, entonces en virtud de la subordinación de todos los atributos a la bondad divina²¹, Dios no podría suicidarse, igual que no puede incumplir una promesa. La concepción del Dios Amor es sobre todo judeo-cristiana²², y

¹⁷ SPINOZA, B., op. cit., pág. 45, Libro I, Def. I.

¹⁸ SPINOZA, B., op. cit., págs. 56-58, Libro I, prop. XI. Subr. mío.

¹⁹ SPINOZA, B., op. cit., pág. 69, Libro I, prop. XVII

²⁰ Para los conflictos entre omnipotencia y omnibenevolencia, permítaseme remitir a mi “Los límites del poder divino”, en AA. VV., *Límites y fronteras*, Universidad de La Laguna-Consejería de Educación de Canarias, La Laguna, 2009.

²¹ De hecho, cabe pensar que también la omnisciencia está subordinada al amor de Dios de sus criaturas: vimos que una posibilidad para conciliar presciencia y bondad humana podría ser que Dios decidiera recortar la primera para posibilitar la segunda.

²² Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, págs. 55 y siguientes: en su capítulo “Deus omnipotens-Deus misericors”, González de Cardenal analiza la preponderancia que a lo largo de todo el cristianismo, desde el Nuevo Testamento hasta Santa Teresa de Lisieux, pasando por Lutero, ha tenido “el núcleo mismo de la revelación bíblica: Dios es ternura, fidelidad, misericordia; un poder que se hace solidaridad y una misericordia que se hace perdón: Dios es Emmanuel y Jesús es salvación de nuestros pecados”. Sólo “los siglos de Descartes han acentuado el omnipotens Deus”. Lo que más llama la atención es que según González de Cardenal también en el judaísmo predominaría el “Dios de la ternura”; esta

quizás no pueda ampliarse a todos los teísmos. Pero por mor de la argumentación supongamos que en Dios los atributos se dan jerarquizados de esta forma.

En primer lugar cabe afirmar que Dios no tendría ninguna razón para suicidarse, pues es *feliz o bienaventurado*: “La santidad de Dios significa la perfecta unidad de felicidad y virtud. Dios solamente puede querer hacer el bien, y en ello residen tanto su bondad como su bienaventuranza”²³: este es el concepto de la divinidad en Kant, y precisamente en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* encontramos una de las más famosas argumentaciones en contra del suicidio. Ésta prescinde completamente de la felicidad o infelicidad del sujeto, y en el caso de Dios ésta es una ventaja, pues es muy discutible en qué sentido puede hablarse de felicidad en Dios. Kant nos podría dar una regla que prohibiese el suicidio para toda persona moral, y por ende también para la persona divina: “Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber hacia sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza”²⁴. La respuesta de Kant es obviamente negativa. Para *todo* sujeto moral, suicidarse aún en las peores circunstancias constituye una violación del imperativo categórico. Parece, por lo tanto, que por esta razón Dios no puede suicidarse.

Pero la mala noticia es que, unas páginas más atrás, Kant había especificado “que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valen los imperativos: el <<deber>> está aquí en un lugar inapropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente”²⁵. La argumentación de Kant es convincente: para un teísta Dios es el fundamento de la ley moral, ésta es su voluntad, por ello se somete a los mandatos que él mismo produce *por quererlos, pero no por deber*. Ya que tanto la vía de la bienaventuranza como la de la ley moral universal nos han fallado, parece que el último argumento moral que nos queda para decir que el suicidio de Dios es un acto incorrecto, y que por ello es imposible que Dios lo lleve a cabo, es buscar en las Escrituras. De hecho, si Dios por medio de profetas y evangelistas hubiese condenado expresamente el suicidio, no tendríamos más remedio que suponer que, al considerarlo incorrecto, tampoco puede suicidarse, pues como

sería según él la traducción de *rahamin*, y no “misericordia” o “compasión”.

Esta visión “edulcorada” del Antiguo Testamento contrasta notablemente con la interpretación que de él hizo Hegel en su *Espíritu del Judaísmo*, donde el vínculo de obediencia a Dios se impone sobre el amor (a Dios y al propio hijo, en el caso de Abraham): Cfr HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1998, pág. 227: “el amor hacia su único hijo (condición de las promesas del cumplimiento de su Dios) se le puede aparecer como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como algo que perturba la fidelidad hacia esta. [...] Así la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo”.

La superioridad de la omnibenevolencia sobre la omnisciencia y la omnipotencia es argumentada desde un moderado antihegeliano por RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1998, pág. 118: “desenmascaremos un ulterior prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo grande ilimitado, el espíritu absoluto, no puede ser sentimiento ni pasión, sino solamente pura matemática de todo. Sin darnos cuenta afirmamos así que el puro pensar es mayor que el amor, mientras que el mensaje del Evangelio y de la imagen cristiana de Dios corrigen la filosofía y nos hacen ver que el amor es superior al puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor”.

Nótese que también una postura mucho más heterodoxa como la teología del proceso ha insistido mucho en el carácter amoroso de Dios, como su atributo fundamental y definitorio: Cfr. COBB, GRIFFIN, “God is creative-Responsive Love”, en PETERSON et alii, págs. 134-141: la atractiva teoría de estos autores, basándose en Whitehead, es que Dios gobierna el Universo gracias a su “influencia creadora”, que brota de su omnibenevolencia; “and divine creative influence must be persuasive, not coercitive”.

²³ ROMERALES, E., op. cit., pág. 147.

²⁴ KANT, I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, págs. 174-175.

²⁵ KANT, I., op. cit., pág. 159.

dice Santo Tomás, “no puede negarse a Sí mismo”²⁶. Si miramos en la Biblia (la tradición judeo-cristiana es la más conocida y cercana para nosotros), llama la atención que los casos de suicidio recogidos se limiten a dos tipos: a) el suicidio del guerrero para no caer vivo en las manos de sus enemigos; b) el suicidio del traidor, víctima de sus remordimientos. Los casos moralmente más interesantes, que son los de este último tipo, se reducen a dos: Ajitófél²⁷ y Judas²⁸. Ni en estos episodios ni en ningún punto de las Escrituras hay una condena explícita del suicidio; desde luego hay notables referencias generales acerca del Dios de la Vida, pero es indicativo que Ajitófél recibiera normal sepultura, y que en el episodio de Judas el suicidio se describa como la normal consecuencia del terrible remordimiento por la traición. En conclusión, no parece que en la Biblia se encuentre una prohibición o condena explícita del suicidio; ya que también este último argumento de la moral y la religión positiva ha fracasado, parece conveniente recurrir a la teología filosófica, y buscar en ella si hay argumentos irrefutables que impidan que Dios se quite la existencia (o, mejor dicho, que deje de mantenerse en el Ser).

Un primer argumento contra esta posibilidad se condensa en una sola frase de Morris: “la perfección no es autodestructiva”²⁹. Este argumento es simple y poderoso: la perfección es la pura autosuficiencia en el ser, un no necesitar nada externo para existir. Dicho en palabras de Spinoza, “poder no existir es impotencia, y por el contrario, poder existir es potencia [...]”; se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para poder existir por sí³⁰. El suicidio en los seres humanos se debe siempre a una *falta*, que puede ser de distinto tipo:

1) de tranquilidad moral, en los casos bíblicos analizados supra; pero ¿cómo podría Dios, perfecto moralmente, tener remordimientos?

2) De recursos materiales para vivir dignamente; pero Dios es incorpóreo (*pace* Hobbes), así que no puede tener carencias en este sentido.

3) Por la imposibilidad de alcanzar un fin deseado; pero la *omnitudo realitatum* no puede desear nada fuera de él, pues fuera de él no hay nada.

4) Por razones ideológicas, esto es, políticas o religiosas. Pero estos casos evidentemente no pueden extrapolarse a Dios.

5) Por el sufrimiento irreparable de los seres amados; Dios puede efectivamente sufrir al ver los terribles males que afligen a la humanidad. Por lo que respecta a los males naturales, ellos son el mayor problema de cualquier teodicea, pero si Dios existe sabe cuál es el fin que desempeñan dentro de la creación, y por ende no tiene razón de desesperarse por ellos. Por lo que respecta a los males morales, Dios indudablemente sufre al ver que sus criaturas se apartan del bien; pero suicidarse por esta razón sería contradictorio, pues Dios es la única esperanza de salvación para *todos* los individuos, y él lo sabe en virtud de su

²⁶ Cfr. THOMAS AQUINAS, “God is omnipotent”, en PETERSON et alii, pág. 110.

²⁷ 2 S 15 31. El suicidio de Ajitófél, recogido en el segundo Libro de Samuel, es narrado así: “cuando vio Ajitófél que no habían seguido con su consejo, aparejó el asno y levantándose fue a su casa en su ciudad; ordenó su casa, y luego se ahorcó y murió. Le sepultaron en la tumba de su padre”.

²⁸ Ev. Según San Mateo, 27 5. Judas, tras intentar devolver las treinta monedas, símbolo del pecado de haber entregado sangre inocente, “tiró las monedas en el Santuario; después se retiró y fue y se ahorcó”.

²⁹ MORRIS, T. V., “Omnipotence and omniscience”, en TALIAFERRO, GRIFFITH (eds.), *Philosophy of religion: an anthology*, Blackwell, Oxford, 2003, pág. 62.

³⁰ SPINOZA, B., op. cit., pág. 58. Libro I, prop. XI.

omnisciencia³¹. Así pues, si Dios quiere salvar a la humanidad con una *salvación universal*, el suicidio sería incompatible con este objetivo.

Sin embargo, hasta ahora hemos intentado extrapolar las razones del suicidio humano a un posible suicidio divino; esta operación no es del todo correcta por tres razones. 1) En primer lugar, el suicidio para el hombre equivale a la expresión “fin autocausado de la propia vida”, aquí el término “vida” tiene un significado biológico, no ontológico. Por el contrario, el suicidio de Dios sería una auténtica aniquilación, un acto con repercusiones ontológicas. Por esta razón, entre otras cosas, no caben argumentos de este tipo: “Dios está condenado a la existencia, y ello constituye una imperfección frente a los hombres que pueden disponer de ella”. De hecho, el hombre puede quitarse la vida, pero no aniquilar su alma (siempre suponiendo que la haya, lo cual parece consustancial a la perspectiva teísta); de esta forma su existencia depende siempre de los designios de Dios. 2) La segunda razón que nos impide hablar analógicamente es que en Dios podrían darse razones que desconocemos: del hecho de que Dios no pudiera suicidarse por ninguna de las carencias que son propias del hombre, no podemos deducir que no existan otros motivos que no le lleven a un sacrificio universal³². 3) Por último, cabe reflexionar sobre las repercusiones que un suicidio de Dios tendría sobre la Creación: si aceptamos las consideraciones apuntadas antes sobre la creación continua³³, esto es, que Dios mantiene el Universo en el Ser a cada instante como un *fundamento* ontológico, entonces parece lógico pensar que con el fin de Dios se caería el soporte (también el moral, por cierto) de lo creado: el suicidio de Dios conllevaría probablemente una destrucción del universo. También por esta razón el suicidio divino no puede ser asemejado al humano, y si admitimos la omnibenevolencia como el primero de los atributos, parece *de facto* imposible. De hecho, la infinita bondad de Dios sí se halla en contradicción con el “homicidio” ontológico de todo lo existente que parece que implicaría el suicidio divino: Dios no puede violar de manera tan explícita su “no matarás”, no puede querer arrastrar a sus hijos con él en el abismo de la Nada.

Sin embargo, cabe pensar que Dios pudiera encontrar un “regente” de su creación, alguien que le sustituyera en el control y fundamentación de lo existente tras su suicidio; esta hipótesis ha sido sugerida una vez más por Swinburne³⁴. Esta opción parece efectivamente posible, pero enormemente implausible: las dificultades metafísicas que implicaría un traspaso de poderes cosmológico son enormes.

La primera dificultad se debe a que, plausiblemente, el Dios regente no sería infinito, dado que parece que, al ser creado, no podría ocupar todo el campo metafísico de lo existente, porque ha existido *otra* entidad infinita que lo ha causado previamente. Esta

³¹ Cfr. ROMERALES, E., op. cit., pág. 166: “cabe también, quizá, que alguno haya alcanzado en esta misma vida ese punto álgido del mal del que no quepa retornar. Sin embargo, considero esto poco probable: un Dios omnipotente y misericordioso que no tenga prisa tendrá verosímelmente tiempo suficiente para recuperarnos a todos”. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994, pág. 47: “El Señor se compadece, educa, exhorta, amonesta, salva, custodia y nos anuncia el reino de los cielos como añadidura en recompensa a nuestro aprendizaje. A cambio sólo obtiene de nosotros que nos salvemos. Mientras que el mal apacienta la corrupción de los hombres; en cambio, la Verdad, lo mismo que la abeja, que no maltrata nada de cuanto existe, se vanagloria sólo con la salvación de los hombres”.

³² Se apoya aquí, por lo tanto, la concepción de la “parcial univocidad” entre la acción humana y la adscribible a Dios, tesis defendida por William P. ALSTON en su artículo “Divine and Human Action”, en MORRIS, T. V., (Ed.), *Divine and Human Action*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1988, págs. 258 y sigs.

³³ Cfr. etiam SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, op. cit., pág. 277: “His existence is not an ultimate brute fact, but the ultimate brute fact. All other logically contingent facts depend on this one. There is no chance here, because the nature of things is that what is and what is not depends on the will of God, and that can only be if he exists”.

³⁴ SWINBURNE, R., *The Christian God*, Oxford University press, 1994, pág. 156.

dificultad puede superarse apelando a diferentes órdenes de infinitud, de manera similar a lo que ocurre en las matemáticas: la diagonalización de Cantor plantea esta presencia de diferentes infinitos demostrando que entre 0 y 1 hay más números que en la entera serie de los naturales³⁵, lo que puede formularse de la siguiente manera: $\infty < 2^\infty$. De la misma manera, se podría admitir que el Dios regente es también infinito (∞), aunque en un orden inferior al del Dios suicida (de orden 2^∞) que lo creó.

Otra dificultad mayor es la siguiente: si Dios es el fundamento infundado de la realidad (pues es increado), y crea a un regente en el que se fundamente el mundo, parece lógico pensar que, hasta el suicidio de Dios, el regente creado se fundamentará en su creador, Dios. Pero ¿qué ocurrirá tras el suicidio divino? No parece plausible que el regente de repente deje de necesitar un fundamento, por lo que también dejaría de existir, y el mundo con él. Una respuesta a esta objeción podría ser esta: Dios, antes de suicidarse, podría hacer de su futuro sustituto una *causa sui*, generar en él una autocausación como la que suponíamos más arriba que podía darse en Dios. Si esto se diera, surgiría inmediatamente una enorme sospecha: el Ser supremo al que comúnmente llamamos Dios podría no ser *fundamentum increatum*, sino un mero regente creado por un Dios anterior y superior en perfección que también se habría suicidado; y esta cadena de abdicaciones podría prolongarse *ad infinitum*. La hipótesis de la cesión de poderes, aunque sin duda ingeniosa, nos hace entrar en terrenos pantanosos y altamente especulativos, con consecuencias metafísicas apasionantes pero también de dudosa coherencia.

Por ello, ya que el suicidio de Dios parece comportar la destrucción del mundo, está claro que la omnibenevolencia divina entra en contradicción con esta acción, pues significaría matar a todas las criaturas, muchas de las cuales (niños, santos, etc.) son seguramente inocentes³⁶ y no merecen ser aniquilados. Pero no olvidemos que detrás de este argumento, de clara impronta moral, hay un supuesto teológico que puede ser discutido: la jerarquización de los atributos divinos, y la subordinación de todos ellos al *Amor Dei*.

Una vez analizados todos estos argumentos, parece que hay buenas razones para creer que el Dios del teísmo clásico no podría quitarse la existencia, lo cual dejaría a salvo la necesidad del ser divino, siempre y cuando admitamos la primacía del amor sobre los demás atributos. El suicidio de Dios sigue siendo una posibilidad en el marco de la plausibilidad de una visión neo-spinozista de Dios, que en estas consideraciones finales hemos atenuado pasándola por el filtro del teísmo y particularmente de la primacía de la omnibenevolencia. Si Dios no se suicida es por razones fundamentalmente morales, pero la noción de *fundamento necesario* y de *creador increado* quedan fuertemente comprometidas por las hipótesis planteadas en esta comunicación.

Nuestra pretensión no ha sido tanto la de obtener conclusiones irrefutables sobre este asunto tan espinoso, sino más bien reflexionar sobre él, aportando una cierta dosis de espíritu crítico, así como de claridad y sistematicidad. Esta es la tarea de la filosofía, que no debe abandonar a otros esa parcela de metafísica, la teología, en la que puede entrar, siempre con respeto y espíritu de diálogo, pero sin renunciar a sus armas lógicas, argumentativas y extraídas del diálogo con su propia tradición.

³⁵ Sobre mayores y mejores aclaraciones sobre la diagonalización de Cantor véase la contribución de Enrique Alonso en esta misma sección dedicada a *Dios y los orígenes*.

³⁶ A menos que aceptemos una versión de la teoría protestante de la maldad intrínseca en el hombre desde el nacimiento, detrás de las cuales resuena Anaximandro: la individuación sería el pecado que hay que expiar.

Probablemente Dios existe

Sixto J. CASTRO

Universidad de Valladolid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El debate sobre la existencia de Dios ha vuelto contemporáneamente al foro público. Los que la afirman y los que lo niegan utilizan argumentos clásicos, pero revisados a la luz de los avances filosóficos actuales. La misma filosofía de la religión ha planteado cuestiones que han obligado a revisar las posiciones de otras ramas de la filosofía (epistemología, metafísica, lógica...) y ella misma ha afinado la concepción de Dios revisando los cambios que este concepto ha sufrido a lo largo de la historia. En este artículo analizamos esas transformaciones en los diversos órdenes y señalamos que la existencia de Dios es más probable que improbable.

Palabras clave: teísmo, Dios, creencia, argumento, teodicea.

Abstract:

The debate on the existence of God is an issue for discussion again. Those who claim that God exists and those who deny his existence are using classical arguments, but reviewed in the light of current philosophical approaches. Philosophy of religion has also posed questions that have forced to review some approaches in other areas of philosophy (epistemology, metaphysics, logic...) and it has refined the concept of God reviewing the changes this concept has gone through along history. In this paper, I analyze these transformations in the different areas and I try to show that the existence of God is more probable than improbable.

Keywords: theism, God, belief, argument, theodicy

1. Actualidad de la teología natural

1. 1. La justificación de la creencia

En los últimos tiempos se ha desatado en el ágora pública un intenso debate sobre la existencia de Dios. Cuando parecía que la teología natural había recibido la puntilla por los múltiples ataques que había venido sufriendo desde la filosofía y desde las ciencias, hoy parece que ha reverdecido, también impulsada por ciencia y filosofía, con un vigor inusitado. Salvo excepciones, no se suele afirmar taxativamente que la creencia religiosa (y el teísmo en su conjunto) sea, sin más, una posición irracional. El panorama actual asiste al debate entre los epistemólogos reformados, con Alvin Plantinga a la cabeza –que no dudan en afirmar la racionalidad de la creencia religiosa como propiamente básica, sin necesidad de ulterior justificación– y los fundacionalistas –que exigen a la creencia religiosa lo que no exigen a otro tipo de creencias que se tienen por ciertas–. Hay, asimismo, una gran resistencia frente a los reduccionismos que equiparan “explicación racional” con “explicación natural (o naturalista)”, puesto que tal cosa es un error categorial: la racionalidad no se reduce a un modelo de racionalidad, sino que, como el ser aristotélico, se dice de muchas maneras. Luego negar de entrada que sea racional afirmar la existencia de Dios es reducir lo racional a uno de sus modos, en una sinécdoque inadvertida en la que, al final, la parte engulle al todo.

La cuestión de la justificación de las creencias, es decir, la argumentación sobre las condiciones que garantizan una creencia, es uno de los temas más vivos de la epistemología. Parece claro que no toda creencia justificada es verdadera y que no toda creencia verdadera está justificada (obviamente, esto tiene que ver con las condiciones de justificación). Este debate ha sacado a la palestra infinidad de argumentaciones filosóficas que, si bien en principio están orientadas a sostener la racionalidad (o garantizabilidad, o fiabilidad) de la creencia, arrojan luz sobre incontables aspectos de nuestro conocimiento y sobre las fuentes de la certeza. William P. Alston, por ejemplo, ha tratado de revisar el concepto de percepción (en general) a partir del análisis de la percepción de Dios, lo cual ha traído como consecuencia ciertos avances epistemológicos¹. No sólo se muestra (en la medida de lo posible) que la creencia en Dios puede estar justificada, sino que se justifica la creencia en la realidad de muchas otras cosas de las que estamos completamente seguros (la existencia de otras mentes, la existencia del pasado, la existencia del yo) que constituían un escollo en muchas posiciones filosóficas.

1. 2. El retorno de lo apofático

Al mismo tiempo, los teólogos naturales reexaminan los argumentos clásicos para la existencia de Dios, que parecían definitivamente arrumbados, y descubren que no sólo hay un argumento cosmológico, uno teleológico, uno moral, uno ontológico, sino infinidad de ellos y numerosísimas especies de cada uno de ellos: hay casi tantas maneras de argumentar cosmológicamente como filósofos, o tantos argumentos teleológicos o del diseño como argumentantes. El error de Kant fue reducirlos a *un* argumento de cada tipo y, así, de ese modo, por un procedimiento muy cuestionable, hacerlos depender del argumento ontológico (también uno, a su entender), cuyo proceder falaz demuestra el de Königsberg,

¹ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991.

de modo que, eliminado éste, todos los demás caen por su propio peso.

Pues bien, cada uno de los argumentos ha vuelto a la palestra y se ha actualizado, reconsiderando elementos diversos de las diferentes ciencias, recogiendo datos experimentales y, sobre todo, reelaborando las intuiciones que habían dado forma a los argumentos tal como se habían presentado en épocas anteriores. Ciertamente, los filósofos entregados a la tarea de la teología natural suelen moverse en el filo de los argumentos, estirando hasta el extremo las posibilidades de los mismos, pero manteniendo una conciencia clara de que hay ciertos principios filosóficos que forman parte del taller básico y elemental del filósofo, cuyo abandono supondría pagar un precio demasiado alto, en todos los ámbitos filosóficos (y en muchas ocasiones la renuncia a los mismos iría contra la misma metodología de las ciencias empíricas) sólo para llegar, por fin, a la conclusión buscada por los escépticos de que tal o cual argumento ha sido definitivamente derrotado.

Muchos teólogos naturales, no obstante, han abandonado la búsqueda de argumentos demostrativos, apelando a argumentos probables. En este sentido es notable la confianza bayesiana en la probabilidad de Swinburne², quien apela a una inferencia a la mejor explicación. En estos casos se considera que existe una evidencia para el teísmo, si bien una evidencia probable y no definitivamente concluyente. Es difícil, en todo caso, llegar mucho más lejos en el ámbito de una “realidad” (Dios) que, desde el principio se ha nombrado con todas las cautelas apofáticas, presentes, por ejemplo, en Tomás de Aquino, cuya razón principal para rechazar el argumento de San Anselmo, luego llamado ontológico, es que lo que Dios sea en sí nos es por completo incognoscible (pues sólo Dios mismo conoce su esencia)³. Y este es un elemento presente en toda la teología natural desde que se empieza a reflexionar filosóficamente sobre Dios, los dioses, la realidad última, cualquiera que ésta sea, salvo en ciertos momentos de la historia, como es el caso del medieval Duns Scoto y su consideración unívoca del lenguaje aplicado a Dios, lo que conduce, casi sin solución de continuidad, a la comprensión de Dios como una pieza más del sistema del mundo: el dios garante que certifica la verdad de mis ideas claras y distintas, el dios ordenador, el dios sustentador, etc., siempre un dios calificado, un elemento o pieza más del sistema del mundo que cumple una función. Si hasta este momento la creación no podía revelar la naturaleza de Dios, que estaba más allá de las realidades creadas, de repente el estudio del universo nos muestra cómo y qué es Dios y, a partir de esta intuición, con el correr del tiempo, Dios pasará a ser un elemento más de un sistema científico, que debía ser tan racional, claro y distinto como cualquier otro hecho verdadero de la vida. Deja de ser trascendente y queda encerrado en los conceptos y en lenguaje. Así, la ciencia se vuelve apologetica del deísmo, donde lo natural y lo sobrenatural tienden a confundirse, pues sólo cabe razonar ya de acuerdo con el método científico. Pero, como señala Karen Armstrong, “al depender en tal alta medida de la ciencia moderna, las iglesias se habían hecho vulnerables precisamente a este tipo de ataque [al ataque entre teorías científicas], que socavaba los planteamientos de los mismos científicos que habían sido los paladines de la religión”⁴. La convicción premoderna de que el mundo no puede decirnos nada de la naturaleza de Dios desaparece por completo y éste se convierte en un ser y en una sustancia más del universo. Pero en la medida en que no es verificable, su existencia acabará por ser negada. La destrucción de la religión como forma de vida y su reducción a una serie de proposiciones la conduce a su final: “al hacer de Dios

² Richard Swinburne, *La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban, 2011.

³ “Sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla [la sustancia divina] conociendo qué es” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, 14).

⁴ Karen Armstrong, *En defensa de Dios. El sentido de la religión* Barcelona, Paidós, 2009, p. 254.

una verdad puramente teórica alcanzable por el intelecto racional y científico, sin ritual, oración ni compromiso ético, hombres y mujeres lo habían matado para sí mismos”⁵.

Así, una vez que se abandonan esas cautelas y la idea de que no estamos hablando de un “ente más” (cosa que, a pesar de lo que afirma Heidegger, Tomás de Aquino nunca hizo, como bien demuestra Jean Luc Marion en un iluminador artículo⁶), al hacer depender el “elemento-dios” de un sistema, el colapso de éste (sea el que sea) se lleva a Dios consigo. Mas esta no es la concepción del teísmo clásico, como muestra la tesis constantemente repetida por el Aquinate de que el ser divino no es el ser común, sino que es un ser distinto de cualquier otro ser⁷, idea ya subrayada por San Anselmo, cuando afirmaba que le sorprendería que pudiésemos encontrar algunos nombres y verbos de los que aplicamos a las cosas creadas de la nada que pudiesen ser dignamente aplicados a la sustancia que las creó todas⁸. La cautela apofática, pues, no es moderna ni viene impuesta por una supuesta reducción al silencio procedente de los cuestionamientos filosóficos y científicos, sino que es constitutiva de la comprensión de lo divino desde que se empieza a reflexionar sobre ello.

Contemporáneamente se ha retomado esta convicción de que, si Dios existe, debe estar fuera del reino de las cosas que existen, como causa de todo ser y de todas sus diferencias. Dios no es una cosa de la que podamos decir qué es, por eso es erróneo considerar que Dios es un elemento más de una hipótesis científica al que, por lo mismo, se le puede desplazar por medio de una teoría científica. En este sentido, en ocasiones la gramática nos engaña, ya que nos hace aparecer como equivalentes estas dos afirmaciones: (1) la existencia del hombre queda explicada por la evolución y (2) la existencia del hombre queda explicada por Dios. Parece que, puesto que aquella viene sustentada por la evidencia científica y ésta no, aquella es verdadera y ésta falsa. Pero, aunque la gramática nos lleva a errores (“evolución” y “Dios” son sustantivos) no parece correcto identificar lo que vaya a ser Dios con el conjunto de procesos que constituye la evolución. Como afirma Robert Spaemann, “a la función de Dios le es propio su no ser definible por función alguna, esto es, el no poder ser sustituido por ningún equivalente funcional”⁹. El concepto “Dios” no es sustituible *salva veritate* por ningún otro, ni el bien absoluto, ni el amor incondicional, ni el universo mismo (el panteísmo, como afirma Schopenhauer, es un ateísmo cortés). Es eso y al mismo tiempo difiere de eso.

Esto nos lleva al recuperado discurso analógico en el ámbito de lo que hace ya algunos años John Macquarrie denominó “god-talk”¹⁰. ¿Cómo utilizamos los términos cotidianos para referirnos a una realidad que no es “natural”? Los medievales tenían el cuidado de utilizar nuestro lenguaje (no tenemos otro), cuando se refiere a la divinidad, de modo analógico. Como acabamos de señalar, el nominalismo insistió en la univocidad y, con ello, comenzó la senda que acabaría reduciendo a Dios a un elemento más del sistema del mundo, comprensible del mismo modo que cualquier otro elemento natural y pieza clave de muchas teorías científicas, la superación de las cuales acabó arrastrando consigo a Dios y las creencias anejas. Al final, por esta senda, acabamos cayendo en lo que se ha llamado “ateísmo semántico”: el lenguaje sobre Dios carece de referencia (como señaló A. Flew en su elaboración de la parábola del “jardinero invisible”)¹¹. Pero, ¿realmente estamos

⁵ Ibid., p. 256.

⁶ Jean Luc Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’ontothéologie”, en *Revue Thomiste* 1 (1995) 31-66.

⁷ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a.2 ad 4: “Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum sum esse, Deus differt a quolibet alio ente”.

⁸ San Anselmo, *Monologion*, cap. 15.

⁹ Robert Spaemann, *El rumor inmortal*, Madrid Rialp, 2010, p. 30.

¹⁰ John Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca, Sígueme, 1976.

¹¹ Cf. José Luis Velázquez, “Las parábolas de Oxford”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*.

jugando un juego de lenguaje descriptivo o científico? ¿Es verdaderamente una pseudopregunta la que inquiriere por la existencia de Dios? La consideración de “pseud” muestra los límites del sistema de pensamiento que excluye ciertas preguntas. Es cierto que si Dios es absoluto, y las formas de nuestro pensamiento son proporcionadas a los modos de nuestra comprensión, términos tales como infinito pueden aplicarse no sólo como “halagos metafísicos”, sino de un modo definido que indique que hay una ruptura de nivel¹². Y ese modo de hablar es un modo tan legítimo como lo son la infinidad de registros de habla que, más allá de su fuerza ilocutiva o perlocutiva, tienen pretensiones de verdad. En todo caso, hay que salvar la distinción de las afirmaciones respecto a Dios frente a otro tipo de afirmaciones, como “el agua consta de hidrógeno y oxígeno”. Si comparamos ésta con “Dios crea y sustenta el mundo”, percibimos que tienen la misma estructura, pero son muy distintas, ya que el papel de Dios como creador no es como el de un artista o un publicitario, salvo de modo analógico. Sea lo que sea Dios, no se asemeja a nada del universo y los procesos de Dios (por ejemplo, creación) no son procesos que pueda decidir la investigación científica.

Cabe pensar que si nuestro sistema de creencias o nuestro lenguaje no admiten la pregunta por Dios, lo que hay que revisar son los límites que hemos puesto al lenguaje. El procesador de textos que uso me corrige constantemente los neologismos que voy escribiendo. Está claro que el problema no son los neologismos, sino los límites que el programador ha impuesto al procesador para evitar errores. En su “Filosofía de la religión”, recientemente publicada, Mauricio Beuchot cuenta una anécdota muy esclarecedora. Walter Redmond reformuló el argumento ontológico de San Anselmo haciendo uso de la lógica modal. Tan sorprendente era su reconstrucción, parece ser, que un matemático americano dijo que el argumento era lógicamente impecable, pero que no le había hecho creer: “prueba en la pizarra, pero no en la realidad”, parece que dijo. Redmond afirmó que si el argumento no funciona, la que estaría mal sería nuestra lógica modal, no el argumento¹³.

1. 3. La cuestión de la ciencia

Hay quien sostiene que la ciencia destierra la creencia en Dios y en cualquier elemento anexo a la misma. La cuestión no es tan sencilla ni seguramente pueda llegarse a esta conclusión de modo tajante. La idea de que pueden separarse esos dos mundos es una idea relativamente moderna. La tradición clásica tiende a vincular ambas instancias no en el sentido de que la ciencia deba someterse a la teología o a las creencias (cosa que también sucedió, obviamente, al igual que se ha dado la defensa de lo contrario), sino en el sentido de que éstas no pueden fundarse al margen de lo que la razón (del tipo que sea) averigua de la realidad. La tesis tomista clásica de la “*philosophia ancilla theologiae*” suele reducirse a la consideración de la filosofía (el saber racional, podríamos decir hoy) a la categoría de sierva de la teología y, por ello, sometida a ésta, pero esta simplificación no casa con las constantes apelaciones del Aquinate a la autonomía de la razón y a la necesidad de llevar la razón hasta sus últimas consecuencias, con la caución, tan presente, por otra parte, en la conciencia contemporánea, de que la razón no puede penetrar absolutamente todo, lo que, en opinión del Aquinate, hacía necesaria la Revelación de Dios para conocer ciertas verdades. En todo caso, la tesis tomista, repetida por activa y por pasiva en sus obras, es

Estudios y textos, Madrid, Trotta, 1994, pp. 535-557.

¹² Cf. Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, Macmillan, 1945, pp. 118-119.

¹³ Cf. Mauricio Beuchot, *Filosofía de la religión*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 32-33.

que no puede haber contradicción entre la ciencia y la creencia religiosa, lo que le lleva a insistir en la imposibilidad de renunciar a la búsqueda racional: “aquellas cosas que son recibidas por fe, a partir de la revelación divina, no pueden ser contrarias a nuestro conocimiento natural¹⁴. O, en otros términos, “la enseñanza de la fe cristiana trata de las criaturas en la medida en que éstas reflejan una cierta semejanza con Dios, y en la medida en que el error sobre ellas lleva al error sobre Dios”¹⁵. Francis Collins desarrolla esta idea de Santo Tomás al subrayar que una oposición entre fe y ciencia natural es mala para ambas; es más, si viene de los creyentes, va contra Dios: “Muchos creyentes en Dios se vuelven hacia el Creacionismo de la Tierra Joven porque ven los avances científicos como una amenaza para Dios (...) ¿Es Dios honrado o deshonrado por aquellos que exigen a su pueblo que ignore las conclusiones científicas rigurosas sobre su creación? ¿Puede la fe en un Dios amoroso construirse sobre la base de mentiras sobre la naturaleza?”¹⁶ El principal e inevitable error de la afirmación de los “nuevos ateos” de que la ciencia exige el ateísmo es que ella misma va más allá de la evidencia. Si Dios está fuera de la naturaleza, entonces la ciencia no puede ni probar ni negar su existencia. El ateísmo mismo debe, por ello, ser considerado una forma de fe ciega, en tanto que adopta un sistema de creencias que no puede ser defendido sobre la base de la pura razón¹⁷.

La idea de Richard Dawkins de que Dios es una alternativa a las explicaciones científicas no es la idea que defienden las religiones, desde luego no el cristianismo, como acabamos de ver, pero de ahí no se puede concluir que Dios no sea una explicación en absoluto. Francisco Ayala defiende que “no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas”¹⁸. Cada una tiene su ámbito de actuación y sólo cuando una se entromete en el territorio de otra, con afanes totalitarios, se produce un conflicto irresoluble, como es el caso del diseño inteligente, que pasa por doctrina científica sin serlo. Pero eso no hace más que arrojar luz sobre la imposibilidad de reducir el conocimiento humano a un método que certifica que lo que conocemos es verdadero o que lo “precientífico” ha de convertirse científico (metódico) y, sólo entonces puede ser concebido y admitido válidamente. Por eso la adopción de términos como “ateísmo metodológico”¹⁹ o “naturalismo metodológico” lanzan el mensaje de que la ciencia apoya una visión atea del mundo, es decir, que el ateísmo tiene que ver con el éxito de la ciencia, lo que no es el caso. Así, por ejemplo, respecto al darwinismo, eterno terreno de batalla, Michael Ruse afirma que “no se ha propuesto ningún argumento que muestre que el darwinismo implica el ateísmo. El ateísmo se ha pasado de contrabando y luego se le ha dado un barniz evolucionista”²⁰.

Por otra parte, la afirmación de que sólo la ciencia puede proporcionar conocimiento se refuta a sí misma, como lo hace esta declaración de Russell: “cualquier conocimiento que sea alcanzable, debe ser alcanzado por métodos científicos; y lo que la ciencia no puede

¹⁴ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1, 7.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 2, 4.

¹⁶ Francis S. Collins, *The Language of God, A Scientist Presents Evidence for Belief*, New York, Free Press, 2007, p.176.

¹⁷ *Ibid.*, p.165.

¹⁸ Francisco J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid, Alianza, 2007, p. 15.

¹⁹ Algunos autores consideran desfasada esta perspectiva, en la medida en que descarta “desde dentro”, ciertas posibilidades de realidad y proponen hablar, al menos en sociología, de “agnosticismo metodológico”. Douglas V. Porpora, “Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, en *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36:1 (2006) 57-74..

²⁰ Michael Ruse, *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 152.

descubrir, no lo puede conocer la humanidad²¹. Esta afirmación no es ella misma una afirmación científica y si es verdadera, según sus mismo postulados, es incognoscible, de modo que la afirmación de que sólo la ciencia puede conducir a la verdad es ella misma una afirmación metacientífica. A ello se suma que la tesis naturalista tiene bastantes problemas de fundamentación, como ha puesto de manifiesto Alvin Plantinga, para quien la conjunción de naturalismo (N) –la tesis de que no hay seres o entidades sobrenaturales, incluido Dios– con la creencia en la evolución (E) es autorreferencialmente incoherente²². La explicación evolucionista de nuestros orígenes es compatible con el teísmo, pero para eso hay que despojarla del naturalismo filosófico, porque si el naturalismo es verdadero, no hay Dios, lo que nos lleva a la cuestión de si es probable que nuestras facultades cognitivas, dados N y E se hubiesen desarrollado de tal modo que hayan llegado a ser fiables y puedan dotarnos de creencias verdaderas, una duda que ya expresó Darwin en una de sus cartas. Patricia Churchland lo expresa diciendo que lo más importante respecto al cerebro es que ha evolucionado, es decir, que permite que el organismo tenga éxito en las cuatro Fs inglesas: alimentarse, huir, luchar y reproducirse²³, es decir, la evolución tiende al compartimiento adaptativo, no a la creencia verdadera: a la selección natural no le importa lo que uno crea, sino en cómo uno se comporta. La evolución no teísta explicaría, como mucho, el hecho de que nuestras facultades sean fiables con respecto a proposiciones tales que tener una creencia verdadera con respecto a ellas tenga valor de supervivencia. Esto no incluye las creencias morales, las creencias implicadas en las pruebas de completitud para las axiomatizaciones de varios sistemas de primer orden, etc. Más aún, las creencias verdaderas como tales no tienen mucho valor de supervivencia; tienen que estar ligadas al tipo correcto de disposiciones del comportamiento. En suma, lo que la evolución exige es que nuestro comportamiento tenga valor de supervivencia, no necesariamente que nuestras creencias sean verdaderas. Pero hay muchos modos en los que nuestro comportamiento puede ser adaptativo, aunque nuestras creencias sean en su mayoría falsas.

Hay que señalar también que la historia comparada de ciencia y religión muestra que el conflicto entre disciplinas es un hecho moderno. Los pensadores religiosos medievales y modernos pensaban que la ciencia, es decir, el saber no revelado, les servía para profundizar en la revelación²⁴. La doctrina clásica cristiana, por ejemplo, no acepta la “doble verdad”, que sería una solución de compromiso. Si nuestra creencia entra en conflicto con los datos de la ciencia, es probable que debamos revisar nuestra creencia. Sólo cuando se plantea la cuestión en términos de conflicto, es decir, cuando se supone que el marco de la ciencia es puramente naturalista y todo lo que no entre dentro de se marco simplemente es inexistente, es cuando saltan las fricciones. Por eso, afirmaciones del tipo de “el universo *no es más que* una suma de átomos” o “los seres humanos *no son más que* máquinas propagadoras de ADN”, se apartan radicalmente de las posibilidades de la ciencia. La ciencia sólo puede decir: el universo es un conjunto de átomos; los seres humanos propagan su ADN. El “*no es más que*” abandona la ciencia y es expresión de una *creencia* materialista o naturalista.

Finalmente, las reflexiones metacientíficas ponen de manifiesto que la empresa científica acepta muchos presupuestos que no son ellos mismos demostrables

²¹ Bertrand Russell, *Religion and Science*, London, Oxford University Press, 1961, p. 243

²² Cf. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, 1967

²³ Cf. Patricia Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience”, en *Journal of Philosophy* 84 (1987) 548.

²⁴ Cf. Antonio Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios*, Madrid, Trotta, 2008.

científicamente, para poder alcanzar verdades incluso dentro del paradigma naturalista. Por ejemplo, hemos de aceptar el principio de indiferencia, es decir, que la probabilidad de que un suceso puramente azaroso ocurra es $\frac{1}{2}$. No hay cantidad alguna de experimentos que pueda confirmar o refutar este principio. Asumimos igualmente que las leyes que se mostraron válidas en el pasado valdrán también en el futuro. No hay modo de establecer esta evidencia. Lo mismo puede decirse de la aceptación de que las matemáticas codifiquen la inteligibilidad del universo físico²⁵. Hay, pues, más cosas que son reales acerca de un objeto o conjunto de objetos físicos de las que pueden ser encerradas en fórmulas, por eso la filosofía (o la teología) y la ciencia son distintos tipos de empresa en las cuales unas afirmaciones tienen sentido y otras no. No parece sensato, desde el punto de vista científico, ver el mundo, por ejemplo, como don, mas sí lo es desde la visión religiosa o fenomenológica. ¿Es el mundo un don? Por más que miremos, midamos, pesemos, contemos... no podemos decidirlo, del mismo modo que no llegamos a la idea de don por medio de una observación minuciosa de un regalo de boda. Su carácter de don, de deseo, de expectativa no es observable, mas no cabe negar radicalmente que el regalo lo encarne.

Por supuesto que hay muchos pensadores que no aceptan esto. Tal es el caso, por ejemplo, de Christopher Hitchens, en su obra *Dios no es bueno*, quien afirma que “gracias al telescopio y al microscopio, [la religión] ya no ofrece una explicación de nada importante”. Terry Eagleton le responde que el cristianismo nunca se pretendió que fuese, en primer lugar, una explicación de ninguna cosa. La afirmación de Hitchens es análoga a la aserción de que gracias al tostador eléctrico podemos olvidarnos de Chejov²⁶ o a sostener que la danza clásica es una manera inadecuada de correr detrás del autobús. Ciertamente, entre los que se han llamado los “nuevos ateos” existe la creencia tácita o expresa de que la ciencia de nuestro tiempo es el único sistema de creencias en el que las personas razonables deben poner su fe y su devoción. Y no hay más posibilidades. Pero *el hecho* es que hay muchas otras, y conviene ser cautelosos para no dejarnos atrapar irremisiblemente por reduccionismo más totalitarios que los que se pretende combatir.

2. Los argumentos

2.1 Variedad en todos los órdenes

Desde el teísmo, nunca (o digamos “casi nunca”, para curarnos en salud) se ha pretendido llegar a una prueba definitiva de la existencia de Dios, pues, de hallarse ésta, a los que la comprendiesen no les quedaría más remedio que creer, lo cual acabaría con el lugar de la fe. No sé si la vida sin fe (confianza) sería mejor, pero sin lugar a dudas, la vida humana dejaría de ser tal como la entendemos, con sus dosis de *fiducia* en todos los ámbitos de la existencia. Los argumentos, más bien, buscan apuntalar las creencias, pero nunca las sustituyen. La mayoría de nosotros sabemos que hay infinidad de creencias que tenemos cuya verdad no podemos probar de modo apodíctico, pero que, a pesar de ello, es perfectamente *razonable* que las mantengamos. Las vías tomistas, “demostraciones” de la

²⁵ Esta cuestión la plantea Eugene Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences," in *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, No. I (February 1960), pp.1-14. Para él, la enorme utilidad de las matemáticas en las ciencias naturales es algo que raya en lo misterioso y, simplemente, no hay explicación racional para la misma. No es algo natural que existan las leyes de la naturaleza y mucho menos que el hombre sea capaz de descubrirlas. “El milagro del carácter apropiado del lenguaje de las matemáticas para la formulación de las leyes de la física es un don maravilloso que ni comprendemos ni merecemos”.

²⁶ Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God debate*, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. 6.

existencia de Dios, que razonan a partir del universo, ya asumen la creencia en Dios. Su intención no es demostrar la existencia de Dios como si fuese un planeta previamente indetectado, sino mostrar a los creyentes cómo su fe puede tener sentido en relación al mundo existente.

La fuerza de los argumentos, ciertamente, varía. Richard Swinburne, por ejemplo, considera, en su obra *La existencia de Dios*, que no hay ningún argumento deductivo válido para demostrar la existencia de Dios, pues aunque tengamos un argumento de cuyas premisas se deduzca una conclusión lógica, no es posible encontrar un argumento cuyas premisas sean indudables. En su opinión, para tratar de demostrar la existencia de Dios hay que utilizar argumentos inductivos, que pueden ser de dos tipos: un argumento en el que las premisas hacen más probable que improbable la conclusión (un argumento P-inductivo correcto) o un argumento en el que las premisas simplemente aumentan algo la probabilidad de la conclusión, es decir, hacen que la conclusión sea más probable de lo que lo sería de otro modo (un argumento C-inductivo correcto). Entre los argumentos C-inductivos correctos, algunos serán, obviamente, más fuertes que otros, en el sentido de que en algunos las premisas aumentarán la probabilidad de la conclusión más de lo que lo hacen las premisas en otros argumentos.

Así pues, según este autor, al investigar los argumentos a favor o en contra de la existencia de Dios es necesario investigar si cualquiera de ellos es un argumento deductivo bueno, P-inductivo bueno o C-inductivo bueno. Swinburne ha elaborado una teología natural en la que, aplicando la probabilidad bayesiana, concluye que, acumulando los diversos argumentos que tradicionalmente se han dado para la existencia de Dios, y teniendo en cuenta los que se aducen contra su existencia, al final tenemos un argumento P-inductivo correcto para demostrar la existencia de Dios, es decir, es más probable que improbable que Dios exista, en virtud de la probabilidad intrínseca del teísmo (su simplicidad) y de su capacidad explicativa.

Ciertamente, la aproximación de Swinburne a cada uno de los argumentos tiene flaquezas, pero lo importante es su estructura. Cada uno de los argumentos (cosmológico, teleológico, noológico, etc.) tiene infinidad de variantes que han ido adaptándose al curso de los tiempos. Todos han sido criticados en cada una de sus premisas, y todos han sido reformulados teniendo en cuenta estas críticas²⁷. No tiene mucho sentido defender hoy el argumento teleológico en términos de Paley, pero sí en términos del ajuste fino, como hace, por ejemplo, Robin Collins²⁸, o atendiendo al principio antrópico, entendido no como explicación del origen de la vida, sino como una observación –la de la existencia de vida consciente– que pide una explicación²⁹. El argumento ontológico ha sido recuperado por Plantinga (no como demostración de la existencia de Dios, sino como argumento a favor de la razonabilidad de la creencia teísta³⁰, que ha hecho entrar en juego a numerosos lógicos y

²⁷ Cf. Enrique Romerales, “Philosophical Theology”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 558-599

²⁸ En la página web de Robin Collins puede consultarse una enorme cantidad de material y seguir los debates sobre este asunto. <http://home.messiah.edu/~rcollins/>

²⁹ No debe sorprendernos que haya condiciones tan especiales en el universo como para dar lugar a la vida, porque, de lo contrario, no estaríamos aquí para sorprendernos. Pero esto no dice nada: lo sorprendente es que se den esas condiciones. Es decir, cabe pensar que no importa cómo hayan sido las cosas; en todo caso serán altamente improbables: no importa qué distribución de cartas tengamos en una partida: será altamente improbable. Eso es cierto, pero que un individuo consiga todos los ases en varias partidas consecutivas es bastante sospechoso e invita a la pregunta. Flew argumentó finalmente en esta línea: Antony Flew (with Roy Abraham Varghese), *There is a God, How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, New York, Harper Collins, 2007, p.113-114.

³⁰ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1977, p. 112.

metafísicos para examinar la cuestión del realismo modal), Hartshorne (quien se centra en el estatuto modal de Dios como ser perfecto, entendido como no contingente, para concluir que Dios es necesariamente existente a menos que su existencia sea imposible³¹), Norman Malcolm, William Rowe, etc. Todas estas formulaciones han sido criticadas, pero siguen dando lugar a discusiones sobre el estatuto de los sistemas de la lógica modal. El argumento moral, por su parte, toma muchas formas, que van más allá de las postulaciones implícitas kantianas, y se enfrentan a las explicaciones naturalistas de la emergencia de los valores morales, que parecen autocontradictorias. El argumento noológico, de la conciencia, ha sido defendido con insistencia por J. P. Moreland, en el marco de importantes debates sobre filosofía de la mente. El argumento agustiniano que se basa en el deseo de Dios ha sido revitalizado por varios autores, entre ellos C. S. Peirce, en su célebre “argumento olvidado”³², quien señala su carácter irreductible a un mero *wishful thinking* (en todo caso, el ateísmo axiológico, en terminología de N. Rescher, que quiere que Dios no exista, independientemente del grado de “prueba” que pueda tener para su tesis, sería susceptible de esta misma calificación). No tiene, por ello, mucho soporte la descalificación de la creencia tal como la presenta, en la senda de Freud, Comte-Sponville, para quien una creencia que corresponde hasta tal punto a nuestros deseos hace surgir la sospecha de que haya sido inventada para satisfacerlos. Y ello es debido, en su opinión, a que la realidad no nos tiene acostumbrados a colmar hasta este punto nuestras esperanzas³³. Tal punto de partida queda desmentido, por ejemplo, por el simple hecho de nuestra comprensión del mundo y de nuestra capacidad de manipularlo. El mundo se suele adaptar bastante bien a nuestras preferencias intelectuales.

2.2. El ejemplo de los argumentos cosmológicos

Voy a centrarme brevemente en los argumentos cosmológicos como modelo de exposición de un argumento, y de las consecuencias que se pueden sacar del mismo. Como es sabido, los argumentos de este tipo parten de la “pura” existencia del mundo y a partir de ahí van utilizando diversas herramientas filosóficas para extraer conclusiones, especialmente el principio de causalidad.

Es obvio que no se puede entender la causalidad tal como se invoca en el argumento cosmológico al modo pre-humeano, pero Hume está muy lejos de haber terminado con la causalidad como modo legítimo de comprensión de la realidad (él mismo lo reconoce en alguna de sus cartas³⁴), tal como muestra Elisabeth Anscombe en su contundente crítica a este autor³⁵. El debate sigue vivo en las personas de Kai Nielsen, James Sadowsky, Paul Edwards, etc., así como en quienes investigan la posibilidad del infinito real (en el ámbito de la metafísica y de la filosofía de la matemática) o en aquellos que reviven el argumento de razón suficiente de Leibniz, como William Lane Craig.

Por otra parte, la célebre tesis russelliana del universo como un “hecho bruto” no deja de ser una afirmación con la misma base metafísica (seguramente con menos) que la

³¹ Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, LaSalle, IL, Open Court, 1962.

³² Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*, introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, 1996.

³³ Cf. André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, Barcelona, Paidós, 2006, p.137ss.

³⁴ “Nunca afirmé una proposición tan absurda como que cualquier cosa puede surgir sin una causa: sólo mantuve que nuestra certeza de la falsedad de esa proposición no procedía ni de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente”. David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932, vol 1, p. 187.

³⁵ G.E.M. Anscombe, “Whatever has a beginning of existence must have a cause. Hume’s argument exposed”, en *Analysis* 34 (1974) 145-151.

contraria. Sabemos que las mesas son, pero nuestro concepto (o nuestro conocimiento) de mesa no incluye que las mesas tengan que existir necesariamente. Si es razonable preguntar por qué existe la mesa (nadie se contenta con la respuesta de que la mesa “simplemente está ahí”), también lo es, al menos con el mismo grado de razonabilidad, preguntarse por qué existe cualquier cosa en el mundo, por qué existe algo. ¿No es siquiera pensable que la existencia del mundo exige una explicación? El mismo hacer científico va contra la proscripción de la pregunta y contra la afirmación conclusiva de que algo simplemente está ahí. Además, no hay ninguna contradicción lógica en el concepto de un universo no existente, como sí la hay en pensar un círculo cuadrado o un triángulo de cuatro lados. Luego la existencia del universo no es lógicamente necesaria. Y si renunciamos a considerar la contingencia del universo como tal y pasamos a postular su carácter de necesario, hemos de justificar ese salto modal.

Que la pregunta “por qué hay algo y no más bien nada” no sea una pregunta habitual no implica que no sea una pregunta auténtica y con sentido, a diferencia de, por ejemplo, ¿cuánto pesa la abuela de mi libro?, que ciertamente es una pregunta que carece por completo de referencia. Pero no es el caso con la cuestión de por qué existe algo. Como señala Herbert McCabe³⁶, así como es legítimo preguntar por las causas de cualquier suceso particular del mundo, ¿por qué habría de ser ilegítimo preguntarse por las causas del mundo en su conjunto? McCabe llama a la pregunta por cómo llegó a existir algo en vez de nada la “cuestión de Dios”, porque cualquiera que sea la respuesta válida a la misma la llamaremos Dios. Por supuesto que podemos considerar que no hay manera de responder a la pregunta por el todo, pero eso no es lo mismo que decir que sea una pregunta que no podemos hacer. De hecho, aunque concluyamos que el universo es eterno, tal cosa no anula la pregunta de por qué hay algo en absoluto, y no parece suficiente afirmar que el universo debe existir (sería un caso del tránsito del ser al deber), ya que, como hemos apuntado, no cabe hacer descripción alguna del universo que incluya que su existencia es necesaria. Y si algo podría no existir o no haber existido, es bastante razonable plantearse la pregunta de por qué existe, aunque al final se llegue a la conclusión de que no hay respuesta. Pero al final. Como punto de partida no es filosóficamente muy encomiable.

Tal pregunta es fuente legítima de asombro filosófico. Como señala Wittgenstein en el *Tractatus* 6.44, “no cómo es el mundo es lo místico, sino que sea”. Tal actitud de sorpresa (antipositivista) la ejemplifica Norberto Bobbio:

Se trata de una pregunta tradicional, pero yo no poseo la respuesta: ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Nunca me he ocultado a mí mismo que no sé responder a esta pregunta, e ignoro si hay alguien que sea capaz de responder a esta pregunta última, a no ser por medio de la fe (...) Y ante preguntas a las que es imposible responder –porque de esto sí que tengo certeza: no puedo responder, aún perteneciendo a una humanidad que ha realizado enormes progresos– percibo que soy un pequeño grano de arena en medio del universo. Y negar que esta pregunta tenga sentido, como podría pretender cierta filosofía analítica, me parece jugar con las palabras³⁷.

La empresa científica busca este tipo de explicaciones, de modo que no es ilícito buscarlas. Por eso, para negar la sensatez de una explicación de conjunto, Mackie se ve obligado a admitir que puede que sea grato creer que existe una explicación para todo el conjunto, aun cuando sólo podamos tratar de conjeturarla. Pero –afirma– “no tenemos derecho a suponer que el universo acatará nuestras preferencias intelectuales”³⁸, lo cual no

³⁶ Herbert McCabe, “God I: Creation”, en *New Blackfriars*, 61 (1980) 408-415.

³⁷ Norberto Bobbio, “Religione e religiosità”, *MicroMega* 2/2000, p.8

³⁸ John Mackie, *El milagro del teísmo*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 109.

sólo inhabilita todos los recursos que él mismo utiliza para negar validez al argumento cosmológico, sino que, finalmente, acaba sumiéndonos en un escepticismo total: por supuesto que el universo no tiene por qué respetar nuestras preferencias..., pero la ciencia, por ejemplo, asume como válida una de nuestras preferencias indemostrables, como hemos apuntado. Y la ciencia comprende en cierta medida el universo, de lo que cabe deducir que las preferencias que constituyen nuestros hábitos intelectuales suelen encontrar al menos un cierto refrendo en el mundo. No conviene tirar todas las armas filosóficas de nuestro armero, si con ello eliminamos más de lo que, en buena lid, estamos dispuestos a abandonar.

Así, aunque no podamos alcanzar una respuesta positiva definitiva a la pregunta de Dios, a la pregunta de cómo (por qué) llegó a existir algo en vez de nada, sí podemos concluir que Dios (la respuesta teísta a la pregunta) no debe incluirse dentro de ese todo, es decir, no puede ser una cosa, un existente entre otros existentes. No es posible que Dios y el universo se junten y sumen dos. Dios es la razón por la que hay algo en vez de nada, la condición de posibilidad de toda entidad. McCabe apunta, además, que ningún rasgo del universo indica que haya sido hecho por Dios (los argumentos en favor del teísmo, en este sentido, no serían apodícticos, sino sólo lo harían razonable), es decir, no apelamos a Dios para explicar por qué el universo es de esta manera en vez de aquella otra, porque para esto sólo necesitamos apelar a explicaciones internas al universo mismo. Lo que Dios explica es que haya un universo en vez de nada. El ateo genuino es el que sencillamente no ve que haya problema o misterio alguno, el que simplemente se contenta con hacer preguntas dentro del mundo, pero no acaba de ver que el mundo mismo suponga una pregunta. McCabe compara al ateo con los que están felices de hacer preguntas dentro del marco establecido de la ciencia, pero no comprenden que puede haber preguntas genuinas, aunque quizá formuladas de modo inexacto, en las fronteras.

McCabe considera que los procesos que hayan tenido lugar en períodos remotos de tiempo suponen, por supuesto, una cuestión fascinante, pero son irrelevantes para la cuestión de la creación. Una vez que hemos concluido que Dios creó el mundo, queda la cuestión científica que de qué clase de mundo es y, si comenzó, cómo lo hizo. La proposición de que el universo fue creado por Dios y de que todo lo que existe comenzó a existir y es sostenido en la existencia por la acción de Dios no implica que el universo haya existido sólo durante un tiempo finito. Puede haber razones para pensar que el universo es finito en el tiempo y en el espacio, pero el hecho de que su existencia dependa de Dios no es una de ellas. Ya Tomás de Aquino sabía que el Dios creador no es una hipótesis acerca de cómo se originó el mundo. No es una teoría que entre en conflicto con la fluctuación cuántica del vacío. De hecho, entre los escolásticos se debatió en gran medida acerca de la eternidad del mundo. Mientras algunos sostenían que se podía probar que el mundo había tenido un origen, Tomás de Aquino, aunque creía eso por fe, estaba convencido de que tal tesis no se podía probar por un razonamiento filosófico, mas también sostenía que el que tuviese o no tuviese un origen en el tiempo era algo que carecía de importancia para la doctrina de la creación, que básicamente defiende que el hecho de que el mundo exista y siga existiendo se debe a la acción de Dios. El teísmo clásico sostiene que la idea de la creación de la nada implica que Dios crea sin que exista nada previamente a este acto creativo salvo él mismo. No existe “la nada” a partir de la que Dios crea, sino que Dios es responsable de que exista algo en vez de nada. Pero eso tampoco significa que Dios simplemente haya hecho en el pasado que el universo exista (Dios como *causa in fieri*), sino también que Dios continúa actuando en el presente (Dios como *causa in esse*). El que Dios esté en todas partes no lo ubica, por ello, en distintos lugares espaciales o llenando el cosmos en una suerte de panenteísmo (Dios como alma del mundo o algo semejante),

sino que Dios está en todas partes como causa de la existencia de todas esas partes. Esta idea, pues, de la creación *ex nihilo*, marca sobre todo la distancia ontológica entre Dios y lo que no es Dios.

No parece muy fundamentado en los desarrollos históricos defender que en nuestros días la comprensión de Dios ha variado forzada por los empujes de la ciencia. La comprensión de Dios como trascendente es la más arraigada en el teísmo. Sólo con el proceso que inician los nominalistas y que culmina en la Modernidad Dios acaba entrando como parte de un sistema y, luego, como garante de ese sistema. La caída del sistema es la caída de Dios y sus anexos. Mas esa es la trampa de la Modernidad, que, en cierto modo, la postmodernidad, con su revitalización de lo apofático en todos los ámbitos, ha tratado de remediar.

2.3. *Quia malum est, Deus est*

En todo caso, parece que el problema del mal constituye un escollo insalvable. Ahora bien, que la existencia del mal no es un problema lógico para la existencia de Dios ha quedado demostrado, al menos, desde el trabajo de Alvin Plantinga: aunque algún hecho relativo al mal no se pueda demostrar compatible con el teísmo, establecer su incompatibilidad no es menos difícil. Supuesto un Dios omnipotente y moralmente perfecto, podría eliminar todos los males que quisiera eliminar y eliminaría todos los males que no tuviese una buena razón para permitir, pero todo lo que se sigue de esto es que Dios eliminaría todo mal que no tuviese alguna razón para permitir. Para que un argumento lógico a partir del mal tenga éxito, es necesario mostrar que por algún hecho conocido sobre el mal, es lógicamente imposible que Dios tenga buenas razones para permitir que tal hecho ocurra. Y esto es lo que la mayoría de los filósofos contemporáneos cree que no se puede demostrar. La fuerza del mal radica en que es un problema existencial del que tenemos evidencias, a saber, la clase y cantidad de mal y lo terriblemente que afecta a nuestras vidas, por lo que parece incompatible, en la práctica, con la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente.

Al problema del mal se ha tratado de responder con teodiceas de raigambre agustiniana, ireneana, y en último término con la célebre defensa del libre albedrío. No me voy a detener en ellas y me voy a centrar exclusivamente en el argumento teísta que parte precisamente de la existencia del mal. No se puede negar que hay un mal verdadero y genuino en el mundo, un mal tal que no es sólo cuestión de opinión personal que la cosa en cuestión es horrible, y además no importa que quienes la perpetran crean que es buena y no puedan ser convencidos por nada de lo que digamos. ¿Qué pensar acerca del mal horroroso y espantoso? La comprensión cristiana es que es verdaderamente así: desafía a Dios, la fuente de todo lo que es bueno y justo. Tiene una especie de significatividad cósmica: es la otra cara de la moneda del argumento del amor. La gran significación del amor no puede explicarse en términos de categorías naturalistas; lo mismo sucede aquí.

Desde una perspectiva naturalista, no hay más horror en el holocausto o los crímenes de Pol-Pot que en el modo en que los animales se comen unos a otros. Se trata de una consecuencia natural de un proceso natural (en la medida en que lo moral se reduce a explicaciones naturalistas). El mal queda perfectamente explicado como un proceso natural y de lo natural a lo moral no hay paso directo (salvo que recuperemos alguna noción de ley natural y la colemos de rondón, negándosela a la tradición teísta y asignándosela al naturalismo). Es difícil hablar de una maldad “objetiva” o de maldad absoluta en un universo no teísta. Es más, como afirma Leon Bloy, si Dios no existe, todo lo que sucede es adorable. No hay ninguna razón para plantear un porqué metafísico. Todo

queda explicado en términos naturalistas. Luego el mal, que es el gran problema del teísmo, es al mismo tiempo la mayor postulación de la pregunta por Dios. *Quia malum est, Deus est* (o, si lo queremos poner en términos más abiertos, debería existir). Es bien cierto que, al final, un *dios* que sólo sea *causa* del bien o del mal no es demasiada cosa. Hace falta otro *Dios*. Pero ahí entran otras instancias muy posibles, aunque no necesarias (como la revelación, que no es lógicamente necesaria, pero tampoco lógicamente imposible, por lo que habría que darle siquiera una oportunidad lógica).

El naturalismo, en fin, no es respuesta al problema del mal. Ante un terremoto, nada explica menos que la explicación científica. ¿Por qué? Por el movimiento de las placas tectónicas. Efectivamente, así es, pero el “por qué” del que pregunta no queda respondido con eso. La pregunta es, en último término, metafísica, y no es un hueco que llene Dios (como un argumento *ad ignorantiam*). Es un hueco que *sólo puede ser llenado por Dios*, lo cual es bien diferente. Y ello se constata, como señala Terry Eagleton, en el mismo nacimiento de la teodicea en la época moderna. Cuanto más se considera que el mundo es un todo racional y armonioso, más acuciante se vuelve el problema del mal, como una sombra tenebrosa que la luz de la Razón no puede desterrar³⁹. Pero la misma convicción de que la realidad es creada, de que tiene un origen amoroso, es la que hace que el mal sea un problema. Así, el teísmo hace aparecer un problema donde el naturalismo no lo puede encontrar. Y pocos dudan de que la realidad del mal exista.

En conclusión, la explicación naturalista (en términos de causas eficientes) no es toda la explicación que puede haber. Los otros modos de causalidad, abandonados en la época moderna, parece que son, en realidad los que se ponen en primer plano en este tipo de cuestionamientos: dado que lo que sucede no es adorable por sí mismo (en infinidad de ocasiones repugna y es rechazable), hemos de preguntarnos por qué y no hay el menor carácter de ilegitimidad en esa pregunta. Al contrario, es la pregunta más legítima que puede haber ante hechos, personas, situaciones que nunca pueden ser adoradas, que son absurdas, precisamente porque esperábamos sentido donde no lo encontramos. La idea de que el mundo puede ser de otro modo, pensamiento constante cada vez que acontece algo que subvierte nuestras expectativas de bondad, y el hecho mismo de que las leyes naturales sean contingentes, apunta a la idea de que el origen del mundo está en una decisión libre. De otro modo, el fatalismo (del tipo que sea) cierra la puerta a tal planteamiento: cae en una paradoja quien cree que el mundo debería ser de otro modo pero sabe que no puede ser de otro modo. El teísmo, en este sentido, adopta la forma de la creencia de que, en efecto, el mundo podría ser de otro modo porque procede de una decisión libre inicial. Y eso lleva de la mano ciertas propuestas éticas y ciertas ofertas de sentido que cambian la realidad. No cabe duda de que hasta el mismo demonio pone en los labios la pregunta por la existencia de Dios, que es probable. Sí, probablemente Dios existe. Preocúpate, pues, por la vida (no dejes de preocuparte si no quieres dejar de ser humano) y disfruta de ella.

³⁹ Cf. Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Barcelona, Península, 2010, p. 130.

Dios como fundamento: la tónica trascendental

Alba JIMÉNEZ RODRÍGUEZ¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El presente artículo trata de pensar el concepto de Dios en su respecto lógico (entendida aquí la lógica como ciencia de la verdad) estudiando el sentido de las subrepciones en el marco de la anfibología de los conceptos de reflexión de la primera Crítica kantiana. La operación de sustitución del lugar de Dios como fundamento de lo real por un Dios postulado permite poner en conexión esta cuestión con el problema más general de los límites del conocimiento.

Palabras clave: Dios, tónica trascendental, límite, subrepción, fundamento, esquema, icono, ídolo.

Abstract:

This paper deals with the concept of God from a logical point of view. The concept of subreption and its scope are studied within the framework of the Amphibology of Reflexive Concepts in first Kant's Critique. The replacement of God as a foundation of the Real for a postulate-God allows us to connect this matter with the more general question of the limits of Knowledge.

Keywords: God, Transcendental Topic, Limit, Subreption, Foundation, Schema, Icon, Idol

¹ PDIF del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Dirección de correo electrónico: alba.jimenez@uam.es. El presente trabajo está vinculado a tareas de investigación llevadas a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-10097 (SUBPROGRAMA FISO).

Quizá porque el hombre es el único capaz de responder a la palabra de Dios, parece indudable que el supuesto conocimiento de lo divino depende ineludiblemente de la pregunta por la estructura del conocimiento humano en general². De esta manera, del estatuto atribuido a la noción de Dios, de su posibilidad de librarse de la pregunta por el Ser, tal y como hubiera querido Heidegger, así como de qué signifique propiamente significar, o qué queremos decir exactamente cuando hacemos uso del concepto “concepto”, dependen cuestiones tales como la demostración de Su existencia o, retrocediendo a un plano todavía anterior, la posibilidad de habérselas con un objeto cuya dicción racional parece quedar sustraída casi por definición. En este sentido, conviene tener presente que nos encontramos con un concepto que puede ser entendido como un ente de razón, una Idea regulativa o un mero concepto facticio, por mencionar algunos ejemplos arbitrarios de entre las muchas clasificaciones posibles.

Por lo general, la idea de Dios ha sido asociada con ciertos atributos constantes. Puesto que entre estas características se encuentra la inmutabilidad, una propiedad de segundo grado que implica que no pueden modificarse las restantes propiedades, hemos de suponer que estos atributos le convienen necesariamente. Pero además, como de la combinación de estas propiedades no puede resultar un agregado plural, sino un ser perfecto y absolutamente simple, la ontoteología se ha visto a lo largo de los siglos en la encrucijada de tener que conciliar estas distintas cualidades asegurando su compatibilidad y consistencia desde un punto de vista lógico. Por ejemplo, en la medida en que Dios es omnipotente (Gen 18,14; Lc 1,37; Mt 19,26...), podemos preguntarnos: ¿podría, quizá, dar una demostración matemática de la imposibilidad de su propia existencia?

Con el fin de asegurar esta compatibilidad se han ensayado distintas definiciones de Dios y sus perfecciones³. Estas aproximaciones, en las que no nos detendremos ahora, ya pueden darnos una idea de las dificultades que entraña la propia complejidad lógica del concepto de Dios. Pero las complicaciones se multiplican cuando salimos del respecto meramente lógico de los conceptos y empezamos a pensar el tránsito, quizá imposible, entre dichos conceptos y sus referentes. Hablamos del concepto como una representación del objeto en tanto que determinación pensada, principio de distinción de las cosas, generalidad abstracta, lo que idéntico con la cosa que nombra dice verdad, identidad vacía, eje en el que confluyen una serie de notas esenciales, etc. En Kant, como sabemos, los conceptos guardan una relación mediata con lo dado; siempre están referidos, en primer lugar, a otra representación. Justamente, el doble movimiento que va de la intuición al concepto y del concepto a la intuición (refiriendo a su vez, mediatamente, las cosas del mundo) es la condición de posibilidad de la objetividad del conocimiento. Por el lado del concepto, funciona como una regla de subsunción que opera componiendo y descomponiendo a partir de una serie de elementos acotados de antemano que integrarían el conjunto de notas esenciales del universal. Por el lado de la intuición, el conocimiento adquiere su validez objetiva en el momento en que la multiplicidad de sensaciones de lo que nos viene dado es articulada sintéticamente de la única forma de ordenación posible y

² “¿Acaso estas cosas no son fábulas, si no se comprenden de modo espiritual? ¿No son indignas de Dios, si no contienen algo escondido?” *Orígenes, Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000, p. 52

³ En relación con esta cuestión véase Romerales, E., *Omnipotencia y coherencia*. REVISTA DE FILOSOFÍA VI (1993) 351 – 377.

adecuada. Por tanto, si el concepto no quiere caer en el vacío, debe tender un puente entre éste y el objeto que trata de ser comprendido, esto es, el fenómeno, aquello determinado espacio-temporalmente con anterioridad al concepto. Para Kant, un concepto que prescindiera de su referencia al mundo fenoménico no puede significar sino, a lo sumo, erigir en su conexión con otros conceptos un sistema intelectual del mundo; tal, el caso de Leibniz, quien bajo el engaño de la anfibología de los conceptos de reflexión pensó posible “extender a los objetos de los sentidos (*mundus phaenomenon*) su principio de los indiscernibles, que sólo tiene validez respecto de los conceptos de cosas en general”⁴.

En este punto aparece la primera subrepción atribuida por Kant al pensamiento dogmático sobre Dios. La confusión entre el uso trascendental y el uso empírico de los conceptos desemboca en la metátesis de lo subjetivo en lo objetivo e, incluso, en el fanatismo: “el concepto es fanático [*schwärmerisch*] cuando aquello que está en el hombre es presentado como algo que está fuera de él y viene representada una obra de su propio pensamiento por una cosa en sí”⁵.

Para saltar del plano lógico al trascendental se requiere, ya no el conjunto de predicados con respecto a los cuales un objeto es determinado por su concepto sin contradicción, sino la confrontación de sus predicados con todos los predicados posibles de las cosas. Kant se distancia aquí de la interpretación que hiciera Wolff del principio de determinación omnímoda según la cual un objeto parece poder determinarse sin referencia a su condición sensible.

Un concepto fuera de su lugar temporal se convierte *eo ipso* en una abstracción exangüe, una baldía función lógica. Cuando pensamos en el ser mayor del cual nada puede pensarse pensamos, en principio, en términos cuantitativos, y pensar en términos de *quantitas* significa cifrar cuántas veces está contenida la unidad en dicho objeto. Pero dichos cuantos discretos se piensan por repetición y, por ende, en una síntesis de lo homogéneo en el tiempo. Su realidad nos da cuenta de aquello que hace de esta cosa tal cosa y, por tanto, no tal otra. Para que la *Realität* se convierta en *Wirklichkeit*, el “esto” que sale al encuentro debe aparecer como durando en el tiempo, el cual resulta colmado con un mayor o menor grado de intensidad. La *Causa Sui*, como causa, debe comprenderse en el seno del tiempo y bajo el orden que impone que algo sigue a otra cosa de acuerdo con una regla. ¿Cómo pensar a Dios, entonces, fuera del tiempo?

⁴ Con más claridad, en las primeras páginas de la Doctrina Trascendental del Juicio, en nota al pie, señala: “En una palabra, si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos justificar ninguno de estos conceptos, ni consiguientemente, mostrar su posibilidad real. No nos queda, en este supuesto, más que la posibilidad lógica, es decir, la posibilidad del concepto (pensamiento). Pero la cuestión no es ésta. La cuestión es si el concepto se refiere a un objeto y si, consiguientemente, significa algo” (Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 264).

⁵ Kant, I., *Opus Postumum. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 652. En el Pliego VI continúa: “La filosofía trascendental es aquella que comprende en un todo tanto los sujetos como el Objeto: compendio del puro conocimiento sintético a priori. Debe su nombre a que limita con lo trascendente, y corre el peligro de caer no sólo en lo suprasensible, sino incluso en lo vacío de sentido [...] Es fanático tener y aún exigir una experiencia – simplemente percepción que apunte a ella- de la existencia de Dios, o incluso tan sólo de un efecto que pueda provenir de él” (ibid., p. 677). Y, en *KU*, leemos: “Esta exhibición de la moralidad meramente negativa, pura y que enaltece el alma, no conlleva peligro alguno de fanatismo, que es una ilusión de querer ver algo más allá de todos los límites de la sensibilidad, esto es, soñar según principios (delirar con la razón)” (Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p.237).

Ahora bien, el uso de un concepto conlleva la condición formal requerida para que pueda dárseos algo en la intuición. Si falta esa condición del Juicio (esquema), desaparece toda subsunción, ya que no se da nada que subsumir bajo el concepto. Así pues, el uso meramente trascendental de las categorías no posee objeto alguno determinado o si quiera determinable por su forma. De ello se sigue que tampoco basta la categoría pura para un principio sintético a priori y que los principios del entendimiento puro son de uso exclusivamente empírico, nunca de uso trascendental. Más allá del campo de la experiencia posible no puede haber principio sintético a priori alguno⁶.

En la primera *Crítica* encontramos innumerables metáforas que describen ese instinto de ingravidez por el que la razón se ve impelida a plantearse cuestiones que no puede resolver. En las primeras páginas de la *Dialéctica Trascendental*, escribe Kant: “el empeño espiritual de Platón por ascender desde la consideración del cosmos físico como copia hasta su conexión arquitectónica según fines, es decir, según ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado y proseguido”⁷; y, continúa unas líneas después:

[...] en lugar de estas consideraciones, cuyo pertinente desarrollo constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía, nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos de esos majestuosos edificios en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza aunque en vano, busca tesoros escondidos⁸.

¿Significa esto necesariamente que debemos retirar a Dios, de manera definitiva, del dominio de lo cognoscible? Vemos cómo los argumentos y dispositivos lógicos se revelan incapaces de dar cuenta de la esencia o la existencia de Dios así como de la omnímoda inteligibilidad del mundo. Dios se muestra para nosotros, en primer término, como el lugar en el que la proyección reflexiva de la conciencia sobre sí misma topa con su propio límite. Desde él, sin embargo, se puede nombrar su propio afuera con pretendida legitimidad apelando al carácter aporético de nuestra relación con el mundo: por medio del lenguaje decimos que hay algo que no se puede decir. Ya no se trata solamente de desandar los pasos de la lógica de la ilusión que, según la conocida fórmula kantiana, transforma el canon lógico en un *organon* o instrumento del conocimiento de las cosas en general. Se trata también de desvelar la pretensión de verdad que encierran.

En ese punto pueden reconocerse tres vías a través de las cuales Kant recupera la idea de Dios o, dicho con propiedad, la Idea Dios:

En primer lugar, aparece como garante de la estructura teleológica que parece funcionar en la naturaleza. La suposición de Dios en ese contexto sirve como ficción heurística, allí donde no pueden explicarse los fenómenos desde un paradigma estrictamente mecanicista. Pero el rendimiento teórico del supuesto teleológico cobra de nuevo sentido en el ámbito de la filosofía de la historia; en ella, el ideal regulativo fijado por la mera razón permite a la Humanidad obrar, en el seno del devenir histórico, como si fuera un agente responsable del progreso. En tercer lugar, necesitamos postular la existencia de Dios para garantizar el Bien Supremo; a saber, la conciliación de virtud y felicidad como objeto de la buena voluntad.

Por un lado, la idea de Dios como hipótesis o fundamento de lo real en el dominio teórico es sustituida por la de un Dios postulado. De este modo, el principio formal que nos concede entender toda conexión fenoménica como procedente de una causa necesaria deja de funcionar subrepticamente como un principio constitutivo. Si recordamos, tal es

⁶ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p. 266.

⁷ *Ibid.*, p. 313.

⁸ *Idem.*

justamente uno de los argumentos por medio de los que Kant intentaba explicar la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios: que la razón necesite cerrar la serie causal de los fenómenos apelando a lo incondicionado no garantiza tener la condición hipostática de su existencia. En primer lugar, porque un ser puede ser necesario sólo en relación con la serie que funda, siendo él mismo a su vez contingente. En segundo lugar, porque el dominio de validez de la categoría de causalidad debe estar restringido al ámbito fenoménico. En tercer lugar, porque habría que probar que la existencia es una perfección inherente a Dios, una determinación de la cosa y no la posición de la cosa con todas sus determinaciones (es decir, habríamos de aceptar lo que ya ha sido refutado anteriormente: la validez del argumento ontológico).

La hipótesis siempre es condicionada y subjetiva. La razón necesita suponer un primer fundamento como límite en la serie de los fenómenos contingentes. Así, ante el misterio de ciertas preguntas que permanecen inaccesibles para la razón, ésta se ve impelida a elevarse en la serie de las causas hasta un primer fundamento como consecuencia de una cierta necesidad inevitable o exigencia interna (*Bedürfnis*).

En el ámbito práctico, la necesidad es incondicionada y no responde a una necesidad subjetiva, sino a la propia naturaleza de las cosas. El matiz, no poco significativo, que distingue la hipótesis del postulado es que, mientras que en el primer caso el objeto de la hipótesis no sufre menoscabo alguno por el hecho de suponerlo o no (es decir, la existencia de la suposición deja intacto, es totalmente independiente del objeto), en el segundo caso la realización o existencia del objeto en cuestión depende del propio acto de postularlo. Entonces, la propia suposición de la posible actualización del ideal regulativo de la razón, según la lógica de la profecía que se cumple así misma, contribuye a la realización del Bien. Y, de la misma forma que el tiempo como determinación trascendental del esquema era un elemento necesario en ese momento de aplicación del orden categorial a los fenómenos, el tiempo histórico se revela entonces como el término medio en el que el mundo inteligible puede entrecerse como horizonte de proyección del plano inmediato de inmanencia.

Por lo que respecta a la definición y coherencia de los atributos divinos, el hecho de que la idea Dios sea desplazada del plano especulativo y asumida como piedra angular del proyecto ético, permite entender las propiedades de Dios, de pleno derecho, como el resultado de la anticipación de fines fijados ya de antemano y adecuados a los intereses de la razón. Debemos pensar a Dios como omnipotente, según explica Kant en cada una de las tres Críticas con definiciones muy similares, “de modo que toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo le estén sometidas”⁹; y como omnisciente, para que pueda reconocer los sentimientos que llevan a los hombres a obrar de una determinada manera. En definitiva, “el concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo *un* Dios, también sólo *una* religión, que es puramente moral”¹⁰; o, cómo dirá poco después Fichte, con más contundencia: “La creencia, aun desviada, es también, sin embargo, creencia total y efectiva. Este orden moral vivo y efectivo, es Dios mismo, no necesitamos ningún otro Dios y no podemos concebir ningún otro”¹¹.

⁹ Ibid. p. 636.

¹⁰ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001, p. 105.

¹¹ Fichte, J.G., *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. CUADERNOS DE MATERIALES 6 (1998).

Por último, encontramos otro punto en el que el sistema kantiano da lugar, esta vez a un sentimiento, en el que se hace manifiesta la violencia que procede de la aparición en nuestro mundo de un orden Otro: nos referimos, naturalmente, al sentimiento de lo sublime y, concretamente, a lo sublime matemático, donde la razón es puesta en juego y referida de nuevo a un objeto mayor del cual nada puede pensarse, un objeto absolutamente grande, por encima de toda comparación.

Al cuantificar matemáticamente un objeto de la experiencia, siempre lo hacemos en relación con una magnitud o unidad de medida. Todo lo mensurable lo es en relación con un patrón de medida. Y cada unidad de medida puede ser medida desde otras unidades de medida; es diferencial. Una grandeza absoluta carece de sentido en el mundo fenoménico. Sin embargo, nuestro entendimiento, que en principio sólo conoce la serie ilimitada de aquello que es grande en relación a una unidad de medida, experimenta al mismo tiempo la exigencia de lo incondicionado,

[...] porque en nuestra imaginación hay una tendencia a progresar en lo infinito y en nuestra razón una pretensión de totalidad absoluta, como idea real, por eso esta inadecuación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros¹².

A partir de esta reflexión, vemos que la razón analógica, que presidía el cruce problemático entre el mundo físico y la ilusión inevitable que procura la inteligibilidad de Dios, es restituida al lugar que le corresponde. La relación entre los términos ya no puede comprenderse como algo definido ni mensurable, precisamente porque uno de los polos de la comparación escapa a toda inteligibilidad. En todo caso, sin que pueda establecerse comercio alguno entre ellos, los términos habrán de remitir a un punto focal común en el cual converjan las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia es justamente el foco imaginario en el que Kant alojó a Dios, un punto

[...] del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia pero que sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad y amplitud. Y es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se hallan fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo)¹³.

En línea con los juegos de espejos de los que Jean-Luc Marion da una brillante muestra¹⁴, baste ahora recordar que la idea de la ilusión óptica es presentada por Kant, en la Dialéctica, como la mejor metáfora de la metafísica trascendental. Esta metáfora, que concuerda muy bien con su concepción del conocimiento como instrumento, de la que Hegel dará buena cuenta, nos lleva a reparar en las consecuencias que, para la posibilidad de pensar a Dios, se siguen de una Doctrina de la Apariencia. La fiscalización de las subrepciones en las que incurre la razón en su búsqueda de lo incondicionado sugiere que, tras dicho ejercicio de reflexión trascendental, debería poder restablecerse un momento donde la verdad apareciera libre de dicha distorsión. La reflexión debe permitir encontrar el lugar que corresponde a la comparación de las representaciones que preceden a los conceptos de las cosas y evitar la anfibología trascendental por la que se confunden los objetos del entendimiento con los fenómenos; justamente, la tarea de la tópica trascendental.

¹² Kant, I. *Crítica del discernimiento*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2003, p. 206.

¹³ Kant, I. *Crítica de la razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 2002, p.531.

¹⁴ “El ídolo, como espejo invisible, fija a la mirada su límite y mide su alcance”. Marion, J.L., *Dios sin el ser*, Pontevedra, EllagoEnsayo, 2010, p. 31

La reflexión kantiana rescata el vínculo esencial entre el problema de Dios y el problema de los límites del conocimiento utilizando un modo de hablar de Dios que, por lo pronto, deja advenir lo divino, simultáneamente, a la medida y mirada del hombre (“ese Dios, cuyo templo es todo lo que vemos”¹⁵). En su reverso positivo, con su inserción en el plano práctico y, en su respecto negativo, señalando su inaccesible desmesura. Una vez que los operadores teológicos y ontológicos han perdido su capacidad de fundación recíproca, la verdad de Dios gana su espacio de juego, de manera privilegiada respecto de cualquier otro objeto de conocimiento, en el plano del correcto mirar (Ὁρθότης)¹⁶.

Bibliografía:

- DESCARTES, R., *Obras filosóficas (vol. 1)*, Madrid, Biblioteca Perojo, 1877.
Oeuvres Philosophiques, Paris, F. Alquié, 1957.
- ORÍGENES *Homilías sobre el cantar de los cantares*. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- ROMERALES, E. *Omnipotencia y coherencia*. REVISTA DE FILOSOFÍA VI (1993) 351 – 377.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2002.
Opus Postumum. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Edición de Félix Duque. Barcelona, Anthropos, 1991.
Crítica del discernimiento. Traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Madrid, Mínimo Tránsito, 2003.
La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- FICHTE, J. G., *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*. CUADERNOS DE MATERIALES 6 (1998).
- MARION, J.L.: *Dios sin el ser*. Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Pontevedra, EllagoEnsayo, 2010.
- CICERÓN: *Sobre la República*. Introducción, traducción, notas y apéndice de Álvaro d’Ors. Madrid, Gredos, 1984.
- LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- WEIL, E., *Problemas kantianos*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

¹⁵ Cicerón, *Sobre la República*, Madrid, Gredos, 1984, p. 163.

¹⁶ “Cuando un pensamiento filosófico enuncia un concepto sobre lo que nombra en ese momento Dios, dicho concepto funciona exactamente como un ídolo: se da a ver pero de ese modo se disimula tanto mejor como el espejo en el que el pensamiento, invisiblemente, recibe la localización de su avance; el pensamiento se paraliza y aparece así el concepto idolátrico de Dios, en el que lo que se está juzgando precisamente es el pensamiento mismo y no a Dios” (ibid., p. 35).

¿Cómo alejar lo cercano?

Platón y el problema de la trascendencia

Vicente MUÑOZ-REJA ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El cristianismo muestra, en cualquiera de sus manifestaciones, un problema de incompatibilidad entre la naturaleza de Dios y su relación con el mundo que él mismo crea. El objeto de este texto consiste en tratar de formular apropiadamente este problema, que es el problema del fundamento y de la trascendencia. Para ello, examinaremos uno de los primeros casos en los que podemos encontrar una formulación de este tipo: la filosofía de Platón. En el *Parménides* se hallan expuestas y desarrolladas las *operaciones* que *producen* la relación de diferencia y jerarquía entre el fundamento y lo fundamentado. Tales operaciones constituyen el problema de la trascendencia.

Palabras clave: fundamento, trascendencia, Platón, *Parménides* (diálogo), cristianismo.

Abstract:

Christianity shows, in any of its manifestations, that there is a problem of incompatibility between the nature of God and its relationship with the world that it creates. The aim of this text is to set out properly this problem, that is the problem of foundation and the problem of transcendence. In order to do that, we will examine one of the first

cases where we can find this kind of formulation – Plato’s philosophy. In Plato’s *Parmenides* we identify the *operations* that *produce* difference and hierarchy in the relationship between foundation and founded. These operations constitute the problem of transcendence.

Keywords: foundation, transcendence, Plato, *Parmenides* (dialogue), Christianity.

La historia de la filosofía no ha cesado, desde su comienzo, de conjugar y entrelazar de muy diversos modos aquello que se quiere decir cuando se dice: *fundamento, origen, Dios y creación*. Resulta preciso concretar el sentido en el que queremos emplear estas palabras. No sólo por la magnitud de los problemas en los que se han visto inmiscuidas, sino también porque, al reunir y atravesar distintas tradiciones, observamos que tales palabras *funcionan* con una heterogeneidad tal que llegan a reclamarse excluyentes, incompatibles o inconmensurables entre sí. Que estas palabras puedan pertenecer a un mismo problema constituiría una premisa para nuestro texto, pero la palabra “premise” está comprometida, pues su funcionamiento concierne a nuestro problema. Concretar el sentido de estas palabras es un modo de abordar el problema, pero el problema entraña compromisos que lo hacen irreductible a la solución de un conflicto polisémico.

Las palabras *fundamento, razón, condición, origen, criterio* e incluso *Dios* son, en primer lugar, instancias en virtud de las cuales se ha dicho y se dice algo en filosofía. Instancias sobre las que descansa la responsabilidad; instancias que justifican o validan el discurso y aquello sobre lo que el discurso versa; instancias encargadas de *hacer funcionar* aquello de lo que la filosofía trata. Poco importa que las diversas filosofías otorguen a esta cuestión un estatuto ontológico, lógico, epistemológico o práctico. Lo relevante es que tales palabras introducen una relación de gobierno y dependencia, una jerarquía, un cierto modo de ordenación. Pensemos en el caso de Kant. Kant propuso una crítica a la filosofía que afectaba directamente al problema del fundamento; propuso una crítica a la metafísica. La incorrección de la metafísica residiría en un uso indebido de nuestras facultades. El *criterio* por el que Kant puede sostener su posición dista de aquel criterio que daba razón de la metafísica contra la que él acometía. Resultaba ineludible que operara el giro copernicano para que la crítica a la metafísica estuviera justificada y adquiriera validez. En la operación kantiana, la cuestión del fundamento se descentra y transforma. Pero, en definitiva, Kant propone con ello otra ordenación jerárquica, otras relaciones de gobierno, responsabilidad y dependencia.

El fundamento –aquello que se arroga una responsabilidad, que dirige o gobierna– se responsabiliza de algo, responde por algo, dirige o gobierna algo. Sobre esta relación gravita la ordenación jerárquica. Al fundamento le corresponde lo fundamentado; a la condición, lo condicionado; al origen, lo originado. El problema aparece como un divisible, aunque la división anuncie de antemano la posibilidad de su enlace. Dos problemas expresables a través de dos preguntas: ¿en qué consiste eso del fundamento?; y ¿cómo se dirime la relación entre el fundamento y lo fundamentado? Conviene añadir aquí otra pregunta que muestra el avance y la orientación del problema y que constituye también su límite: ¿no responde ya la segunda pregunta a la primera? Dicho de otro modo: ¿no resulta ya una determinación del fundamento el hecho de que se vincule con lo fundamentado?

El Dios del monoteísmo judeo-cristiano responde ajustadamente a la caracterización que estamos proponiendo para nuestro problema. Dios es origen y razón de lo dado, creador y legislador del mundo. Además, la historia del pensamiento filosófico-teológico ha localizado con mucha claridad, y en relación a Dios, las dos cuestiones que antes mencionábamos, a saber: ¿en qué consiste Dios? y ¿cómo se dirime la relación entre Dios y el mundo? No conviene responder a estas preguntas limitándonos a dilucidar un contenido concreto que defina a Dios o que defina la relación de Dios con el mundo. No conviene, por ejemplo, analizar específicamente a Dios como creador, como tampoco interesa analizar específicamente la relación que asocia al creador con su creación. No conviene examinar una propiedad cualquiera de aquello que venimos a llamar fundamento o Dios. Con una determinación nos basta: aquella que permite formular nuestras preguntas anteriores con sentido; aquella que vendría a señalar cómo opera o cómo funciona la dualidad fundamento-fundamentado dada cualquiera de sus determinaciones adyacentes.

El credo cristiano presenta, en cualquiera de sus manifestaciones y de manera constante, las mismas cuestiones que acabamos de plantear. Con “cualquier manifestación del credo” nos referimos indistintamente a la doctrina cristiana expresada en las Sagradas Escrituras, en las teorizaciones teológico-filosóficas, en el Magisterio de la Iglesia, en los Libros de la Liturgia, en los Padres de la Iglesia, en el catecismo, o en la experiencia de los creyentes. Nuestro problema aparece en cualquiera de estas manifestaciones. Dijo Pablo ante el Areópago: «El creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos»¹. El Dios creador y regente se presenta, según este pasaje, en la intimidad, cotidianeidad e inmediatez de la vida de los hombres. Acudamos ahora al Catecismo de la Iglesia Católica, publicado en 1992 por autoridad del papa Juan Pablo II². Allí, y a propósito de la pregunta “¿Cómo hablar de Dios?”, se señala primero un pasaje del Libro de la Sabiduría: «pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»³. Sin embargo, inmediatamente después se recuerdan las palabras del IV Concilio de Letrán: «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos no sea mayor todavía»⁴. Por un lado, estamos propiamente en Dios, o él en nosotros. Por el otro lado, Dios se diferencia y aleja de su obra de tal modo que, como se dice en la Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo, «resulta inefable, incomprensible, invisible, inalcanzable». Un Dios íntimo y cercano al mundo que se aleja también y se separa hasta escindir, tornándose diferencia absoluta e inaccesibilidad.

¹ Hch 17, 26-28. Cito por la siguiente edición: *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976).

² Véase Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992), 19 y ss.

³ Sb 13, 5. *La Biblia de Jerusalén, op. cit.*

⁴ Cc. Letrán IV: DS 806. *Iglesia Católica, op. cit.*, 23.

En cualquier manifestación del credo se hace patente nuestro problema. Las diversas fuentes revisadas declaran que el mundo pertenece a Dios, que lo fundamentado *depende* de aquello que lo fundamenta. Además, esta relación de dependencia entraña una tensión entre la cercanía o comunidad de Dios con su creación y la diferencia que aleja y separa a Dios respecto de su creación. A esta tensión, a este *alejamiento de lo cercano*, es a lo que llamaremos el problema de la trascendencia. La trascendencia remite, en primera instancia, a la diferencia irreductible entre aquello que fundamenta y lo que es fundamentado. Seguidamente, la trascendencia da cuenta de la relación de dependencia o de la ordenación jerárquica que media entre el fundamento y lo fundamentado. El *modo* en que se relacionen estas dos determinaciones de la trascendencia, diferencia y jerarquía (dependencia o subordinación), exhibirá inmediatamente el *modo* en que nuestro problema ha de ser planteado. La pregunta oportuna no concierne a la anterioridad o al privilegio de una determinación sobre la otra; carece de sentido para el caso preguntarse si se diferencia porque se jerarquiza o se jerarquiza porque se diferencia. Esta pregunta inoportuna puede ser formulada (nos referimos así a las condiciones de este problema, que no es el nuestro) si decidimos hacer de la trascendencia el ámbito de la fundamentación o hacemos de lo trascendente la instancia responsable en la tarea de fundamentar. Nosotros no hemos querido dar ese paso, aún no hemos llegado tan lejos. Toda esta situación inoportuna se origina al forzar al fundamento y a lo fundamentado a comportarse como productos estáticos, acabados o realizados, despojándoles así de la *operación* que *produce* la relación que los vincula. Más arriba hemos precisado la única decisión que habría de gobernar el planteamiento de nuestro problema: al fundamento le corresponde, de alguna manera, algo fundamentado. La fatalidad que tal decisión acarrea nos obliga a detenernos en este punto. Al tematizar la cuestión como dos términos (fundamento-fundamentado) vinculados por una relación (trascendencia), habríamos generado ya el límite de nuestro problema. Ahora deberíamos caracterizar la relación mediante el análisis de las propiedades (diferencia y enlace, cercanía y lejanía) de tales términos y dilucidar con ello la naturaleza de la relación. Sin embargo, la fatalidad de nuestra decisión nos permite también desplazar el límite, ya que las propiedades señaladas no dan lugar a una solución inmediata: Dios y mundo tienen que enlazarse de algún modo, y sin embargo son distintos. Nuestro problema se tiene que ocupar de la operación que produce tal situación, y no de los componentes que conforman la situación, tomados como productos que han olvidado los mecanismos que los constituyen y se tienen a sí mismos por instancias independientes y cerradas sobre sí. Nuestro problema no se ocupa, *stricto sensu*, de la trascendencia como ámbito de fundamentación ni de lo trascendente como la instancia responsable de la fundamentación. Nuestro problema se ocupa del *trascender en tanto que operación de fundamentación*. No obstante, la referencia a un *stricto sensu* no es en absoluto gratuita, ya que nuestro problema también ha de presentar, aunque por el momento las esconda, soluciones al vínculo que enlaza (y distingue) al producto y a su producción.

Para caracterizar el problema de la trascendencia suele recordarse el pasaje de *Metafísica* donde se distingue, a propósito de lo actual (*ἐνέργεια*), entre el acto o la acción (*πρᾶξις*) y el movimiento cinético (*κίνησις*). Dice Aristóteles:

De ellos [de las operaciones de actualización que está analizando] los unos han de denominarse movimientos, los otros, actos. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento⁵.

En los movimientos resulta pertinente introducir el problema de la trascendencia, pues el propio acto (movimiento, en este caso) tiene por producto algo distinto y separado respecto de su producción, mientras que en casos como el del pensar (*νοῦς*), lo pensado en nada difiere de la acción de pensar⁶.

Nos hemos referido a las Sagradas Escrituras, al IV Concilio de Letrán y a la Anáfora de la Liturgia de San Juan Crisóstomo. Además, consideramos que el problema de la trascendencia y las cuestiones relativas a la naturaleza del Dios-fundamento se encuentran a la base de grandes debates teológico-filosóficos como son, por ejemplo, el misterio de Cristo o el problema del mal. Ensayar una solución para estos problemas nos exigiría postular una noción restringida del Dios-fundamento, así como de la relación que éste guarda con el mundo-fundamentado. Ya hemos señalado que no es éste nuestro objetivo. No nos disponemos a resolver la conjunción adversativa que se esconde tras la extraña expresión de nuestro título (*alejar lo cercano*), sino que más bien pretendemos desplegarla y examinar sus condiciones desde un punto de vista dinámico. ¿Qué hemos de hacer (qué tiene que ocurrir) para alejar lo cercano?

En lo que sigue nos centraremos en la filosofía de Platón y, más concretamente, en uno de los diálogos tardíos: el *Parménides*. El recurso a Platón no resulta trivial ni caprichoso; dos razones de peso nos conducen a él. En primer lugar, el *Parménides* ocupa un puesto singular en el *corpus* platónico. Fue estudiado y discutido en la Academia, y obtuvo una enorme recepción en la época helenística, convirtiéndose en uno de los diálogos más relevantes para el neoplatonismo⁷. La interpretación neoplatónica del *Parménides* perduró durante toda la Edad Media, revalorizándose y reformulándose en el Renacimiento gracias de la transmisión de los teólogos bizantinos. Fue Schleiermacher quien impulsó una relectura de Platón en principio ajena al criterio neoplatónico. No obstante, durante los últimos dos siglos, este diálogo ha sido objeto de multitud de análisis y discusiones provenientes de muy diversas tradiciones filosóficas. Lo que aquí resulta relevante es que la ontología platónica, a través de su propia problematización en el *Parménides*, es la que dota de nociones y problemas a los primeros teóricos de la tradición filosófico-teológica del judeo-cristianismo⁸.

⁵ *Met.* IX, 6, 1084b, 25-35. Cito por la siguiente edición: Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo (Madrid: Gredos, 2003), 377.

⁶ La escolástica dotó de continuidad a esta cuestión. Véase Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 9, a. 2; q. 14, a. 2 y a. 4.

⁷ Sobre la recepción neoplatónica del *Parménides*, véanse, entre otros: E. R. Dodds, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (jul. - oct., 1928): 129-142; John M. Rist, "The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, (1962): 389-401; F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, trad. de Francisco Giménez García (Madrid: La Balsa de la Medusa, 1989), 17-25.

⁸ Como ha sostenido Felipe Martínez Marzoa, el fenómeno de la religión en el helenismo puede entenderse como una decisión determinada que se toma ante el platonismo. Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I* (Madrid: Itsmo, 2000), 139 y ss., 235 y ss. El modo en que tratamos a Platón está inspirado en la lectura de Marzoa. Cf., *op. cit.*

La segunda de las razones que justifican el recurso a Platón es, a nuestro juicio, más contundente: la división interna del *Parménides* desglosa decisivamente nuestras preguntas y problemas. En la primera parte del diálogo, cuando Sócrates concluye su refutación a Zenón mediante la teoría de las Ideas, Parménides presenta una serie de objeciones a dicha teoría. Estas objeciones problematizan la separación, y la consiguiente autonomía, del ámbito de las Ideas respecto del mundo sensible. O lo que es lo mismo, la discusión se centra en el problema de la trascendencia; en la relación de gobierno y dependencia que han de mantener el fundamento y aquello que es fundamentado. La segunda parte del diálogo no se detiene ya en la relación que las Ideas guardan con las cosas, sino que consiste en la pregunta por la Idea misma, por sus determinaciones fundamentales. Es decir, consiste en la problematización del fundamento; de aquello que se arroga la responsabilidad; de aquello que es anterior y primordial; de aquello de lo que depende lo otro.

Tras lo dicho hasta ahora estamos en disposición de continuar con nuestras cuestiones. ¿Qué ha de ocurrir para que sea posible hablar de aquello a lo que hemos llamado “fundamento”? ¿En qué condiciones cabe plantearse el problema de la trascendencia, de la diferencia y de la ordenación jerárquica? ¿Qué tiene lugar en la ontología platónica para que nuestras preguntas y problemas puedan ser formulados?

La dimensión que opera en cualquier diálogo platónico es la del discurso asertivo; la del discurso que dice algo de algo (*λόγος ἀποφαντικός*). Se dice algo de algo cuando se dice, por ejemplo, que “la virtud es un saber” o que “el amor es un deseo”. Señala Aristóteles: «no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en el que se da la verdad o la falsedad»⁹. Afirmar o negar que el amor sea un deseo es susceptible de ser verdadero o falso. La función de Sócrates en los diálogos consiste justamente en *impedir* que el discurso se *detenga* en el nivel de estos enunciados asertivos. La división (*διαίρεσις*) socrática da forma a la indagación de las posibles determinaciones que validan o invalidan la verdad de las enunciaciões del tipo “la virtud es un saber”. Es decir, la tarea de Sócrates radica en poner a prueba tales enunciados. Sócrates hace esto (pone a prueba) bajo el marco de una pregunta que se pretende anterior a la articulación asertiva construida con el verbo “ser”. Esta pregunta anterior, dados los ejemplos precedentes, habría de formularse así: ¿qué es *ser* un saber?; ¿qué es *ser* un deseo? Se deja ver así que la pregunta “qué es ser...” es la pregunta por la posibilidad de la articulación del enunciado asertivo en cuestión, y que la respuesta a tal pregunta se responsabiliza de la validez de decir con verdad, por ejemplo, que la virtud *es* un saber. Resulta entonces apropiado subrayar que se introduce de este modo una diferencia (y una jerarquía), en principio discursiva, entre afirmar algo y dar cuenta de la validez o posibilidad de tal afirmación.

El propio Aristóteles examinó esta operación socrática: «dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales»¹⁰. Esta doble caracterización concuerda con la operación socrática tal y como nosotros la identificábamos. La inducción refiere a la elevación por encima de tal o cual cosa particular (el saber del matemático, el saber del carpintero, el saber del político) en la dirección de aquello en lo que consista el *ser* de tal o cual cosa en general (el ser, en este caso, del saber o la sabiduría). El resultado de la inducción pasa por ser una definición pretendidamente universal. O lo que es lo mismo para el caso: el resultado de la inducción consiste en la respuesta a la pregunta ¿qué es ser un saber? o ¿qué es la sabiduría?

⁹ *De Interpret.* 4, 17a 1-5. Cito por la siguiente edición: Aristóteles, *Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos-RBA, 2007), 306.

¹⁰ *Met.* XIII, 4, 1078b 27 y ss.

Sócrates nunca llega a definiciones universales definitivas o concluyentes; en esto consiste, en parte, el carácter abierto de los diálogos platónicos. Pero Sócrates tampoco se detiene aquí. Hay otra dimensión del diálogo que no consiste en la afirmación de cosas tales como que la virtud es un saber y que tampoco consiste en la puesta a prueba de la validez o posibilidad de tal afirmación. Nos referimos a los momentos en los que el diálogo se interrumpe porque alguien, normalmente Sócrates, cuenta una historia o relata un mito. Es en esta dimensión del diálogo donde Platón desarrolla más detenidamente los aspectos doctrinales o téticos de su filosofía. Aquí resulta crucial hacer una distinción. En la operación que señalábamos con anterioridad –la que instala una relación de gobierno y dependencia entre lo que sustenta y lo que puede o no ser verdadero– se tematiza la cuestión de las Ideas. La Idea correspondiente a una cosa (a una cosa susceptible de decirse de otra cosa) es, justamente, el “en qué consiste ser” concreto y peculiar de tal cosa, por ejemplo: sabiduría o deseo. Tal operación repetida, pero esta vez sobre la Idea misma, da pie a la Teoría de las Ideas. Es decir, que esta nueva pregunta no es la pregunta por el ser de algo concreto, la definición universal o la inducción sobre los particulares, sino que es la pregunta por el ser en general; la pregunta por la Idea misma y no por la Idea de esto o de aquello.

Se percibe ya que repetir la operación provoca una consecuencia que no puede ser trivial y no debe pasar inadvertida. Al operar sobre la Idea como operamos sobre las cosas, ¿no estamos diluyendo la diferencia entre Idea y cosa? Recordemos que la diferencia entre Ideas y cosas respondía a las necesidades de la relación de dependencia que caracterizábamos al comienzo del texto como la relación entre el fundamento-Dios y el mundo-fundamentado. La diferencia y el orden jerárquico propios de la trascendencia aparecen en Platón como una distinción topológica: el mundo de las Ideas se instalan en una espacialidad, en una temporalidad y en una modalidad diferentes de las del mundo sensible. Ideas y cosas han de estar separadas para que pueda darse la operación constitutiva o de gobierno, para que unas puedan dar cuenta de las otras. Platón propone, además, distintas caracterizaciones de esta relación entre ámbitos. Tales caracterizaciones pretenden restañar una lejanía que resulta insalvable, toda vez que aceptemos que la operación puede repetirse sobre el verbo “ser”. Al conceder la posibilidad de lanzar la misma pregunta sobre la respuesta a la pregunta original, parece obvio que forzamos a ambas respuestas a *comportarse* también del mismo modo. Sin embargo, hemos de dotar a la segunda respuesta de autonomía sobre la primera, en virtud de la diferencia y de la jerarquía pretendidas. Todo el esfuerzo de Platón en este punto se orienta en la dirección de invertir el movimiento, de volver a acercar lo que hemos alejado. Pongamos por caso un pasaje del *Fedón*: «Si hay algo bello *al margen* de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa [*μετέχει*] de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo». Se añade después: «no la hace bella [a una cosa] ninguna otra cosa, sino la presencia [*παρουσία*] o la comunicación [*κοινωνία*] o la presentación en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí»¹¹. La aparición de un ámbito separado, distinto e independiente exige así un régimen de mediación posterior para que pueda ejercerse la responsabilidad que ha sido concedida. En el *Parménides*, y con una sensibilidad y astucia extraordinarias, Platón toma conciencia de las operaciones anteriores a propósito de la trascendencia y de las relaciones de gobierno y dependencia entre lo que fundamenta y lo que se ve fundamentado.

¹¹ *Fedón*, 100c-d. Cito por la siguiente edición: Platón, *Diálogos* III, trad. Carlos García Gual *et. al.* (Madrid: Gredos, 2004), 30. La cursiva es mía.

El diálogo *Parménides* está dividido en dos partes. En la primera, y tras la recusación socrática de los argumentos de Zenón, Parménides pone en entredicho la separación o trascendencia que media entre las Ideas y las cosas del mundo sensible, esto es: la diferencia excluyente entre lo que fundamenta y lo que se ve fundamentado. Observaremos a continuación cómo todo el problema reside en que la pregunta por la Idea repite análogamente la pregunta por las cosas del mundo sensible; pregunta, ésta última, que tenía por respuesta justamente a las Ideas. La primera objeción de Parménides a Sócrates consiste en cuestionar si lo que participa de una Idea debe contener la totalidad de ella o una parte. Esta pregunta sólo puede formularse si se ha equiparado ya a la Idea con la cosa, ya que no es en principio necesario que la Idea sea un todo compuesto de partes al modo en que sí podemos entender las cosas del mundo sensible. Seguidamente, Parménides plantea lo que se ha venido a llamar el argumento del tercer hombre, en el que se repite la equiparación de la Idea con las cosas. Señala Platón: «Pienso que tú crees que cada Forma [Idea – εἶδος] es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas todas, que hay un cierto carácter [ἰδέα] que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno». Y continúa: «¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá, a su vez, un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?»¹².

Posteriormente, Parménides proporciona una nueva versión del argumento del tercer hombre o de la regresión infinita, considerando, en esta ocasión, que las Ideas funcionan como paradigmas o modelos a los que se asemejan las cosas del mundo sensible. Pero la semejanza (ὁμοίωσις) se entiende como una relación recíproca (*concordancia*): X se parece a la Idea de X y la Idea de X se parece a X, luego, según los razonamientos anteriormente señalados, será preciso que haya una Idea X' que de razón de tal parecido o semejanza. Y así sucesivamente.

Todos estos argumentos ponen en cuestión la relación entre las Ideas y el mundo sensible, pero Platón está dispuesto a comprometer al límite sus propias posiciones y continúa indagando en torno a la naturaleza de las Ideas. Una idea tiene que ser una, y la diferencia que la constituye frente a lo otro no es arbitraria, sino que ella (dicha Idea) ha de ser lo mismo consigo misma y lo otro respecto de lo otro. De este modo quedan imbricadas las instancias *uno*, *mismo* y *otro* tal y como se problematizan en la segunda parte del *Parménides*. *Uno*, *mismo* y *otro* son las determinaciones fundamentales de las Ideas; la operación repetida sobre la que estamos trabajando se explicita en este punto. Lo que ocurre en la segunda parte del *Parménides* es sustancialmente lo mismo que ocurre a su comienzo, pero en el ámbito de las Ideas. Es decir, que lo que se planteaba en la relación de lo que fundamenta con lo fundamentado, se plantea ahora respecto del fundamento en sí. Pero lo que ocurre es, como decíamos, sustancialmente lo mismo, a saber: la instauración de una nueva relación de gobierno y dependencia y, de nuevo, la posibilidad de la trascendencia. Eso sí, no ya entre las Ideas y las cosas, sino entre las Ideas y aquello en lo que consisten, esto es, sus determinaciones fundamentales. Se repite, en definitiva, la operación que, según venimos señalando, caracteriza a este modo de producir la trascendencia entre el fundamento y lo fundamentado.

¹² *Parm.*, 132a. Cito por la siguiente edición: Platón, *Diálogos* V, trad. M^a Isabel Santa Cruz *et. al.* (Madrid: Gredos, 1998), 46.

Entendíamos por *trascendencia* la distinción jerárquica y la separación o exclusión de aquello que fundamenta respecto de lo que es fundamentado. Hemos desarrollado y examinado un *modo de producir* estas determinaciones a través de la repetición de una misma *operación*. En Platón, la operación que posibilita o valida el decir con verdad algo de algo se traduce en una pregunta por las definiciones universales o por el movimiento de la inducción. El momento destacado de la problematización se efectúa al repetir la pregunta, en esta ocasión sobre el verbo cópula “ser” –el verbo que interviene de un modo inmediato en el discurso asertivo o enunciativo. Este mecanismo entraña una gran dificultad cuando el contenido del problema adquiere un valor ontológico. Por un lado, las determinaciones del *ser* han de guardar una diferencia absoluta (espacial, temporal, modal) respecto de las determinaciones de cualquier otra cosa (cualquier cosa que *es* “otras cosas”, v. gr. “la virtud es un saber”). Por el otro lado, ambas instancias deben reservar algún tipo de vínculo para que la operación cumpla con su cometido: dar razón de las cosas, fundamentarlas. Tras *alejarse lo cercano* parece ineludible *acercarse lo lejano*. Este doble movimiento custodia inquietantes similitudes con un modo de proceder sólidamente instalado (no sólo en filosofía). La operación produce una aproximación mediata a lo dado. Ante lo dado se prescribe “algo otro” calcado *a imagen y semejanza* en virtud de un mismo proceso de producción. El asunto consistía en descomponer y relatar tal proceso.

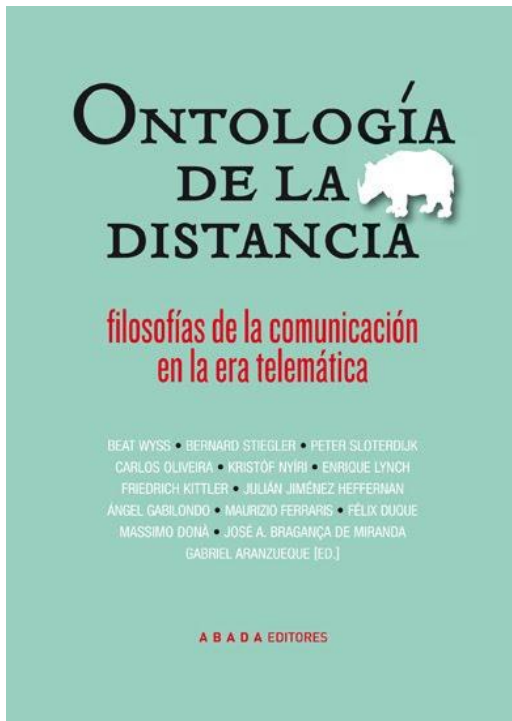
Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2003.
- Tratados de lógica*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos-RBA, 2007.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1976.
- Cornford, F. M. *Platón y Parménides*, trad. Francisco Giménez García. Madrid: La balsa de la Medusa, 1989.
- Dodds, E. R. “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”. *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (jul. - oct., 1928): 129-14.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Itsmo, 2000.
- Platón, *Diálogos III*, trad. Carlos García Gual *et. al.* Madrid: Gredos, 2004.
- Diálogos V*, trad. M^a Isabel Santa Cruz *et. al.* Madrid: Gredos, 1998.
- Rist, John M, “The Neoplatonic One and Plato's Parmenides”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, (1962): 389-401.

RESEÑAS

Ontología de la distancia *Filosofías de la comunicación en la* *era telemática*

Editorial Abada, Madrid, 2010, 393 pp., ISBN 978-84-96775-81-7



Gabriel Aranzueque [ed.]

Beat Wyss, Bernard Stiegler,
Peter Sloterdijk, Carlos Oliveira,
Kristóf Nyíri, Enrique Lynch,
Friedrich Kittler, Julián Jiménez
Heffernan, Ángel Gabilondo,
Maurizio Ferraris, Félix Duque,
Massimo Donà, José A. Bragança
de Miranda, Gabriel Aranzueque.

José David SÁNCHEZ MELERO y Alejandro RODRÍGUEZ PEÑA

Universidad Autónoma de Madrid

Este libro recoge el contenido del congreso *Ontología de la distancia. Imagen y escritura en el mundo telemático*, dirigido por Félix Duque y Gabriel Aranzueque y organizado por la Universidad Autónoma de Madrid que se celebró en Madrid entre el 12 y el 16 de marzo de 2007 en el Edificio de Telefónica y en la citada universidad. Gracias a la brillante labor y el constante esfuerzo de Gabriel Aranzueque, editor del texto, dicho contenido ha sido traducido al castellano y plasmado en una obra fundamental para comprender el presente desde una perspectiva filosófica. En esta intrincada labor han tomado parte algunos de los más prestigiosos pensadores del momento. Cada una de sus intervenciones se ha convertido en uno de los capítulos del libro.

Es imprescindible para comprender el momento presente acudir a la tecnología de las telecomunicaciones y desentrañar lo que estas suponen para el hombre y su mundo. Esta labor es aquí llevada a cabo desde distintos puntos de vista intentando describir lo que hoy *es*. Partiendo de esta base se despliegan varias líneas temáticas entre las que destacamos la miniaturización progresiva de la máquina, que incluye cada vez más elementos técnicos —el móvil—, el cambio de la concepción espacio-temporal y la construcción de la subjetividad, de los individuos y sus relaciones. En el libro se abordan distintos aspectos ontológicos en relación a estos temas y se dan distintas valoraciones de los mismos, es decir, del presente.

Se trata de un libro de profundo calado filosófico que puede mantener a distancia a aquellos lectores no iniciados en la Filosofía y que aporta un aparato conceptual potente para abordar el problema de *lo que es* en la actualidad. La obra, con una Introducción del editor, está dividida en tres bloques: I. Teoría de la comunicación móvil; II. Tecnoantropologías de la distancia; III. Comunicación, subjetividad y comprensión. Con el fin de suscitar el interés por esta obra, pasamos a reseñar algunas ideas importantes de estos pensadores expuestas en el libro.

I. Teoría de la comunicación móvil

Uno de los objetos tratados ha sido el móvil. Según Félix Duque, el móvil, tras el salto cuántico que ha supuesto frente a la técnica que lo ha precedido, se ha convertido en nuestro *avatar*, una suplantación del alma al contener nuestra memoria, nuestros proyectos, nuestras ideas. Y como tal rompe con la subjetividad moderna solipsista para constituirnos como sujetos en constante comunicación allá donde estemos. Es por ello que la categoría metafísica de *sustancia* ha sido sustituida por la de *situación* en el mundo posmetafísico. El ‘sitio’, cruce de emplazamiento y lugar, carente hoy de señas de identidad, es provisto de ellas por el móvil al salvar las distancias con la comunicación *telefotofónica* que establece ubicua y permanentemente.

Por otro lado, Maurizio Ferraris señala que el móvil supone una síntesis del teléfono (habla) y el ordenador (escritura) y, al igual que estas, conserva como principal cualidad la de registrar (no la de comunicar, como comúnmente se ha entendido). Con el móvil es posible guardar, manipular e idealizar la información permitiendo construir objetos sociales como el dinero, la promesa, el capital o el contrato.

Para Enrique Lynch se ha constituido una nueva espacio-temporalidad en la que saber de lo lejano es posible en tiempo real y estando localizados siempre en la red, a la que estamos ineludiblemente conectados. Esta *desterritorialización* ha suscitado la demanda de incluir “todo” en el móvil, convirtiéndose en nuestro doble. Nosotros o nuestros móviles entendidos como mónadas estamos compenetrados y a la vez somos autosuficientes. Este entramado se encuentra gobernado por la tecnología. Si bien no podemos entender a esta como un gran hermano personal, sí la podemos entender como un nuevo Dios.

En una línea similar, Friedrich Kittler considera que en la estructura de emplazamiento los ordenadores han sustituido a los dioses, son los únicos capaces de preveer. Vivimos el tiempo del procesamiento de la información en el que han quedado unidos el pensar y el ser, la lógica y la física, de forma que al hombre solo le queda la tarea de implementar datos. Hoy es la técnica la que realiza la historia del ser. En esta estructura de emplazamiento lo cercano y lo lejano se confunden de modo que podemos conocer, des-alejar, mundos lejanos mejor que los cercanos.

Este bloque finaliza con Kristóf Nyíri que nos ofrece una valoración positiva, ya que considera que la comunicación desde el móvil supone un proceso de des-alienación de la misma. A lo largo de la historia de los medios de comunicación las diferentes técnicas desarrolladas han producido momentos de alienación de la comunicación y también de des-alienación. El móvil supone un reestablecimiento de la comunicación comunitaria y solidaria al integrar instantáneamente imagen y texto, lo que supone el fin de la comunicación alienada. Si bien podemos encontrar problemas en el actual modo de telecomunicación como el exceso de información, la exposición de la privacidad, la mezcla de espacios o la gestión del tiempo, es posible decir que la nueva cultura descentralizada ha creado los recursos técnicos que necesitaba.

II. Tecnoantropologías de la distancia

Partiendo de que la historia de los medios es la historia de la transmisión de la información, Peter Sloterdijk contempla que la actualidad, la época de los tele-medios, supone de algún modo una vuelta a la época arcaica. En dicha época se daba la telepatía ya que los humanos podían trasladar de unos a otros sus estados emocionales y pensamientos de un modo inmediato. Tras la época arcaica, el hombre se adentra en la época metafísica en el que la información provenía de entidades ideales (las ideas platónicas, Dios...), en la aproximación a ellas. Es decir, que los hombres en la obtención de información debían establecer medios individuales, lazos en los que no participaba nadie más, para después transmitirlos. En la actualidad y con el surgimiento de los tele-medios todo ser humano se sitúa en un mismo plano en el que participar de la información.

Beat Wyss encuentra en los tele-medios la toma de conciencia de la identidad a través del otro. Contempla como desde las experiencias de las Exposiciones Universales se ha podido experimentar cómo situándonos frente al otro las sociedades tomaban conciencia de lo que eran en sí mismas. Gracias a los tele-medios que han soportado la globalización esta toma de conciencia es más factible.

José A. Bragança de Miranda, a partir de dichos tele-medios y la supresión de la distancia que entrañan, se plantea qué suponen estos en relación al fenómeno estético. Por un lado, podemos señalar que dicha supresión de la distancia atenta contra el aura de la obra de arte. Por otra parte también es cierto que esta eliminación nos sitúa en un escenario muy distinto: la distribución de la realidad sensible a domicilio. Según la primera, la obra de arte se vería en peligro, pues al eliminar el aura se eliminaría eso que hace que la obra de arte sea única. Si atendemos a la segunda, la ubicuidad, cualidad de Dios, sería propia del hombre, pudiendo disfrutar en cualquier parte de los fenómenos estéticos. Probablemente esta segunda visión se adecua más a la realidad de las actuales tecnologías de comunicación.

Los tele-medios, tal y como observa Carlos Oliveira, han hipertrofiado la noción de individuo, que tiene su origen en el liberalismo, llegando al hiperindividualismo. Esto conlleva una transfiguración de la ontología. Ejemplo de ello podría ser que en la participación en un tele-medio se olvida el mundo circundante. Al hablar por el móvil nos acercamos a nuestro interlocutor y olvidamos lo que nos rodea. Es por ello que hay que pensar nuevamente qué es el hombre (en la virtualidad) para así establecer una normatividad que regule al hiperindividuo.

III. Comunicación, subjetividad y comprensión

Ángel Gabilondo nos señala la oportunidad de responder “Sí” al descolgar el teléfono. El “Sí” telefónico abre las condiciones de posibilidad de la conversación. Supone una afirmación del otro y una predisposición a la escucha. Podemos hablar hoy de un pensamiento telefónico como escucha, una apertura al otro que nos es distante. Esta escucha permite una auténtica *philia* en la que se respeta la diferencia del otro y nos abramos a ella manteniendo la distancia que esta diferencia supone.

Una segunda propuesta en relación a las posibilidades que nos ofrecen las telecomunicaciones actuales, es la que nos da Bernard Stiegler, consiste en usarlas como un remedio, un cuidado. Para ello es preciso encaminarse a la creación de modelos asociativos que permitan la transindividualización en la distancia, es decir, la individualización de aquello que nos es común en la distancia, transformándolo y mejorándolo.

A través del análisis de cuatro obras literarias, Julián Jiménez Heffernan llega a la conclusión de que la novela, como narración y como cuerpo físico (libro), supone una prótesis de la vida. Frente a la comunicación sincrónica en la que nos encontramos inmersos, y en la que el sujeto está sometido a un stress global autógeno, que atenta contra el equilibrio entre el cuerpo y el alma, la narración permite un mayor ajuste entre el cuerpo y lo que contiene. Al igual que en la novela la narración no puede ser despojada de su soporte físico sino a riesgo de perder su condición de novela, el hombre ha de mantener la narración, que supone su alma, para no desestabilizar el equilibrio con su cuerpo, situación que se está produciendo en la actualidad.

Massimo Donà nos expone a través del mito de Hermes una concepción de la hermenéutica como un pensamiento inquieto, engañoso (y ladrón) y una concepción hermenéutica de la verdad como tarea infinita en base al círculo hermenéutico que se da entre el todo y la parte singular.

Finalmente Gabriel Aranzueque, editor del texto e introductor del mismo, vuelve a abordar, desde la mitología griega, el objeto central que ha servido de arranque para la reflexión ontológica de toda la obra: el móvil. Este, en tanto que permite el registro y la reproducción de nosotros mismos, responde a nuestro deseo de dejar huella. Para ello nos permite expandir nuestra propia corporalidad eliminando las distancias.

Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante

María Pia-Lara, Barcelona: Editorial Gedisa, 2009



Maximiliano EMANUEL KORSTANJE

Universidad Argentina John F. Kennedy

Comprendiendo el desastre moral: Del Recuerdo a la Manipulación del Discurso

Sin lugar a dudas, las palabras genocidio y desastre moral han sido acuñadas en el devenir del siglo XX luego de los crímenes perpetrados por el nacionalsocialismo alemán en la Segunda Gran Guerra. El impacto moral de lo ocurrido no sólo sacudió la consciencia de Occidente sino despertó el silencio de muchas instituciones que con su silencio permitieron el “Holocausto”. Es por ese motivo que uno puede suponer que el mal puede ser narrado por medio de los testimonios de aquellos que han sobrevivido y lo han padecido, pero esa no es la única forma de comprender el mal. Los imaginarios sociales tejen diferentes discursos alrededor de lo que podemos llamar “el mal”, todos ellos sujetos no sólo a la propia interpretación sino también a los juicios políticos que se hacen de catástrofes como Auschwitz o incluso las sangrientas dictaduras militares en América Latina. En este contexto, el libro de María Pia-Lara titulado *Narrar el mal* se constituye como un valiente intento de retornar al juicio ético que los intelectuales deben hacer cuando se está en presencia de regímenes totalitarios. Basada en las contribuciones de filósofos de primera línea como Arendt, Habermas, Adorno o Levi, Pia-Lara afirma que el mal es descrito como la convergencia entre la necesidad de justicia, la reparación y la postura moral de los involucrados. Ciertamente, la actual interpretación del impacto que implican los genocidios es posible gracias a la articulación de filtros morales que buscan en el lenguaje una nueva palabra para aquello que por su crueldad no puede ser narrado. Es exactamente el caso de términos como genocidio (Lemkin) o totalitarismo (Arendt), en los que se busca la significación semántica tanto de aquellos que han sufrido los crímenes de lesa humanidad perpetrados en Latinoamérica como también aquellos que en su silencio no pueden hablar. Los seres humanos tendemos a intelectualizar la contingencia de manera tal que proyectamos nuestras propias características. El proceso de antropomorfización tiene como objetivo hacer creer a uno que tiene la posibilidad de evitar aquello que está encriptado en el destino, sobre todo la crueldad de otros.

Pia-Lara reconoce que la crueldad es un elemento importante de la identidad y la naturaleza humana, del cual nadie puede deslindarse. No obstante, los intelectuales tienen el deber de ejercer un juicio moral que no sólo describa los eventos sino que permita a la sociedad un aprendizaje moral de las catástrofes. Para ello, nuestra autora habla de “juicio reflexionante” como aquella capacidad humana por comprender el espectro del mal según la posición moral. Cada juicio reflexionante debe ajustarse a los hechos particulares y no a leyes universales. Si partimos de la base que los filósofos han estudiado históricamente al mal desde una posición universalista (juicio determinante), como Arendt ha demostrado, es necesario zambullirse en el complejo mundo de las significaciones y las narrativas para llegar a un juicio particular. Ello ha sido precisamente lo que llevó a intelectuales de gran renombre como C. Schmitt o M. Heidegger a afiliarse a regímenes totalitarios. La amoralidad o carencia de juicio moral que caracterizó a la generación alemana de 1930-45 posibilitó el advenimiento de Hitler al poder. Es por ese motivo, admite Pia-Lara, que ningún intelectual que se precie de tal debe mantenerse indiferente al juicio moral de los eventos políticos.

Desde esta novedosa perspectiva, Pia-Lara llama a la reconstrucción del imaginario colectivo, enraizado en la historia, como una forma de recordar nuestra propia propensión al mal. Después de todo, la “banalidad del mal” (Arendt) se refiere a la posibilidad de que cualquiera en cualquier momento pueda ser un arquetipo superficial del mal. Dadas estas condiciones, los intelectuales latinoamericanos están siendo llamados a construir la historia como algo más que historiadores, simplemente como observadores morales de

la historia. Tal vez una de las cuestiones que hace más terrorífica la violación de derechos humanos es la complicidad de aquellos que han silenciado el sufrimiento de “los otros”.

En los capítulos cuarto, quinto y sexto, Pia-Lara examina como los regímenes totalitarios se hacen eco del sufrimiento humano para construir un enemigo externo o interno en el cual lavar y expiar sus propias culpas. La figura del enemigo es construida por medio de un proceso de semantización por el cual se le atribuyen estereotipos negativos que van desde una seria amenaza para el estilo de vida o el Estado hasta su sub-humanización. Desprovisto el grupo minoritario de las categorías que le dan su humanidad, su exterminación puede sólo ser una cuestión de tiempo y de mera formalidad. La exterminación existencial deviene luego de la anulación de la personería jurídica de la víctima. Nacen de esta manera las “limpiezas étnicas”. La tergiversación del discurso ético y de la moral es posible gracias al ejercicio de un poder-total que transforma prácticas no éticas en éticas simplemente en aras de legitimar su ideología. No obstante, en cierto sentido la moral colectiva puede ser manipulada por ciertos grupos o políticos inescrupulosos. El discurso de lo moral evoca no solo el sufrimiento de aquellos que no han sobrevivido por lo cual tampoco pueden “hablar” sino la posibilidad de ser reelaborado y manipulado políticamente según los intereses contextuales de quienes ejercen el poder. Para ello se nutren de términos que se encuentran en el bagaje cultural y en el lenguaje y los reelaboran según sus propias conveniencias. En contraste con Slavoj Žižek, quien llama a la intelectualidad a no plegarse moralmente a las acciones políticas (simplemente porque los políticos no buscan fines morales), Pia-Lara argumenta que es estrictamente necesario aprender de las catástrofes pasadas para que éstas no vuelvan a repetirse. La evolución moral es una de las piezas claves para la evolución de una civilización como tal. Sin embargo, la autora reconoce que en ciertos momentos los políticos y las estructuras partidarias manipulan a su favor hechos trágicos que han sucedido (objetivamente) de tal manera que al hacerlo crean su propio discurso unívoco de la tragedia (Žižek, 2009). Nutridos de una sola visión, la oficial, estos personajes socavan las posibilidades de llegar a un entendimiento concreto y cimientan las bases para el advenimiento de la más siniestra dictadura, la dictadura de los “derechos humanos”.

El libro *Narrar el mal* se corresponde con un interesante intento de analizar la convergencia entre ética y política, así como también de explorar las profundas reminiscencias del trauma psicológico. Alternando trabajos de diferentes escuelas, Pia-Lara presenta un debate que a la luz de los hechos trágicos que han suscitado la desaparición forzosa de personas en Hispano-América se vislumbra como ilustrativo, y no por eso menos polémico. El dolor humano, el recuerdo, el no-recuerdo y la manipulación de aquello que se debe recordar es uno de los más interesantes dilemas de la evolución moral. Pia-Lara reconoce la postura contraria de Žižek con respecto a este tema hasta el punto en que ella misma admite que Žižek confunde, por medio del juego entre sueño y realidad, la conexión entre lo bueno y lo malo.

A manera de introducción, recordamos al lector la tesis de Žižek. El filósofo esloveno afirma que nuestra limitada capacidad de comprender los eventos del mundo circundante nos obliga a tomar una posición moral parcial, siempre ideológica. Una de las cuestiones importantes que el intelectual debe tener en mente es no tomar ninguna posición moral y entregarse a la pasividad. La posición pesimista de Žižek se basa primeramente en una concepción nihilista del mundo moral en donde solo hay dominadores y dominados, ninguno de ellos con el monopolio moral. En uno de sus trabajos más polémicos, *Sobre la violencia*, Žižek considera que la imposición simbólica de nuestras preferencias se constituye como la principal causa de violencia. ¿Por qué la muerte de un niño

estadounidense vale más que mil congolese?, es la pregunta que dispara Zizek a lo largo de su libro, una curiosa, fogosa y controvertida discusión acerca de cómo se estructura la violencia en las sociedades. Dos tipos de violencia coexisten en nuestra vida cotidiana: la violencia simbólica ejercida por la exclusión que denota el lenguaje y la sistémica cuya dinámica se encuentra enraizada en el funcionamiento de la economía y la política. La simpatía por las víctimas de la violencia, la caridad y otros artefactos similares ponen en evidencia que nuestra visión moderna de lo que es o no es violento se encuentra muy sesgada. Zizek llama a no implicarse en la “falsa urgencia”; una tragedia como puede ser el último terremoto de Haití o incluso el del vecino país de Chile conlleva a implicarse con ayuda “humanitaria”, “donaciones” y apoyo financiero a los afectados, pero paradójicamente lejos de lograr un verdadero desarrollo, el sistema consigue replicar ciertos desajustes materiales que llevaron al desastre. De igual forma, Zizek considera que los empresarios capitalistas encerrados en la virtualidad de su lujo apelan constantemente a las infamias de este mundo como son la pobreza, la calamidad, el hambre etc.

Se demonizan los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictaduras fascistas y comunistas, pero poco se aclara acerca de los genocidios perpetrados durante la era del capital y en su nombre. La tragedia de México del siglo XVI o el holocausto del Congo Belga son idealmente contruidos como eventos que sucedieron de manera local como si “nadie” los hubiera planeado, eventos objetivos que se desencadenan anclados en una idea de “salvajismo local” más que de “cinismo industrial”. Es decir, la hipocresía de los Imperios conlleva una doble dinámica, por un lado hacen uso y abuso de su hegemonía por medio de la acción coactiva y la expropiación de los recursos locales, a la vez que recuerdan a “los dominados” todo el tiempo que todos los problemas de su sociedad se deben a su propio salvajismo “innato” y no a la expropiación de los dominadores. De la misma forma, Zizek revisa el papel que ha cumplido el “Holocausto” como legitimador del Estado de Israel y el conflicto en Oriente Medio. Según el filósofo esloveno, luego de la masacre del nacionalsocialismo, siempre condenable, los estados europeos que en principio miraron para otro lado, se vieron en un estado de culpa tal que promovieron la creación de un Estado Judío. Pero lejos de ofrecer sus propias tierras en señal de verdadero arrepentimiento, emplazaron a Israel en medio de los estados musulmanes. Este acto primero de violencia cínica inició una escalada que hasta nuestros días es difícil de detener. La víctima, en este caso, llegó a ser victimario por medio de la manipulación del discurso que representa el “holocausto” como construcción simbólica. Sabemos que ha ocurrido pero su misma manipulación lo hace justificable, en consecuencia el discurso “antisemita” continúa vivo por regla inversa.

El mismo ejemplo puede observarse en la Argentina contemporánea con la manipulación que ciertos políticos hacen sobre la violación de los derechos humanos. Sabemos que son deplorables desde cualquier perspectiva, sabemos que han existido y tenido lugar, pero también sabemos que la tergiversación ideológica que lleva a los actuales gobernantes argentinos a fagocitar sus causas presentes por medio de la expiación de los llamados “desaparecidos” termina implícitamente legitimando el orden represor que imperó en los setenta. De la misma forma en que la víctima se transforma en victimario, el Estado que hoy apela “al terrorismo de estado de los setenta” legitima el terror por medio de la percusión ideológico-político, el “apriete a la prensa” y el “escrache popular”. Formas soslayadas de represión que llevan un mandatario de primer nivel a expresar que “si fuera una genia haría desaparecer a algunos” en un discurso llevado a cabo el 19 de Enero de 2010 en el Auditorio de la Biblioteca Nacional. Tal vez éste sea uno de los puntos que Pía Lara no expone con total claridad en su interesante trabajo, un punto que aún sigue

presente en “la memoria construida” de quienes llamamos víctimas puede ser plausible de manipulación política. Los derechos humanos pueden ser una formidable arma política de miedo y adoctrinamiento interno. Zizek no se equivoca cuando sugiere que una de las cuestiones más paradójicas de la historia es ver como las víctimas evocan y replican el discurso legitimante de sus victimarios. No obstante la teoría de Zizek tiene un pequeño problema, heredado del existencialismo nietzscheano.

Esto no significa de ninguna forma que las prácticas de los gobernantes actuales sean comparables a aquellas que tiñeron de sangre la década del setenta como así tampoco se puede afirmar que las políticas actuales del Estado de Israel sean estrictamente equiparable a los crímenes sistemáticos de Auschwitz (tal vez esta es una de las exageraciones en las que incurre Zizek); no obstante, la relación dialéctica amo/esclavo explica como se acuña la fina frontera moral entre perdonar o hacer aquello que nos hacen con el riesgo de repetir la tragedia; un punto en donde la teoría de Zizek es débil (Zizek, 2009b). Desde una perspectiva nietzscheana, Zizek asume (en varios de sus trabajos) que una de las cuestiones más siniestras del cristianismo han sido la expiación sin pena de los pecados. Nuestro autor sugiere que la moral judeocristiana que “todo lo perdona” tiende a expandir la ofensa pues quien siempre es perdonado tiene licencia para seguir pecando. De esta forma, el crimen se ha convertido en uno de los valores culturales de Occidente (Zizek, 1989; Zizek, 2003; Zizek, 2009b). Partiendo de la base que toda ofensa viene acompañada por un sentimiento de culpa (el cual puede ser aceptado o rechazado) que permite no solo redimir la falta sino reforzar el lazo de solidaridad, Zizek olvida que el “verdadero” arrepentimiento no comienza con la purgación de la pena sino con la reconversión moral del arrepentido, quien en su proceso de culpabilización se compromete a no cometer la misma falta nuevamente a la vez que resarce a la víctima por voluntad propia. El caso Mandela en Sudáfrica explica la forma en que el perdón puede ser políticamente transformado de manera positiva. El problema, precisamente, con las causas de crímenes de lesa humanidad perpetrados durante la dictadura 1976/1982 en Argentina es que no existe un sentimiento genuino de arrepentimiento. Como resultado, tanto víctimas como victimarios caen en un sentido negativo de la reciprocidad que traba la evolución moral de la cual nos habla Pfa-Lara.

Precisamente, en el odio de todo lo que el enemigo representa, se termina reforzando su espíritu en forma casi idéntica a una posesión espiritual. Si bien cambian los actores, en el fondo el espíritu intolerante fluye como un pez en el mar. Dentro de ese contexto, los intelectuales tienen el deber moral de tomar distancia de los movimientos políticos y analizar los hechos con la mayor objetividad posible. Tal vez, como afirmaba Zizek, en un mundo donde lo bueno es malo y lo malo es bueno, la mejor opción sea no hacer nada y sólo esperar.

Referencias:

- Zizek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*. New York, Verso.
- Zizek, S. (2003), *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MIT press.
- Zizek, S. (2009a), *Violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Zizek, S. (2009b), *The Monstrosity of Christ*. MIT press.

A Critical Commentary of Stephen Law's The War for Children's Minds

Routledge: Abingdon, 2006

John TILLSON

University of London

Introduction

The disciplinary range of Law's book *The War for Children's Minds* is broad; it engages in historical discussion about whether the Enlightenment was responsible for the Holocaust and whether Hitler was an atheist. It also uses sociological research to defend the Enlightenment against the accusation that it eroded community values, promoting individualism. In this commentary I shall provide a critical survey only of Law's key philosophical distinctions and arguments. Like Law, I will assume, controversially, that truth is "out there", with observation, experimentation, argument and conceptual clarification being our best tools to find it.

Religious and Moral Education

Law's preface announces his concern with 'how liberal we should be in our approach to moral and religious education'. A little further in however, Law introduces religious education as a subsidiary topic; 'Notice we'll be looking at religious education too, because it is so tied up with the teaching of morality: in many cases an individual's religious education is their moral education' (Law, 2006, p. 18). Even if they were tied up in practice however, it would not follow that they could not or should not be separated, or indeed that what is true for one, must be true for the other.¹ Law's book concludes by recommending 'a

¹ The Schools Council's working paper 'Religious Education in Secondary Schools', denies the conceptual entanglement of moral and religious education and urges their distinction in educational practice:

syllabus which includes periods in which open, philosophical discussion of important moral, cultural, political and religious questions takes place' (p. 166). However, extended accounts of the relationship between religious and moral education, and indeed between political and cultural education, are left as desiderata.

Libertarian, Not Authoritarian

Law contrasts Authoritarian and Liberal approaches to raising 'good children' (p. 1): 'the answers to these [moral] questions are not for you to decide. You should consult the appropriate moral authority' says the Authoritarian. The Liberal tradition on the other hand, says 'we should confront young people with their responsibility to think for themselves about right and wrong' (pp. 1-2). Law advocates a Liberal moral education, 'rooted in philosophy not authority' (p. 3).

To be clear, Liberals do not have to suggest that pupils 'make up' answers to moral questions or that they have no right answers, but that pupils ought to think critically about possible answers. Liberalism is not the same thing as relativism says Law, for example 'science is Liberal, not relativist', 'It too emphasizes the importance of independent critical thought ... [But] it's not to say that science is just a matter of making up one's own mind' (p. 93). There is an ambiguity between 'making up one's own mind' and 'making things up', Law would have elucidated the epistemological distinction by saying 'one ought to make up one's own mind about answers, but this is not a matter of 'making up' answers'. Law also rightly distinguishes fallibilism from relativism, since the possibility of being wrong presupposes that there are right answers. 'This book is, in effect, a defence of Kant's Enlightenment vision of a society of morally autonomous individuals who dare to apply their own intelligence rather than more or less uncritically accept the pronouncements of authority' (p. 7). Law goes on to qualify this in a chapter entitled 'Kinds of Authority'.

In an open society, one has the political right to freedom of conscience. This denies that epistemic responsibility should be politically maintained, not that it exists. It is a Popperian argument, paralleling Popper's arguments in the philosophy of science, that open and critical discussion fosters epistemic standards; it does a better job tracking truth than its authoritarian counterpart (Raphael, 2001). '[R]eason is a double edged sword... It doesn't automatically favour the teacher's beliefs over the pupil's. It favours the truth, and so places the teacher and pupil on a level playing field' says Law (Law, 2004, p. 33).

- Moral knowledge is autonomous: it is perfectly possible to have moral education without reference to religious sanctions or presuppositions
- Schools should beware of linking morals too closely with one religious viewpoint, since some pupils who abandon that viewpoint may be left with no considered basis for morality
- You cannot successfully take the moral code from a religion and leave the rest: the moral code of a religion is part of the organic whole; it is not the same thing when lifted out of its religious context
- There is no reason why moral education in school should be regarded as the responsibility of the RE department (Schools Council Working Paper 36, 1971, p. 70).

However, it also justly recognizes the peculiar contribution RE specialists can make to moral education in 'showing the links between moral problems, moral concepts, and religious beliefs' (*Ibid*).

Law thinks that we cannot shirk moral responsibility: ‘The responsibility for making moral judgements has a boomerang-like quality – it always comes back to you’ (Law, p56). Deference is itself an exercise of judgement. One may justifiably follow advice or orders, either because one respects someone else’s epistemic advantage, or because one is persuaded by their reasons, or because one recognizes the order to be morally right or neutral and necessary for social cohesion. However, one is still responsible for their actions in both of these instances.

Liberalism, not liberalism

Law distinguishes between freedoms of speech and action. He argues for Liberalism in education, freedom of thought and speech, but not liberalism, freedom of action: ‘Should children and young people be free to do just whatever they want? Of course not’ he says (p. 15). Of course, speech is itself an action. Moreover, freedom of speech without freedom of action is superficial, being of the character ‘say and think what you like, but just you try it’! To avoid superficiality authority needs to concede fallibility and institutionalise the possibility of revision. Law seems to acknowledge this, but not explicitly enough or as often as he emphasizes Liberalism over liberalism. He says ‘Mistakes are inevitable. What’s important is that we foster a culture in which mistakes can be corrected – where the opportunity exists for us to correct each other’ (p. 65).

In seeming contrast, ‘Be Reasonable, but don’t reason with them’ urges behaviour management guru Sue Cowley (Cowley, 2006, p. 42). Indeed, from my teaching experience, indulging children’s endless discussions about whether they have been justly reprimanded, to which this remark pertains, is practically impossible. However, Law ought to respond that this sort of undesirable discussion is liberal, rather than Liberal. One might also object that Liberal attitudes to freedom of speech can foster false, illiberal and immoral views. Law considers this when he asks ‘what if they end up with mistaken beliefs?’ (Law, 2006, p. 64). Tying in with his point about revisable, fallible authorities, he answers that ‘at least we will be able to enter into a rational discussion with them about the pros and cons of both their and our position’ (p. 65), if their position is wrong, it is unlikely to survive discussion.

Law asks ‘to what extent should children be encouraged to think for themselves and make their own judgements ... [to] publicly disagree, to express their own opinions?’ (p. 15). Similarly, Eamonn Callan asks ‘when should we shut children up’.² Callan’s answer is that children, simply punished and told to shut up for each of their ‘liberal heresies’, will not rationally revise their views but merely feign respect. It is better therefore, to allow liberal heresies to be discussed openly, although impersonally. What are consistently lacking in Law’s book are examples of good Liberal practice. Also lacking is an account of what legitimates the restriction of action, and the limits of legitimate restriction.

Since no society can claim to be perfect and yet perfection ought to be sought, I agree with Law that it is desirable to ‘foster a culture in which mistakes [including mistakes of religions and the religious] can be corrected’ (p. 65), that is, a Liberal culture. Even under a non-cognitive interpretation, religious beliefs and practices are usually thought corrigible.

² In *When to Shut Students Up: Civility, Silencing and Free Speech*, Unpublished. Related questions are: to what extent should we respect the autonomy (self-determination) of children, to what extent should children have to understand and consent to the rationale for their treatment, should we ever lie to or mislead children, are we accountable to children?

Religious Liberalism

Being religious or atheistic does not logically determine how Liberal or Authoritarian one must be. Law wants to say that in producing moral children one must be Liberal and that one can be, but needn't be religious. He points out that Liberal religious education is entirely coherent; one might raise their children to have certain values and introduce them to certain beliefs, but 'will certainly tolerate, and may even encourage critical scrutiny of [their] religious beliefs' (p. 20) and values too presumably. Andrew Wright is a good example of such a religious Liberal: 'in an open and democratic society good education needs to move beyond nurture and introduce a critical element into the classroom ... a good school will unashamedly induct children into the spiritual values and world-view which it considers to be of greatest worth, as well as insisting that children explore alternative possibilities' (Wright, 2004, p. 176).³

In his series 'The Root of all Evil' (Dawkins and Clements, 2006), Richard Dawkins shows rehearsals of a Christian theatre project – 'Hell House' – which is intended to scare-children-Christian. Its motivation is to save young people from damnation. Dawkins is compelled by the director's argument that given the reality of Hell, it is morally permissible to use what he would otherwise term 'child abuse', as an evangelical tool.⁴ Dawkins, of course, rejects the premise. If we were to argue theologically, we might reason that if children are merely indoctrinated, they cannot have true faith and one cannot meaningfully enforce belief without persuasion or indoctrination: Although the magistrate's opinion in religion be sound ... if I be not thoroughly persuaded thereof in my own mind, there will be no safety for me in following it. No way whatsoever that I shall walk in against the dictates of my conscience will ever bring me to the mansions of the blessed' (Locke, 1966, p. 143). Therefore, educating for eschatological wellbeing must be Liberalist.⁵

Moral Vs Technical Authority

Law distinguishes between technical and moral authorities. Deferring to technical authorities is wise suggests Law: 'The world is now so complex that any one of us can only expect to understand a small part of how it works. We can't all be experts on plumbing, science, the law, car mechanics, psychology and so on' (Law, p. 56). In deferring to bad advice from a technical expert, it's not your fault, but the expert's 'generally speaking' (p. 57). However, one cannot mitigate responsibility by deferring to a moral authority: 'I was only following orders' and 'so-and-so told me to do it' aren't good enough. The qualifications for 'generally speaking' are not made explicit, but taking bad advice is surely not ok when we know what an authority claims is false.⁶ Further, it is surely rational not

³ This seems to be an example of confessional religious education, which does not aim to indoctrinate. It aims to rationally persuade children to adopt what they consider to be rationally defensible beliefs and without sidelining other positions. Of course, one may object that they uncertain and maintain that such teaching counts as indoctrination because it aims to promote uncertain beliefs. However, such teaching does not seem as reprehensible as 'indoctrination' would suggest.

⁴ Although, we should acknowledge that what may be permissible as evangelism may not be educationally permissible.

⁵ Of course, Locke and I are arguing from within one Christian perspective. It may be that these arguments are not compelling to some religious perspective, in which case there will be a tension between sect and state. If, to the extent to which it is amenable to reason, such a religious perspective has poor grounds, its expression ought to be outlawed where it is harmful to others.

⁶ Of course, a huge degree of trust and testimony is involved in children becoming educated to the point when they

just to take their word when one can, but to seek a second or third opinion. Also, one ought not to go to the authority most likely to give the answer one wants, but the one best placed to know the answer.

‘Notice the judgement whether someone is expert in a technical area ... needn’t be technical [...] But the judgement whether someone is a moral expert is itself a moral judgement’ (p. 58). Law is careful not to deny that moral judgments have no epistemic standards or expertise, so advice can still be sought. However, one has to come to see that the advice is good and if one fails to see that it is, only a consequentialist analysis will admit the possibility of their turning out to be right, it is at best a gamble.⁷

One wonders on which side of the distinction religious and philosophical and political authorities fall. Since democracy lays responsibility on all voting aged persons, political responsibilities are plausibly of the moral kind. Law’s example of poor moral deference sees a woman ask what her attitude should be to people from other faiths and accepting the advice that she ought to kill them. Law, plausibly, assumes that God has not decreed that one ought to slay members of other religions and /or that divine command theory is incorrect, that the advice sought is wrong. Although religious beliefs have moral implications, they may be technical matters and deference to someone epistemically better placed, justified.

Law points out that we must make up our own minds who to listen to in religion and morality; we have to ask ourselves ‘ought I to take this advice?’ (p. 59).⁸ But this is also true in the case of technical advice. There are fakes and frauds posing as technical experts and if I entrust my daughter’s health to a quack, I am just as responsible as when I defer to wicked moral advice. Some better or worse judgement leads me to determine whether a putative expert is credible.

One doesn’t need enabling to make decisions for oneself, even if making good decisions requires guidance; it is unavoidable according to Law. But it is in a Liberal education, which exposes beliefs to the interrogation of reason in which truth is more likely to thrive.

Reason and Morality

‘Is it possible for an individual, just by applying their own rationality, to figure out what’s right and wrong?’ asks Law (p. 108). We may call a positive answer Ethical Foundationalism (EF). Law does not accept EF: ‘we’re not defending the view that reason can conjure up morality all by itself’ (p. 136). One may wonder what the point is of getting pupils to reason about morality, unless EF is possible. ‘Thinking carefully and critically about your moral beliefs may be highly revealing’ answers Law (p. 116). He offers an account of the role reason can provide in tracking moral truth: revealing unacknowledged

can discuss things critically: indeed, historical and scientific discussion about the validity of some piece of science or history is stifled by a lack of knowledge only gained by trust.

⁷ Some philosophers of course, say that luck cannot be eliminated from ethical judgement (Thomas Nagel and Bernard Williams).

⁸ John Locke makes the same point with respect to revelation: ‘Whatever GOD hath revealed, is certainly true; no Doubt can be made of it. This is the proper Object of *Faith*: But whether it be a divine Revelation, or no, *Reason* must judge; which can never permit the Mind to reject a great Evidence to embrace what is less evident’ (Locke, 1975, 4.18.10)

consequences, revealing logical inconsistencies, revealing faulty reasoning and providing relevant factual information (pp. 116-119). Law offers a good example of the last role: 'The dispute over whether or not women should be allowed to vote was, in part, a dispute over whether women have the necessary intellectual skills to exercise that right properly' (p. 118).⁹

Conclusion

Law offers a strong case for Liberal moral education, however further discussion will be required to make its relevance to religious, political and cultural education explicit.

Bibliography

- Callan, Eamonn, *When to Shut Students Up: Civility, Silencing and Free Speech*, Unpublished
- Cowley, Sue (2006) *Getting the Buggers to Behave* 3rd edn (London, Continuum)
- Dawkins, Richard and Clements, Alan (2006) *The Root of All Evil?* UK: Channel Four.
- Hand, Michael (2006) 'Against autonomy as an educational aim', *Oxford Review of Education*, 32:4, 535 – 550
- Law, Stephen (2006) *The War for Children's Minds*, (Routledge, Abingdon)
- Locke, John (1966) *A Letter Concerning Toleration*, in J.W. Gough, (ed.) *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, 3rd edn (Oxford, Blackwell)
- Locke, John (1975) *Essay concerning human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.) (Oxford, Clarendon Press)
- Raphael, Frederic (2001) 'Popper', in R. Monk and F. Raphael, (ed.) *The Great Philosophers: From Socrates to Turing*, (London, Phoenix)
- Schools Council (1971), *Working Paper 36: Religious education in secondary schools* (London, Evans/Methuen)
- Standish, Paul (2007) 'Rival conceptions of the philosophy of education', *Ethics and Education*, 2:2, 159 — 171
- Wright, A. (2004) 'The Spiritual Education Project: Cultivating Spiritual and Religious Literacy through a Critical Pedagogy of Religious Education', in M. Grimmitt, (ed.) *Pedagogies of Religious Education*, (Essex: McGrimmon Publishing co ltd)
- Williams, Bernard (1981) 'Internal and external reasons' in *Moral Luck* (Cambridge, Cambridge University Press)

⁹ In 'Internal and external reasons', Williams elaborates on the roles of practical reason in deliberations 'such as: thinking how the satisfaction of elements of S [the agent's subjective motivational set] can be combined, e.g. by time-ordering; where there is some irresolvable conflict between elements of S, considering which one attaches the most weight to (which importantly does not imply that there is some one commodity of which they both provide varying amount); or, again, finding constitutive solutions such as deciding what would make for an entertaining evening, granted that one wants entertainment (p. 104).

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 reseñas 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