

REVISTA DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

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



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-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS

Y su citación en diferentes blogs y sitios web:

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

y al excelente **servicio de canje de revistas** realizado por la **Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid** gracias al cual se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas, y por el cual se realiza actualmente un intercambio con más de 20 revistas de Humanidades. Para más información sobre el Intercambio de Revistas véase pág. 383.

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
Secretario de redacción
Secretaria técnica
Editor

Manzanero Fernández, Delia María (UAM)
Sánchez Cuervo, Antolín (CSIC)
Nogueroles Jové, Marta (UAM)
Prada Urdaneta, Rubén (UAM)

Comité Científico

Alonso Fernández, Covadonga (UAM), Arriaga Garduño, María del Carmen (UAM), Butoiu, Anda (CSIC), Cadahia, María Luciana (UAM), Carrasco Conde, Ana (Universidad Carlos III de Madrid), Castel del Lucas, Gustavo (UCM), Carreño Muñoz, Antonio (Universidad de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis), Díaz Soto, David (UCM), Eyrich, Martin (UAM), Fernández Peychaux, Diego (UCM), Fernández Manzano, Juan (UCM), Gamero Cabrera, Isabel G. (UCM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), González Lanzellotti, Florencia (UCM), Gordo Piñar, Gemma (UAM), Hernández Lorca, María (Universidad Autónoma de Madrid), Lesmes González, Daniel (UCM), Martínez Puerta, José Senén (UAM), Martínez Ramos, Cayetana (UAM), Muñoz Corcuera, Alfonso (UCM), Olmedo Álvarez, Enrique (UAM), Rodríguez Peña, Alejandro (UAM), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM), Van Tuinen, Ana (University of Wisconsin-Madison)

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), Guerrero, Alexander A. (New York University), Duque Pajuelo, Félix (UAM), Esteban Enguita, José Emilio (UAM), García Alonso, Rafael (UCM), 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), Núñez Ruiz, Diego (UAM), Ordóñez Rodríguez, Javier (UAM), Pinilla Burgos, Ricardo (Universidad Pontificia de Comillas), Ramos Sánchez, Miguel Ángel (UAM), 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

ARTÍCULOS

Metafísica y Filosofía de la Religión

- La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger* 11-20
Volker RÜHLE
- Por qué interés a un agnóstico la filosofía de la religión* 21-32
Javier SÁDABA GARAY
- Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Žižek: religión, hospitalidad y modernidad* 33-46
Maximiliano E. KORSTANJE
- Ideal, identidad e identificación. Aproximaciones desde lo inconsciente y lo político* 47-54
Laura SUÁREZ GONZALEZ DE ARAÚJO

Historia de la Filosofía Contemporánea

- Herbert Marcuse y la agonía de Eros* 57-68
Antonio BENTIVEGNA
- La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche* 69-78
Tamara R. SILVA-PROLL DOZO
- La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur* 79-86
Felipe MARTÍN HUETE
- Ciencia y técnica en Heidegger* 87-96
Silvestre MANUEL HERNÁNDEZ

Historia de la Filosofía Moderna

- El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto* 99-106
Ana CARRASCO CONDE

Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica 107-124
Sergio MONTECINOS FABIO

Ontología y democracia en Baruch Spinoza 125-134
María LUCIANA CADAHIA

Historia de la Filosofía Antigua

La afección en la cosmología de Platón 137-146
Carolina CASTRO FAUNE

La letra y la verdad. Askesis, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano 147-158
Santiago DÍAZ

Estética y Teoría de las Artes

Tres maneras de estar a la contra 161-166
Félix DUQUE

Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio 167-172
Daniel LESMES GONZÁLEZ

Formalismo y materialismo. El problema de la materialidad del arte en Eduard Hanslick 173-180
David DÍAZ SOTO

El caso de Memento: una memoria nietzscheana en el cine postmoderno 181-190
Alfonso MUÑOZ CORCUERA

Razón poética e intelección por la belleza: la transdisciplinariedad de la palabra 191-198
Florencia GONZÁLEZ LANZELLOTTI

Ética, Filosofía Política y Filosofía del Derecho

A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y El concepto de lo político 201-210
Roberto NAVARRETE ALONSO

Derecho internacional contemporáneo: ¿el 'imperio de la ley' o la 'ley del imperio'? 211-236
José E. ÁLVAREZ

Hannah Arendt y la conquista del espacio. Repensar la condición humana 237-246
Nuno PEREIRA CASTANHEIRA

Condiciones para una ética económica 247-254
Enrique M. UREÑA

Filosofía de la Historia

Reconstrucción discursiva del pasado y reescritura de la historia 257-268

David DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ

Filosofía de la Ciencia y del Lenguaje

El hebraísmo en la Ciencia Moderna 271-278

Hernán J. MATZKEVICH

¿Resulta plausible un juego de lenguaje trascendental? 279-288

Isabel G. GAMERO CABRERA

La superación lógica y mística del límite entre yo y mundo: 289-296

nuevas lecturas del Tractatus de Wittgenstein

Jorge RUÍZ ABÁNADES

Entre el estructuralismo y su post: modelos de significación en Roland Barthes 297-306

Ricardo GARCÍA MURILLO

Filosofía Española e Iberoamericana

Lepra, idealismo y socialismo. Los primeros ensayos de Ortega 309-334

Miguel GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

El pensamiento español: Estado de la cuestión 335-344

José Luis ABELLÁN

RESEÑAS 347-380

NORMAS DE PUBLICACIÓN 381-384

PETICIÓN DE INTERCAMBIO 383

METAFÍSICA Y
FILOSOFÍA DE LA
RELIGIÓN

La insistencia de la muerte en la vida: Hegel *después de* Heidegger*

Volker RÜHLE

Universidad de Hildesheim

vruehle@t-online.de

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

La crítica de Heidegger, según la cual Hegel habría sometido la muerte a las consecuencias lógicas del pensamiento especulativo, y con ello, arrancado el aguijón de su negatividad, pertenece hoy en día al acervo de la confrontación con él. No obstante, leyendo a Hegel *después de* Heidegger, y a la vista del irresuelto problema de la reflexión de éste sobre la muerte, el concepto de Hegel sobre la muerte se muestra bajo una nueva luz. Puesto que es precisamente el hecho de que él no sustrae desde un principio la

* N. de T.: Traducción del artículo inédito: "Die Insistenz des Todes im Leben: Hegel *nach* Heidegger", realizada a partir del texto original alemán por David Díaz Soto (Profesor interino del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura); revisada por Rubén Prada Urdaneta.

negatividad de la muerte al pensamiento lo que le permite conceptualizarla como una dimensión immanente, evanescente y cambiante en la vida. Sólo con ello se hace comprensible que la muerte no es tan sólo una negación absoluta de la vida, sino también una exigencia incondicional, que rige la vida y que es constitutiva de su “forma” temporal.

Palabras clave: Hegel, Heidegger, muerte, ser, nada

The insistence of death in life: Hegel *after* Heidegger

Abstract

According to Heidegger’s critique, Hegel would have subjected death to the logical consequences of speculative thought, thus depriving death of the sting of its negativity – such a critique belongs nowadays to the commonplaces of the confrontation with Hegel’s thought. However, if one reads Hegel *after* Heidegger, and considers the unsolved problems of Heidegger’s thinking on death, Hegel’s concept of death emerges under a new light. Particularly because it was precisely the fact that Hegel did not hide the negativity of death from the consideration of thought, which allowed him to conceive of death as an immanent, pervasive and ever changing dimension of life. Only in this way becomes intelligible that death is not just an absolute negation of life, but also an unconditional claim governing it, and constitutive of life’s temporal “form”.

Keywords: Hegel, Heidegger, death, being, nothingness

En el horizonte del pensamiento que muchas veces ha recibido el epíteto de “postmetafísico”, el pensamiento de Hegel sobre la muerte pasa por ser el culmen y el punto final de la “concepción metafísica de la muerte” occidental: una concepción que habría entendido siempre la muerte bajo la “faz de la inmortalidad”, esto es, de su superación, y que se habría desarrollado históricamente a la luz de la comprensión científica de la muerte como un final natural¹.

De hecho, la fundamentación de la Filosofía en la existencia finita del hombre, que se estableció tras la muerte de Hegel, transformó la perspectiva sobre el problema de la muerte. Contemplada desde tales premisas, parece anacrónico tematizar la muerte *sub specie aeternitatis*, y ello hace que en la conciencia humana de la muerte penetre una incertidumbre irrebasable. De un modo que hoy nos resulta extraño, Hegel no había concebido la muerte a la luz de una distinción irrebasable frente a la vida, entendida ésta como aquello cuyo final constituye, sino que la habría concebido como una transformación de esta distinción. Pues, pensada como mero final de la vida natural, así argumenta la *Fenomenología del Espíritu*, la muerte quedaría determinada como lo puro y simplemente otro de la vida, y con ello, sometida a una distinción conceptual inmediatamente presupuesta: “La actividad de separar es la facultad y el trabajo del *entendimiento*”, escribe Hegel: una pensabilidad abstracta que interrumpe el curso cíclico de vida y muerte, para

¹ W. Schulz, „Zum Problem des Todes“, in: H. Ebeling (ed.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt/M. 1984, pp. 166 ss.; cfr. también: M. Theunissen, „Die Gegenwart des Todes im Leben“, en: M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, pp. 197 ss.

poner a ambas, una frente a otra, irreconciliablemente. Por muy irrefutable que al entendimiento pueda aparecérselo la representación de la muerte como final y negación de la vida, esta es también una *concepción* lingüística, y como tal, expresión de una comprensión de la muerte que es histórica, y por ello mismo, mudable. Delimitada de este modo con respecto a la vida, prosigue Hegel, la muerte se convierte en lo incomprensible e irreal, que adquiere una vida propia, fuera de lo que puede ser concebido por el entendimiento, y que se vuelve más amenazante cuanto más se aleja del lenguaje. “La muerte, si queremos nombrar así a aquella irrealidad”, escribe, “es lo más terrible, y aferrarse a lo muerto, aquello que requiere mayor fuerza”². –una fuerza que, como añade Hegel, ha de demorarse en la negatividad de la muerte, para “traerla de vuelta al Ser”.

¿Qué ha sucedido en este movimiento del pensar con la muerte, que pese a todo se nos aparece evidentemente como lo incomprensible más allá del ser? ¿Qué sería una muerte transpuesta como ser, y qué un ser vuelto hacia la muerte?

La *Ciencia de la Lógica* de Hegel comienza con la intuición, que en principio resulta abstracta, pero que es fecunda en consecuencias, de que la distinción entre ser y nada que está a la base de cada acto de distinción implica un vínculo constitutivo entre ambos: “Ser es ser y nada es nada sólo en su recíproca diferenciación”³. Si, empero, cada uno de los momentos distinguidos es sólo la potencia de esta distinción, entonces está fuertemente vinculado con el otro al cual excluye, y la realidad de ambos consiste en un recíproco “convertirse el uno en el otro”: una transformación en la cual cambian no sólo su relación, sino también las determinaciones que les adscribimos en el horizonte de su distinción⁴. A la luz de esta reflexión, se pone en movimiento la distinción entre ser y nada, y con ello todas las distinciones con las cuales contamos –tales como alma-cuerpo, espíritu-materia, y precisamente también vida-muerte: se muestran dependientes de un cierto punto de vista determinado y cambiante, y están a la base de un devenir que es en cada momento, inseparablemente, al mismo tiempo ser y nada, surgir y perecer. Con esta intuición, el pensamiento especulativo reflexiona sobre su temporalidad y sobre lo mudable de las distinciones que para él son constitutivas, al reconocer que subsiste un intenso vínculo entre aquello que en cada caso abarca una forma de pensar y lo que también, con ello, excluye siempre. Si se abandona uno a las consecuencias de este conocimiento, penetran fuerzas transformadoras en el pensamiento: fuerzas que subordinan sus distinciones a la pretensión, incesantemente renovada, de interrogar a su propia forma sobre sus respectivos vínculos de inclusión y exclusión, y de dar lugar a un cambio autónomo, al que Hegel denomina “síntesis superadora” [*Aufhebung*]: “llamamos dialéctica”, escribe, “al movimiento racional superior, en el cual aquellos que aparecen simplemente separados se transforman uno en otro en virtud de sí mismos, y en virtud de aquello que son [en tanto que mutuamente excluyentes, V. R.], la presuposición se cancela”⁵.

La “inversión”, de la nada, es decir, de la muerte, “en el Ser”, realizada por Hegel, entreteje consiguientemente el Ser en un devenir que remite toda determinación formal a lo otro de aquélla, sometiéndola a una interminable transformación. La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una “negatividad” immanente a toda forma de vida, que no se deja

2 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt am Main, 1971, vol. 3, p. 36.

3 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Theorie-Werkausgabe, vol. 5, p. 102.

4 Hegel, *ibid.*, p. 84.

5 Hegel, *ibid.*, p. 99.

controlar por ninguna determinación formal, y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para “cancelarlas” en la remisión a lo que por ellas es excluido⁶.

La “Negatividad”, así interpreta Heidegger estos pensamientos de Hegel, “como desgarramiento y división es la ‘muerte’..., y ‘vida del Espíritu’ no quiere decir otra cosa que soportar y sobrellevar la muerte”⁷. ¿Pero qué quiere decir “sobrellevar la muerte”, y que clase de operación es esta, que transforma su nada incondicionada en una negatividad que puede ser abordada y experimentada? ¿No se ha privado a la muerte del aguijón de su nada indomable con la presunción de su nexa con la vida, y ya incluso con una lógica racionalmente reconstruible? En este sentido anota Heidegger en sus apuntes sobre Hegel:

“(Pero con esta “muerte” no se puede ir en serio; no es posible una *καταστροφή*, no es posible hundimiento y trastocamiento alguno; todo amortiguado e igualado. Todo *ya absolutamente asegurado* y dispuesto). La filosofía como *ab-soluto*, como *in-condicionado*, ha de incluir la *negatividad dentro de sí*, de una peculiar manera, y lo que es decir, básicamente *no tomarla en serio*”⁸.

Una experiencia radical, que correspondiera al impensado ser de la muerte, no podría reducir a ésta a una determinación del “Espíritu”, sino que habría de mantener abierta la distinción abismal entre nuestra comprensión de este ser y su ocultamiento insuperable. Lo que de hecho ha de sostenerse y disputarse ante la faz de la muerte, dice Heidegger, es más bien la “distinción que todo lo funda” entre ser y nada, vida y muerte, su “diferencia”, que es “ontológica” y ya no puede ser burlada⁹. Al cancelar lógicamente esta diferencia y remitir recíprocamente el ser y la nada, a Hegel le quedaría de antemano asegurado el rendimiento del proceso especulativo de la experiencia. A su formulación de la “negación determinada” dialéctica, a consecuencia de la cual la nada simplemente “[es] la nada de aquello de lo cual resulta”, Heidegger le contrapone como objeción la experiencia existencial de la condición abismal de la nada, su radical irremisibilidad, que no se deja reducir a ninguna determinación del ser y se sustrae llanamente a las intenciones del lenguaje.

En su discurso de ingreso de Friburgo, Heidegger evoca, para ilustrar esta idea de la innombrable determinación fundamental, una angustia existencial, sólo en la cual nos resulta accesible la nada: un indeterminado e irrecusable sentimiento en el fondo de nuestra existencia, en la que nos sentimos expuestos al irreversible fluir del tiempo, de modo tal que, cuando nos sobreviene de improviso, nuestras referencias intramundanas pierden su significado: ante el trasfondo de su transcurrir imparables, lo que normalmente se nos aparece como importante se vuelve fútil e indiferente¹⁰. Junto a sus referencias al ser, también el yo de esta experiencia se ve involucrado en la disolución nihilista, de modo que “nosotros mismos –esos existentes seres humanos– nos escabullimos junto con lo ente en medio de lo ente. Sólo resta el puro ser-ahí en la conmoción que supone este estar suspendido en el aire, en el cual uno no puede aferrarse a nada”¹¹.

A la “cancelación” dialéctica de la distinción entre Ser y Nada por Hegel, Heidegger le contrapone una actitud existencial que se libera de toda lógica para exponerse a la radical indeterminabilidad de la muerte. Esa actitud exige de nosotros “que reproduzcamos la

6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3, p. 69.

7 Heidegger, *Hegel*, Gesamtausgabe vol. 68, Frankfurt am Main, 1993, p. 24.

8 Heidegger, *ibid.*

9 Heidegger, *loc. cit.*, p. 20

10 Heidegger, „Was ist Metaphysik“, en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main., 1978, p. 111.

11 Heidegger, *ibid.*

transformación del hombre en su ser-ahí, la cual hace acontecer toda angustia en nosotros, para aprehender la nada que ahí aparece, tal como se manifiesta”¹².

La transformación en el ser-ahí ha de conducirnos, por encima de nuestro *yo*, prisionero del mundo, hacia el *qué* fáctico de la existencia humana, que está siempre ya en el fundamento de nuestras propias adscripciones: aún con anterioridad a toda conformación de imágenes históricamente mudables del hombre, el ser-ahí humano consiste, consecuentemente con estas ideas, en la pura facticidad de una existencia “arrojada” al ser. Aquí, en la radical circunscripción a nuestro ser-ahí fáctico, la nada no se manifiesta como negación de nuestro *yo*, sino que apunta a un impensado ser anterior a todas las determinaciones que nosotros le adscribimos. Contemplada bajo esta luz, la certidumbre de la muerte, que al *yo* aprisionado en sus referencias mundanas no puede aparecérselo sino como certeza de una pérdida, encierra justamente una liberación para el ser-ahí: en la medida en que comprende y acepta, dice Heidegger, “tener ante sí como posibilidad extrema de la existencia la de renunciar a sí”, liberándose para la propia muerte y su nada irremisible, se libera simultáneamente también de su cotidiano “extravío en las posibilidades que por azar se le presentan y se agolpan”, a las cuales está expuesto como *yo* en el mundo¹³. En la renuncia del *yo* prisionero del mundo que elude su muerte en múltiples distracciones, se recobra la vida humana en la apertura frente a su final como un “verdadero poder-ser-completo”: sólo al “encaminarse hacia la muerte” se aparece para el ser-ahí, que durante todo su tiempo de vida está abierto y en camino, la posibilidad de una totalidad de vida que inevitablemente se pierde al buscar en la distracción una huída ante la muerte.

Para la filosofía, que tras Hegel y en reacción a su pretensión sistemática ha comenzado a fundar el pensamiento en la mortal existencia humana, la muerte se convierte en una frontera que pone coto a la lógica. Con ello, hacen valer sus derechos certeza y angustia, de las cuales no puede evadirse ningún pensar sobre la muerte: “de la muerte, del miedo a la muerte, se eleva todo conocimiento del todo”, escribe Franz Rosenzweig¹⁴, y con la radicalización existencial de la mirada sobre la finitud del pensamiento que aquí se expresa, se agudiza el problema de cómo ha de pensarse y abordarse el límite del mismo. ¿Cómo podemos llegar a ponernos ante la muerte sin que se nos mueran el pensamiento y el lenguaje, y cómo podemos hablar sobre ella, sin liquidarla conceptualmente, y con ello, arrancarle su aguijón?

Sin duda, experimentamos la muerte en la vida constantemente en el morir de los otros, pero esta posibilidad de comprenderla desde la perspectiva del superviviente es inmediatamente desestimada por Heidegger. Porque el morir de los otros y el final de su existencia se nos hace, como él escribe, sólo “objetivamente accesible”. Estamos allí como testigos, pero por más que nos pueda afectar el duelo por la pérdida, no estamos afectados por su muerte singular e intransferible: “en el sufrimiento de la pérdida... no se hace accesible, como tal, la pérdida del ser que ‘padece’ aquél que muere”¹⁵. Esta “pérdida del ser como tal” me concierne sólo a mí en mi propia e insustituible muerte: “la muerte es en esencia, en la medida en que ‘es’, en cada caso la mía”¹⁶. Ahora bien: ¿cómo, y en qué sentido, puede ser “accesible” para mí en tanto que pérdida del ser?; y, ¿en qué sentido es ella “la mía”, si el *yo* ya no sigue estando ahí cuando ella aparece? ¿Qué es lo que puede ser para mí accesible de mi muerte “como tal”?

12 Heidegger, op. cit., 112

13 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, p. 264.

14 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main., 1990, p. 3.

15 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 239.

16 Heidegger, op. cit., p. 240.

Si hacemos abstracción de la realidad de la muerte que nos hace frente en el morir de otros, así se constata la insistencia de mi muerte, que a mí insustituiblemente me concierne, y que “es posible a cada momento”¹⁷. Volviéndose hacia esa posibilidad – cosa que debería tener graves consecuencias para una vida que normalmente remite la muerte a un futuro indefinido –, el ser-ahí se pone ante la “nada de la posible imposibilidad de su existencia”¹⁸: ante aquella nada que, como lo formula el discurso de ingreso de Friburgo, se “pone de manifiesto” en la angustia, para dejarse “aprehender”, aquí y sólo aquí, por el ser-ahí, y sólo por él¹⁹.

Esta extraordinaria formulación hace aguzar la atención: Pues, ¿cómo podrían “manifestarse” la nada y la muerte, después de que Heidegger las ha liberado de todo acceso lingüístico y reconducido al puro “Que” de su facticidad? Y, ¿quién “aprehendería” aquí la “nada manifiesta” y, esto es, quién la formularía incluso, si el ser-ahí justamente no es ningún yo hablante y que se comunique, sino meramente la facticidad de su modo de ser todavía indiferenciado? Dicho brevemente: ¿cómo y por quién deberían poder ser experimentadas la muerte y la nada como exigencia [*Anspruch*] en un ámbito que se sustrae radicalmente a las diferenciaciones de la lógica y el lenguaje?

Ante el horizonte del consecuente rechazo por parte de Heidegger de todas las predeterminaciones lingüísticas, la conclusión parece inevitable: el Ser-ahí puramente fáctico, sin objeto y sin yo, y lo que es decir, en última instancia también carente de lenguaje, requiere, al igual que la irremisible Nada de la muerte, un portavoz filosófico: un portavoz que perciba y formule la manifestación de la nada, para “mantener a raya” todas las objetivaciones inadecuadas del problema de la muerte²⁰. ¿Quién habla aquí en nombre de una nada que, según Heidegger, toda la metafísica occidental hasta el presente únicamente habría convertido en un objeto, y con ello, desenchufado? El que Heidegger “mantenga a raya” el pensamiento que se aproxima a la experiencia de la nada de modo exterior e inadecuado, ¿no implica también un No, una negación diferenciadora que codetermina tan constitutivamente la forma de su pensamiento como el modo en que la nada le es accesible?

Si el ser ahí ha desvelado ahora la muerte como “la más propia e irremisible posibilidad”²¹, y si este desvelamiento, empero, sólo puede ganar una forma verbal en el abandono de todas las referencias mundanas del ser-ahí y del morir de otros, entonces se constituye también el acceso de Heidegger a la nada de la muerte en el marco de una distinción y negación lingüística que despliega su actividad en su pensamiento a espaldas de la actitud “existencial” por él postulada.

Este hallazgo muestra bajo otra luz la distinción de Heidegger entre la *posibilidad*, que en cada caso se mantiene, de mi muerte y la *realidad* de la muerte de otros, que me concierne a mí sólo accidental e “impropiamente”. Pues, en la medida en que la formulación totalmente ambigua de “mi muerte” excluye la realidad de la muerte de otros, expresa, de hecho, un posesivo²²: una apropiación conceptual de la muerte, que desvirtúa el fáctico, irreversible salir-del-mundo, al parcelarlo en una *realidad* que fácticamente se dirige hacia el final, que siempre me concierne a mí sólo en tanto que testigo de la muerte

17 Heidegger, op. cit., p. 258.

18 Heidegger, op. cit., p. 266.

19 Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 112.

20 Sobre esto, cfr. también D. Sternberger, *Über den Tod*, Frankfurt am Main., 1981, p. 97; Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 112.

21 Heidegger, op. cit., p. 264.

22 Cfr. también D. Sternberger, *Über den Tod*, §5.

de otros, y una *posibilidad* de mi muerte que está ante mí, y sólo en la cual me concierne a mí la muerte “como tal”. Sólo ésta muerte, la que es *posible* para mí en todo momento, pero nunca real, es la que Heidegger entiende por “morir del ser-ahí”, mientras que la otra muerte, la real, es para quien ejerce el análisis de la existencia meramente un “salir-fuera-del-mundo del sólo-viviente” –y aún añade: “el terminar del viviente lo conceptuamos terminológicamente como finalizar [*verenden*]”²³, esto es, precisamente *no* como un “morir” que nos concierne.

En su filosofía tardía, Heidegger retoma nuevamente su distinción entre “morir” y “terminar”, es decir, finalizar, entre posibilidad y realidad de la muerte: “morir significa: estar capacitado para la muerte”, así lo formula en 1950 la conferencia *La cosa*: “Sólo el hombre muere. El animal finaliza. A los mortales les llamamos ahora los mortales –no porque su vida terrena termine, sino porque están capacitados para la muerte como muerte”²⁴. Sea lo que quiera que pretenda significar la formulación “estar capacitado para la muerte como muerte” – dicha fórmula presupone un vínculo reactivo de la muerte con una capacidad humana, el habla, la cual distingue el morir humano del finalizar del animal. Por más que en principio pueda parecer obvia esta distinción, como horizonte conceptual para una confrontación con la muerte es totalmente problemática, porque escamotea del problema de la muerte el acabar fáctico y de la criatura. ¿Qué significa, para el problema de la muerte, el que se distinga una relación lingüística con la “muerte *como* muerte del verse afectado por su realidad aniquiladora?

De hecho, la experiencia de la muerte como pretensión [*Anspruch*] sobre la vida presupone un vínculo, comoquiera que éste sea de determinable, entre muerte y lenguaje²⁵: sabemos de nuestra inevitable muerte, y con ello tenemos ya siempre, en la más extrema negación o represión de ese saber, pese a todo, una relación determinada e interpelable [*ansprechbar*] con la muerte. También Heidegger sugiere en su conferencia sobre *La esencia del lenguaje* un vínculo de muerte y lenguaje, que sin duda no puede sino poner ante nuevos problemas su radical insistencia en una diferencia ontológica entre los seres lingüísticamente abiertos y la nada del “ser mismo” que se sustrae: “La relación esencial de muerte y lenguaje”, escribe, “resplandece, pero todavía está sin pensar”²⁶. Con ello, queda sin pensar también el trazado de límites entre la muerte como final *real* de otros seres vivos y “mi” muerte en todo momento *posible*, que me interpela como apertura misteriosa, y justamente *no* como fáctico “acabamiento”. Liberada de la realidad del morir de la criatura y del ser afectado por la muerte de otros, dice Heidegger, la muerte experimentada propiamente, “no es la descomposición, sino el abandono de la figura descompuesta del hombre”²⁷.

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 240. El rechazo del morir de otros, por lo demás, se le ha reprochado constantemente a la analítica de la muerte de Heidegger: por ejemplo, D. Sternberger, *Über den Tod*, §§ 11 y ss., E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, dt. Wien, 1996, pp. 26 y ss. y *passim*.

24 Heidegger, „Das Ding“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1990, p. 171.

25 Cfr. A. Gabilondo, *La experiencia de la muerte en el lenguaje*, loc. cit. (cap. VI, nota 2).

26 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1986, p. 215.

27 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 46. Con razón habla Jaspers de una “ambigüedad” en la posición filosófica de Heidegger: “es una concluyente aclaración de la existencia o de la conciencia, que resulta razonable para todo el mundo, y como tal se da. Pero en ella está la aclaración de la existencia como despertar, está la idea de la caída. El análisis de la existencia se limita a la pura inmanencia. La muerte es la frontera. Pero queda trascendida fácticamente, ante todo con la idea de la caída”. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München y Zürich, 1989, p. 37.

Como condición inamovible de una adecuada concepción de la muerte, este trazado de límites pone aquella “relación esencial de muerte y lenguaje”, interpelada sólo de pasada, bajo una luz totalmente extraña para Heidegger. Parece, pues, ofrecer ricas perspectivas el volver a evocar de nuevo, y esta vez *tras* la crítica de Heidegger, la idea de Hegel de un vínculo de muerte y lenguaje. Pues ella se basa en la intuición de que todo trazado de límites, sea cual sea, también comporta siempre en sí una relación de lo que queda distinguido, de modo que ser y nada han de ser pensados como momentos inseparables de un devenir interminable que es a cada momento, simultáneamente y sin solución de continuidad, nacer y perecer.

Para el problema de la muerte, esta intuición comporta la consecuencia de que la relación de vida y muerte no se deja someter a ninguna distinción que no sea ella misma mudable, afectada por el devenir. Y tampoco el pensamiento que formula esta proposición de la unidad de ser y nada puede él mismo de ningún modo tomar como punto de partida el de presenciar el nacer y perecer desde la perspectiva de un observador externo. Porque, así prosigue Hegel, la proposición especulativa, que articula ser y nada como diferentes y al mismo tiempo como idénticos, “se contradice... a sí misma y se cancela. Si tomamos esto más de cerca, también aquí está, pues, formulada una proposición que considerada más de cerca tiene el movimiento para hacerse desaparecer a sí misma. Con ello, empero, acontece en ella misma aquello que debería constituir su propio contenido, a saber: el devenir”²⁸.

El devenir al que aquí se alude no es en absoluto un desarrollo sucesivo, preformado en su punto de partida, que como tal sólo pueda ser comprendido por un observador externo y en el horizonte de una distinción previa. Se trata más bien de un cambio complejo y multidimensional, en el sentido de una incesante diferenciación, que es inmanente y constitutiva para todo lo que tiene final. Partiendo de la intuición de que la *forma* del ser finito se configura en correspondencia con sus relaciones de inclusión y exclusión, una forma de existir y de ser no puede ya ser abordada como dato objetivo, sino que debe serlo como complejo mudable y constantemente remitido de nuevo a su otro, que como tal no se deja observar desde fuera, porque toda observación es ya un momento de su devenir y modifica su correlación de mismidad y alteridad. Por ello, la lógica especulativa concibe el ser-ahí en la multiplicidad y complejidad de sus cambiantes límites frente al otro como una “contradicción de sí mismo, mediante la cual es sacado y empujado fuera de sí”²⁹: este “ser arrancado afuera de sí”, como lo formuló la *Fenomenología del Espíritu*, “es su muerte”³⁰.

Si hacemos confluír estas ideas de Hegel con nuestras reflexiones sobre el problema de la muerte, tal como se nos plantea después de Heidegger, podemos retener lo siguiente: Conforme a la lógica especulativa, la existencia de los otros, que constituye mi mismidad y la modifica, me hace experimentar mi propia finitud. Pero si el límite entre mismo y otro no se puede trazar inequívocamente ni mantenerse en pie inmutable, entonces una experiencia de la muerte que me concierna a mí de ningún modo me será accesible desligada del ser-junto con otros en el aislado “en cada caso mío” de mi ser-ahí, sino que me viene al encuentro primeramente en el morir de otros. Si el límite entre mí mismo y el otro es mudable, tampoco es para nada seguro que la muerte de otro me concierna en principio sólo como testigo observador y no pueda también alterar radical e irreversiblemente mi ser-ahí³¹. Justamente el ejemplo de la muerte de otros que me son cercanos ilumina como un relámpago la problemática de la distinción inmediata: pues esta muerte en ningún caso me

28 Hegel, op. cit., p. 93.

29 Hegel, op. cit., p. 139.

30 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 74.

31 Cfr. P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt am Main, 1973.

conciérne sólo “objetivamente”, al hacer “terminar”, como escribe Heidegger, un “meroviviente” ante mis ojos, sino que hace pedazos un vínculo de comunidad con el otro, que es encarnado por mí y que es constitutivo de mi ser-ahí. La muerte me afecta así en lo más íntimo de mi existencia, sigue actuando en el vacío que deja en mí tras de sí y que contiene aquel momento de irrevocabilidad que me hace confrontar la *finitud*, con todo el peso del concepto. Cuando lo finito acaba, así lo formula la lógica de Hegel en su adusto lenguaje, entonces “no sólo se transforma... sino que *perece*, y no es posible meramente que perezca de modo tal que pudiera ser sin perecer. Sino que el ser de las cosas finitas como tal es tener la semilla de su perecer como su ser en sí; la hora del nacimiento es también la hora de su muerte”.³²

Por supuesto, si nos atuviéramos a estas ideas tan características de la moderna concepción de la muerte, que en la muerte sólo ve el final de lo finito, sería inevitable una consecuencia, que en la modernidad ha expresado en su mayor radicalidad el Marqués de Sade, cuando hizo decir a uno de sus libertinos: “Pero sin embargo, si la inmortalidad del ser vivo es imposible para la naturaleza, su aniquilación debe convertirse en ley natural”³³. Si el pensamiento hallara en lo mortal su límite absoluto y la muerte como aniquilación tuviera la última palabra, no sería ya posible, como nos pone ante la vista Sade con radical consecuencia, afirmar la vida, aunque fuera sólo bajo la transitoria y arbitraria forma del deseo.

Pero con esta idea de la muerte como una negación definitiva, se habría elevado la finitud al carácter de un absoluto, como argumenta Hegel. La finitud, según ello, no es posible, de ningún modo, como absolutamente última palabra, pues también ella anhela, para poder ser pensada como tal, su otro, lo infinito, que contiene siempre ya todo pensamiento de la finitud. “Esto”, dice Hegel, “da por tanto la –desacreditada– unidad de lo finito e infinito”, tal como la ha criticado Heidegger en tanto que expresión de una pasada época “metafísica”. Pero si hablamos de una unidad de lo finito e infinito, añade inmediatamente Hegel, entonces ésta no conciérne de ninguna manera sólo a lo finito: Desde ese mismo momento, lo infinito hemos, más bien, de “(concebirlo) en un sentido distinto a aquél según el cual lo finito estaría separado de él y situado del otro lado”³⁴.

De ningún modo la muerte deja de ser límite para lo finito, pero ese límite no marca ahora ninguna exterioridad suya, que le sobreviniera sólo a su fin: como momento constitutivo de lo finito, este límite que lo separa de lo infinito es más bien pasajero. Lo finito no es simplemente lo contrario de lo infinito, y éste no es ningún más allá: ambos se implican, más bien, recíprocamente, y no serían en absoluto pensables separados uno del otro, de modo que su distinción puede tomar formas múltiples, pero constantemente cambiantes –formas que llevan en sí el devenir y su propia muerte como principio donador de forma. En la condensación de lo finito y lo infinito, a la cual podemos denominar inagotabilidad, la lógica especulativa se abre paso hacia una infinitud *intensiva* que no excluye la muerte, sino que la incluye como momento donador y transformador de forma: una eternidad intensiva que no es lo contrario de lo finito, sino que contiene las inagotables diferenciaciones y referencias a lo otro que constituyen las formas de vida finitas³⁵.

32 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 5, p. 140.

33 Marqués de Sade, *Die Philosophie im Boudoir*, trad. alemana, München, 1980, p. 278.

34 Hegel, op. cit., p. 158.

35 Sobre esto, cfr. también: G Simmel, “Tod und Unsterblichkeit“, en: G Simmel, *Lebensanschauung*, Leipzig, 1918.

Lo que nos comunica esta idea de infinitud intensiva no es de ningún modo una supervivencia de lo finito, sino más bien la experiencia, accesible en la vida, de “que el perecer, la nada, no [es] lo último”, que más bien es abordable y que su exigencia sobre la vida es mudable³⁶. No hay ninguna nada, así se puede formular alternativamente este conocimiento, de la cual se pudiera decir que “se” sustrae al lenguaje: no hay límite de lo finito que no implique al mismo tiempo posibilidades inagotables de franqueamiento, y no hay muerte que no sea interpelable y que no pueda experimentarse como exigencia [*Anspruch*]— es decir, igualmente en su prolongación en el seno del lenguaje. Pero menos aún existe una finitud y un habla que puedan por su parte sustraerse a la muerte, de modo que la idea especulativa de la infinitud intensiva e inagotabilidad de las posibilidades formales finitas no nos permite decir nada sobre una vida “después” de la muerte, ni privar a la muerte de su aguijón: como irrevocable “salir-fuera-del-mundo” y como transformación con resultado absolutamente abierto.

Pero ante esta consecuencia, que debería restituir a la muerte su desmedida pretensión [*Anspruch*] sobre la vida, se detiene la lógica especulativa. En el momento en que la muerte se le debería mostrar —en palabras de Heidegger— como “posibilidad de la desmedida imposibilidad de la existencia”³⁷, también aquella se echa a un lado, intentando formular su propio tránsito con los medios de la forma del pensamiento especulativo y cerrar éste en un círculo.

La imagen del círculo la pone Hegel allí donde la *Fenomenología del Espíritu* se dirige hacia su final, cercana a la formulación de que el concepto “anula su forma temporal” y “cancela el tiempo”: “El tiempo”, prosigue, “aparece por tanto como destino del espíritu, que en sí no es nada acabado”³⁸. Pero ¿no había determinado Hegel la proposición especulativa como una proposición que está determinada a “desaparecer” por un devenir, que le es inmanente y que no es para ella misma controlable, en la medida en que el devenir, que ella formula y encarna, “acontece” al mismo tiempo en ella misma?

En su paradójica unión de las direcciones temporales opuestas de nacer y perecer, el transcurso de este acontecer, al que Hegel denomina también “experiencia”, está en cada momento abierto y, por consecuencia, a la vez: *abierto* en la exigencia [*Anspruch*] desmedida y no anticipable de la muerte sobre la experiencia, y *por consecuencia*, puesto que esta exigencia sólo resulta como tal a partir de la respuesta con la que siempre ya confrontamos inevitablemente, y aún en la más extrema renuncia, su desmesura. En la tensión de esta unión hay una esperanza infinitamente grande, y una infinitamente grande desesperación. Toda representación de la eminencia de uno de sus polos de tensión frente al otro —sea la de una superación de la muerte por la vida o la de la superación de la vida en la muerte— viene a parar, en última instancia, al intento de confrontar la insistencia de la muerte en el marco de una distinción previa y eludir su imprevisible irrupción en la experiencia, su vínculo intensivo con ella, en una forma de la autoconservación. Son procesos experienciales con desenlace abierto los que exigen de nosotros el vínculo indisoluble de ambos polos de tensión: procesos de experiencia que, como lo muestra la lectura de Hegel *después de* Heidegger, ni se abren a una nada eminente, ni a su inversión en el ser, sino a las exigencias de las relaciones de inclusión y exclusión que para ellos son constitutivas. Según ello, solamente la memoria de estas relaciones de inclusión y exclusión encierra una respuesta creativa y no meramente evasiva a la insistencia de la muerte en la vida.

36 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 5, p. 142.

37 *Sein und Zeit*, p. 262.

38 Hegel, op. cit., p. 584.

Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión¹

Javier SÁDABA GARAY

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 05/04/2009

Aprobado: 10/05/2009

“La predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más poderosa y compleja de la mente humana y con toda probabilidad una parte inseparable de la naturaleza humana” (E. O. Wilson)

“Si el sentimiento religioso está tan extendido eso quiere decir que, al menos en cierto momento, tuvo que conferir ciertas ventajas selectivas en la evolución de la línea humana” (I. Christen)

¹ El presente texto es la transcripción de la última lectio que pronunció el Dr. Javier Sádaba en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

I

La religión goza de buena salud si por ello se entiende la aparición de libros a favor o en contra de la existencia de Dios, *slogans* en el mismo sentido que utilizan cualquier medio publicitario o las interminables discusiones sobre el tema, teñidas, la mayor parte de las veces, de una insoportable emotividad fanática. Si a esto añadimos las guerras, conquistas, invasiones o la justificación de la política en nombre de Dios, no hay más remedio que conceder que la religión, contra lo que pensó tanto espíritu ilustrado, se mantiene firme sin la menor indicación de desfallecimiento. “El gen de Dios”, por usar la extravagante expresión, luego convertida en libro por D. Hammer², sigue activo. Y según el *Word Christianity Encyclopedia*, en la actualidad se contabilizarían 10.000 religiones, el doble de las lenguas que se hablan en el mundo. Si lo expuesto es cierto, y parece difícil negarlo, lo lógico es que se investigue tal hecho como algo realmente importante. Una de las formas de estudiarlo lo constituye la rama filosófica que recibe el nombre de Filosofía de la Religión; o, lo que es lo mismo, la reflexión que desde la filosofía se hace de un importante fragmento de la actividad humana, *in casu*, la religión.

Paradójicamente, la Filosofía de la Religión no goza de tanta salud sino que, rodeada de sospechas, trata, con dificultad, de remontar el vuelo. Las causas de esta desproporción son varias. Una de tales causas es que huele aún demasiado a teología. Sería como un retoño de ésta, el último producto secularizado de nuestra religión. Cuando ilustrados y románticos cambian de acera y se pasan de Dios a la religión, ésta continúa en manos o de la mano de demasiados teólogos. Por otro lado, las discusiones que desde Celso³, hasta el biólogo R. Dawkins, por poner un ejemplo actual, han tenido y tienen lugar se suelen reducir a lo que en nuestros días se llama Teología Filosófica. Se polemiza, por ejemplo, sobre la existencia de Dios, sus atributos o la inmortalidad del alma. Pero, dejando de lado que se trata de una tradición añeja, que constituye un aspecto importante de nuestra cultura, la Teología Filosófica no es Filosofía de la Religión. Porque ésta, lo veremos enseguida, es una investigación que cartografía las creencias religiosas. Y, cosa decisiva, es transversal a todas las creencias, más allá de la que a nosotros nos envuelve. Un último reparo a la Filosofía de la Religión procedería de aquellos que, al despreocuparse de la religión, consideran inútil cultivarla, ya que sería una pérdida de tiempo, una especie de jeroglífico académico que ni siquiera combate el aburrimiento; y, para colmo, se sitúa lejos de los excitantes problemas del mundo de todos los días. La FR, en suma, o huele a sotana o se empeña en introducirse en una lógica entre divertida e inservible o, sencillamente, poco nos dice sobre nuestras vidas. Pienso, por mi parte, que las objeciones en modo alguno anulan el interés que debemos mostrar por la FR. La articulación de la FR no solo es una tarea académica sino que posibilita, como pocas otras materias, entendernos y, así, andar con paso más firme por esta tierra; sin olvidar que de esta manera llegamos a una de las raíces del *Homo Sapiens* (incluido el Neanderthal), arrebatamos la religión a los clérigos y arrojamamos luz sobre un depurado laicismo. Para mostrar que todo esto es así, lo que haremos, paso a paso, es desarrollar cómo tendría que estudiarse y enseñarse la FR.

2 En realidad habla de trece genes relacionados con el lóbulo temporal. La verdad es que no se le ha tomado muy en serio.

3 Por remitimos a uno de los primeros filósofos que se opusieron al nacimiento del judeocristianismo, cuya obra, *Alethes Logos*, sólo conocemos por la réplica de Orígenes ya que sus escritos fueron destruidos.

II

La Religión, en cualquiera de sus formas, únicamente es posible si existe una base genética y ha sido conservada, en función de su utilidad, por la evolución. Que posea una base genética no quiere decir, obviamente, que determine que Javier sea musulmán, Aitor budista o Rocío no posea creencia religiosa alguna. De la misma manera, valga la analogía, que el hecho de que la moral se apoye en una base genética no determina que Javier sea deontologista, Aitor utilitarista y otros casi emulen a los chimpancés en su falta de moralidad. La creencia religiosa o la teoría moral de Javier o de Aitor dependerán de sus decisiones. Y tales decisiones, condicionadas como están por genes y redes neuronales, nacen de una voluntad que opta por ser musulmán, jainista, utilitarista, ateo o amoral. Esto último no pertenece, sin más, al reino de la naturaleza sino que se sitúa en el de la cultura; y aquí, eso sí, se someterá a sus propios condicionamientos. Conviene, sin embargo, que nos quedemos antes en la naturaleza, en la base genética condicionadora de la religión, tomando ésta ahora en su sentido más amplio. Luego tendremos ocasión de delimitarla.

Los genes humanos, en un cincuenta por ciento, están relacionados con el cerebro y dicho cerebro es uno de nuestros dos grandes procesadores. Es ahí, por tanto, en donde debemos pararnos para señalar los condicionamientos a los que acabo de referirme. En los últimos tiempos, la neurociencia ha estudiado con ahínco el fenómeno de la creencia religiosa u otros asociados a ella, como son la mística, la oración, la espiritualidad o la meditación. No es extraño, por eso, que haya surgido una polémica disciplina, llamada Neuroteología. Sin entrar en muchos detalles y sintetizando al máximo, digamos que las creencias religiosas, como cualquier otra creencia, tienen su asiento en los sustratos del cerebro. Es ésa la razón de que la citada Neuroteología estudie las bases cerebrales y evolutivas de la religión. Numerosos estudios⁴ están de acuerdo en que es en el lóbulo temporal en donde se originan las experiencias religiosas en general. Y es que dicho lóbulo está conectado con el sistema límbico, que es la sede de las emociones. El llamado cerebro emocional, la amígdala y el hipocampo en concreto, enlazan con el lóbulo temporal en cuestión. Nada tiene de raro, por cierto, que tanto en las numerosas investigaciones realizadas como en las biografías de los grandes fundadores se haya detectado la presencia patológica de la epilepsia. Y es que ésta se relaciona con un trastorno del citado lóbulo temporal. No habría que olvidar tampoco que el cerebro es modular. De ahí la importancia del lóbulo frontal en lo que atañe a la atención característica por excelencia del fundamental proceso religioso que es la meditación. Es también desde ese juego modular desde donde se pueden enfocar esos fenómenos en los que se afirma escuchar voces, tener vacío interior, fusionarse con el universo, ser transportado a otro lugar, vivir experiencias cercanas a la muerte y un largo etcétera⁵. Pero a nosotros nos interesa, de modo especial, la creencia religiosa. Y ésta, dado el conocimiento actual de las neurociencias, reside en el cerebro y no en un extraño e inalcanzable lugar. Salvo, naturalmente, para quien, desde su fe, interprete todo lo que descubra la ciencia como la mano invisible de Dios que así mueve lo creado.

⁴ Habría que destacar, por su repercusión, los de M. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, N. Y. Praeger Publ., 1987.

⁵ Es lo que se suele llamar “religión subyacente”, al igual que se habla de “ética subyacente”. Se trataría de algo natural y universal. Con los ritos, por cierto, sucedería otro tanto.

Si observamos ahora dinámicamente el hecho religioso tendríamos que concluir que tampoco la evolución ha sido indiferente a su permanencia y desarrollo; o, para decirlo de otra manera, si ha quedado registrado tan profundamente en el cerebro es porque nos ha sido evolutivamente útil en nuestra supervivencia. Es precisamente ésta otra de las causas que ha hecho difícil, contra la opinión de ciertos librepensadores, que la religión no desaparezca⁶. Y es que la religión habría servido para atemperar los instintos más agresivos y depredadores del animal humano. La ritualización de las conductas canalizaría la energía destructiva que, siempre dispuesta a transgredir los controles culturales, se convierte en socialmente nociva. Las normas morales no habrían bastado para mantener en pie la hominización y la humanización. El hecho de que alguien, revestido con poder supremo, contemple todos nuestros actos, especialmente aquellos que nadie de los mortales podría adivinar, habría servido para atemorizar a quienes estuvieran dispuestos a saltarse cualquier regla moral. El incesto, una sexualidad desbocada, el infanticidio, la reproducción o la contracepción llenas de arbitrariedad, encontrarían freno en la religión; una religión que se superpone a la siempre renqueante moralidad; sin contar los aspectos higiénicos, económicos o de convivencia en los que han insistido, de manera especial, los antropólogos. Por ejemplo, las abluciones que debe hacer el fiel musulmán antes de sus cinco oraciones diarias tienen más que ver con la limpieza corporal que con la oración en sí. Pero, y es un contrapunto a lo que acabamos de exponer, las creencias religiosas, al generar endogamia entre sus seguidores, han hecho que algunas enfermedades sean propias de una u otra confesión. Es conocido que entre los judíos azkenazies abunda la enfermedad Tay-Sachs; entre el muy reducido grupo de los protestantes amish, emigrados a América, el seudomongolismo, la hemofilia B o ELA; y, entre los musulmanes de Israel, el daltonismo. La religión, en suma, se ha enroscado en la evolución; y, como en tantas otras cosas, a sus hipotéticos beneficios, hay que sumar costes, en algunos casos nada gratos.

Dentro de la evolución, los humanos hemos adquirido un instrumento, basado en los genes y en el cerebro, que nos abre al conocimiento del mundo y, al mismo tiempo, es fuente de errores y confusiones. Se trata del lenguaje. Aunque no de cualquier lenguaje. En un sentido amplio, los animales poseen también un lenguaje que les sirve para comunicarse. En nuestro caso, la situación es distinta porque usamos un lenguaje con estructura predicativa; es decir, aislamos un objeto y predicamos de él esta o aquella cualidad. En efecto, podemos afirmar que los leones son mansos o feroces, que los niños son deliciosos o perversos, lo cual será verdadero o falso, según lo dicten los hechos en cuestión. Pero, y esto es lo decisivo, está en nuestro poder romper con lo espacio-temporal y lanzarnos a una creación infinita de ficciones. Por ejemplo, podemos afirmar que el diablo es malo, que las hadas nos protegen o que los duendes nos barren la casa. Y así hemos poblado ese mundo fantástico con dioses de todo tipo. Más aún, hablamos de la nada y, en consecuencia, nos atemorizamos o, en raras ocasiones, gozamos con ella. Es ahí en donde se instalan las religiones y, concretamente, las creencias. Se ha dicho que los elefantes lloran a sus muertos, que los chimpancés poseen una jerarquía que recuerda las veneraciones que tienen lugar en las religiones de los humanos. Y se ha especulado si el *Homo Ergaster*, de hace más de un millón de años, o el Neanderthal, mucho más reciente, deberían considerarse capaces de religión. Coloreaban a sus muertos o les enterraban con objetos para que, supuestamente, los utilizaran en un viaje más allá de este mundo. De los animales, sin

6 A. Hardy, *The Biologie of God*, Londres, Jonathan Cape, 1975.

embargo, sólo es posible afirmar que tienen religión en un sentido puramente análogo. Y es que, carentes de lenguaje predicativo, son incapaces de creencias en sentido estricto. Y, respecto a aquellos que nos han precedido en el tiempo, únicamente podemos conjeturar que tal vez gozaran de alguna religión auroral. Poco más podemos decir. Aunque sí conviene insistir en que las creencias religiosas suponen, como su fundamento más sólido e inmediato, el lenguaje que nos es propio y que distingue entre sujeto y predicado. Así nos elevamos por encima de las estrellas⁷.

III

Situados ya en el terreno de la cultura, nos encontramos con las diversas manifestaciones religiosas y, de modo especial, con las creencias. Éstas poseen, luego lo veremos, un determinado contenido y su mirada quiere posarse en el Más Allá; un Más Allá salvador, que redima de todos los males. Tales creencias desdoblan, al modo platónico, el mundo, colocando, por encima de los datos de la experiencia, un final paradisíaco que colme nuestros insatisfechos deseos. Es por eso que la supervivencia, en sus distintas formas, y que van desde la inmortalidad a la resurrección, pasando por la reencarnación, es esencial a la creencia religiosa; en otros términos, a las religiones que se atienen a una revelación procedente de un lugar invisible y poderoso. El núcleo duro de las religiones son las creencias. Conviene, por tanto, situarlas y, para ello, debemos precisar antes qué abarca la religión en general. Comencemos, en consecuencia, dibujando el cuadro de lo que es lo religioso. No entraremos en su intratable y eterno problema de cómo hay que definirlo. Espero que lo que a continuación sigue sirva para poner a la vista la amplitud de lo que es posible entender por religión. De esta manera nos evitamos, además, pasar por el martirio de las mil y poco operativas definiciones de religión.

La religión puede entenderse en sentido amplio y en sentido estricto. En sentido amplio, la religión parece no tener límites. Se entronca en las más diversas actitudes humanas. Seleccionaré algunas que considero relevantes. A todas ellas, lo adelanto ya, les falta una creencia que no sea pura vaguedad y la afirmación tajante de que sobreviviremos. Antes de nada, se podría afirmar que todos o casi todos somos religiosos si por religión se entiende hacerse las preguntas elementales que probablemente ninguno ha dejado de plantearse alguna vez en la vida. Así, de dónde venimos, a dónde vamos o cuál es el origen y fin del mundo que habitamos. Son las clásicas preguntas o, mejor, pseudopreguntas, ya que no tienen contestación, de raigambre ignaciana o kantiana; o las pseudopreguntas del niño, a las que respondemos con evasivas. En fórmula clásica, de lo que se trata, en un paso más, es de si merece la pena la pena vivir o no, de si la vida, en suma, tiene sentido. En segundo lugar, habría que encuadrar, dentro de la religión en sentido amplio, ciertas prácticas psicosociales. Por ejemplo, el sacrificio o entrega de la propia vida a favor de una causa o de un ideal. Es ya un tópico referirse a aquellos miembros de grupos, movimientos o partidos políticos que han solido considerarse santos laicos, locos cuasirreligiosos o visionarios que poco se diferencian de los fieles pertenecientes a una Iglesia. Es célebre la frase de J. Bergamín en la II República: “Con los comunistas, hasta la muerte; después no”. La frase, en interpretación ampliada, refleja el hecho de que el militante, y si exceptuamos la creencia en una vida *post mortem*, es similar al creyente religioso en entusiasmo, compromiso y autonegación. En esta concepción ancha de la religión, se incluirían también

⁷ El lenguaje, además, es también monológico. De ahí la capacidad que tenemos de ficciones, simulaciones, etc. Y, así, se ponen en funcionamiento “agentes no físicos”.

aquellos movimientos con ritual parareligioso que dicen servir de autoayuda o se concentran al amparo de una figura que los aglutina y guía. La Iglesia del exfutbolista argentino Maradona, y no es un chiste, ejemplifica ese conjunto de actividades parareligiosas que no necesitarían ir más allá de este mundo. Un caso especial y controvertido es el de la magia. Algunos, continuando en la vieja estela de Frazer, entienden la magia como ciencia embrionaria o como sombra de la ciencia. Y otros, pienso en Wittgenstein, en sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, la enlazan con la religión; siempre y cuando se considere la religión algo puramente expresivo, una especie de exutorio pragmático, una emoción que da rienda suelta a deseos insatisfechos.

Bien distinta es la religión en sentido estricto. En este punto, lo insinuamos ya y es una cuestión decisiva, la religión se concreta en creencias. Tales creencias se componen de varios dogmas o *tenets* que, trascendiendo el cerco espacio-temporal, se abren a una supervida postmundana. Se objetará inmediatamente que las creencias se nutren de las emociones y de los rituales, por lo que no conviene intelectualizarlas. Y, por otro lado, se objetará también que existen autores, piénsese en inmortalistas como Kurzweil o Moravec⁸, genetistas, movimientos futuristas o trashumanistas, resurreccionistas, etc., que creen que es posible obtener algún tipo de inmortalidad sin recurrir a poder externo alguno. Y la inmortalidad, luego volveremos sobre ello, es el santo y seña, tal y como sentenció Schopenhauer, de las creencias religiosas. Sin la idea de aquella, difícilmente existirían éstas. Respondiendo a la primera objeción, habría que decir que, sin duda, hay que conceder que las emociones o sentimientos son el motor de las creencias. Lo que ocurre es que dichas emociones se estabilizan en “proposiciones”; supuestas proposiciones sin las cuales en modo alguno hablaríamos de, por ejemplo, el Cristianismo o el Islamismo. Y el culto no las elimina sino que, por el contrario, las acentúa y alimenta. En relación a la objeción de obtener por medios naturales lo que la religión, en sentido estricto, con sus libros sagrados y revelaciones nos promete, la respuesta es ésta: si alguien se empeñara en denominar a estos esfuerzos religión laica o recurriera a expresiones similares, contestaría que es cosa de lenguaje y ahí acabaría el problema. Más correcto, en cualquier caso, me parece colocar estos intentos sobrehumanos, que no sobrenaturales, junto a la ciencia; por muy atrevidos o próximos a la ficción que nos puedan, muchas veces, parecer⁹.

Antes de entrar en las creencias, conviene todavía preguntarnos qué las origina. Porque es raro que se haya disparado la fantasía humana de esta manera si alguna Intensa fuerza no las surgiera en marcha. Se trata de saber por qué surgen y no cuándo nacieron. Antes hemos sugerido algo. Ahora nos ceñiremos a responder diciendo que la religión y, muy concretamente, las creencias se originan al chocar con los límites que nos rodean. Tales límites son internos y, sobre todo, externos. Los internos tienen que ver con las frustraciones que nos asolan a lo largo de la vida. No logramos cumplir todos nuestros deseos y las satisfacciones son superadas por las insatisfacciones. Pero es el límite externo el que hace saltar las creencias de manera especial. Ese límite no es otro sino la cesación o muerte. En realidad, es ésta la madre de todas las religiones. Se dirá que no todos desean la inmortalidad o que ésta es un concepto confuso. Es cierto que no son pocos los que presumen de estar a gusto con lo que nos ha tocado de mundanos y que se despreocupan de la muerte y sus consecuencias. Al margen de que podamos albergar sospechas sobre la sinceridad de estas posturas, el hecho es que no entenderíamos a la humanidad y a las

8 Otros nombres a añadir sería los de Bostrom, Drexler o Peterson.

9 Aquí topamos con una dificultad. Porque existiría, en esta postura naturalista, cierta creencia y apertura a la inmortalidad. Se podría llamar religión o creencia natural. Y se distinguiría del deísmo al no necesitar de dios alguno.

distintas culturas si no colocáramos la muerte en el centro de sus desvelos. Respecto a la idea de inmortalidad¹⁰, lo que habría que contestar es que, en general, queremos no tanto la inmortalidad sino no ser mortales. Desde un punto de vista lógico son lo mismo, pero en su contenido varían. “Inmortalidad” es un concepto confuso. Es más probable que tengamos el deseo de no mortalidad, en el sentido de no morir ahora o durar más o morir cuando a uno se le antoje o cosas semejantes. En cualquier caso, es la muerte o cesación la partera de las religiones, la que estimula las creencias, la que hace que pobleemos el mundo con los más variados salvadores, con sus revelaciones, sus hierofanías, sus profetas, sus mandatarios y sus libros.

Dos observaciones antes de entrar en la clasificación de las creencias. Se suele añadir a la dificultad que representa su dispersión, como enseguida veremos, el hecho de que no hay forma de analizarlas situados, como estamos, en la racionalidad filosófica. La razón sería que las creencias en cuestión se insertan en un contexto de fe. Se trata de una verdad a medias que conviene despejar antes de seguir adelante. Es cierto que el creyente se reserva una zona oscura, impenetrable por subjetiva. No es menos cierto, sin embargo, que, a no ser que fuera absolutamente silente, manifiesta una parte pública y, por eso mismo, posibilita que sus creencias se sometan a la crítica de manera análoga a como criticamos las distintas teorías morales. Si no fuera así, todas las creencias serían iguales. Y los creyentes de la religión A o de la B no se ocuparían de hablarnos de Dios, los dioses o lo que fuera. Muy por el contrario, su celo misionero no para de predicar e intentar convertirnos. Escribió Wittgenstein que podría existir una religión sin palabras. Esto es, sin duda, posible en el campo de la religión en sentido amplio. Es imposible, sin embargo, en las creencias en cuanto tales. La segunda observación tiene que ver con las credenciales de credibilidad de cualquier religión hoy. En una época ilustrada o posilustrada, como la nuestra, todas se han vuelto increíbles. Por mucho que se las maquille, desmitologice o se las adapte, es difícil tomarlas en consideración a no ser por sus consecuencias benéficas o maléficas. No valdría contraargumentar recordando que desde la ciencia, y sobre todo echando mano de la versión fuerte del Principio Antrópico, según la cual es más probable que este mundo tenga un Hacedor, se ha devuelto la credibilidad a las creencias. Porque tal Hacedor, Demiurgo o Superman, a lo más que podrían aspirar, por utilizar las palabras de un colega, es a ser un Monarca Constitucional; en modo alguno a convertirse en un ser trascendente que se habría revelado a través de libros y de profetas; o de él mismo, como sucede en el Cristianismo¹¹. Por eso, la trinchera de un creyente no está en nuestros días en Apologética alguna sino en la mentada fe.

Es hora de pasar a las creencias en cuanto tales. Lo que inmediatamente llama la atención es su variedad y hasta su contraposición. Hay creencias austeras en dioses, mientras que otras convierten cualquier cosa en divino. Tal variedad tiene su explicación. Y es que si desde un punto de vista genético somos, a pesar de nuestros polimorfismos, casi clónicos, culturalmente somos muy diferentes. El mundo de la cultura es como un lienzo

10 Y sin entrar en las trivializaciones como la de Nietzsche cuando se reía de ella por aburrida.

11 No es extraño, por eso, que el conocido como Argumento por Designio, a pesar de ser intuitivamente el más apropiado para probar la existencia de un Ser Superior, haya quedado en un segundo plano. Y sea sustituido por el Argumento Cosmológico en donde, desde lo contingente, se quiere llegar a un Ser Necesario. Tal Ser sí tendría aquellos atributos propios de un Dios trascendente. Sólo que, como puso de manifiesto ejemplarmente Kant, para ello hay que dejarse llevar por el tobogán de una pura Ilusión Trascendental. Que tal ilusión sea vacía no arredra a quienes, aún hoy, continúan defendiendo la posibilidad de alcanzar un Ser Necesario. Si se recuerda la famosa polémica entre el jesuita Copleston y B. Russell se patentiza cómo sigue presente ese, por otro lado vano, intento por alcanzar el Dios de la tradición judeo-cristiana.

con innumerables colores. Si en una escala colocamos las creencias fuertes en la cima y las menos duras en la parte baja, las monoteístas ocupan el lugar más alto. Todo lo concentran en un único y poderoso Dios, mientras que el resto palidece. Tal vez sea el Islamismo, en su vuelta a Abraham, el monoteísmo más consecuente. Odia y repudia cualquier vestigio de politeísmo y el poder de Alá es tan grande que incluso crea el mal. El Cristianismo se sitúa en un nivel más bajo, puesto que con la Trinidad rompería la unidad total que adoran los seguidores del Islam. En este contexto no es extraño que se produzcan, dentro del Cristianismo, fenómenos como el espectacular renacimiento actual de pentecostales o carismáticos, Éstos, que se extienden y aumentan vertiginosamente por todo el mundo, con la excepción de Europa, se acogen al soplo del Espíritu Santo. Su explosión espiritual tuvo lugar a comienzos del siglo XX en Los Ángeles y toman al pie de la letra el comienzo del capítulo II de los Hechos de los Apóstoles en el que se nos dice que el Espíritu se posó sobre los Apóstoles permitiéndoles hablar todas las lenguas; una especie de Babel invertido. Para estos carismáticos, una de sus consignas es “todo es posible”, lo que les hace tan arriesgados como temibles. Sea como sea, en modo alguno repudian el monoteísmo¹². Descendiendo en la escala, nos encontramos con el henoteísmo. No sería arriesgado considerar al zarvismo, la antigua religión persa y, sobre todo, al zoroastrismo como un muy especial henoteísmo. En el monoteísmo estricto, sin embargo, Dios es uno y único. Los politeísmos vienen a continuación y son los más numerosos en el abigarrado mundo de las religiones. En la parte baja de la tabla, habría que situar a las creencias ateas. Es el caso del budismo y, sobre todo, del muy atractivo jainismo. A algunas mentes estrechas en esta materia les suena raro que existan creencias o religiones ateas o que se las incluya como una religión más. Se trata de meros prejuicios. En el jainismo, por ejemplo y a pesar de que se llegan a ofrecer fuertes pruebas contra la existencia de Dios, se cree en la inmortalidad de las almas que, a diferencia del budismo, no perderían, más allá de este mundo, la conciencia. Lo importante, en suma, para poder hablar de creencia religiosa es que dichas creencias se proyecten en el Más Allá, rompiendo los límites espacio-temporales. Si a ello sumamos sus mitos, culto o códigos morales, tenemos todo el derecho a denominarla creencia religiosa; y no sólo “sabiduría oriental” como, entre otros, las llamaría Dilthey. En otros casos, imaginemos el confucionismo, sería más arriesgado introducirlas en el conjunto de las creencias religiosas. Pero nos suena un tanto exagerada la opinión de aquellos que sostienen con rotundidad que en China no existió religión sino únicamente reglas morales. Más prudente es contemplar estos movimientos en una móvil frontera.

12 El monoteísmo es un tema por sí mismo. Ese ser, necesariamente único, parece que se escapa a la representación; tan por encima se sitúa de la mente humana. Pero, de esta manera, se cae en la Teología Negativa, que es ateísmo larvado; y si no, en el politeísmo. A Alá se le dan cien nombres en el Corán. En la Biblia existe una curiosa analogía entre lo humano y Yavhé. Así, la relación matrimonial se aplica a Yavhé y al pueblo elegido. Por otro lado, es el texto lo que pasa a un primer lugar. El protestantismo radical, por su parte, niega rotundamente analogía alguna. Todo se juega, como ocurre en la sinagoga, en la intimidad de la fe. Los ángeles, a su vez, podrían hacer sombra al monoteísmo. Es probable que los ángeles, presentes en todas las culturas, den la impresión de competir con la unidad de Dios. La Biblia se nutre de la angeología del zoroastrismo y la angeología actual, espectacular en EEUU, pone de manifiesto hasta qué punto las especulaciones teosóficas continúan en nuestro subconsciente, en el consciente o en una combinación de ignorancia y logomaquia. Finalmente, nos podemos preguntar si “Dios” es un nombre común o propio. Parece que es común, ya que nuestro lenguaje sólo apunta a lo que es divino. Por mi parte opino que si Dios es un ser personal algún tipo de singularización tendría que darse en lo que se designa como común.

El cometido principal de la Filosofía de la Religión consistiría en el estudio y crítica filosófica de *todas* las creencias posibles. Obviamente se trata de una tarea ingente que roza lo imposible. Es uno de los dramas de la Filosofía de la Religión. En cualquier caso, es necesario introducirse en el inmenso y excitante campo de la Historia de las Religiones. No hay Filosofía de la Religión sin una investigación seria de las innumerables religiones que han inundado el planeta. Las Ciencias de la Religión y, muy en concreto, la citada Historia de las Religiones son el báculo principal en el que se apoya la Filosofía de la Religión. Es la que aporta el material sobre el que reflexiona el filósofo, quien ha de analizar y evaluar las distintas creencias.

Llegados a este punto, conviene deshacer una posible confusión bastante extendida. La Filosofía de la Religión no es Ciencia de la Religión. No investiga directamente el amplísimo hecho religioso sino, lo repetimos, las creencias religiosas. El hecho religioso es un conjunto enormemente amplio, que incluye desde las procesiones o el culto a las reliquias hasta los códigos morales o las ceremonias de los sacerdotes. Este conjunto es el que exploran las Ciencias de la Religión y que van de la socioantropología a la etnología, incluida, naturalmente, la citada Historia de las Religiones. Dentro de tal conjunto se encuentra lo que es su núcleo; es decir, las creencias religiosas a las que hemos hecho referencia. La Filosofía de la Religión, equipada con el máximo de ciencia posible, se enfrenta, con las herramientas del filosofar, a las creencias en cuestión. Y de cada una dirá lo que racionalmente le parezca correcto. Tomemos el monoteísmo radical islámico. No hay por qué creer, filosóficamente hablando, que el arcángel Gabriel dictó a Mahoma un libro, el Corán, escrito en el cielo; y, además, en árabe. La evidencia empírica acumulada que poseemos choca contra este tipo de relatos de la misma forma que chocaríamos contra quien nos diga que existen realmente fantasmas, dragones o duendes. Al mismo tiempo, y desde una perspectiva moral, chocará también contra su proselitismo fundamentalista, trato discriminatorio a la mujer o aplicación de una ley que permite lapidar a las adúlteras. Viene, sin embargo, a cuento aquí recordar lo que, según sus discípulos, dijo Wittgenstein a propósito del Cristianismo, hermano mayor, no lo olvidemos, del Islamismo: “Lo entiendo y no lo entiendo”, habrían sido sus palabras. Pienso que lo que quiso decir es lo siguiente. Si juzgamos los relatos religiosos, nos causa estupor que alguien se tome en serio esos mitos; esto es, que alguien crea que sea verdad lo que ángeles, demonios o el mismísimo Dios revelan. Si nos volvemos, no obstante, a nuestros deseos y necesidades, al humus de la religión en sentido amplio, comprenderemos bien que los humanos quieren que un Ser Salvador nos espere al final de una cansada vida, que la comunidad nos proteja o que las distintas ceremonias y símbolos calmen la ansiedad psicológica. Entendemos las ganas de creer. No entendemos aquello en lo que se dice creer¹³.

Se podría preguntar todavía por qué la Filosofía de la Religión se ocupa exclusivamente de las creencias y no del resto de los variados materiales de los que está compuesto el edificio de toda creencia religiosa. La respuesta es ésta. De los hechos religiosos se ocupan, como vimos, las Ciencias de la Religión, de la misma manera que las Ciencias Morales se

13 Un estudio más detallado exigirían tener en cuenta además la Fenomenología de la Religión. Porque esta compleja disciplina unas veces quiere abarcar todas las Ciencias de la Religión y otras, suplantarse a la Filosofía de la Religión. Si se reduce a Historia Comparada de las Religiones no habría problema alguno. Lo que sucede es que en manos, en muchas ocasiones, de teólogos interesados o de antropólogos anclados en sociedades arcaicas nos habla de lo sagrado con arrogancia; y coloca en un lugar privilegiado a la conciencia y su intencionalidad. Y eso no es de recibo. Porque no nos referimos a nada con la conciencia. Porque si algo importa a todos es público. Porque la intencionalidad no es un concepto unívoco. Y porque no damos sentido a nuestras sensaciones de modo privado. De ahí que todo se reduzca a mostrar materiales directos y no a sugerir supraentes.

ocupan de los hechos morales. Siguiendo con la analogía, la Filosofía de la Religión investiga la estructura de las creencias religiosas y las evalúa de modo semejante a cómo la Filosofía Moral investiga la estructura de las Teorías Morales y las evalúa. La Filosofía de la Religión es una “filosofía de”, al igual que otras “filosofías de”. Piénsese en la de la citada moral, de la ciencia, del conocimiento o del arte. Todas las “filosofías de” se centran en un determinado aspecto. La del arte, en el arte en cuanto tal y no en esta o aquella obra de Picasso; la del conocimiento, en los límites de éste y no en si Juan cree que Irene está enamorada de él; la moral, en si es más convincente el deontologismo o el utilitarismo, y no en si los ingleses, como opinaba frívolamente Nietzsche, son, casi por naturaleza, utilitaristas; y la de la ciencia, en las diversas teorías científicas y no por qué en España ha estado prácticamente siempre ausente. Es obvio que cuanto más se sepa de pintura, de las disonancias cognitivas de Juan, de la conducta moral de este o aquel pueblo, o de la historia de las revoluciones científicas, mejor funcionarán las distintas “filosofías de”. Exactamente lo mismo habría que afirmar de la Filosofía de la Religión. Por eso, lo digo de paso, da un poco de lástima contemplar cómo una buena parte de las Filosofías de la Religión, especialmente las de corte analítico y al margen de otros méritos, son bastante ciegas respecto a los hechos religiosos que estudian, con mirada universal, las Ciencias de la Religión.

IV

Existen, y no hay duda de ello, personas que tienen creencias religiosas. Pero, y es una obviedad, hay, no menos, otros que son ateos y agnósticos. El teísta, e incluso el deísta, afirman que Dios existe. El ateo lo niega. Se trata, por tanto, de dos proposiciones contradictorias. Si una es verdadera, la otra es falsa. La postura del agnóstico es más compleja. Algunos, como es el caso de Flew, antes de su cuasiconversión, o el filósofo de la ciencia, Hanson, opinan que no hay diferencia entre el ateo y el agnóstico. Este último o bien tiene una actitud vergonzante y no se atreve a confesar por miedo a sí mismo o a los demás su real ateísmo, o no es consciente de que está preso de un error lógico. Porque sostener, por ejemplo, que no se ha probado que los duendes no existen no equivale a ser escéptico respecto a los duendes. Nadie podrá probar nunca la no existencia de algo. Pero de ahí no se sigue que se sea escéptico o dudoso acerca de la existencia de los duendes. Sencillamente no se cree en ellos. Otros, por el contrario, pensamos que se da una relevante diferencia entre el ateísmo y un matizado agnosticismo, palabra esta, por cierto, que no tiene una larga vida sino que fue bautizada en el siglo XIX por Huxley. Y es que el ateo afirma que no existe Dios; o, expresado de otra manera, que no hay nada salvo los objetos del mundo de la experiencia. El agnóstico que no cae en el error lógico, por el contrario, se limita a señalar que no sabe nada; es decir, que en relación a lo desconocido se calla y se sume en el más profundo no saber. En términos lógicos, el ateo se queda en la proposición que niega a Dios. El agnóstico, por su parte, desplaza la atención a lo que suele llamarse actitud proposicional y que, en este caso, es su no saber.

Permítaseme, y de esta forma aclaro más lo que acabo de exponer, hacer referencia a dos figuras filosóficas que, en apariencia, las tomaríamos como igualmente agnósticas, cuando no es así. Se trata del misticismo, enseguida volveré de nuevo sobre él, de E. Tugendhat¹⁴ y el de L. Wittgenstein¹⁵. El supuesto agnosticismo de E. T. es ateísmo sin más.

14 E. Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2004.

15 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, A. U. 1973.

Para Tugendhat, lo místico consiste en un retorno a uno mismo, cierto cobijo en el Universo y moderación de los deseos. Es totalmente cismundano. Wittgenstein, al menos en sus primeros escritos, representa el agnosticismo que se ciñe al no saber. No niega, sencillamente desconoce. A propósito del misticismo y en relación con la creencia, conviene añadir que lo místico es un concepto muy amplio. Por eso, muchas de las investigaciones científicas a las que en su momento hicimos referencia engloban toda la religión en lo místico. Lo místico, sin embargo, posee o puede poseer un bajísimo contenido de creencias. Momentos más o menos místicos los tiene cualquiera a lo largo de su vida. En consecuencia, si se quiere estudiar la religión en su núcleo duro hay que concentrarse, lo repetimos una vez más, en las creencias. La Filosofía de la Religión, lo repetimos también, estudia directamente tales creencias. Indirectamente, sin embargo, ha de contrastarlas con el ateísmo y el agnosticismo.

En la vida académica, la Filosofía de la Religión se estrecha hasta convertirse en Teología Filosófica. Ésta es el trasunto actual de la vieja Teología Natural. Y así se analizan *ad nauseam* temas como, por ejemplo, los que atañen a las pruebas de la existencia de Dios. En nuestros días ha saltado fuera de los recintos académicos y casi se ha convertido en una moda escribir sobre la existencia o no de Dios. Nombres como los de Dawkins, Sam Harris u Onfray, llenan las librerías. Pero tales estudios, por importantes que sean, no equivalen a la Filosofía de la Religión. Son, en todo caso, parte de ésta. Una parte que habría, sin duda, que conocer, puesto que pertenece a nuestro suelo cultural. La Teología cristiana, además, posee un alto grado de racionalización, por lo que no es extraño que la filosofía tenga en cuenta dichos productos teológicos. Pero sustituir la Filosofía de la Religión por la Teología Filosófica sería tan parcial y mutilador como sustituir la Lógica Deóntica por la Filosofía Moral. La Lógica Deóntica es una parte, y sólo una parte, de la Filosofía Moral. Es necesario recordar esta elemental cuestión, puesto que, en caso contrario, la Filosofía de la Religión se convierte en un ejercicio lógico que, por divertido y pedagógico que sea, oscurece el estudio de las creencias religiosas, se den éstas donde se den.

V

Acabo ya. Espero que se haya hecho claro por qué a un agnóstico, como es mi caso, y en la estela de Wittgenstein, le interesa y no poco, la Filosofía de la Religión. Añado que mi interés no es estrictamente sociológico. Escribía R. Bellah¹⁶ que Norteamérica es incomprensible sin una religión civil, un indiferenciado teísmo al que considera el vínculo moral básico para unirse como nación e, incluso, para cumplir lo que piensan que es su misión en el mundo. Esto es indudable y se patentiza, por ejemplo, en la toma de posesión de un presidente de los EEUU o en la acuñación de su moneda. Pero no se trata de nada nuevo. De religión civil habló ya Varrón y Agustín de Hipona se le echó encima para entronizar como Dios universal al cristiano. Y filósofos que van de S. Mill a Rousseau, pasando por Schopenhauer, acariciaron un difuso teísmo para embridar a mujeres y hombres en su función social. Y en nuestros días¹⁷ encontramos expresiones tales como “trascendencia inmanente”, “alteridad envolvente”, “sombra de lo real”, etc. En unos y en otros se intenta sociologizar la religión; es decir, dar cuenta de cómo algo que pertenecería a una de las dimensiones humanas es socialmente rentable. Por eso, cuando se habla de una época posreligiosa que, al mismo tiempo, no quiere perder un aura mítico-simbólica, se

16 *Beyond Belief: Essays on Religion in a PostTraditional World*, Nueva York, Harper&Row, 1970.

17 Vide Ferry y Gauchet, *Lo religioso después de la Religión*, Barcelona. Anthropos, 2007.

mira de reojo a los bienes sociales que ese eco religioso podría aportar. Todo esto no me parece ni bien ni mal; o, mejor, me parece unas veces bien y otras, mal. Me parece, por ejemplo, mal cuando dificulta un proceso de real secularización en el que el laicismo sea la norma de una vida democrática. En cualquier caso, lo que he querido subrayar se sitúa en un terreno más individual y, permítaseme la palabra, filosófico-antropológico. Y, así, me importa que se pongan de manifiesto cómo las fantasías más absurdas nacen de nosotros. Poblamos el mundo de símbolos de todo tipo. Y nuestra imaginación no descansa. Creamos miles de mundos posibles mientras pasamos unos días en el único real. Tal vez sea esta situación la que nos empuja hacia el absurdo citado. A ello se une lo que siempre admiró a Hume: nuestra capacidad para transgredir los límites de la experiencia. Nuestros deseos no se satisfacen con lo que hay y saltan, con una pértiga infinita, hasta endiosarnos o endemoniarnos. Los límites de la experiencia no consiguen retrotraernos a este mundo sino que nos revolvemos tratando de encontrar huecos para escabullirnos ante una implacable muralla. A algunos nos resulta sorprendente cómo personas ilustradas y cabales se adentran con tanta credulidad en fantasías incomprensibles. Es lo que llamó el antiguo (el viejo es el de ahora) *Flew double-thinking*. Pero, “así es la vida humana”, que diría Wittgenstein. Es necesario, por eso, primero, conocer la religión; después, comprenderla y, finalmente, encauzarla. Respecto a conocer la vida humana, las creencias religiosas nos ofrecen un cuadro de valor incalculable. Me atrevería a afirmar que es más valioso que ningún otro. Respecto a la comprensión que deberíamos mostrar ante estas proyecciones del ser humano, una vez que es autoconsciente y se ha puesto de pie, conviene ser precavidos. La Filosofía de la Religión posee una parte indispensable y que consiste en el juicio moral. Lo indicamos ya antes. No se puede dar todo por bueno, por muy humano que sea. La Filosofía de la Religión criba las creencias religiosas. Las pone al descubierto y ha de emitir un juicio que, en términos generales, las destruye. Respetará, eso sí, la intimidad de los individuos. Tal intimidad, sin embargo, como en aquel juego wittgensteiniano en el que existe un objeto que no juega, queda fuera de la argumentación. Es, por tanto, como si no existiera. Nosotros, siguiendo a Wittgenstein, discutimos sobre lo que conocemos, no sobre lo que cada uno internamente tiene o siente. Por lo demás, fantasías, imágenes desbocadas, símbolos que se prolongan como espadas y tantas cosas más, nos producen cierta ternura. Proceden de nuestros deseos de una felicidad total; tan total como, por lo que sabemos, imposible. La imposibilidad de un deseo es la madre de cualquier cosa. Y, en relación a encauzar las creencias, sólo quiero añadir que la parte moral citada de la Filosofía de la Religión ha de poner coto a los desmanes religiosos. Un sano laicismo sería la consecuencia de tal Filosofía de la Religión. Explicarlo con detenimiento nos llevaría lejos. Y una última advertencia: no es tolerable otorgar a ninguna religión o creencia una relevancia sociopolítica que esté por encima del resto de los que habitamos la ciudad. Al mismo tiempo, no me reiré de quien se satisface en su interior con una fe, siempre y cuando no quiera imponerla colocándose en el centro de la sociedad con la bandera de una verdad superior. Todas las verdades se escriben con minúscula. Y, por supuesto, con minúscula está escrito lo que acabo de exponer. No exijamos un desmesurado reconocimiento, moderemos nuestras apetencias, rompamos un *yo* rígido como el acero. Seremos más felices.

Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Zizek: religión, hospitalidad y modernidad

Maximiliano E. KORSTANJE

Universidad de Palermo Argentina

Recibido: 24/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El mundo moderno se ha caracterizado por una pérdida gradual de los poderes eclesiásticos sobre el mundo social. El presente trabajo de revisión surge como un intento personal de poner en diálogo a tres autores quienes a pesar de su genio teórico continúan inconexos. Aun cuando se han referido desde una perspectiva materialista a la función que cumple la religión de la vida social de los hombres y la construcción de la hospitalidad, no existe todavía un trabajo que resalte las contribuciones y limitaciones tanto de Theorstein Veblen, Jacques Derrida como de Slavoj Zizek. Desde un punto de vista exegético, consideramos que la perversión no es una tergiversación del mensaje original divino sino el contenido mismo del mensaje.

Palabras Claves: hospitalidad, Religión, Modernidad, Perversión

Theorstein Veblen, Jacques Derrida y Slavoj Zizek: religion, hospitallity and modernity

Abstract

The modern world has been characterized by a gradual declination of ecclesiastic powers in the profane sphere. This work is aimed at bridging three scholars who in spite of each one's genius remain unconnected. Although each scholar employed a materialist perspective to view the role played by religion in daily social life and in the construction of hospitality, there is not a previous project that put Derrida, Veblen and Zizek in dialogue. Underpinned in the proposition that religiosity is born from the principle of hospitality, we strongly believe that perversion, as Zizek puts it, does not seem to be the tergiversated message of an older divine mandate but the message itself.

Keywords: Hospitality, Religion, Modernity, Perversion.

Breve Presentación

El presente trabajo de revisión surge como un intento personal de poner en diálogo a tres autores quienes a pesar de su genio teórico continúan inconexos. Aun cuando se han referido desde una perspectiva materialista a la función que cumple la religión de la vida social de los hombres y la construcción de la hospitalidad, no existe todavía un trabajo que resalte las contribuciones y limitaciones tanto de Theorstein Veblen, Jacques Derrida como de Slavoj Zizek. El punto central en la discusión, no radica tanto en el grado de creencia de los hombres sino en los mecanismos discursivos que forman la cosmovisión del mundo que las sociedades construyen con respecto al "más allá". Empero, el hombre no sólo se constituye identitariamente en cuanto a otro lejano, sino que construye simbólicamente el pasaje de un lado a otro.

En este sentido, consideramos de una enorme valía e interés la posición que estos tres consagrados académicos pueden dar en la materia. Claro está, mientras Veblen se configuraba a principios de siglo pasado como un pensador quien recién comenzaba a dilucidar y a observar los primeros pasos del capitalismo, Zizek se presenta como un autor que ya ha experimentado las consecuencias de la modernidad y el capitalismo tardío. Ambos a su manera, expresan un mismo sentimiento de comprensión y en su agnosticismo promueven la esencia religiosa que es natural en todo ser humano. En este debate, Derrida introduce su desarrollo sobre el rol ambiguo de la hospitalidad (condicional e incondicional) como una forma que implora la protección del Estado, pero que en la apariencia de lo incondicional demuestra la crueldad de lo condicional.

Lejos de ser los representantes del ateísmo, Zizek, Derrida y Veblen llegan a la verdadera trascendencia por medio del tortuoso camino de la duda y la auto-reflexión. Precisamente, una de las cuestiones que se les achaca al materialismo histórico marxiano es haberse transformado de su escepticismo en uno de los más fieles creyentes. Pero esta creencia no es una creencia religiosa, sino espiritual. Como ya ha demostrado el existencialismo, al margen de las figuras idolátricas que toman lo que los hombres llaman

“sus dioses”, somos seres condenados a sufrir nuestra propia necesidad de trascendencia. La nada o el infinito no sólo nos perturba sino que configura toda nuestra existencia (Heidegger, 1996; 1997) (Sartre, 1997; 1998) (Kierkegaard, 2003; 2005; 2006).

El Cristianismo de Žižek

El mundo moderno se ha caracterizado por una pérdida gradual de los poderes eclesiásticos sobre el mundo social. Sin embargo, es falso afirmar que la religión ha desaparecido, como bien observa S. Žižek en su capítulo introductorio de la obra *El Títere y El Enano*, la religión puede desempeñar dos funciones antagónicas, una terapéutica que ayude a los hombres a vivir mejor y la otra crítica que rompa los círculos y discursos hegemónicos que sintetizan todo lo malo de un orden específico. A la religión del pueblo propia de los “antiguos” clásicos ligada a las costumbres culturales de una sociedad, se le suma la religión positiva, comprendida ésta como el conjunto de reglas a respetarse por el simple hecho de haber sido dadas por la divinidad. Por último, la ilustración encarna a la religión de la razón la cual se ha dado como resultado de la exposición crítica de la religión positiva y el final de la edad media. Sin embargo, en nuestros días la religión debe ser admitida dentro del seno privado como “un obsceno secreto”. Al respecto escribe Žižek:

“lo que quiero declarar aquí no es meramente que soy un materialista por donde se me mire y que el núcleo subversivo del cristianismo también es accesible a un enfoque materialista. Mi tesis es mucho más tajante: sostengo que este núcleo sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana” (Žižek, 2005: 14).

La modernidad ha aceptado a las religiones y a las creencias bajo el signo de las comillas; ello no significa que no creamos, sino todo lo contrario, que creemos “más que nunca”. Cuando escribimos o leemos un texto, las comillas nos marcan la posición subjetiva del autor de la cual debemos dudar, sin este mecanismo ortográfico creeríamos sin cuestionamientos previos en lo escrito. El cristianismo, y sobre todo el cristianismo de Pablo han marcado una abrupta ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado. Empero, en Occidente la tendencia parece apuntar a un desplazamiento de las creencias o de los sistemas religiosos hacia otras instituciones como la cultura. En efecto, los ritos religiosos se conservan aún no como símbolo de fe sino como herencia cultural. Cuando los talibanes cortaron las cabezas de las estatuas de Buda, las sociedades occidentales protestaron enérgicamente no porque creyeran en Buda, sino por considerar ese acto un atentado “a la cultura”.

Este aspecto es analizado profundamente en el desarrollo del capítulo primero dedicado al “encuentro” entre Occidente y Oriente, en donde el autor despliega todo su genio teórico-creativo al examinar la reconversión del Dios-Dios al Dios-Hombre que ha significado la irrupción del cristianismo. Pero según Žižek, el cristianismo posee un núcleo “oculto” y perverso que subvierte el orden de los valores religiosos no sólo ya como una “doctrina terriblemente revolucionaria” sino además como la única religión que promueve la traición como forma de redención. En las mayorías de los cultos Dios le pide a sus fieles que se mantengan leales a Él, pero en el cristianismo Jesús necesita de la traición y aún sabiéndolo deja los hechos tomen su curso. La posibilidad, cita Žižek a Chesterton, de que un hombre bueno se encuentre entre la espada y la pared es algo bien sabido pero que el mismo Dios hecho hombre se encuentre en esa situación, parece algo diferente. Más en el último momento luego de haber atravesado todo el calvario, Jesús se permite dudar de Dios.

Si para las religiones del mundo, Dios muere cuando los hombres se apartan de él, en el cristianismo Dios muere para sí. Ejemplos similares se observan en la tentación de Adán y Eva, si la manzana estaba ahí para ser prohibida ¿porque Dios la puso en el paraíso?, ¿no será aquello un estrategia “perversa” para salvarlos luego? Esta ambigüedad también se encuentra ligada a la creación y posterior caída del mismo Lucifer. ¿Cómo puede un Dios omnipotente crear a su más acérrimo enemigo? Las respuestas a estas preguntas parecen a primera mano algo complicado. La figura del héroe sólo puede consumarse como tal cuando es traicionado por algún discípulo o seguidor íntimo para poder alcanzar la eternidad. El monoteísmo excluye la realidad de otros dioses, pero paradójicamente los fundamenta en esa lucha. La violencia de la rebelión es ensalzada como el acto mismo que constituye el amor.

En el capítulo segundo, Žizek considera la relación entre los detractores de la religión y la tesis hegeliana del ser-en-sí-mismo y para-sí-mismo. Aquellos hombres quienes combaten las doctrinas y creencias de la Iglesia en nombre de la libertad, pronto caen ellos mismos en el autoritarismo que decían combatir. Lo mismo sucede con “los fanáticos” de la religión que atacan obsesivamente a la cultura secular, y en su intento se convierten en seres más seculares que su enemigo mismo. Luego del atentado al WTC el 11 de Septiembre y de las incursiones militares de Estados Unidos a Medio Oriente, muchos intelectuales se han cuestionado sobre si la tortura es un método fiable en la búsqueda de datos que ayuden a prevenir nuevos atentados. En este contexto, Žizek afirma:

“¿o acaso los guerreros liberales que, de una manera estrictamente homóloga, están tan ansiosos por combatir el fundamentalismo antidemocrático, no terminan por dejar de lado la libertad y la democracias mismas con el único objetivo de combatir al terror? Tienen la pasión por probar que el fundamentalismo no cristiano es la principal amenaza a la libertad que están dispuestos a caer en la posición de obligarnos a limitar nuestra propia libertad, aquí y ahora, en nuestras sociedades cristianas” (Žizek, 2005: 55).

El autor embate su crítica hacia los escritos de A. Dershowitz y J. Alter quienes reivindicaban la legalidad de las ordenes de tortura; la paradoja de la libertad sucumbe, escribe Žizek en el ensueño terrorista. Lo cierto parece ser que el Cristianismo ha sobrevivido como estructura e institución a varios regimenes políticos como el feudalismo, la burguesía, el socialismo y el capitalismo. La pregunta central es ¿cómo y porque? Centrado en la doctrina del goce condicionado de Hegel, Žizek admite que el Cristianismo ha sido un corpus de ideas que ha fomentado que una persona puede vivir en un castillo de cristal con la felicidad dentro del bolsillo siempre y cuando no transgreda determinada norma. Y si lo hace, hay otro mundo en donde uno puede acceder a la felicidad eterna. Esta limitación que en apariencia se presenta como arbitraria nos recuerda el acceso limitado a la felicidad y enfatiza en la presencia del don divino como aquel que ha permitido dicho acceso. De esta forma toda carencia emocional y material no sólo (como criticaba Nietzsche) es regulada por medio de la promesa y la esperanza de un mundo “mejor” sino que también explica la posición del otro en el condicionamiento del goce.

En palabras del propio Žizek:

“en el sentido estrictamente lacaniano de los términos, uno debería pues postular que la felicidad se basa en la incapacidad o la disposición del sujeto para confrontar plenamente las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto permanezca fijado a la inconsistencia de su deseo” (ibid. 63).

Lo perverso de este juego es que los actores que demandan cambios pueden mantener inalterable su fachada sabiendo que sus peticiones jamás serán cumplidas. La posición anti-utópica de Žizek es respaldada por el ejemplo de los académicos “radicales” quienes promueven la libertad de derechos para los inmigrantes pero que saben que sus pedidos no serán oídos y, es más, se alegran por ello. Si los “recién-llegados” accedieran espontáneamente a los privilegios y beneficios de los nativos eso generaría un choque con la clase dominante (entre ellos los académicos). Esta brillante observación apunta a que por fuera el erudito profesa una igualdad que en su interior rechaza enérgicamente.

A diario los temas de investigación que proponen los intelectuales para sus ensayos versan sobre temas que apuntan la pobreza, la marginalidad y la inmigración encabezan el ranking de carencias. En raras ocasiones, los trabajos apuntan a las clases “privilegiadas” de las cuales los mismos intelectuales forman parte. Žizek pone el ejemplo de la relación política entre Estados Unidos y Cuba con respecto a la migración. Frente a una nueva oleada de migrantes, en 1994 Cuba advirtió a Estados Unidos que iba a suprimir la ilegalidad de emigrar, sí éste último no dejaba de promover la inmigración de cubanos. Pronto, ante la amenaza de una migración masiva los Estados Unidos accedieron a la petición cubana. En este sentido, el ego es descubierto en su fachada precisamente por el riesgo que el alter vea satisfecha su demanda amenazando así la posición privilegiada. La imposibilidad de la demanda garantiza la estabilidad del sistema.

Empero, Žizek redobla la apuesta, y en su desarrollo, arremete contra el mensaje del cristianismo el cual, lejos del sacrificio, incita al fiel a abandonarse a sus propios deseos. Cristo en su crucifixión ha cargado con “los pecados” de todos los mortales, pero los sigue cargando en cada “confesión”. El mensaje de este rito es “puedes entregarte a tus deseos y gozar, ¡yo cargo el precio sobre mis espaldas!” (Ibid. 71). Este funcionamiento “perverso” evoca a la religión que da al goce cierta legitimidad y lo aparte de los deberes morales, para que el fiel viva su momento con impunidad.

La lectura del cristianismo sobre la voluntad de Dios es que primero lanza a la humanidad al pecado para luego salvarla por medio del sacrificio de su hijo único. Con este argumento en mente, nuestro autor sugiere que la ansiedad que caracteriza nuestro propio tiempo se basa en una norma que incita a la misma transgresión. En otros términos, Žizek explica

“lo que provoca la ansiedad es elevar la transgresión a la categoría de la norma, la falta de la prohibición que incitaría el deseo. Esta carencia nos aproxima excesivamente al objeto del deseo: nos falta el espacio vital que establece la prohibición, por consiguiente, aún antes de que podamos afirmar nuestra singularidad mediante la resistencia a la Norma, la Norma nos instiga de antemano a resistirla, a violarla, a ir cada vez más lejos” (Ibid. 81).

El punto central de este razonamiento versa en la idea de que la falta de culpa crea un estado de constante ansiedad. Un sujeto cuyas limitaciones (para satisfacer sus deseos) son escasas tendrá una insatisfacción mayor que desembocará en un estadio ansioso en comparación con otros sobre quienes se impongan restricciones de mayor peso (la brecha entre el deseo y la *juissance* de ese otro).

Uno de los mayores enigmas tanto dentro del cristianismo como del judaísmo es la figura del sufrimiento y el sentido que éste toma para el fiel. De esta forma, tanto Job quien es sometido a innumerables penurias sólo por capricho de Dios y un alarde de poder como Cristo quien en última instancia exclama “¿Padre porque me has abandonado?”, se encuentran emparentados en el sinsentido del sufrimiento humano. Uno por exceso de

poder, el otro por impotencia. Ahora bien, existen ciertas diferencias en como ambos relatos construyen la omnipotencia de Dios. El Dios de Job, a pesar de su crueldad, es una entidad omnipotente, misteriosa cuya máxima crítica es mantenerse ajeno al sufrimiento de Job mientras que el Dios de Cristo es una entidad amorosa, bondadosa pero impotente al sufrimiento de su hijo. En otras palabras, Job hace responsable directamente a Dios por sus infortunios mientras que Cristo lo hace indirectamente responsable por su pasividad ante el dolor. En este punto de análisis, Žižek sugiere que ambos relatos tienen una significación complementaria, Job no sólo demuestra la imposibilidad de Dios para cambiar el curso del sufrimiento sino también el presagio de la pasión de su propio hijo, “hoy me toca a mí y mañana será el turno de tu propio hijo y no habrá nadie que interceda por él” (Ibid. 173).

Finalmente, Žižek focaliza su trabajo en el rol que la angustia juega en ambas religiones. Escribe textualmente

“de acuerdo con Rozenzweig, la diferencia entre los creyentes judíos y los creyentes cristianos no estriba en que los últimos no experimentan angustia, sino en que han desplazado el foco de la angustia: los cristianos experimentan la angustia en la intimidad de su contacto con Dios (¿Cómo Abraham?), mientras que para los judíos, la angustia surge de su condición de miembros de una entidad colectiva sin un país propio, amenazada en su existencia” (ibid. 177).

En efecto, la tesis central en el desarrollo del libro se orienta a señalar que el cristianismo representa la sustracción de la identidad judía en sí misma al la vez que la relación de la humanidad con Cristo se da como el efecto de un sueño en donde la cosa no reemplaza al signo sino que deviene signo en sí misma. Metafóricamente hablando, si mientras duermo, me duele el pecho, el sueño brinda al sujeto una fantasía y una narrativa para explicar el dolor. El cristianismo, a diferencia del judaísmo, ya ha consumado la aparición de su Mesías, en tanto que los cristianos quienes han experimentado las consecuencias del “gran acontecimiento” se lanzan activamente a la conquista del orden universal. No es que “*Dios propone, el hombre dispone*” (ibid. 187)... agrega Žižek, sino que Dios dispone y después el hombre propone. Al igual que el signo de la predestinación que nos conduce a un movimiento incesante para demostrar ser parte de la elección, el cristianismo también obliga al hombre a mejorarse diariamente. Si la gran venida ya ha sido sublimada, sólo la superación personal puede, en cierta instancia, garantizar la propia posición con respecto a las frustraciones de la vida.

Hasta aquí, hemos intentado reseñar –lo más objetivamente posible– los puntos más importantes del eje argumentativo de Slavoj Žižek con respecto a la función que el Cristianismo juega en la vida social del hombre moderno-capitalista y en su devenir histórico. En perspectiva, hemos encontrado un texto que invita a la reflexión a la vez que cuestiona desde una posición hegeliana y materialista el discurso mismo del cristianismo, no como una tergiversación del mensaje original, sino como una perversión en sí. Claro está, perversión que como una forma ideológica se presenta con intereses disfrazados y transmutados. No obstante, la obra de Žižek continua incompleta, en el sentido en que la esencia misma del cristianismo es la angustia por el abandono del padre; en consecuencia, el ateísmo no es la oposición al cristianismo, sino subversión del núcleo religioso. El cristianismo debe ser comprendido como la religión del ateísmo que ha renunciado a la esencia religiosa pero aún mantiene su forma externa. El sacrificio y la caída del propio cristianismo es la manera de retornar a la esencia religiosa perdida. Desde este punto de vista, es curioso que Žižek no haya introducido en su debate al economista estadounidense Theorstein Veblen quien casi un siglo antes planteó cuestiones semejantes. Si Žižek hace

referencia al sentido que Derrida reconstruye de ese otro religioso externo al yo. La pregunta que inmediatamente subyace aquí es: ¿qué papel cumple la hospitalidad en la construcción de ese otro religioso?

Derrida y la hospitalidad

La Hospitalidad de Jacques Derrida es una obra que nos lleva por el problemático sendero de la extranjería, el camino y el destino. La siguiente sección intentará brindar al lector las bases críticas por las cuales Derrida teoriza sobre la hospitalidad y su aplicación en cuestiones de la política. La pregunta es, ¿cómo puede la hospitalidad estar vinculada al campo de lo político? En la apología de Sócrates, nuestro filósofo griego se dirige a los jueces atenienses y anuncia su defensa prescindiendo de toda capacidad retórica (Derrida, 2006:21). La hospitalidad surge de la lengua, del idioma por la cual se le pide al Estado. Un viajero que se rehúsa a hablar nuestra lengua es despojado del beneficio de la hospitalidad. Sin embargo, no todos los extranjeros que gozan de nuestra hospitalidad pueden hablar la lengua del “Estado”. Está claro que Sócrates no es bienvenido en Atenas, mas su pregunta es esencial para comprender la construcción del otro en el proceso por el cual se juzga su conducta, ¿cómo puede un tribunal juzgarme si no comprenden lo que digo?, ¿cómo juega en este contexto el derecho a la defensa?, ¿es el derecho universal o parte inherente a la lengua?

En concordancia con Žižek, aunque Derrida no lo mencione, hay una renuncia temporal a mi propia responsabilidad por mis actos. Si se demanda a una cadena de comidas rápidas por vender y publicitar alimentos con un elevado colesterol y contenido graso. Para Derrida, la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición (genealogía). En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna. Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de dónde es que vienes? Aunque por fuera promueva un discurso de tolerancia, de ninguna manera el Estado permite la entrada libre de extranjeros sin una verificación previa de su origen y capital económico. Según nuestro filósofo francés, la *hospitalidad condicional* es el primer hecho de violencia (coacción) por el cual el Estado se fundamenta como tal frente al xenos. Por otro lado, la hospitalidad *absoluta* exige que abra mis puertas ya no sólo al extranjero que es finito, sino a otros y a un otro absoluto sin ningún tipo de reciprocidad. Entre el “huésped y el “parásito” existe una diferencia abismal. El huésped está condicionado por la ley y el derecho que le dan su sustentabilidad en el patrimonio y la identidad.

El derecho de asilo, así, se da a quienes se introducen en el “hogar” con una historia previa a diferencia del huésped ilegítimo. Pero este huésped continúa siendo un extranjero, y aun cuando la recepción sea cálida se debe al principio de hospitalidad. Este no se le niega a ningún extranjero cuya dependencia quede circunscripta al derecho (y sobre todo al Estado). El poder de policía, en principio destinado a perseguir y encarcelar a los huéspedes cuya hospitalidad es ilimitada, fuera de todo derecho, como se aplica en el caso de los inmigrantes ilegales, en los extranjeros la hospitalidad condicionada encuentra un receptáculo para ciertas demandas. Mientras un viajero está protegido bajo el principio de hospitalidad, el soberano pone todos sus esfuerzos para que éste no sea dañado, pero siempre y cuando se mantenga como un extranjero en tránsito; si por algún motivo nuestro viajero decide arraigarse otras fuerzas y mecanismos entrarán en juego.

Es cierto que los Estados intolerantes con respecto al xenos (extranjero) focalizan en la diferencia del lenguaje y anulan el principio básico de hospitalidad (visto generalmente en los movimientos nativistas), empero el viajero lleva consigo su lengua materna como marca de nacimiento (aun si se encuentra condenado a morir en tierra de extranjeros). Pero si la lengua es tomada en sentido estricto (como la hospitalidad) la nacionalidad impera sobre la división del trabajo. En otros términos, un obrero francés tiene más en común con un empresario francés que un obrero palestino si partimos de la base de una lengua en sentido estricto: ambos hablan el mismo (o parecido) francés. Por el contrario, si la lengua es comprendida desde un punto más amplio, un burgués intelectual palestino tiene más en común con el mismo Derrida que un obrero francés.

El autor esboza aquí el principio marxiano de la solidaridad de clase relacionándolo con la hospitalidad y la lengua materna. Esta relación puramente conceptual es importante a la hora de estudiar el fenómeno de la hospitalidad por dos motivos principales; el cuerpo de lo nacional se impone en la hospitalidad como en el lenguaje restringido, es decir cuando el francés es homogéneo al francés sin importar la clase, pero paradójicamente sucumbe ante la hospitalidad incondicional o la relación de clase entre un extranjero y un francés. La extranjería es un rol impuesto por el Estado y el principio restringido de hospitalidad. Como ya años atrás habían propuesto los pensadores marxianos, la “solidaridad de clase” quebranta no sólo la lógica del capital burgués y la ideología (falsa consciencia) sino el principio de hospitalidad restringido. Implícitamente, podríamos afirmar que la hospitalidad se basa en la ley específica de la diferencia y la similitud. La Ley en general choca con la ley particular, como el inmigrante choca con el ciudadano y el “huésped con el parásito”.

En uno de los más interesantes trabajos filosóficos de revisión sobre la hospitalidad en Derrida, Mark Westmoreland (2008) se pregunta cuál es la relación entre la hospitalidad y la interrupción; ¿Por qué el autor invita a comprender o interpretar la misma desde la interrupción? En efecto, la hospitalidad (absoluta) existirá siempre cuando exista subordinación; Occidente, por su parte, no conoce otra hospitalidad que aquella otorgada condicionalmente (estricta). La hospitalidad así como la ética no existen sin una cultura que les dé alojamiento; pero la hospitalidad occidental condicionada exige retribución, reclama la ley imponiendo premios y restricciones a quienes la siguen o la desobedecen. El principio de soberanía burgués, en el sentido de M. Foucault, es parte de la hospitalidad (Foucault, 2000). Inicialmente como infiere Westmoreland, la hospitalidad fue un pacto religioso y político entre las tribus indo-europeas; como sostenía Derrida *ospes* (termino arcaico de hospitalidad) deriva en principio de la ley de los hombres (Westmoreland, 2008). No obstante, con el transcurrir de los años y los siglos, este complejo proceso de reciprocidad mítico-religioso se transformó en una forma de crear hegemonía y fundamentó las bases de la conquista de América; los imperios de la ley no sólo se imponen por medio de “la Infra-valorización del prójimo”, sino que utilizaron, utilizan y utilizarán los pretextos de la no-hospitalidad para sus incursiones bélicas y guerras preventivas (Ramos y Loscertales, 1948) (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007). Históricamente, ¿no ha sido la ley la que ha colonizado en nombre de la razón?

En parte no es extraño que hotel y hospital tengan un origen etimológico común: *hospitium*, término por el cual las tribus indo-europeas celebraban convenios de reciprocidad en épocas de paz, dándole paso a los viajeros y de guerra generando obligaciones de ayuda recíproca en los campos de batalla (Korstanje, 2007). En este sentido, mientras el hospital abre sus puertas (en la mayoría de los casos cuando la medicina es pública) a todos sin restricción aplicando un tipo “incondicional”, el hotel hace

lo propio sólo bajo la dinámica “restringida”, donde el servicio sólo se convierte en una contrapropuesta o contraprestación. Es la ciudadanía aquella destinada a preservar los “espacios de publicidad” frente al inminente avance del capital y a la privatización de la medicina pública. Es precisamente allí, en las sociedades en donde ésta no es posible sino por medio de la imposición de la ley, que la hospitalidad restringida invade la esfera de la absoluta poniendo restricciones y agravando la desigualdad entre los hombres.

Por lo expuesto, el trabajo de Derrida no sólo se constituye como una obra de consulta obligada para todos aquellos que estudien los fenómenos vinculados a la migración, y las consecuencias jurídicas, sociales y económicas de ella, sino también para quienes se vean involucrados en el estudio del turismo moderno como fenómeno social en donde la hospitalidad (por regla general subordinada a la lógica burguesa) genera una relación de obligaciones e intereses en los actores involucrados. Esta relación entre Persona, Estado y Acción nos permite comprender las ambigüedades, incongruencias y desigualdades imperantes en nuestro mundo moderno e inferir las maneras en que el turismo como actividad industrial capitalista corresponde a recrear, construir y reproducir la lógica elusiva del mercado. En este sentido, el aporte de Jacques Derrida no sólo es iluminador sino además pertinente en la materia. Sin embargo, Derrida trivializa el poder de la fuerza económica del trabajo en la formación político-religiosa.

La Clase Ociosa en Veblen

Thorstein Bunde Veblen, economista estadounidense de origen noruego nacido en 1857, fue uno de los primeros en estudiar ciertos aspectos relacionados al consumo conspicuo y la emulación pecuniaria. Sus hallazgos y reflexiones, fueron un amplio material para sociólogos, psicólogos y antropólogos de todas las épocas. Sin embargo, en no pocas ocasiones Veblen ha sido mal-leído o interpretado. Entre sus obras, se destaca (como ya hemos mencionado) *La Clase ociosa* obra que por sí misma resalta entre otras cosas el papel de los intelectuales como clase destinada a la no productividad. La obra de referencia, comienza con un prólogo del ya fallecido Kenneth Galbraith que dice así “sólo hay que tomar en cuenta que, si se desea apreciar a Veblen, se lo debe leer muy cuidadosa y lentamente. Veblen ilustra, divierte y deleita, pero sólo si se le dedica bastante tiempo” (Galbraith, XX, en Veblen, 1974).

Para Veblen, las sociedades se dividen irreparablemente en clases. Si bien existen varias de ellas dentro de un grupo extenso, por lo general adquieren una tendencia bipolar a constituirse en dos principales: la productiva-técnica y la ociosa. Además, existe una vinculación directa de la producción económica con el paso de la historia; en los orígenes de la vida social nómada y sedentaria podemos observar una carencia de la *emulación pecuniaria*. Veblen lo explica de la siguiente forma,

“durante aquella fase primitiva de desarrollo social en que la comunidad es aún habitualmente pacífica, acaso sedentaria, y no tiene un sistema desarrollado de propiedad individual, la eficiencia del individuo se demuestra de modo especial y más consistente en alguna tarea que impulse la vida de grupo. La emulación de tipo económico que se produzca en tal grupo será, sobre todo, emulación en el terreno de la utilidad industrial” (Veblen, 1974:24).

A la vez, que una sociedad pasa del “Estadio de Salvajismo” cambian las condiciones de vida aumentando los incentivos de emulación. La actividad de los hombres adquiere un “carácter de hazaña” y se reemplaza la productividad por el premio, los botines, el honor y los trofeos. Llevado esto mismo al trabajo, Veblen distingue el “trabajo productivo” de los “servicios”. Pero ¿cuál es la influencia del ocio más específicamente? Una clase ociosa surge (resumidamente) de la concatenación de diversas variables. En primera instancia, existe una sustitución e incorporación del principio de propiedad; esto significa asignarle al acto consumista (ostentación de riqueza) un aspecto de transferencia simbólica. Veblen, lo escribe muy claramente “la posesión de la riqueza confiere honor; es una distinción valorativa” (ibid.: 32).

Por otro lado, la propiedad comienza como forma de botín en un sentido de “trofeo”. La organización comunal “primitiva” poco a poco fue dando lugar a organizaciones más complejas. Los individuos comenzaron a enfrentarse con otros grupos que les eran hostiles. La propiedad reposaba sobre el principio de guerra y en consecuencia se daba una comparación entre los poseedores y los despojados. A esta etapa, Veblen la denomina “propiedad comunal”; es decir, la propiedad como institución descansaba sobre una simbología distintiva del grupo. Pero, cuando los hombres adquieren la riqueza o la posesión individual gana mayor peso como forma de reconocimiento y estima. La riqueza en cierta manera, confiere honor a quien la posee y éste último, se legitima en ella. Sin embargo, ¿cuál es más específicamente el papel del ocio?

Veblen, comienza su capítulo III diciendo:

“el efecto inmediato de una lucha pecuniaria como la que se ha escrito esquemáticamente sería – de no estar modificada su influencia por otras fuerzas económicas u otras características del proceso emulativo- hacer a los hombres industriuos y frugales” (ibid.: 43). La eficiencia es en las clases productivas (inferiores) una forma también de distinción social. Pero en los estratos superiores se da una especie de “sucedad ceremonial” en la que “todas las personas de gusto refinado sienten que ciertos oficios –que convencionalmente se consideran serviles- llevan unida con inseparabilidad una cierta contaminación espiritual. Se condena y evita sin titubear un instante las apariencias vulgares, las habitaciones mezquinas (es decir, baratas) y las ocupaciones vulgarmente productivas” (ibid.: 45).

Esta necesidad de ostentar bienes los cuales toman un sentido simbólico, llevan indefectiblemente al “consumo conspicuo”. Precisamente, éste es uno de los valores más presentes y distintivos de la “clase ociosa”. Los individuos que forman parte de la clase ociosa se interesan por las cuestiones teóricas y abstractas, en cierta forma establecen ciertos códigos y normas modales para adoctrinar a las clases productivas. Por otro lado, en su afán de ostentación prefieren practicar ocupaciones relacionadas a la educación, la guerra, los deportes, el gobierno y los quehaceres religiosos. Por tanto, para Veblen, conforman en general a este grupo: gobernantes, deportistas, clérigos, militares e intelectuales. En este sentido, el ocio para el autor no significa otra cosa que “pasar el tiempo sin hacer nada productivo: 1) por un sentido de la indignidad del trabajo productivo, y 2) como demostración de una capacidad pecuniaria que permite una vida de ociosidad” (ibid.: 51).

En su apartado XIV titulado *el saber como expresión de la cultura pecuniaria*, el economista estadounidense afirma

“los hábitos mentales formados de este modo bajo la guía de profesores y tradiciones académicas tienen un valor económico –un valor por lo que afecta a la utilidad del individuo- no menos real que el valor económico similar de los hábitos mentales formados sin esa guía bajo la disciplina de la vida cotidiana” (ibid.: 369).

Los intelectuales al igual que los políticos buscan constantemente la distinción pecuniaria a través de cánones específicos como la disciplina y el saber. El esquema educativo se convierte, entonces, en una forma reproductiva de la “clase ociosa”. Continúa el autor,

“es en el saber, y de modo más particular en el saber superior, donde más patente resulta la influencia de los ideales de la clase ociosa; y como el propósito que aquí nos guía no es el presentar una exhaustiva recolección de datos que muestre el efecto producido por la educación por la cultura pecuniaria, sino el de poner de manifiesto el método y tendencia de la influencia ejercida por esta clase ociosa sobre la educación” (ibid.: 369-370).

En los inicios, el saber “primitivo” era monopolizado por los sacerdotes bajo pautas de transmisión ritualista-ceremonial. El interés particular, estaba vinculado a una especie de intersección transaccional entre las divinidades y los hombres. Uno daba una ofrenda para recibir a cambio protección y/o benevolencia por parte de los dioses. Este conocimiento le dio a esta clase un poder tanto sobre el vulgo como sobre los señores feudales. “el elemento del saber es aún, y ha sido en todo tiempo, un elemento muy atractivo y eficaz para la finalidad de impresionar y aun de engañar a los ignorantes; y a los ojos del analfabeto total la posición del sabio se valora, en gran parte en términos de su familiaridad con las fuerzas ocultas” (ibid.: 371-372). Para Veblen, el saber es un producto de un estrato vicario el cual deviene de los sacerdotes. Esta posición privilegiada de intermediarios entre lo divino y lo profano, les dio ciertos atributos ostensibles y plausibles de valoración económica por los cuales se alejaron del trabajo productivo. En su búsqueda del “significado”, los intelectuales (y también los sacerdotes) se constituyeron en una verdadera clase ociosa. La liturgia universitaria, recurre a diferentes objetos fetiche para legitimar su régimen como ser las togas, las tesis, la colación de grado, la ortografía, el birrete entre otras. Estos elementos rituales distinguen el saber superior del técnico. Mientras el primero se relaciona con una forma de consumo ostentoso, la primera se aboca a la producción tecnificada. Por otra parte, la complejidad del ritual en los claustros universitarios es otro hecho que marca la presencia de un grupo ocioso. No se educa para producir, sino que se educa por el sólo fin de hacerlo.

Desde otra perspectiva, Veblen nos ayuda a comprender la función de la erudición y la ortografía (como regla impuesta del lenguaje) en la reproducción de los intelectuales. En efecto, las reglas sintácticas y gramaticales dan sentido al lenguaje y a través de ella ubica a los eruditos en una posición de control y hegemonía sobre el resto. No basta con escribir y dar sentido a la escritura, sino hay que hacerlo de determinada forma. En otras palabras, es la propia gramática la que da sentido a la escritura. No es extraño ver a las “clases privilegiadas” de cualquier sociedad invertir verdaderas fortunas en la educación de sus hijos; como así tampoco ver la influencia de los sectores religiosos en la historia de la educación universitaria. De esta manera, la clase ociosa no sólo mantiene el control de los medios productivos, estéticos y de consumo; sino también de los educativos. “El caballero

ocioso verdaderamente bien educado debe ver y ve el mundo desde el punto de vista de la relación personal; y es el interés cognoscitivo en la medida en que logra alcanzar expresión en él tiene que tratar de sistematizar los fenómenos sobre esa base. Así ocurre con el caballero de la vieja escuela, en quien los ideales de clase ociosa no han sufrido ninguna desintegración; y esa misma es la actitud de su descendiente actual, en la medida en que es heredero de todo el conjunto de las virtudes de la clase superior” (ibid.: 390-391).

Si bien la Ciencia ha tomado contacto con el mundo industrial, su génesis para Veblen es parte inherente de la clase ociosa en el sentido impuesto del reconocimiento por mérito (cuya expresión máxima es el currículum vitae). Los científicos (al igual que los intelectuales) adquieren un valor y estatus específico dentro del grupo social. Pero lo que marca, quizás, con mayor elocuencia su pertenencia a este grupo, no es su accionar sino las formas de relación que en él imperan. En efecto, los científicos no tienen desarrollada la idea de comunidad en el sentido industrial; sus hallazgos son individuales como así sus formas de cooperación e integración.

“así, pues, los hábitos mentales impuestos por la vida industrial moderna han encontrado expresión y elaboración coherentes como cuerpos de conocimiento científicos teóricos que se ocupan de la secuencia causal de los fenómenos, a través de esos grupos de hombres – investigadores, sabios, hombres de ciencia, inventores, especuladores – la mayor parte de los cuales ha realizado su obra más importante fuera del abrigo de las instituciones académicas” (ibid.: 393).

De esta manera, las humanidades modelan el sistema de consumo egocéntrico por medio de valores como la “belleza” y el “bien”; pero es en la excelencia (como forma honorífica) en donde los intelectuales tienen mayor influencia. La posibilidad de categorizar los saberes con términos como “bajo”, “medio”, “alto”, “superior” e “inferior” está fuera de toda lógica industrial. Al respecto, Veblen sostiene

“todos estos epítetos son honoríficos o humillantes; es decir, son términos de comparación valorativa que, en último análisis, entran en la categoría de lo que contribuye a dar y mantener una buena reputación o a quitarla; es decir, corresponden al conjunto de ideas que caracteriza el esquema general de la vida del régimen de status” (ibid.: 399).

Entonces, la hegemonía creada por estos centros de “excelencia” educativa es para Veblen una forma de crear sentido y transmitir códigos específicos de honor y estatus. El privilegio, es considerado por esta clase como el criterio principal de distinción y diferenciación entre los hombres. Una dicción “elegante” sea en lo oral como en la escritura es necesaria para distinguir al erudito de quien no lo es. En otras palabras, y concluyendo esta excelente obra

“el lenguaje clásico tiene la virtud honorífica de la dignidad; provoca atención y respeto porque es el método de comunicación acreditado dentro del esquema general de la vida de la clase ociosa, ya que comporta una clara sugestión de que quien lo emplea ha estado exento de toda ocupación industrial. La ventaja de las locuciones acreditadas consiste en que favorecen una buena reputación, y la favorecen porque son complicadas y anticuadas y sugieren, por ende, un derroche de tiempo y la exención del uso y de la necesidad de emplear un lenguaje directo y vigoroso” (ibid.: 406).

Conclusiones (si se puede concluir)

Hemos hasta aquí, transcrito y explicado el pensamiento de Veblen con respecto al papel de los intelectuales como estamento reproductivo de la clase ociosa; y pensamos, haberlo hecho de la forma más objetiva posible. En este sentido, *La Clase Ociosa* se conforma como una obra obligada para todos aquellos que incurran en temas de educación y trabajo. Pero además, simplifica, explica y describe con lujo de detalles, la influencia que los intelectuales han tenido a lo largo de los años en diferentes sociedades. Veblen ve en los hombres esa necesidad de dominación que Žižek considera en las estructuras semióticas de los dogmas. Ambos, uno desde el mensaje (Žižek), el otro desde la estructura (Veblen), fundamentan las bases para una sociología crítica de la religión como fenómeno socio-económico. Asimismo, tanto Žižek como Veblen, se encuentran seriamente comprometidos en develar el rol oculto que juegan hoy día los intelectuales como creadores de ideología y hegemonía. La ideología no es una tergiversación de un mensaje prístino original revelado por un ser privilegiado producto de la finitud o incomprensión humana, sino es el mensaje en su estado original en sí mismo. En este sentido, las instituciones poseen una doble moral; por un lado, cumplen en fundamentar las bases en determinada dirección mientras en su núcleo promueven las acciones en una dirección contraria. Si la norma dice “!no matarás!, en el fondo promueve ¡no Matarás! De esta misma forma, la hospitalidad divina o profana se presenta como una institución que por fuera promueve las alianzas pero en su núcleo busca la autoridad hegemónica, como ya lo hemos discutido en el presente trabajo.

En esta misma línea de argumentación, Derrida sostiene que la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición. En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna. Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de donde es que vienes? La hospitalidad corre en sentido contrario a la religión desde el momento que exige acreditación de la identidad. Mientras el cristianismo de Žižek lleva a la figura universal de la ley impersonal, ajena a la posibilidad humana, la hospitalidad de Derrida devuelve la pelota en sentido contrario. No obstante, ambos (Derrida-Žižek) concuerdan en la mismidad que existe entre quiebre y ley; y la paradoja de la desviación, una vez que la ley se impuso ella misma insta a romperla por medio de la introducción del discurso perverso. Uno podría sugerir ¿en que pueden ser comparables Derrida, Veblen y Žižek?

Pues bien, la religión misma se funda en el principio de hospitalidad por el cual los antepasados se comprometen a proteger a los recién llegados quienes se comportan como extranjeros. Somos extranjeros en un “más allá” que se nos presenta como inhóspito y de difícil tránsito, la hospitalidad hace amable a los sentidos ese pasaje. Comprender el sentido de la hospitalidad, es en parte profundizar sobre la religión y el cristianismo. Después de todo, no parece algo extraño que en el pasado los círculos simbólicos de protección estuviesen a cargo de los magos, hechiceros y sacerdotes –como indica Veblen–. En una etapa posterior de la conquista de América, sin ir más lejos, la Iglesia Católica regentaba los centros de hospedajes de la Colonia. Desde esta perspectiva, Žižek, Veblen y Derrida pueden no sólo dialogar sobre EL principio de lo perverso en las instituciones (religiosas o seculares) sino además en comprender que es la necesidad de protección lo que subyace en el fenómeno que el presente ensayo ha examinado.

Bibliografía

- Foucault, Michel, *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Heidegger, M., *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996
- Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria, 1997.
- Kierkegaard, S., *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada, 2003.
- Kierkegaard, S., *De la Tragedia*. Buenos Aires, Quadratta, 2005.
- Kierkegaard, S., *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires, Quadratta, 2006.
- Korstanje, Maximiliano, “Antropología de la Conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca”. *Sincronía: a journal for the humanities and social sciences*. Fall, 2007
Disponible en <http://sincronia.cucsh.udg.mx/index.htm>.
- Pagden, Anthony, *Señores de Todo el Mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península, 2007.
- Ramos y Loscertales, José. M., “Hospicio y clientela en la España Céltica. Revista Emérita 10, 1948, pp. 308-337
- Sartre, J. P., *El Ser y la Nada*. Buenos Aires, Losada, 1998.
- Sartre, J. P., *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1997.
- Veblen, Thorstein, *La Clase Ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Westmoreland, Mark, “Interruptions: Derrida and Hospitality”. *Kritike: journal of Philosophy*. June, 2008, Vol. 2 (1): 1-10.
- Žizek, S., *El Títere y el Enano: el núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

Ideal, identidad e identificación. Aproximaciones desde lo inconsciente y lo político

Laura Suárez GONZÁLEZ DE ARAÚJO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

La presente comunicación tiene por objeto retomar el estudio del mutuo inferir de lo político y lo inconsciente en la sociedad actual, a través del análisis de lo que llamaremos el complejo I, tejido compuesto por los conceptos *ideal*, *identidad* e *identificación*. Sirviéndonos de parte de los aparatos teóricos de Lacan y Deleuze, se mostrará cómo el sujeto (en su inexpugnable performatividad y dependencia del Otro/otro social) se halla determinado por innumerables *trazos de identificación colectiva* autorizados por aquel que ocupa la posición de ideal en el sistema de producción-reproducción social y activados sobre el “acolchamiento” de los distintos significantes que configuran las significaciones imaginarias sociales dominantes y modelan los procesos de identidad. Con todo ello, se intentará mostrar el modo en que tales mecanismos se ven alterados progresivamente por la axiomática propia del capitalismo y cómo las respectivas formaciones de lo inconsciente y

lo político (en sus múltiples articulaciones discursivas) han derivado en una triple crisis de esta red *ideal-identificación-identidad* que conduce a la expropiación de lo común de la comunidad misma y a la consiguiente alienación del sujeto en su propia forma de desear.

Palabras clave: ideal, identidad, identificación, inconsciente, político

Ideal, identity and identification. Approaches of the unconscious and the political

Abstract

The objective of this discussion is to continue the study of the mutual inference of the political and the unconscious in contemporary society, through the analysis of what I call *The "I-Complex"*, which is composed of the concepts 'ideal', 'identity' and 'identification'. Drawing partly on the theoretical apparatuses of Lacan and Deleuze, I will demonstrate how the subject (in his impregnable performativity and his dependence on the Other / social other) is determined by numerous traces left by *collective identification*, authorized by the person that occupies the ideal position in the system of social production and reproduction, and that is supported by the various signifiers that shape the dominant imaginary social significances and model the processes of identity. All of this will be used to show that these mechanisms are gradually altered by their own axiomatics of capitalism and how the respective formations of the unconscious and the political (in their various forms of discourse) have resulted in a triple crisis of the *ideal-identification-identity* network which leads to the expropriation of the ordinary of the community itself and the consequent alienation of the subject driven by his own desire.

Keywords: ideal, identification, identity, unconscious, political

1. El psicoanálisis y lo político

Desde la afirmación aristotélica que señalaba al hombre como *animal social por naturaleza*, la filosofía política ha tomado a su cargo como una de sus principales tareas, el estudio del individuo en sus múltiples relaciones con los otros y las distintas configuraciones que este carácter eminentemente social podía articular de cara al *vivir juntos de los hombres*. Esta configuración de lo social, con su inmediata implicación del compartir palabras y hechos, es lo que puede ser designado con el nombre de espacio político. Así entendido, Hannah Arendt apuntaba en un pequeño texto¹ que subvertiría la traducción habitual del *zoon politikon* griego, que aquello que es político en el hombre no es su naturaleza o su esencia subjetiva, sino precisamente ese *espacio entre*, ese mundo *que surge entre los diversos* y que hace habitable el vínculo que los une, estando esa habitabilidad definida en último término por la capacidad de lenguaje. Este rasgo ontológico del hombre, cuyo ser necesita, justamente para *ser*, ser nombrado por otro, ha

¹ Este planteamiento se encuentra desarrollado en Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 45-57.

sido el soporte desde el que distintas disciplinas de pensamiento, desde la metafísica trascendental hasta el materialismo marxista, pasando por la hermenéutica y la antropología, se han ocupado del análisis del individuo en su dependencia de la alteridad, una alteridad que ha marcado la inserción de este individuo-sujeto en el campo simbólico de su *ex-sistencia* y que conduce inevitablemente a la pregunta sobre el qué de *lo* político y el cómo de *la* política (cuestiones que supondrán en nuestro caso, el abordaje de la diferencia entre lo real y la realidad en el planteamiento de Lacan).

Por su parte, la teoría psicoanalítica asentada por Freud y cimentada sobre la hipótesis del sujeto del inconsciente, introdujo ya desde sus primeras elaboraciones la vinculación directa que la cultura (con sus exigencias políticas, sociales y económicas) mantenía con la configuración de la psique del individuo, una relación que además de afectar a la esfera consciente de sus palabras y de sus actos, se manifestaba de modo inconsciente por medio de formaciones sintomáticas de sustitución. Ya en el texto de 1908 sobre *La moral sexual cultural*, Freud atribuye los síntomas inconscientes propios de la nerviosidad moderna a la coerción impuesta por la moral cultural sexual sobre la vida sexual de los pueblos civilizados, coerción a su vez presentada (en ésta y a lo largo de sus obras) como necesaria y consecuente de cara al mantenimiento de la vida colectiva. Esta última dejaba así de poder entenderse sin la contemplación de los complejos inconscientes que, a la vez que requería (para su establecimiento), fomentaba (para su supervivencia y reproducción), motivo por el cual y al tiempo que el sujeto del inconsciente era concebido en el horizonte del sujeto de lo social, la clínica del caso vino inmediatamente acompañada de lo que se llamó una clínica de la cultura. No obstante, este planteamiento no quiere decir, como bien se encargó Freud de matizar, que exista un inconsciente individual separado y mediatizado por un inconsciente colectivo o cultural², sino que, desde su origen, ese sujeto de lo inconsciente (que como veremos con Lacan es el sujeto del Significante) es ya siempre sujeto de lo colectivo³. Así, comprendemos que, siendo el inconsciente individual (pues es de cada uno), su contenido es colectivo al estar determinado por las exigencias de configuración de lo social, al tiempo que esta configuración de lo social (con su componente real político y de realidad política) necesita valerse de complejos inconscientes para asegurar su mantenimiento y reproducción.

A partir de estas consideraciones y como tesis de esta disertación (que se inscribe en la línea de mi proyecto de investigación), sostengo que, dada la reciprocidad ontológica del sujeto y la comunidad (reciprocidad que como se ha apuntado encuentra su fundamento en el lenguaje) y dado el reconocimiento del contenido colectivo del inconsciente, la teoría psicoanalítica (en su vertiente fundamentalmente antropológica) —lejos de resultar meramente aplicable en la lectura de la realidad política (como saber de lo inconsciente aplicado sobre el saber de lo social aportado por otras disciplinas)—, debe ser considerada como un operador esencial de análisis político que, al contener ya en su hipótesis esencial y fundadora —que es la hipótesis del sujeto de lo inconsciente—, una implicación política, pienso resulta imprescindible para la toma en consideración del individuo-sujeto (de su subjetividad y de su sujeción) y de sus posibilidades de vínculo social. Asimismo, creo que la reformulación llevada a cabo por Lacan al señalar que *el inconsciente está estructurado*

2 Lo colectivo, o mejor dicho, lo colectivizado, sería el síntoma, entendido como respuesta del individuo a su intento siempre malogrado de hallar el goce.

3 Para Freud, hablar de inconsciente colectivo sería caer en el pleonasma, pues como venimos señalando “el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la humanidad”. En *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza, 2001, p. 162.

como un lenguaje y la inmediata consecuencia de la determinación del sujeto por el significante, termina por reforzar las posibilidades de acercamiento a la comprensión del texto de toda realidad política, la cual, concebida como producción simbólica de discurso investida fantasmáticamente, acaba por resultar irreductible a lo *real* (en el sentido de imposible) que la soporta.

Para empezar a despejar este atolladero, partiremos entonces de la *Spaltung* freudiana. La insuperable división o excentricidad del sujeto postulada por Freud al introducir la noción del inconsciente —que rompe con la concepción esencialista de la tradición cartesiana anterior y sitúa al yo en su dependencia fundamental de un *otro* que lo constituye⁴—, va ser retomada por Lacan y situada como centro constitutivo de la subjetividad humana. El sujeto barrado lacaniano, irreductible de este modo a su ego consciente (limitado éste, según Lacan, a un conjunto de representaciones imaginarias que, identificadas con una imagen especular⁵, terminarán por ser alienantes y por desbaratar toda ilusión de identidad en el niño), va a quedar referido un *otro* exterior necesario para su reconocimiento, el cual, y al estar ya mediado por el lenguaje, va a introducir al sujeto en el universo simbólico y a sentar su determinación por las leyes del significante.

De este modo, la identidad del ego, buscada en el registro imaginario y fracasada ante la inadecuación del *individuo-infans* con su imagen especular, intentará ser ratificada por la vía del lenguaje. No obstante, y de acuerdo con la primacía que Lacan otorga al significante sobre el significado, y especialmente a la barrera que los separa y que rompe definitivamente toda posibilidad de significación cerrada, todo intento de simbolización de la identidad del sujeto por medio de la palabra terminará por resultar fallido⁶, de ahí que la hiancia establecida entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado conduzca a la permanente activación de procesos de identificación que intenten asegurar, de manera provisional, la consistencia de ese sujeto. Confirmada de este modo y según este planteamiento la división radical del sujeto, se observa que su excentricidad va a adquirir especial visibilidad en su inscripción práctica en el campo sociopolítico, *lugar* desde donde el Otro social (nombrado de esta manera por constituir el espacio esencial de la alteridad constitutiva del sujeto) articulará, a través de los distintos discursos en pugna por la hegemonía, el interminable juego político de la identificación y su fracaso. Así, la dimensión de *extimidad* del inconsciente (su calado público y social, más allá de su registro íntimo) jugará un rol determinante en la comprensión del lazo social y en la configuración del sistema de *significaciones imaginarias sociales* (esto es, del *universo de sentido social*, para retomar el término acuñado por Castoriadis) que lo sostiene, determinación que pasa por ese triple entramado del *ideal*, *la identificación* y *la identidad*, y que hace que estos fenómenos deban ser situados como resortes de la configuración de la subjetividad —tanto individual como epocal (la propia del Discurso capitalista en su estado avanzado)— y, en consecuencia, en el centro del vínculo aporético entre lo socio-político y lo inconsciente.

4 “En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, el “otro”, como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social”. (subrayado nuestro). En Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Alianza, Madrid, 1985, p. 9.

5 El desarrollo de este planteamiento se encuentra expuesto en el texto “El estadio del espejo como mecanismo generador del yo”, en *Écrits I*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 92-100.

6 En Lacan el sentido completo está siempre perdido, desplazado en lo real no simbolizable; sólo hay cadena de significantes, esto es, significantes que remiten a otros significantes.

2. La función social del ideal y el carácter político de todo proceso de identificación

La primera referencia a la función social del ideal⁷ en el sujeto la encontramos en *Tótem y Tabú*, donde Freud explica cómo la horda primitiva deviene multitud (es decir, cómo se abre por primera vez el lazo social) a partir del asesinato del Padre autoritario y represor y de su posterior retorno por la vía de la idealización. Con ello, la llamada *transposición idealista* llevada a cabo por los hermanos, termina por situar al Padre en el lugar del Uno que, como foco de idealidad, permitirá a los sujetos idealizantes identificarse entre sí y atestiguar de este modo el goce del grupo. Es por esto por lo que el mito freudiano, si bien está lejos de la pretensión de explicar científicamente el origen de la organización de nuestra sociedad, muestra la importancia de la función del ideal como mecanismo generador del vínculo social, un vínculo que al carecer de manera estructural de objeto propio, esto es, que al estar mediado por la falta, necesita ser reactivado permanentemente a partir de trazos de identificación colectiva establecidos por un principio de ordenamiento – encarnado por un Padre especular– que asegure su reproducción. En este sentido, y retomando los análisis de Althusser que extrapolan al plano ideológico los planteamientos lacanianos del estadio del espejo, el individuo deviene sujeto a partir de su interpelación por un Gran Otro con el que se identifica y a través del cual, bajo la ilusión de una imagen cerrada de sí mismo (ilusión de identidad lograda), se asegura el reconocimiento mutuo entre los sujetos y su sujeción a los designios de ese Otro que viene a ocupar el lugar otorgado al Padre en el relato mítico⁸.

Este lugar del Padre, que es el lugar del origen del Otro simbólico, es decir, del origen del Significante⁹ en la terminología lacaniana, fijará de este modo el universo de sentido del campo social y servirá como referencia y garantía del lazo identificatorio entre los sujetos y de su consiguiente intento de construcción de identidades estables. Es por esto que puede afirmarse que existe una prioridad del significante en el proceso de interpelación-identificación propio de la realidad político-simbólica, de ahí que la teoría de Lacan del primado del significante sobre el significado (que lleva a la concepción de la falta en uno (/S) y en otra (/A) ante la imposibilidad de una simbolización total) se muestre especialmente pertinente para el análisis político y la comprensión del proceso esencial que constituye la subjetividad tanto en el plano individual como en el colectivo.

Así, la identificación con el significante, con las construcciones discursivas provenientes del campo socio-político, se presenta como el mecanismo subjetivo primordial mediante el cual esa falta constitutiva del sujeto intenta ser colmada, al tiempo que sirve a todo significante político con pretensiones hegemónicas, de resorte fundamental para imponer su particular contenido semántico a la realidad. Por ello, es ese significante primordial –al que Lacan define como Significante-amo– que funciona como punto de

7 Un comentario detallado sobre estas cuestiones lo encontramos en el texto de Paul-Laurent Assoun, *El sujeto del ideal*, presente en el trabajo colectivo titulado *Aspectos del malestar en la cultura* elaborado por el grupo de investigación de *Psicoanálisis y prácticas sociales* perteneciente a Paris VII. El volumen ha sido editado en castellano por Ediciones Manantial.

8 Althusser lo expresa del modo siguiente: “El individuo es interpelado como sujeto por un Sujeto (Gran Otro) especular -en el que todo sujeto puede contemplar su propia imagen- que somete y asegura la sujeción de los individuos al tiempo que posibilita el reconocimiento mutuo de los sujetos con el Sujeto, de los sujetos entre sí, y del sujeto consigo mismo.” V. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado: Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 56.

9 “L’Autre est le lieu où se situe la chaîne du signifiant qui commande tout ce qui va a pouvoir se présenter du sujet, c’est le champ de ce vivant où le sujet a à apparaître”, en Lacan, Jacques, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p.228.

almohadillado de la significación (*point-de-capiton*) y posibilita la institución del significado social, el que ha de ser situado como el soporte de toda configuración socio-política y, por tanto, como punto alrededor del cual el análisis de todo discurso debe tener su origen. En el caso del discurso capitalista, con su especial axiomática y su tendencia a la regulación de flujos desterritorializados, vemos cómo ese significativo despótico de cuño económico —el Capital, primer amo desantropologizado— y su sede central depositada en el Mercado, articulan todo el proceso político de la identificación a partir de un ideal fijado en la abundancia de objetos de consumo que favorecen la contabilidad del goce en términos de mercancías, un goce que al ser impuesto como exigencia y nueva forma de control social (y aquí resultaría muy pertinente retomar el análisis que realiza Marcuse ya en los años sesenta en torno a la tendencia a la *desublimación represiva*¹⁰ sentada por la máquina social) destituye toda posibilidad de vínculo colectivo que no esté basado en una economía común de *plus-de goce*. Se podría objetar a esto último que históricamente, y al carecer de objeto social, todo lazo establecido entre sujetos sometidos al ideal propio de cada discurso político-económico, supone al menos una porción compartida de ese *plus-de goce*, es decir, del efecto de renuncia que tal discurso dado impone sobre los cuerpos y el deseo. No obstante, antes de la imposición del discurso capitalista en su etapa posindustrial, si bien ese goce de la renuncia era compartido de manera inconsciente, quedaba la conciencia de esa renuncia, esto es, la sensación de alienación que alentaba la parte revolucionaria del campo social y reconocía, en consecuencia, la brecha irreductible (la *distorsión*, que diría Rancière) que define a lo *real* de la política misma. Frente a esto, la especificidad del capitalismo, con su discurso monosémico que ya Marcuse tildó de lenguaje orwelliano, reside en el rechazo mismo de toda imposibilidad, en la permanente normalización e insaturación propia de una axiomática siempre lista a integrar un axioma de más para evitar todo desacuerdo y todo corte que amenace su propio funcionamiento. Tal y como fue señalado por el tándem Deleuze-Guattari en los textos que compartieron, esta axiomática expansiva e incluyente, sustentada sobre una lógica fantasmática de placer sin dialéctica, reabsorbe —tanto a nivel molar como molecular¹¹— todo régimen social de la libido para integrarla en la economía del mercado, sentando en el lugar del ideal a un entramado de objetos técnicos que, además de alienar el deseo en “mundos-simulacros”¹² de goces provisionales, terminan por vaciar el espacio político y por segmentar toda posibilidad del lazo social. Esta cultura del goce, de lo que podríamos llamar goces protésicos, ha abonado el terreno de la crisis de sentido que experimenta hoy el campo social, donde la ausencia de significaciones sociales compartidas y el fracaso de los procesos de identificación colectiva trazados por fuera de la vía consumo, hace que hoy más que nunca sea necesario atravesar la investidura *fantasmática* que acompaña a la producción de la realidad político-económica y acotar lo más que se pueda lo *real* que dice de su propia imposibilidad.

10 Para un desarrollo detallado de este concepto, véanse las obras de Marcuse *Eros y Civilización* y *El Hombre Unidimensional*.

11 Es interesante en este punto retomar de la mano de Guattari cómo “el capitalismo, a partir de sus máquinas semióticas descodificadoras y de desterritorialización, está sujeto a construir e imponer sus propios modelos de deseo y hacerlos interiorizar por las masas que explota”, proceso que viene ligado, y como consecuencia de esa misma desterritorialización, a la “molecularización de los procesos de represión y control” acuñados por los nuevos micro-fascismos (propios de los guettos, la escuela o la publicidad televisiva), para la captación del deseo y su puesta al servicio del amo y de su representante en el mercado Véase *Cartografías del deseo*, Buenos Aires, La Marca, 1995 p 170.

12 Esta afirmación sigue la línea que lo que bellamente se apunta en el Antiedipo cuando sus autores escriben: *c'est toujours avec des mondes que l'on fait l'amour*. De ahí se comprende la estrategia del sector publicitario de configurar deseos a partir de la construcción de mundos que no venden sino objetos aislados.

3. Conclusión

Todo ello pensamos que hace del psicoanálisis un operador adecuado tanto de análisis, como de crítica y de diagnóstico, pues es a través de la lectura del texto inconsciente del campo social y de sus síntomas, cada vez menos domesticables por las píldoras de la felicidad del sistema, que se puede mostrar el núcleo de identificaciones alienantes que atan al sujeto del inconsciente al discurso político dominante y que, en consecuencia, alienan su deseo a las formas de ordenamiento de goce sentados por aquél y por su imposición de determinados significantes. Esto no viene a remarcar otra cosa que la aserción de Lacan que apuntaba a situar el discurso del amo como discurso compartido tanto por la política como por el inconsciente, de ahí que sostengamos que la pregunta abierta por el psicoanálisis en su reformulación lacaniana (la pregunta por el significante y su sujeción) deba ser situada como punto de partida del análisis de los procesos de identificación por idealización en la política y como centro alrededor del cual puedan ser pensadas una nueva configuración ética de las identidades (por fuera de la configuración estética que aporta el mercado) y una nueva forma del vínculo social. Así, y retomando la tesis esbozada al principio, se muestra que el psicoanálisis (en su rama antropológica) permite, más allá de una simple aplicación sobre el dominio político-social, pensar en una verdadera implicación de los procesos del inconsciente con los procesos políticos, lo que en último término equivale a decir que el inconsciente, entendido como *producción social*, resulta imprescindible en toda aproximación a la comprensión del espacio político y de los fracasos que lo configuran.

Bibliografía consultada

- Althusser: *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado: Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992
- Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1993
- Assoun P.L., Zafiropoulos, M. y otros: *Aspectos del malestar en la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 1987
- Deleuze y Guattari: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985
- Freud, S.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984
- Freud, S.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 2000
- Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza, 2001
- Guattari, F.: *Cartografías del deseo*, Buenos Aires, La Marca, 1995
- Lacan, J.: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, en *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, 1970
- Lacan, J.: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973
- Stavarakakis, Y.: *Lacan y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2007

HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

Herbert Marcuse y la agonía de Eros

Antonio BENTIVEGNA¹

Universidad de Salamanca

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El propósito de este ensayo es hacer una revisión crítica sobre ciertas ideas clave en torno al arte y el erotismo, esbozadas por Herbert Marcuse. El replanteamiento de dichos conceptos constituye la revalorización del núcleo teórico del proyecto marcusiano: revitalizar el potencial simbólico del arte trasladándolo a la dimensión social de la vida cotidiana. Sin embargo, este mismo planteamiento comporta intrínsecamente el peligro de que el arte y el erotismo se conviertan en una poderosa herramienta de enajenamiento, favoreciendo la explotación de los individuos y su absoluta sumisión a un determinado sistema económico y productivo.

Palabras clave: Arte, Erotismo, Estética, Represión Social, Libido, Sublimación, Ideología.

¹ Antonio Bentivegna es investigador y colaborador docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca, donde está realizando su tesis doctoral, en el Área de Estética y teoría de las artes. Ha publicado varios artículos y ha participado en numerosos congresos sobre problemas de arte y filosofía en el mundo contemporáneo.

Herbert Marcuse and the agony of Eros

Abstract

The purpose of this essay is to make a critical review of certain key ideas about art and eroticism, as outlined by Herbert Marcuse. The reconsideration of these concepts is the appreciation of the theoretical core of Marcuse's project: to revitalize the symbolic potential of art moving it to the social dimension of everyday life. However, this approach inherently involves the risk that the art and eroticism become a powerful tool of alienation, promoting the exploitation of individuals and their absolute submission to a particular economic and productive system.

Keywords: Art, Eroticism, Aesthetic, Social Repression, Libido, Sublimation, Ideology.

Pido que la especie humana cese de multiplicarse y se retire. Lo sugiero (...). Todos los demás han muerto y yo me he retirado, como una mujer anciana, errando por la tierra (...). A veces carcajeo, otras rezo, lloro, como y cocino (...). De alguna manera siempre lo he sabido— me diré a mí mismo— y una mañana no me levantaré de mi esterilla.
Jack Kerouac²

El debate estético y sociopolítico que tuvo lugar en los EE.UU. durante la década de los años sesenta bebió —entre sus innumerables fuentes teóricas— del pensamiento de Herbert Marcuse, destacado representante de la Escuela de Frankfurt. En rigor, los distintos exponentes de la llamada «cultura *underground*»³, expresando un categórico rechazo al academicismo y a la institucionalización de la cultura, propusieron el arte como forma alternativa de reivindicar de expresión cotidiana y colectiva, asignando al individuo un papel determinante dentro de un sistema que pretendía precisamente lo contrario⁴.

Este planteamiento revisionista del arte y de la cultura, encontró un poderoso aliado en el «arte erótico», la propuesta estética de Marcuse que, en un célebre texto de 1953, *Eros y civilización*⁵, afirmó: “La experiencia básica en la dimensión estética es sensual antes que conceptual; la percepción estética es esencialmente intuición, no noción. (...) La percepción estética está acompañada del placer”⁶.

2 Jack Kerouac, “Poem” en: Lawrence Ferlinghetti (ed.), *City lights: Pocket poets anthology*, San Francisco, City Lights Publishers, 1995, p. 133.

3 Para un buen análisis histórico y filosófico sobre el origen del movimiento underground se recomienda el texto de Mario Maffi, *La cultura underground*. Tomo I., Barcelona: Anagrama, 1975

4 “La superación del círculo restringido de algunos artistas ultrasensibles a la catástrofe cotidiana lleva a una ampliación de la «nueva sensibilidad» y, por consiguiente, al abandono de posiciones fácilmente lindantes con el tradicional círculo intelectual de elite, a la difusión, en todos los niveles, de una nueva función poética (cultural) de denuncia que ya no es patrimonio de unos pocos”. *Ibid.*, p. 34.

5 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1976.

6 *Ibid.*, pp. 167-168.

Reformulando la relación kantiana entre el arte y el placer, y considerando el concepto de cultura desde un punto de vista distinto al de Sigmund Freud⁷, Marcuse critica la afirmación freudiana de que el carácter esencial de la cultura “consiste en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones”⁸. Para ello, basándose en el supuesto de que los individuos pueden utilizar los impulsos eróticos para manipular la estructura social, Marcuse supedita la experiencia del erotismo al compromiso ético y social de cada individuo con su cultura.

No es del todo erróneo –puesto que el mismo Marcuse lo reconoce– hallar las raíces críticas de esta concepción utópica en el marco del pensamiento romántico, especialmente en el proyecto schilleriano de transformar el mundo «implementando», a través de la educación, el sentimiento estético en los individuos. Esta idea de Schiller –según Marcuse– representaría una cultura no represiva que se concreta en el nivel de una civilización madura en que “los instintos tienden hacia relaciones existenciales libres y duraderas”⁹.

Sin embargo, aquí se hacen necesarias ciertas elucidaciones, puesto que trasladar la concepción romántica e idealista de Schiller a la cultura europea y estadounidense de la segunda mitad del siglo XX, profundamente marcada por el pesimismo y las decepciones ideológicas, presenta obvias dificultades. En rigor, Marcuse se ve obligado a manipular la teoría de Freud invirtiendo finalmente la relación conceptual entre autonomía y dominación. Dialécticamente hablando, la coerción que –de acuerdo con Freud– el mundo civilizado ejercería sobre los individuos, se convierte en una determinación necesaria para la emancipación de los mismos en la sociedad. Sin embargo, el grado de autonomía que Marcuse reconoce en los individuos, queda determinado dialécticamente dentro de un sistema dinámico que constituye una estructura de relaciones compartidas. Asimismo, semejante organización ha de reflejar todas aquellas actividades sociales cuyo objetivo principal no puede reducirse a la producción de bienes materiales. La principal función de la sociedad –de acuerdo con Marcuse– debe permitir el desarrollo libre de Eros.

No obstante, sería ingenuo pensar que Marcuse confía únicamente en el erotismo como vía para solucionar los complejos problemas de la organización social y política: “Los hombres no viven su propia vida, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan enajenados”¹⁰. En el mundo moderno y tecnificado, la perniciosa fragmentación de los individuos y la consiguiente castración de Eros se reflejarían en la división del trabajo. En lugar de realizar el sentido de la vida de forma plena, fomentando las relaciones y los encuentros entre sus miembros, la sociedad civil habría monopolizado y burocratizado los deseos, produciendo nefastas disociaciones entre el eros y la cotidianeidad. Dicho de otra manera, la civilización –de acuerdo con el análisis de Freud– se ha construido reprimiendo el placer, negando a Eros.

7 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

8 *Ibid.*, p. 39.

9 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, op. cit., p. 185.

10 *Ibid.*, p. 54.

El sociólogo Theodore Roszak utilizó el término «tecnocracia», aludiendo a la unión entre «técnica» y «burocracia», para describir los dos elementos más característicos de la composición organizativa de la sociedad industrial avanzada: “Es esencial darse cuenta [afirma Roszak] que la tecnocracia no es el producto exclusivo del viejo demonio capitalista, sino más bien el resultado del industrialismo maduro y acelerado”¹¹. Una de las consecuencias más funestas de la tecnocracia es [según Marcuse] la separación que se produce entre el individuo en cuanto ser humano y la persona en cuanto trabajador especializado. Las competencias específicas de cada miembro de la tecnocracia constituyen la base de todas las actividades productivas. Asimismo, dichas actividades se distribuyen en la esfera comunicativa, social, asignando a cada individuo una función que casi nunca satisface sus necesidades personales. Por contraste, la gratificación de cada individuo debería realizarse entonces en la esfera de la vida privada (el «tiempo de ocio»).

Desde este presupuesto, Marcuse concibe el comienzo de un «arte erótico» asignándole la tarea de reorganizar de forma polisémica la vida cotidiana, incidiendo en todas las actividades humanas –productivas o improductivas– que requieren participación y empeño colectivo. Trasladado a la esfera de la vida cotidiana, un «arte erótico» ofrece una perspectiva mucho más alentadora que la muy célebre concepción kantiana que subordina el gusto estético y el placer a las meras experiencias subjetivas y personales. En rigor, Marcuse, sin quitarle ninguna importancia a dicha experiencia subjetiva, traslada el placer sensible desde la esfera privada a la esfera pública.

El potencial seductor de estas ideas, para animar y promover la llamada «revolución contracultural», fue enorme. En el fondo, se intentaba considerar otros tipos de escrituras y representaciones del mundo que apuntaran a la reorganización de la sociedad, confiando en todas las posibilidades innovadoras: en primer lugar, las que se enunciaban como nuevas formas de arte, desde la esfera íntima del eros. ¡Arte y erotismo! La fascinación que ejercen estos dos términos, más aun si son utilizados –como hace Marcuse– conjuntamente, permite comprender su relación con el bosquejo de una nueva estética, dispuesta a incorporar todas las actividades humanas, incluso las más triviales y rutinarias: el trabajo, el ocio, la reorganización del tiempo libre, el deporte, el deambular por las ciudades...¹² Todas ellas se van sumando al repertorio de las actividades artísticas más tradicionales, suministrando una amplia base contextual para delinear modelos estéticos alternativos con el fin de ensanchar el territorio de las distintas experiencias humanas.

Huelga decir que el objetivo final de Marcuse es perturbar la estructura social dominante, reparando así idealmente, a través de la negación, la supuesta discrepancia que existe entre la cultura represiva y el individuo. En palabras de Marcuse: “Una existencia no represiva [...] puede serlo sólo como resultado de un cambio social cuantitativo”¹³. Es por esto que la propuesta de una «estética erótica», de un arte vinculado al Eros, no puede en absoluto reducirse al concepto trivial de un arte relacionado con el mero placer sexual.

11 Roszak, Theodore, *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 33.

12 La práctica del deambular por las ciudades fue introducida en Francia por los surrealistas y retomada por el Movimiento Letrista y por la International Situationniste (IS). Sobre todo estos últimos, asociándola a otra práctica, el desvío (détournement), la utilizaron como una importante herramienta teórica para la revolución contracultural. Véase: Guy Debord, «Teoría de la deriva» (1958) en *Archivo Situacionista Hispánico*, disponible en la red en: <http://www.sindominio.net/ash/is0209.htm> [última consulta 18/11/09]

13 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, op. cit., p. 10.

Presentando la cuestión de esta manera se tergiversa el problema fundamental: Eros representa el antídoto para curar la sociedad represiva. En rigor, toda mala lectura de Marcuse sobre este punto termina asignando a Eros precisamente la tarea inversa, reforzando aquellos estereotipos dominantes que, muy por el contrario, debería ayudar a relevar. Por esta razón, la utopía marcuseana, que opone Eros a la sociedad represiva, sólo puede tener éxito si se acompaña con una fundamental tergiversación de los valores culturales dominantes.

Este planteamiento general implica que el impulso erótico se utilice de forma pragmática, es decir, sirva para transformar, de forma libre y creativa, la vida social. La liberación de Eros se resuelve en la congregación final de arte y política. Este vínculo se expresa de forma clara a través del concepto de «tergiversación», utilizado por Marcuse para señalar la operación radical que se exige –en este caso a Eros– para transformar creativamente la sociedad negando y manteniendo, al mismo tiempo, todas las determinaciones anteriores¹⁴. El verdadero arte –según Marcuse– en cuanto arte erótico, no tiene otra elección posible que servir para mejorar la sociedad. Su utilidad consiste en el poder de la negación, en poner en crisis todos los valores preestablecidos. Para ello, el vanguardista Marcuse «reúne» todos los poderes de Eros y Tánatos. Ambos son complementarios y necesarios.

En la mayoría de sus escritos, Marcuse utiliza el término de «Gran Rechazo» para describir la verdadera actitud erótica. La negación del mundo que hace Eros precede dialécticamente al proceso de expansión de la libido. Para realizarse, Eros ha de negar el mundo, poner en discusión todos los fundamentos –ya sea tecnológicos, burocráticos, políticos e ideológicos– que rigen la cultura. Por esto es posible afirmar que: “La filosofía se origina en la dialéctica; su universo del discurso responde a los hechos de una realidad antagónica. [...] En las exigencias de pensamiento y en la locura del amor se encuentra la negación destructiva de las formas de vida establecida”¹⁵.

Marcuse reconoce a Freud el mérito de comprender la precisa correspondencia entre represión sexual y castigo social. Concretamente, reintroduce el concepto freudiano de «sublimación» que –según evidenció el mismo Freud– expresa una condición represiva, una actividad psíquica que encadena y reprime las pulsiones eróticas e instintivas del Yo. Sin embargo, la represión sexual –según argumentó el psicólogo Wilhelm Reich– es también relativa al orden social impuesto y, por tanto, tiene una historia y un desarrollo, cuyo objetivo final es fabricar ciudadanos que se adapten al orden dominante. En el caso de nuestras democracias, dicho orden es impuesto por la lógica del capitalismo, es decir, organizado sobre la base de la división del trabajo y de los bienes materiales¹⁶.

Sin duda Reich, unificando las teorías de Marx con las de Freud, sienta las bases para una teoría socio-psicológica que, desarrollando el concepto de sublimación desde el punto de vista social, critica el sistema en cuanto agente que institucionaliza la represión de forma autoritaria. Reich denomina este proceso «función social de la represión sexual»¹⁷. Si admitimos su tesis reduccionista, todos los problemas sociales derivan de una especie de

14 Para el concepto de «tergiversación» véase el artículo de Guy Debord & Gil J. Wolman «Métodos de tergiversación» en *Archivo Situacionista Hispánico*, disponible en la red en: <http://www.sindominio.net/ash/presit02.htm> [última consulta 18/11/09]

15 Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de una sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, pp. 153-155.

16 Reich, Wilhelm, *Psicología de masas del fascismo*. Madrid, Editorial Ayuso, 1972, pp. 44-45.

17 *Ibid.*, pp. 38-49.

«erotismo invertido». Sin embargo, considerado desde esta perspectiva, sería demasiado pretencioso asignar al arte erótico de Marcuse cualquier función de reparar traumas tan profundos que han lacerado el alma humana. De esta manera el problema no estaría bien planteado.

Las ideas de Marcuse sobre el erotismo han de ser reconsideradas en relación con su valor intrínseco. Se trata de abandonar toda esperanza utópica de crear mundos más felices, sin por ello renunciar a la pretensión de transformar la realidad existente. Hay que asumir que el antagonismo –que Marcuse expresa cabalmente con los dos términos de «Eros» y «civilización»– describe una relación entre fuerzas recíprocas y asimétricas que chocan en el mundo real y se ratifican incesantemente poniendo a prueba diferentes intentos o experimentos existenciales¹⁸. Baste con afirmar que Eros –en el lenguaje de Marcuse– encarna de forma irrefutable toda pasión conexas con el placer y la unión, mientras que la civilización –de acuerdo con Freud– representa la patología, el trauma y el sacrificio, la consumición de Eros. Como Prometeo, Eros es derrotado y obligado a la expiación y al sufrimiento a través del dolor. Sin embargo, Marcuse mantiene la esperanza en un «ethos», que es asimismo «estético» y que permite al dios resistirse heroicamente a todo lo que pretenda negar el placer de los sentidos. En suma: “Eros libre no impide la existencia de relaciones sociales civilizadas duraderas”¹⁹.

No obstante, el pensamiento de Marcuse no se agota con esto: el filósofo frankfurtiano apunta a un arte erótico que se deja guiar por la imaginación y que se concreta en la configuración de un mundo, en la determinación de una realidad en que el placer constituye el punto de conexión para que se articulen y se refuercen, el uno con el otro, todos los instintos vitales. De esta forma, Marcuse imagina que sería incluso posible bloquear simultáneamente todas las fuerzas perversas, dañinas y perniciosas, aunque –eso queda claro– sin expulsarlas definitivamente del mundo: “Liberada de la servidumbre a la explotación, la imaginación, apoyada en los logros de la ciencia, podría dirigir su poder productivo hacia una reconstrucción radical de la experiencia y del universo de la experiencia. [...] En otras palabras: la transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres configuran su vida solidariamente, y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos”²⁰.

Insinuando la idea de que la civilización pueda ser, asimismo, una «obra de Eros», Marcuse invierte drásticamente el pensamiento de Freud. Sin embargo, se ve obligado a mantener la conjetura shilleriana de que lo bello es una cualidad esencial de la libertad²¹. Dejando atrás el pesimismo freudiano, Marcuse reconoce que una cultura no aspira sólo a mantenerse a sí misma a través de la sublimación, sino que, además, se transforma de manera siempre nueva. Esto implica el sacrificio de muchos individuos, pero Marcuse –a diferencia de Freud– tiene una visión radicalmente dialéctica: se admite el cambio, la innovación. Este optimismo contempla la fe en la posibilidad de cambiar el mundo radicalmente, sirviéndose de un «arte rebelde», de la fuerza emancipadora de Eros.

18 Para profundizar sobre la complejidad de esta relación se recomienda el texto de Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets, 1997.

19 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, op. cit., p. 52.

20 Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969, p.51.

21 Ídem.

Sin embargo, esta postura de Marcuse no considera críticamente la relación entre la manifestación de la represión de Eros en la cultura y su dinámica operativa dentro del sistema neocapitalista. Sin duda, la sublimación representa una forma de evasión, una vía alternativa que –de acuerdo con Freud y Reich– permite conservar la libido y dirigirla hacia nuevas «tareas operativas». En rigor, esta operación consiste en convertir la libido en algo que pueda ser aprovechable, útil. Por el contrario, la represión impediría que dichos procesos fueran asimilados por la cultura y tolerados por la sociedad. La sublimación no sólo es socialmente útil, sino también se constituye como absolutamente necesaria para la existencia de una comunidad humana, incluso la de una comunidad utópica que fundamente su existencia en el Eros. El erotismo no puede ser separado de las relaciones cotidianas entre individuos, y todas las actividades, desde el trabajo al ocio, se cruzan con el camino de Eros. Las instituciones artísticas, los museos, las galerías, los espacios públicos y privados, y todos los canales por los cuales el arte es conservado y difundido, son el producto de la sublimación. El concepto de «arte» expresa cabalmente la acumulación de artefactos cuyo valor ha sido determinado de antemano por una cultura, con el beneplácito de toda la comunidad de ciudadanos.

En este sentido, Freud comprendió que el concepto de «civilización» expresa esencialmente la derrota de Eros, aunque el sacrificio no ha de confundirse con su muerte definitiva. Por esto la sublimación es connaturalmente represiva. Marcuse se opone a esta conclusión esbozando la posibilidad de una inversión de la sublimación, eso es, de un «desvío» del erotismo hacia empleos potencialmente no represivos. La «sublimación no represiva» así concebida²², favorecería, sin contenerla, la trasmisión de la energía erótica. La libido, en lugar de ser desviada hacia impulsos destructores (tesis de Reich) o simplemente contenida y bloqueada por el Logos (tesis de Freud) se manifestaría entonces como un «ethos erótico» o –si se prefiere el término de Marcuse– una «razón libidinal»²³. En todo caso: una síntesis entre placer y razón que encajaría muy bien con el mundo civilizado. El mismo Marcuse recomienda, shillerianamente, «educar a Eros» para producir «formas más altas de libertad civilizada»²⁴.

Sin embargo, con esta hipótesis de la organización racional de la libido, Marcuse se refuta a sí mismo. El presupuesto erróneo de su tesis consiste en la confianza de que un individuo pueda constituirse como segmento del espacio social y tener, casi simultáneamente, un alto grado de conciencia y de intensidad en la experiencia vital. Se trata de un error común a casi todas las corrientes «vitalistas» que han intentado ingenuamente reparar la dicotomía freudiana entre individuo y colectividad humana, argumentando que ambas no han de excluirse mutuamente sino que –por el contrario– se complementan. En rigor, esta hipótesis es muy alentadora, y no es muy difícil hallar –incluso hoy en día– teóricos que han convertido a Eros en un poderoso instrumento de (anti) propaganda ideológica dirigida en contra del sistema dominante. Por lo general, los defensores de esta postura especulativa se han inspirado en cierta filosofía vitalista (sobre todo de Nietzsche) asociando los sistemas represivos con los innumerables tabúes sexuales que habrían producido y fomentado.

22 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, op. cit., p. 11.

23 *Ibid.*, p.186.

24 *Ídem.*

Sin embargo, muchas de estas críticas han equiparado las prácticas sexuales con otros procesos vitales y creativos, desde el punto de vista lúdico y relacional. El Eros, en este contexto, ha sido interpretado como una actividad espontánea y necesaria del ser humano y, de acuerdo con el modelo conceptual kantiano de «libre juego de las facultades», el arte se ha considerado parte de dichas actividades. Parafraseando a Kant, el arte es lo que ha de gustar sin fin y sin concepto algunos; todo proceso artístico, genuinamente asociado con Eros, es incompatible con un fin útil y racional. No obstante, este argumento es demasiado simplista para que sea verdaderamente plausible. En rigor, toda separación radical entre arte, libido y sociedad huele a reducción dualista, que convierte el erotismo en ficción espectacular²⁵.

Por otro lado, una clara refutación de dichos planteamientos está en el hecho de que el mismo erotismo ha sido manipulado por parte de la industria mediática. Numerosas multinacionales han producido y fomentado símbolos eróticos para obtener enormes beneficios de tipo económico, adoptando nuevas y más refinadas estrategias de dominación, muy distintas de la represión pura y simple. Para explicar este problema, el sociólogo Theodore Roszak utilizó el concepto de «versión Playboy»²⁶. La revista americana Playboy impone una imagen agradable y liberal del Eros que circula y se difunde por todo el mundo a través de películas y catálogos. Sin embargo –afirma Roszak– esta imagen reproduce unos modelos sociales bastante homogéneos. Siguiendo unos clichés muy limitados, la sexualidad de los actores de playboy no responde a las verdaderas exigencias eróticas de los individuos. El Eros es utilizado aquí como pretexto para incentivar las relaciones anónimas, describiendo determinadas tipologías de encuentros en que sus protagonistas se cuidan de forma obsesiva para no «dejar huella». En rigor, el «libre erotismo» de Playboy encubre estratégicamente la moral de sus productores: la absoluta e incondicional consagración a la empresa a la que pertenecen: “En la sociedad de la abundancia –afirma Roszak– tenemos sexo, montañas de sexo, al menos esto es lo que nos parece. Pero cuando miramos más atentamente vemos que esta promiscuidad sibarítica viste unos colores sociales especiales. Vemos que ha sido asimilada y que está hecha específicamente para un determinado nivel de ingresos y para un status social particular al que sólo tienen acceso nuestros brillantes jóvenes ejecutivos y toda su corte. [...] Sí, hay tolerancia en la sociedad tecnocrática para los grandes vividores y consumista. Es la recompensa que se da a los lacayos de confianza, políticamente seguros para el status quo. Antes de que nuestro playboy en ciernes pueda ser seductor en serie, tiene que ser un empleado leal”²⁷.

El análisis de Roszak convierte el perfecto «playboy», o la perfecta «playmate» en perfectos seres desconocidos, individuos anónimos. Sin duda, el mismo Marcuse temía que la búsqueda del Eros se confundiera con una trivial «desublimación del deseo» y que dicha liberación de sexualidad reprimida se debilitara paradójicamente, reduciendo la misma energía erótica. Marcuse describió este proceso con el término de «desublimación represiva», oponiéndola a una «sublimación no represiva», en la que los impulsos sexuales

25 Unos ejemplos muy sugerentes son ofrecidos por las corrientes vitalistas relacionadas con el happening, la performance y el arte de acción, en particular los «accionistas vieneses». Véase Piedad Soláns, *Accionismo vienes, Hondarribia (Guipúzcoa)*, Nerea, 2000.

26 Roszak, Theodore, *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, op. cit., p. 28.

27 Ibid., pp. 28-29.

trascienden el mismo objeto de la sublimación, el fetiche, erotizando el ambiente cotidiano²⁸. Marcuse describe la desublimación represiva como “una de las más horribles formas de enajenación impuesta al individuo por su sociedad y espontáneamente reproducida por el individuo como una necesidad y satisfacción propia”²⁹. Sin embargo, se trata de unas de las formas más peligrosas y abrumadoras del totalitarismo, puesto que utiliza el arte y Eros como aliados, convirtiéndolos en una poderosa herramienta cotidiana para la sumisión del hombre al sistema productivo.

Sin duda, Marcuse va mucho más lejos del concepto de «industria cultural» teorizado por Horkeimer y Adorno, proponiendo que el tardo capitalismo ya no se limita a la creación de objetos fetiches, sino que utiliza el propio erotismo como una herramienta de control y sumisión. Esta nueva barbarie convertiría al individuo en un mero objeto erótico, apetecible, aprovechando los beneficios de las industrias de belleza: la producción de ropa interior y de perfumes, los productos para la higiene del cuerpo, la cirugía estética y la fabricación de accesorios para el deporte... En fin, el valor de un individuo, en cuanto objeto erótico, se determina en tanto que objeto listo para ser usado, mientras la sociedad se organiza y se estructura siempre más en contra de su efectiva emancipación³⁰.

De esta manera, el circuito industrial y la propaganda mediática fabrican una nueva forma de producto que atrae eróticamente a los consumidores. Mario Perniola define el resultado de este proceso con el término «sex-appeal de lo inorgánico»: “El núcleo teórico de esta experiencia se constituye a partir de una mezcla de elementos entre la sensibilidad humana y la dimensión material del objeto; mientras, por un lado, la primera se reifica, por otro las cosas parecen dotadas de una sensibilidad propia. [...] Sin embargo, detrás de todas las configuraciones del inorgánico actúa el paradigma de lo que es máximamente real y efectivo: el dinero”³¹. Perniola llega así a la conclusión de que el «vitalismo comunicativo» con su «erotización de la mercancía» destruye no sólo el erotismo, sino incluso la pornografía, favoreciendo una condición humana «desexualizada»³². Este proceso se acompañaría de la democratización del deseo, es decir, según Perniola, al surgimiento de la «sociedad de la comunicación», en que todo lo que se había mantenido oculto y secreto se torna de dominio público³³.

En un estudio sobre la psicología en las sociedades democráticas, Eric Fromm analizó detalladamente estos aspectos relativos a relación entre el deseo y la ideología en la cultura de masa, afirmando que: “La dificultad especial que existe en reconocer hasta qué punto nuestros deseos –así como los pensamientos y las emociones– no son realmente nuestros sino que los hemos recibidos desde afuera, se halla estrechamente relacionada con el problema de la autoridad y la libertad”³⁴. Fromm describe la manera en que ciertos factores característicos de las sociedades técnica y burocráticamente avanzadas, conducen al desarrollo social de personalidades inestables, que se sienten impotentes, solas, angustiadas e inseguras. Estas ideas refutan la creencia convencional de que la democracia moderna reflejaría la máxima expresión del individualismo, al liberar al individuo de todos sus

28 Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, op. cit., p. 11.

29 Ibid., p. 12.

30 Para estas cuestiones se recomienda la lectura de Foucault, Michel, “Los cuerpos dóciles” en: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

31 Perniola, Mario, *L'estetica del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1997, p.171.

32 Perniola, Mario, *Contra la comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 38-39.

33 Ibid., p. 40.

34 Fromm, Eric, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974, p.279.

vínculos exteriores. “Nos sentimos orgullosos de no estar sujetos a ninguna autoridad externa, de ser libres de expresar nuestros pensamientos y emociones, y damos por sentado que esta libertad garantiza –casi de manera automática– nuestra individualidad”³⁵.

Sin embargo, el derecho de expresar pensamientos autónomos sólo puede exigirse cuando estamos realmente en condiciones de tener un pensamiento propio, es decir, cuando las condiciones psicológicas íntimas que rigen nuestro comportamiento social nos permiten establecer una verdadera individualidad propia. La dificultad de conciliar dicha individualidad con el autoritarismo de las sociedades está en la base del problema de Marcuse y nos remite al prólogo que Aldous Huxley hace a su célebre novela *Un mundo feliz*: “A medida que la libertad política y económica disminuye, la libertad sexual tiende, en compensación, a aumentar. Y el dictador (a menos que no necesite carne de cañón o familias con las cuales colonizar territorios desiertos o conquistados) hará bien en favorecer esta libertad. En colaboración con la libertad de soñar despiertos, bajo la influencia de los narcóticos, del cine y de la radio, la libertad sexual ayudará a reconciliar a sus súbditos con la servidumbre que es su destino”³⁶.

Finalmente, la «distopía» de Huxley, las tesis de Fromm y de Perniola, así como el concepto de «desublimación represiva» de Marcuse, remiten al mismo problema: la agonía de Eros en la sociedad tardo industrial (o postindustrial). Sin embargo, paradójicamente, lo que más aterroriza a todos estos autores no es la represión de Eros ni la limitación de sus facultades expresivas: muy por contrario, el énfasis está puesto en los excesos de una carga libidinal potencialmente dañina. Marcuse describió esta aparente exuberancia de Eros como un disfraz para encubrir la parálisis de la imaginación creativa en una sociedad caracterizada por la falta de antagonismos ideológicos. La sociedad contemporánea, alimentándose del concepto de «neutralidad tecnológica», recurre al arte y a Eros para instituir conexiones sociales más agradables. Pero en realidad, casi todos los ejemplos de arte relacional, lejos de ser de maneras efectivas de reprogramar el mundo y las formas sociales³⁷, sólo limitan la localización y concentración de la libido a la mera experiencia sensorial. Si –de acuerdo con Nicolas Bourriaud– “la obra de arte puede consistir en un dispositivo formal que genera relaciones entre personas, o puede nacer desde un proceso social cuya característica principal es la de considerar el intercambio en sí mismo y para sí mismo”³⁸, estos dispositivos formales terminan necesariamente por ampliar la creatividad del artista intensificando los mecanismos de subordinación del Eros³⁹.

Las consecuencias más visibles de este desfase entre los «objetos erotizados» de Perniola y la experiencia misma del erotismo en cuanto tensión interna, nos remite, por último, al cinismo lúcido de Guy Debord: “los espectadores no encuentran lo que desean; desean lo que encuentran”⁴⁰. Puesto que –como sugiere Debord– todo lo que está permitido desear concuerda perfectamente con lo que el sistema institucional promete y proporciona a sus ciudadanos, Eros se repliega hacia el objeto, el fetiche. El «sex appeal de lo inorgánico» es entonces la extrema fetichización del erotismo en el mundo de las mercancías. En este

35 *Ibid.*, p. 266.

36 Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza & Janes, 1969.

37 Bourriaud, Nicolas, *Postproduction. Come l'arte riprogramma il mondo*, Milano, Postmedia Books, 2004.

38 *Ibid.*, p. 29.

39 Marcuse Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la idea de una sociedad industrial avanzada*, op. cit., pp. 19-48.

40 Debord, Guy, *Opere cinematografiche*, Milano, Bompiani, 2004, p. 116.

«mundo invertido», según lo describía Debord⁴¹, ni siquiera la muerte ya parece preocupar demasiado. En realidad, nuestro mundo merchificado e hipertecnificado es el ejemplo más logrado de lo que Huxley había anticipado en su novela: Un «mundo feliz». ¿Sería acaso también el mejor de los mundos posibles? Esta posibilidad basta por sí sola para justificar el «Gran Rechazo» de Marcuse, la desconfianza hacia todo lo que predispone el cuerpo y la mente del individuo a la aceptación espontánea de cualquier objeto que se le ofrezca.

Dicha conformidad con lo dado –que se expresa con el beneplácito de toda la comunidad– describe la imposibilidad intrínseca de satisfacer los deseos puesto que, de acuerdo con Perniola, se desvió por completo la estructura simbólica que hace posible el reconocimiento del objeto de deseo dentro de un sistema de relaciones compartidas. Este deslizamiento –según Perniola– representa “una socialización del deseo, [cuya] dinámica no ha de buscarse en la naturaleza de la cosa deseada, sino en el hecho de que ella es deseada por otro”⁴². Este proceso se oculta detrás de pseudo ontologías de la comunicación, muy seductoras al promover la democratización de la cultura a través de la opinión pública⁴³. A ellas se refieren muchas propuestas estéticas de tipo relacional que aspiran a reducir el arte a sus elementos participativos y comunicativos⁴⁴. A todo esto, naturalmente, hay que añadir el poder de los refinados medios de comunicación y de difusión propagandística –con Internet a la cabeza– que utilizamos: ¿Estaríamos acaso obligados a enfrentarnos seriamente a un grave y patológico empobrecimiento psíquico y cultural definido como momento característico de nuestra época? Si realmente se trata de esto, entonces el proyecto marcusiano de una «estética erótica» no podría ser retomado, a no ser que se exploraran otras dinámicas del Eros. Quizá el espectro de la «desexualización», vislumbrado por Perniola⁴⁵, refleje la decisiva abdicación de Eros: la falta de deseos por la imposibilidad intrínseca de satisfacerlos.

41 Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-Textos, 2003. Para una mejor lectura de esta edición, se recomienda también la revisión crítica de Maldejo (2000) en Archivo Situacioncita Hispánico, disponible en la red en: <http://www.sindominio.net/ash/esprad.htm> [última consulta 19 de noviembre de 2009].

42 Perniola, Mario, *Contra la comunicación*, op. cit., p.66.

43 Lippmann, Walter, *The phantom public*, New Brunswick (New Jersey), Transaction Publishers, 1999.

44 Bourriaud, Nicolas, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Les presses du réel, 2001.

45 Perniola, Mario, *Contra la comunicación*, op. cit., p. 67.

Bibliografía

- BATAILLE, GEORGES, *Las lágrimas de Eros*. Introducción de J.M. Lo Duca, Traducción de D. Fernández, Barcelona: Tusquets, 1997.
- BOURRIAUD, NICOLAS, *Esthétique relationnelle*. Dijon: Les presses du réel, 2001.
- BOURRIAUD, NICOLAS, *Postproduction. Come l'arte riprogramma il mondo*. Milano: Postmedia Books, 2004.
- DEBORD, GUY, «Teoría de la deriva » (1958) en: *Archivo Situacionista Hispánico*, <http://www.sindominio.net/ash/is0209.htm> [última consulta: 18 de noviembre de 2009].
- DEBORD, GUY, *La sociedad del espectáculo*. Prólogo, traducción y notas de J. L. Pardo, Madrid, Pre-Textos, 2003.
- DEBORD, GUY, *Opere cinematografiche*. Milano: Bompiani, 2004.
- DEBORD, GUY, WOLMAN GIL J., «Métodos de tergiversación», en: *Archivo Situacionista Hispánico* disponible en la red en: <http://www.sindominio.net/ash/presit02.htm> [última consulta: 18 de noviembre de 2009].
- FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducción de A. Garzón del Camino, Madrid: Siglo XXI de España, 2000.
- FREUD, SIGMUND, *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Editorial Paidós, 1974.
- HUXLEY, ALDOUS, *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza & Janes, 1969.
- LAWRENCE FERLINGHETTI (ED.), *City lights: Pocket poets anthology*. San Francisco: City Lights Publishers, 1995.
- LIPPMANN, WALTER, *The phantom public*. With a new introduction by Wilfred M. McClay, New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers, 1999.
- MAFFI, MARIO, *La cultura underground. Tomo I*. Traducción de Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1975.
- MARCUSE, HERBERT, *El hombre unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de una sociedad industrial avanzada. Barcelona: Editorial Ariel, 1994, pp. 153-155.
- MARCUSE, HERBERT, *Eros y civilización*. Traducción de Juan García Ponce, Barcelona: Seix Barral, 1976.
- MARCUSE, HERBERT, *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969, p.51.
- PERNIOLA, MARIO, *Contra al comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- PERNIOLA, MARIO, *L'estetica del Novecento*, Bologna: Il Mulino, 1997.
- REICH, WILHELM, *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Editorial Ayuso, 1972, pp. 44-45.
- ROSZAK, THEODORE, *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós, 1976.
- SOLÁNS, PIEDAD, *Accionismo vienés*, Hondarribia (Guipúzcoa): Nerea, 2000.

La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche*

Tamara R. SILVA-PROLL DOZO

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Los escritos de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Descripción de la retórica antigua* pertenecen a una época de su producción intelectual (entre 1872 y 1875 como ha señalado Lacoue-Labarthe) en la que ensaya tomar elementos de análisis de la retórica para explicar el proceso de conocimiento a partir del lenguaje. Por una parte, la retórica se convierte en un recurso teórico para analizar el lenguaje a partir de la actividad del propio cuerpo, esto es, la actividad de los instintos. Por otra, permite cuestionar el estatuto del lenguaje que se presenta como verdadero, ya sea el de la ciencia o el de la filosofía, dado que se considerará que el lenguaje es originariamente tropológico o figurativo. El interés del estudio de los fragmentos y ensayos de este período reside en que

* Esta comunicación recoge las conclusiones más relevantes de mi trabajo final de investigación para el *Máster en Estudios Avanzados de Filosofía* de la UCM y de la investigación realizada con la financiación de la *Beca de Iniciación a la Investigación* de la UCM, ambos bajo la dirección de la Prof.^a Ana María Leyra Soriano.

las críticas al lenguaje del pensamiento metafísico que aparecen en las obras posteriores de Nietzsche remiten a sus investigaciones de ésta época, aún cuando ya no utilice el vocabulario de la retórica.

Palabras claves: lenguaje, conocimiento, retórica, tropos, transposiciones, conceptos.

The critique of knowledge through language in Nietzsche

Abstract

Nietzsche's texts *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* and *Description of Ancient Rhetoric* belong to his period of intellectual production (between 1872 and 1875 as Lacoue-Labarthe has pointed out) in which he experimented in using elements of rhetorical analysis to explain the process of knowledge through language. On the one hand, rhetoric became a theoretical resource to analyze language, beginning from the activity of the body itself, that is, the activity of instincts. On the other hand, rhetoric facilitates the act of questioning of the statue of language that is presented as true, either in science or in philosophy, given that one considers language as originally tropic or figurative. The interest of studying the fragments and essays of this period lies in that the critics of the language of metaphysical thought that appear in Nietzsche's later works refer to his research of this period, even when he no longer uses the vocabulary of rhetoric.

Keywords: language, knowledge, rhetoric, tropes, transpositions, concepts.

Lenguaje y retórica

En *Descripción de la retórica antigua*¹, nos encontramos con que Nietzsche interpreta la actividad del lenguaje a partir de la retórica. De ésta se destaca principalmente su carácter de arte que opera por transposiciones. Así que el lenguaje se convierte en el arte de transponer, pero no sólo el lenguaje retórico sino todo lenguaje. El concepto de retórica se difumina en el escrito ya que se generaliza a todo el lenguaje y se utiliza para explicar toda actividad de conocimiento. No obstante, el concepto de retórica básico del que se parte es el que diera Aristóteles en su *Retórica* y que dice así: "Sea retórica la facultad [δύναμις] de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir [πιθανόν]"². Nietzsche interpretará esta cita haciendo de la retórica sobre todo una fuerza [δύναμις] del lenguaje que expresa lo que es posiblemente verosímil y convincente. Pero, además, la retórica no sólo explica la actividad del lenguaje a nivel consciente, sino que en su origen el lenguaje es ya el medio de un arte inconsciente. De modo que, según Nietzsche es preciso considerar "que lo que se llama «retórico», como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento [Fortbildung] de los artificios [Kunstmittel] presentes ya en el lenguaje*"³. Así, pues, eso que era propio de un tipo de discurso como el retórico se

1 En adelante *DRA*.

2 Aristóteles, *Retórica*, ed., trad., pról. y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, I, 2, 25-26.

3 Friedrich Nietzsche, "Descripción de la retórica antigua", en *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. Luis Enrique

convierte en la actividad misma del lenguaje desde su formación. El lenguaje, pues, es el resultado de artes retóricas, lo que lo convierte a la vez en persuasivo y en última instancia en una δόξα. Además, la actividad primaria de todo lenguaje se explicaría por los recursos de la retórica, mientras que el conocimiento sólo puede entenderse a partir de la actividad de transposición que implica la actividad tropológica de la retórica.

Tropos y transposiciones

Los tropos son los recursos principales de la retórica y los tres más importantes son la metáfora, la sinécdoque y la metonimia. Un tropo es entendido generalmente como la alteración del sentido propio de una palabra, esto es, como una designación impropia que cambia el significado usual de un término⁴. Pero lo importante es destacar que para Nietzsche toda palabra es un tropo en cuanto a su significación. Las mismas designaciones propias que determinan el significado de las palabras están afectadas por los mecanismos de transposición que generan interpretaciones. Así lo expone Nietzsche en el siguiente fragmento: “todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos”⁵. Esto se debe a que las palabras ponen una imagen sonora allí donde había en primer lugar un impulso nervioso. De modo que, “el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal [*Merkmal*] que le parece predominante”⁶. Así, pues, el surgimiento y conformación del lenguaje se basa principalmente en mecanismos retóricos de transposición y las palabras son metáforas, sinécdoques y metonimias.

El término *transposición* recoge el significado de la palabra alemana *Übertragung*, que también puede traducirse como *transferencia*, *transmisión* o *traslación*⁷. Es un término que Nietzsche utiliza constantemente en las notas de esta etapa y que se alterna con el uso del verbo *übertragen*, para designar, en definitiva, la actividad de *llevar de un lado a otro* o *transponer*. Los tropos, pues, realizan las transposiciones en formas de metáforas, metonimias y sinécdoques. A través de ellos el lenguaje realiza una “libre creación artística” a partir de una designación considerada como propia, lo que, en definitiva, quiere decir que es habitual⁸. Ahora bien, si apuntamos en qué consisten estos tres tropos que he mencionado, ello nos permitirá comprender mejor la crítica a cierto modo de entender los conceptos. En *DRA*, Nietzsche define a la *metáfora*, en primer lugar, como una interpretación que da a una palabra un nuevo significado. Esto sería lo que sucede, por ejemplo, cuando se dice garganta o pie para referirse a una montaña. La *sinécdoque* es

de Santiago Guervós. Madrid, Trotta, 2001, III, p. 91. En adelante citado como *DRA*. (Friedrich Nietzsche. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss., § 3, p. 425. En adelante citado como *KGW*).

4 El tropo se define, según aparece en el diccionario de la lengua española de la Real Academia Española, como “el empleo de las palabras en sentido distinto del que propiamente les corresponde, pero que tiene con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza”. (Diccionario de la lengua española-Real Academia Española, 22.ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001, palabra *tropo*).

5 *DRA*, III, p. 92. (*KGW*, § 3, p. 426).

6 *DRA*, III, p. 92. (*KGW*, § 3, p. 426).

7 *Diccionario moderno alemán: español-alemán, alemán-español*, Berlín y Munich, Langenscheidt KG, 2005, palabra *Übertragung*.

8 En *DRA* Nietzsche escribe: “En ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar transposiciones [*Übertragungen*], porque faltan sinónimos, en otros casos parece que lo hace por lujo: la transposición [*Übertragung*] aparece como una libre creación artística y la denominación usual [*usuelle Bezeichnung*] como la palabra «propia», especialmente en el caso en que nosotros podamos comparar las trasposiciones [*Übertragungen*] con las expresiones ya en uso”. *DRA*, VII, p. 107. (*KGW*, § 7, p. 443).

definida en general como la implicación de una cosa por otra o bien una expresión en la que la parte es conocida por el todo o el todo por la parte. Uno de los ejemplos a los que apela Nietzsche es el término serpiente que recoge sólo el hecho de que algo se arrastra. Este ejemplo aparece también en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁹, cuando Nietzsche dice que *serpiente* es una designación “[...] que cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano”¹⁰. Por último, la *metonimia* es la sustitución de la causa por el efecto o del efecto por la causa. Un ejemplo de lo primero es cuando se dice *sudor* refiriéndose al *trabajo*. Un ejemplo de lo segundo es cuando se dice que *la pócima está amarga* para referirse a que causa en nosotros una sensación de ese tipo. También sucede esto con los sustantivos abstractos, que se consideran esencias independientes de las cosas a pesar de que se forman a partir de la observación de casos singulares.

El instinto artístico inconsciente y las metáforas

Hay por tanto, en la base de estas operaciones lingüísticas y perceptivas una conducta estética que consiste en la transposición¹¹. Esta actividad que se basa en la percepción de formas sólo es posible porque hay un instinto artístico (*Kunsttrieb*) que es inconsciente, esto es, fisiológico. En el 19 [67] de *Fragmentos Póstumos*¹², Nietzsche escribe que, “su instrumento principal consiste en *omitir, no prestar atención a la vista y al oído*. Por consiguiente, es una fuerza anticientífica: pues no tiene un mismo interés por todo lo percibido”. En definitiva, señala Nietzsche, “nos comportamos superficialmente frente a toda *realidad* verdadera, hablamos el lenguaje del símbolo, de la imagen: luego añadimos algo, con fuerza artística, fortaleciendo los rasgos esenciales y olvidando los secundarios”. Así, pues, este instinto artístico hace que nuestra atención se fije sólo en una parte de lo que percibimos. Por lo que, en última instancia, lo que llamamos *mundo* existe gracias a los significados que la actividad artística introduce a partir de sus selecciones y transposiciones. Lo que diluye la separación entre propio o impropio. Por eso, Kofman considera que es justamente la retórica la que da la clave para eliminar esta oposición sustituyendo lo propio por la apropiación¹³.

De modo que, según Nietzsche, el ser humano en su calidad de creador del lenguaje “[...] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas [*Metaphern*] más audaces”¹⁴. Las designaciones lingüísticas que establece denominan el encuentro del ser humano con las cosas. Las palabras son las unidades mínimas del lenguaje y designan de manera sonora efectos que sentimos en nuestro cuerpo. Según Nietzsche, una palabra es “la reproducción [*Abbildung*: grabado, ilustración] en sonidos de un impulso nervioso [*Nervenreizes*]”¹⁵. Es decir, una

9 En adelante *VM*.

10 Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 5.ª ed., trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2007, p. 22. En adelante se citará esta edición como *VM*. (*KGW*, p. 372).

11 *VM*, p. 30. (*KGW*, p. 378): “[...] un trasponer alusivo [*Uebertragung*], un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar [*freie dichtenden und frei erfinden Mittel-Sphäre un Mittelkraft bedarf*]”.

12 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*, Vol. I, ed. española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007. En adelante citaré esta edición como *FP* tanto en las notas a pie de página como en el cuerpo del texto.

13 Cf. Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, trans. Duncan Large, London, Athlone, 1993.

14 *VM*, p. 22. (*KGW*, p. 373).

15 *VM*, p. 21. (*KGW*, p. 372).

transposición formada a partir de nuestros sentidos que selecciona los aspectos que más sobresalen. Pero, además, las palabras son metáforas habituales que permiten comunicarse y sobrevivir en sociedad. En principio, con cada estímulo nervioso se disparan varias imágenes de las que se selecciona la más persistente, trasponiéndola luego en una designación lingüística. Por eso es que no puede haber una relación necesaria entre un estímulo nervioso y la imagen producida o entre una imagen y la palabra que la designa. Aunque, si de manera repetida se asocia un estímulo nervioso con una imagen y con ella también una palabra, entonces, parecerá que es la única posible¹⁶. Lo que no quita que se puedan variar las designaciones o metáforas. Por eso cabe preguntarse con Nietzsche: “Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”¹⁷. Para responder a estas preguntas hay que decir, en primer lugar, que las convenciones del lenguaje hacen posible la comunicación fijando los usos habituales de las palabras. En segundo lugar, el sentido de la verdad surge a partir de dicha fijación social del uso de las palabras. En tercer lugar, por tanto, la concordancia entre designaciones y cosas remite a las metáforas legítimas que circulan en una sociedad.

El conocimiento como transposición

Por lo tanto, las operaciones de transposición propias del uso retórico describirán el proceso mismo a través del cual se pasa de los estímulos nerviosos a las palabras. Esto es lo que aparece formulado en el siguiente pasaje de *VM*: “¡En primer lugar, un impulso nervioso [*Nervenreiz*] transpuesto [*übertragen*] en una imagen [*Bild*]! Primera metáfora [*Metapher*]. ¡La imagen [*Bild*] transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora [*Metapher*]. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta [*in eine ganz andere und neue*]”¹⁸. Aquí se apuntan dos transposiciones, pero podemos contar una más si tenemos en cuenta el paso de la *cosa en sí* a la sensación. Cada transposición o metáfora marca el paso de una esfera a otra, siendo éstas heterogéneas entre sí. La transposición implica seleccionar, separar y unir elementos, dar una forma a partir del material que se percibe. Por eso ya no se puede hablar de adecuación, ni entre enunciado y realidad ni entre significado y cosas. Como dice, Lacoue-Labarthe, “esto destruye toda posibilidad de cualquier adecuación. El lenguaje se funda sobre una originaria e irreducible distancia/diferencia [*gap* en la versión en inglés y *écart* en el original en francés] a través de lo que fuerza su dirección hacia la identificación de lo no-idéntico, introduciendo la analogía”¹⁹.

16 De ahí que Nietzsche diga que “[...] el endurecimiento y la petrificación de una metáfora [*Metapher*] no garantiza para nada en absoluto la necesidad y la legitimación [*Berechtigung*] exclusiva de esa metáfora”. *VM*, p. 30-31, (KGW, p. 378).

17 *VM*, p. 21. (KGW, p. 372).

18 *VM*, p. 22. (KGW, p. 373).

19 Philippe Lacoue-Labarthe, “The Detour”, in *The subject of philosophy*, ed. Thomas Trezise, trans. of the article Gary M. Cole, London, Minesota, 1993, p. 24. La traducción del inglés al español es mía. “Between the “thing in itself” and language (the word), there are consequently three “passages” from one “sphere” to another, absolutely heterogeneous one. This destroy any possibility whatever of adequation. Language is founded on an originary and irreducible gap [*écart*] across which it forces its way by identifying the non-identical, by introducing analogy”.

Los conceptos en los que se basa el discurso verdadero se construyen sobre la base de estos procesos de metaforización o transposición. Así, pues, dado que lo que se considera *verdad* en una sociedad reposa sobre las designaciones lingüísticas y éstas, a su vez, expresan las relaciones de los seres humanos con las cosas, el conocimiento parte de ello aún cuando crea que puede establecer una verdad pura. Esto es, un tipo de verdad que no este afectada por los sentidos, siendo adecuada a lo que son las cosas independientemente de los efectos que produce sobre nosotros. Pero, para Nietzsche, “la «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje”²⁰. Ya que las cosas se conocen, justamente a través de los efectos que causan en nosotros, esto es a través del cuerpo y el lenguaje.

Los conceptos: unificaciones metonímicas e igualaciones metafóricas

Esto quiere decir, además, que las divisiones de la lógica parten de las divisiones lingüísticas legitimadas por el uso. Por tanto, las categorías lógicas que permiten hablar de verdad no parten de la esencia de las cosas. Es más, tienen su origen en procesos que desde el punto de vista de la lógica son ilógicos. Por eso, la verdad sólo puede definirse como un conjunto de metáforas y metonimias que llegan a considerarse firmes debido al uso habitual y continuado con que se las emplea en una sociedad²¹.

Entonces, ¿cómo se forman los conceptos? En primer lugar, realizan unificaciones metonímicas cuando hablan de *cosas* y, en segundo lugar, producen igualaciones metafóricas ya que son generales. Abordaremos primero las unificaciones metonímicas. Una alusión a esta operación aparece, por ejemplo, en 19 [215] de *FP*. Allí Nietzsche dice que se tiene una transposición cuando una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. Se toma como ejemplo el pensamiento de Tales que, según Nietzsche, haría el siguiente razonamiento: “El mundo entero es húmedo, luego el mundo entero es ser húmedo. ¡Metonimia! Una falsa inferencia. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición)”. Esto es, se introduce el *ser húmedo* allí donde sólo había *humedad*. De esta manera, se realiza un razonamiento por metonimia, es decir, por sustitución del efecto por la causa. En el ejemplo, la sustitución de *el mundo es húmedo* por *el mundo es ser húmedo* introduce una unificación a través de la partícula *ser*. Resulta, entonces, que se habla de la unidad de las cosas debido a que sus efectos sobre nuestro cuerpo se confunden con una unidad de la cosa. Además se dota a esa unidad de unos atributos que constituirían su esencia. Por eso, en otro fragmento como 19 [236] de *FP*, Nietzsche dice que “todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no idéntico*, de lo semejante, es decir, es esencialmente ilógico”. La identificación se da en la unidad que se le atribuye a la cosa, allí donde sólo hay semejanzas. De modo que, en última instancia, los conceptos, entendidos a la manera clásica como descripciones de la esencia de las cosas, no hacen más que presuponer identidades. Esto es lo que aparece, por ejemplo, en 23 [11] de *FP*, “el concepto surge de considerar como idéntico lo que no es idéntico: es decir, mediante la ilusión, de que se da lo idéntico, mediante la presuposición de *identidades*: por consiguiente, mediante falsas intuiciones”.

20 *VM*, p. 22. (KGW, p. 372).

21 Esto es lo que aparece en la siguiente cita: «una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, transpuestas [*übertragen*] y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». *VM*, p. 25. (KGW, p. 374-375).

Ahora se puede entender más claramente ese otro ejemplo que aparece en *VM* en el que se habla de la formación del concepto de hoja. Éste sólo puede producirse borrando las diferencias entre las distintas hojas. Aunque, dado que se olvida el carácter metafórico del concepto, se llega a creer que tiene que haber en la naturaleza un arquetipo de la hoja²². Otro ejemplo que Nietzsche expone en *VM* es que la honestidad a menudo se considera causa de las acciones honestas, cuando, en realidad, la honestidad es el efecto de unas acciones a las que se llama honestas. Por tanto, no hay una cualidad esencial llamada *honestidad* sino una serie de acciones individuales a las que llamamos honestas.

Pasemos, pues, a las igualaciones metafóricas sobre las que se construyen los conceptos ya que se aplican a una pluralidad de casos diferentes. Los conceptos sólo son válidos si se olvidan las desemejanzas entre las cosas que caen bajo cada uno de ellos. Éstos sólo destacan ciertas semejanzas que permiten llevar a cabo la clasificación. Por lo que, sólo gracias a la omisión surge la forma. Si, como escribe Nietzsche en 19 [249] de *FP*, “*Metáfora* quiere decir que se trata como *idéntico* algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*”, entonces los conceptos son metafóricos porque “Todo concepto [*Jeder Begriff*] se forma por equiparación de casos no iguales [*durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*]”²³. Primero, se agrupan determinadas experiencias en razón de unas semejanzas, luego, en el concepto se confunden con identidades. Pero el hecho de que las cosas se asemejen en determinados aspectos no quiere decir que sean equivalentes. También en 19 [217] de *FP*, Nietzsche considera que en la base de las percepciones habría un proceso de identificaciones que une lo que se descubre como semejante entre dos cosas diferentes. Así, “la abstracción es un producto sumamente importante. Es una impresión duradera, fijada y fosilizada en la memoria, impresión que se acomoda a muchos fenómenos y por eso resulta muy tosca e insuficiente frente a todo lo particular”.

Variar los límites conceptuales

En *VM*, Nietzsche considera que esta capacidad de transformar las metáforas en conceptos generales es lo que distingue al ser humano del resto de los animales. Por eso, considero que, en última instancia, Nietzsche no se propone inutilizar este recurso general de conceptualización sino mostrar su origen histórico y social así como cuestionar sus divisiones. De modo tal que salgan a relucir las estimaciones que sustentan un determinado espacio conceptual.

Una de las metáforas para hablar de las clasificaciones conceptuales en *VM* es la del *columbarium* romano. A partir de esta imagen de una construcción con espacios vacíos ya delimitados hay que entender la utilización clásica de los conceptos. La cual se basa en jerarquizaciones, divisiones y clasificaciones conceptuales que permanecen sin cuestionar. Por eso, su tarea se limita a rellenar los espacios vacíos que deja la demarcación del espacio conceptual. En cambio, la tarea de la filosofía podría ser, justamente, cuestionar esas divisiones y categorizaciones conceptuales. Ya que, como dice Nietzsche, “no existe ningún

22 *VM*, p. 23-24. (*KGW*, p. 374). «del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales [*dieser individuellen Verschiedenheiten*], al olvidar las notas distintivas [*durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet*], con lo cual se suscita entonces la representación [*Vorstellung*], como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo [*Urform*] a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibras, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como fiel del arquetipo»²².

23 *VM*, p. 23. (*KGW*, p. 374).

camino regular [*regelmässiger Weg*] que conduzca desde esas intuiciones [*Intuitionen*] a la región [*Land*] de los esquemas espectrales [*gespenstischen Schemata*], las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas [*oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhören Begriffsfügungen Zusammentreffen*], para corresponder [*entsprechen*] de un modo creador [*schöpferisch*], aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales [*Begriffsschranken*], a la impresión de la poderosa intuición actual²⁴.

En el paso de la metáfora al concepto sigue actuando esa fuerza artística que omite diferencias, realza aspectos, y, en definitiva, distorsiona. Por tanto, la crítica a los conceptos de Nietzsche se basa en que el conocimiento que se presenta como verdadero desconoce esta procedencia. De esta manera, convierte a las cosas designadas en identidades y habla de ellas a través de igualaciones. En definitiva, como apunta Kofman, la diferencia entre el concepto y la metáfora es de grado, siendo la metáfora la menos metafórica²⁵. Pero, el instinto de metaforización apenas se canaliza a través de los conceptos, por lo que encuentra otros canales, el mito y, sobre todo, el arte. Así, “confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo [*hinstellen*] de esta manera nuevas trasposiciones [*Uebertragungen*], metáforas [*Metaphern*] y metonimias [*Metonymien*]; continuamente muestra el afán [*Begierde*] de configurar [*gestalten*] el mundo existente [*vorhandene Welt*] del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente [*bunt*] irregular, tan inconsecuente, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños²⁶. Este hombre despierto cree que sueña cuando desgarrar el espacio conceptual establecido. Si el arte de la transposición está en la base de la actividad de todo conocimiento, entonces la filosofía puede, a partir del uso metafórico, asumir la tarea de pensar el espacio conceptual, sus atribuciones, distribuciones, diferenciaciones, oposiciones y jerarquizaciones. Pero esto no la convierte en poesía, ya que, como dice Kofman, aunque la filosofía utilice metáforas su uso está subordinado al uso del lenguaje apropiado o al uso de metáforas no estereotipadas, para mostrar que en el fondo todo concepto es una metáfora²⁷.

En conclusión, entonces, en primer lugar, Nietzsche remite la actividad conceptual a procesos fisiológicos y lingüísticos. Y, en segundo lugar, cuestiona la pretensión de universalidad, objetividad y esencialidad de los conceptos en favor de una producción conceptual que cuestione sus propios límites, divisiones y valoraciones.

24 VM, p. 36-37. (KGW, p. 382-383).

25 Kofman, op. cit., p. 17. “By effacing the opposition of kind between metaphor and concept and substituting merely a difference of degree (with metaphor being the less metaphorical), Nietzsche inaugurates a type of philosophy which deliberately uses metaphors, at the risk of being confused with poetry”.

26 VM, p. 34. (KGW, p. 381).

27 Kofman, op. cit., p. 18. “It is merely a form of poetry, for the new philosopher does not put metaphor to rhetorical use but subordinates it to the prospect of an accurate language or to the strategic objective of using non-stereotyped metaphors in order to unmask the metaphors which constitute every concept”.

Bibliografía

- Fuentes principales

Nietzsche, Friedrich, “Descripción de la retórica antigua”, en *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2001.

Fragmentos Póstumos (1869-1874), vol. I, ed. española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, 5.ª ed., trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2007.

Werke. Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss.

- Fuentes secundarias

Aristóteles, *Retórica*, ed., trad., pról. y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Diccionario moderno alemán: español-alemán, alemán-español, Berlín y Munich, Langenscheidt KG, 2005.

Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor*, trans. Duncan Large, London, Athlone, 1993.

Lacoue-Labarthe, Philippe, “The Detour”, in *The subject of philosophy*, ed. Thomas Trezise, trans. of the article Gary M. Cole, London, Minesota, 1993.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22.ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001.

La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur

Felipe MARTÍN HUETE

Universidad de Granada

felipem35@hotmail.es

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El problema de fondo que plantea Ricoeur es ver si se da una oposición entre la *hermenéutica del lenguaje religioso*, en tanto “*hermenéutica de la proclamación o de la palabra Kerigmática*”, y la “*fenomenología (manifestación) de lo sagrado o también simbólica de lo sagrado*”. Adelantando la respuesta de Ricoeur a dicha cuestión es conveniente señalar que lo que la “fenomenología de lo sagrado”, el símbolo, de la “hermenéutica de la palabra” es la condición ‘lingüística’ de esta última. Tal diferenciación tiene unas repercusiones importantísimas para la misma delimitación del campo religioso y que ahora conviene aclarar.

Palabras clave: Hermenéutica, fenomenología, sagrado, lenguaje religioso.

The influence of Husserl and Heidegger on the philosophical-phenomenological hermeneutics of Paul Ricoeur

Abstract

The fundamental problem posed by Ricoeur is to see if there is an opposition between the hermeneutics of religious language, in regards to "*Hermeneutics of proclamation of the word or kerygmatic*", and "phenomenology (*manifestation*) of the sacred or symbolic of the sacred". In advancing Ricoeur's answer to that question, it is worth noting that the "phenomenology of the sacred" (symbol) of the "hermeneutic of the word" is the condition 'lingüística' of the latter. Such differentiation has important implications to the delineation of the religious field and that should now be clarified.

Keywords: Hermeneutics, phenomenology, sacred, religious language.

1. Husserl y su aportación fenomenológica

Ricoeur se ve enfrentado no sólo a Descartes y a la filosofía reflexiva que identifica reflexión e intuición, sino muy particularmente con la fenomenología. La fenomenología que sirve a Ricoeur tanto de invitación como de instrumento, conduce a un callejón sin salida, a pesar del reconocimiento por parte de Husserl de lo 'prerreflexivo' y lo 'irreflexivo' y de sus críticas al cogito cartesiano. Husserl, queriendo alcanzar el fundamento de toda certeza, acaba por no dar ninguna, puesto que la grandeza teórica de la fenomenología, "la extraordinaria fecundidad de su inspiración" y el "rigor de su método" terminan siendo prácticamente ineficaces para identificar el fundamento que busca.

Ricoeur se propone hacer posible una fenomenología real, que evite la huida hacia un fundamento inalcanzable. Con ello, su hermenéutica insertada en la fenomenología es su "subversión". Su método hermenéutico procederá a partir del mundo y de los objetos cuya verdad, precisamente, la epojé (ἔποχή) fenomenológica pone en entredicho como exigencia de cientificidad. Según Manuel Maceiras, la subversión que conduce de Husserl a Heidegger y de éste a Ricoeur es la siguiente:

a) La fenomenología de Husserl, en la polémica con el psicologismo, el naturalismo y la antropología, pretende fundar las condiciones de todo conocimiento absoluto y universal en una dimensión no psicológica, que Husserl llama fenomenológica, libre de todo supuesto y de toda traza naturalista y positivista. La fenomenología se convierte así en una reivindicación del "fundamento último". Fundamento que radica en la intuición del sujeto por sí mismo, convirtiendo en polo intencional, que se enfrenta, como correlato objetivo, a un campo de significados esenciales. Por medio de la epojé se busca alcanzar un ámbito de sentido que prescinde de las cosas y de cuestiones de hecho, esto es, del mundo.

Con este método, el yo se hace intelectualmente presente a sí mismo para considerar intuitivamente sus actos sin confundirse con ellos. O sea que lo plenamente intuido es la subjetividad inmanente, resultando siempre dudosa toda trascendencia. De este modo, la ontología se confina en una búsqueda retroactiva –inacabada siempre– hacia el fundamento

subjetivo. Y no sólo en las *Investigaciones lógicas* y en la *Meditaciones cartesianas*, sino incluso en el último Husserl.

Como consecuencia, la reflexividad del yo no logra alcanzar la inteligibilidad última del sentido intencional de los actos noéticos. Debido a ello la fenomenología de Husserl concluye en un idealismo.

b) Ricoeur recurre entonces a Heidegger, debido a que el ideal de una justificación última de toda ciencia encuentra su límite fundamental en la “condición ontológica de la comprensión”. Radicalizando la distinción husserliana entre fundamentación trascendental y justificación última, la hermenéutica parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y del objeto que se le opone. De este modo, el sujeto que interroga debe ser considerado como perteneciente a la realidad sobre la que se interroga: “Porque primero pertenecemos participativamente a un mundo, podemos luego preguntarnos por su sentido”.

Se acepta el argumento de Heidegger según el cual ‘ser-en-el-mundo’ precede a la reflexión. Entonces el ‘comprender’ tiene una significación ontológica. Esta pertenencia ontológica yo-mundo es anterior y previa a la constitución del yo como sujeto enfrentado a un mundo de objetos. Tal pertenencia, anterior a la constitución del yo como sujeto, hace posible un segundo movimiento: la posibilidad de establecer una distancia, entre el yo y los actos en los que se objetiva. Distancia que es la exigencia dialéctica de la pertenencia y que hará posible el movimiento reflexivo que va desde el signo al acto y de éste al ser.

Una de las aportaciones fundamentales de Husserl a Ricoeur fue el proyecto de una filosofía de la voluntad. La fenomenología existencial según Ricoeur procura extraer de la experiencia vivida los significados y las estructuras esenciales de la voluntad, por medio de un método descriptivo que refiere a la intencionalidad del cogito toda la gama de actos intencionales. También para Ricoeur, siguiendo a Husserl, una función se comprende sólo por su intencionalidad.

Pero el método fenomenológico no brinda adecuada razón de la existencia, del yo en situación corporal. Por eso, al afán de claridad y distinción, heredado de Husserl, debe sucederle la invitación de Marcel reclamando la conversión del ‘problema’ en ‘misterio’, que no en evasión o exilio, sino el convencimiento de que no es posible “inventariar” al yo.

Según Ricoeur, “la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y las herejías provocadas por Husserl”. En este sentido, definir a Ricoeur como fenomenólogo significará determinar la peculiar herejía ricoeuriana respecto al canon de Husserl, pues nadie pretendería que Ricoeur sea un discípulo ortodoxo del autor alemán; a ello todavía se añade la dificultad adicional que significa el que la obra de Husserl haya sido utilizada e interpretada de formas tan distintas que no es nada claro el canon exacto que se debe tomar como referencia. En un primer paso, es preciso determinar el sustrato común que los une; y tiene sentido calificar a Ricoeur de fenomenólogo, según Antonio Pintor Ramos, porque su pensamiento sigue siendo una ‘filosofía del sujeto’, por mucho que en él haya variado este concepto respecto a Husserl, y una filosofía del sentido.

2. El encuentro de Ricoeur con Husserl¹

Entre 1949 y 1959, Ricoeur da a la luz una decena de estudios dedicados a la fenomenología. Estos estudios coinciden con un momento de interés general por la obra de Husserl. ¿Por qué Ricoeur se interesa por la problemática fenomenológica? La importante labor del esclarecimiento de Husserl hay que debérsela en gran medida a Ricoeur, el cual tenía como una de sus metas en estos estudios el disociar la figura de Husserl de algunas de las utilizaciones que de él hacía por entonces la fenomenología existencial francesa. En conjunto estos estudios ofrecen una imagen del filósofo Husserl mucho más rigurosa de lo que algunos pretendían y, al mismo tiempo, la imagen de una obra con muchos huecos por los cuales cabía ampliar y revisar críticamente los resultados a los que había llegado el propio Husserl.

Esa tensión Husserl-existencialismo significaba también, dentro del ambiguo campo de la fenomenología existencial, una constante referencia polémica a otros modos de utilizar la herencia de Husserl.

¿De dónde arranca este interés de Ricoeur por Husserl?. Debió de influir el gran predicamento del filósofo alemán, aunque parece que la problemática de Ricoeur es anterior y el interés por Husserl puede deberse a un doble motivo convergente:

- la búsqueda de un lenguaje de claridad racional para su tarea,
- y el hecho de que fundamentalmente Husserl signifique una opción que en algunos puntos está en las antípodas de lo que buscaba Ricoeur.

Así, la utilización de los instrumentos fenomenológicos en una temática más bien extraña a Husserl permitiría quizá revisar y encontrar límites a la construcción de una fenomenología trascendental.

La aplicación de los instrumentos husserlianos de análisis descriptivo a un tema distinto pone en entredicho los resultados filosóficos de Husserl. Por eso la fenomenología de Husserl cayó de hecho en una filosofía idealista que afirma un sujeto triunfante en plena coincidencia consigo mismo. Si para Husserl la ‘fenomenología’, más allá de un procedimiento metódico, se presentaba como la verdadera filosofía primera, Ricoeur repetirá constantemente la disociación entre el rigor de los conceptos ‘operativos’ de Husserl y su ‘tematización’ mediante ingenuas extrapolaciones de estos análisis, disociación que tiene el sentido claro de no amputar violentamente a la fenomenología sus inevitables implicaciones reflexivas y ontológicas, sino de disociarla de una interpretación ontológica concreta que resulta problemática.

- El salto que da Husserl es puesto en cuestión por Ricoeur de dos maneras convergentes:
- Mediante una reflexión sobre los datos de lo volitivo, lanzados contra la apresurada sistematización de Husserl.
 - Insistiendo en las aporías que se encuentran en el propio pensamiento de éste, descubiertas en todo su alcance por los fenómenos volitivos.

La distinción entre el instrumental metodológico y la interpretación idealista de Husserl tiene otra función complementaria. Rehuyendo ese idealismo y queriendo evitar las aporías de Husserl, algunos pretendieron apoyarse en su propia autoridad buscando un acceso

¹ Pintor Ramos, A., “Paul Ricoeur y la Fenomenología”, Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Barcelona, Anthropos, 1991.

directo e intuitivo al concepto de “mundo de la vida” husserliano. La paradoja del cuerpo propio y de la encarnación deja de ser tal paradoja en el momento en que se tomase como objeto de análisis directo; el miedo visceral a un “idealismo” no suficientemente analizado y también al fantasma de un ‘platonismo de las esencias’ llevó a arrojar toda la complejidad del análisis noético-noemático. Ricoeur intenta demostrar que esta problemática, por lícita que sea en sí misma, no puede pretender pasar por la interpretación fiel de Husserl.

La ganancia que estos nuevos temas reportan es también una notable pérdida. Al buscar un contacto directo con esas realidades ambiguas se pierde la tensión dramática de los temas y se deja en penumbra su complejidad. Lo que luego Ricoeur denominará ‘vía corta’ no es adecuada para una recuperación integral de la experiencia humana. Frente a ello, Ricoeur apuesta por una ‘vía larga’ en la que el rigor y el ascetismo de los análisis es defendida con fuerza frente a las prisas del existencialismo; la dificultad ahora, por el contrario, estará en saber si con ello no estamos condenándonos a no poder llegar nunca a la meta. En cualquier caso, el resultado será una clarificación racional que permite una discursividad de lo real “fenómeno-logía”, cosa que queda anulada por la “descripción demasiado rápidamente sintética” de la fenomenología existencial, con el riesgo de cortar la especificidad de los problemas y diluir los contornos de las distintas funciones en una especie de monismo existencial indiferenciado que, en el límite, conduce a repetir la misma exégesis de la ‘existencia’ a propósito de la imaginación, la emoción, etc. Por eso defenderá Ricoeur la justificación del ‘idealismo metodológico’ de Husserl e incluso está dispuesto a comprender su ‘idealismo trascendental’. La recompensa al esfuerzo de la ‘vía larga’ será una restitución más plena de sentidos en orden a una mejor comprensión de lo real, y al mismo tiempo, el rechazo del espejismo de un sujeto totalmente reconciliado consigo mismo, lo cual prohíbe pensar en el sistema total sino es como idea reguladora. De este modo, nos encontramos con una fenomenología que busca recuperar los resultados fundamentales del kantismo y de su análisis de la finitud.

El desvío por las hermenéuticas de la sospecha no deja fuera de juego a la fenomenología, pero la obliga a reformular algunas ambigüedades y, sobre todo, la cura de la tentación narcisista de un sujeto totalmente coincidente consigo mismo. Se abre así un camino para una ontología de un Cogito desgarrado en la que deben potenciarse algunas intuiciones poco desarrolladas de Husserl. Aquí mismo se encuentra la posibilidad de volver al primer plano el paradigma universal del lenguaje.

De hecho, esos mismos caminos pueden recorrerse de modo paralelo sobre el lenguaje, surgido en toda su problematicidad y en toda su densidad precisamente a raíz del choque entre la claridad racional del discurso fenomenológico y la ambivalencia del símbolo. También aquí la fenomenología buscará reanimar el sentido que anima todo lenguaje mediante una fenomenología del discurso. Los tratamientos objetivistas del lenguaje prohíben elaborar sobre él una ontología triunfante y obligan a la discursividad humana a contar con el consentimiento de las leyes del código. En la contraprueba del estructuralismo lingüístico está el creciente interés de Ricoeur por la filosofía del lenguaje ordinario, donde el peligro es el quedarnos en la mera diversidad equívoca y donde nuevamente la fenomenología puede aportar una guía por su remisión al enraizamiento de las distintas formaciones objetivas.

A lo largo de todo su desarrollo, Ricoeur ha ido aceptando retos que le lanzaban distintas corrientes del pensamiento: la mitología e historia de las religiones, el estructuralismo, el psicoanálisis, la filosofía analítica del lenguaje ordinario. En medio de todas esas aventuras, la preocupación de Ricoeur es siempre filosófica: se trata de aprender en ellas constelaciones significativas que puedan aportar un enriquecimiento en el cosmos

de sentido disponible y apropiable por el hombre. Pues bien, en los momentos fundamentales de su itinerario el punto básico de referencia filosófica siempre está representado por la fenomenología y, más concretamente aún, por su clásica versión husserliana.

3. Heidegger y su aportación hermenéutica²

Las filosofías del sujeto, heredadas del Cogito cartesiano, al constituirse como filosofías trascendentales, de corte idealista, conducen a una apología desmesurada. La última lucha apologética por este tipo de filosofía del sujeto se encuentra en la ‘Meditaciones Cartesianas’ de Husserl. Por eso, si el giro trascendental de la obra de Husserl significó una vuelta al intuicionismo cartesiano, era de esperar que la disidencia en el interior de la fenomenología llevara a término una profunda revisión del cartesianismo. Así sucedió. Y Ricoeur es consciente de ello, y gran parte de su itinerario filosófico no se entendería adecuadamente si se lo desmarcara de este debate entre Husserl y Heidegger. Así pues, parece que el problema de fondo con el que se encara la hermenéutica ricoeuriana del sujeto es querer desarrollar una ‘hermenéutica del “yo soy”’ sin renunciar al momento cartesiano y, por consiguiente sin dejar de ser husserliano. Lo que preocupa a Ricoeur es cómo poder recuperar al sujeto a través de su misma destrucción, es decir, como desarrollar una hermenéutica del sujeto (interpretación) sin renunciar a la fenomenología (reflexión). Es lo que dirá Ricoeur: “lo que está en juego es la posibilidad de seguir haciendo filosofía con Heidegger y después de Heidegger sin olvidar a Husserl”.

Para llevar a cabo la lectura ontológica-existencial del Cogito cartesiano, Ricoeur se sirve más de Heidegger que de Nietzsche. Es cierto que Heidegger ha sido considerado como el principal destructor de la noción de ‘sujeto’, junto con Nietzsche, dentro de su programa de destrucción metafísica. Ricoeur siempre se ha resistido a aceptar que la actitud de Heidegger ante la cuestión del sujeto haya sido totalmente destructiva, y presenta a Heidegger como un crítico de la relación objeto-sujeto y como un ‘maestro de la sospecha’. No obstante, considera también a la crítica o destrucción heideggeriana del Cogito como premisa de la ‘hermenéutica del “yo soy”’.

La lectura de Ricoeur sobre Heidegger fue pionera y muy buena, pues en una época en la que los textos tempranos de Heidegger sobre la ‘hermenéutica de la facticidad’, anteriores a *Ser y Tiempo*, no eran todavía accesibles, pudo entrever que desde el punto de vista de la analítica existencial, el núcleo irreductible del Cogito es la existencia del *Dasein*. Ésta, en tanto cuestiona, es la que determina el acceso al sentido del Ser. La negación de la prioridad epistémica del Cogito, llevada a cabo por Heidegger, en polémica con Husserl, y en vistas a la destrucción de la metafísica de la sustancia, implica mucho más que un simple rechazo del ‘Ego Cogito’.

² Pérez de Tudela y Velasco, J., “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, Paul Ricoeur: Los caminos de interpretación, Barcelona, Anthropos, 1991.

Para Heidegger la hermenéutica es la interpretación que la facticidad hace de sí misma. Heidegger utiliza la palabra hermenéutica en un sentido original y originario, es decir, en tanto hacer accesible para sí mismo el existir propio de cada momento. Considera a la hermenéutica como un modo de ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya interpretado.

Frente a la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, Ricoeur apostó, desde el primer momento de su trayectoria filosófica, por la necesidad de una ‘hermenéutica del rodeo’ para evitar caer en las trampas de una filosofía de la reflexión y de los cortocircuitos de la ontología del sí mismo. El mérito de Heidegger lo ve Ricoeur en que supo mostrar claramente las implicaciones ontológicas de la hermenéutica de la facticidad, del “yo soy”, que aplicará posteriormente a su ‘hermenéutica del sí mismo’. Ricoeur quiere probar, siguiendo a Heidegger, que la cuestión del ‘ser ahí’ que ha desplazado a la cuestión del Cogito contiene en sí misma la referencia a un “ego”, en tanto “sí mismo”.

Ricoeur irá ahondando cada vez la cuestión por el ‘quien’ del Dasein. Un ‘quien’ que, más que dato o cosa, es cuestión, problema. Esta es la razón profunda por la que la reasunción del “yo soy” no sólo reemplaza a una fenomenología, en tanto descripción intuitiva, sino que adquiere el carácter de hermenéutica porque recupera mediante la interpretación desveladora lo que había sido ocultado.

Por tanto, en la hermenéutica del sujeto como sí-mismo, las implicaciones ontológicas son notoriamente significativas y necesarias. En su hermenéutica de sí mismo, Ricoeur tiene un especial interés por encontrar una forma de permanencia en el tiempo que no sea la de la sustancia y que sirva para responder a la pregunta ¿quién soy? Para conseguir tal cosa, le sirve de ayuda la distinción que hace Heidegger entre la permanencia sustancial y el mantenimiento de sí.

No obstante la objeción que pone Ricoeur a la hermenéutica heideggeriana de la facticidad es que salta demasiado precipitadamente al plano ontológico de la comprensión, no dando importancia a la cuestión del método. La alternativa que propone Ricoeur es seguir la ‘vía larga’, la “hermenéutica del rodeo”. Ricoeur busca recuperar el sujeto como un “sí mismo” que va configurándose a lo largo de la lectura y de la acción narrativa.

Pero la interpretación encuentra su función atendiendo a la intención constitutiva de la experiencia que se anuncia en la metáfora³. Heidegger se cruza en el camino de Ricoeur. Éste prefiere retener de la última obra de Heidegger no su ruptura con la metafísica, que él deplora, ni su inadmisibles pretensión de poner fin a la historia del ser, sino la marcada diferencia entre pensamiento y poesía. Junto con Heidegger, reconoce también que la temporalidad es el carácter determinante de la experiencia humana. Pero, lo mismo que sucedía en la simbólica del mal, la conciencia subjetiva no puede ser alcanzada en su propia identidad si no es por su lenguaje. Aquí es el relato, la intriga narrativa, el medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser-en-el-mundo. Pero también aquí Ricoeur se aparta de Heidegger y la analítica ‘corta’ del Dasein se sustituye por la ‘vía larga’ del análisis de los relatos: tanto del relato histórico que tiene la pretensión referencial de la verdad, como del relato de ficción o narración imaginativa. Ambos géneros tienen como referente común el carácter temporal de la experiencia. De este modo la narración se eleva a la condición de identificadora de la exigencia temporal. Y, a su vez, el tiempo como realidad abstracta o cosmológica adquiere significación antropológica en la medida en que pueda ser articulado en una narración. La narratividad, por tanto, “determina, articula y clarifica la experiencia temporal”.

3 Ricoeur, Paul, VIII “Étude”, en *La métaphore vive*.

Bibliografía

Agis Villaverde, M., Mircea Eliade, *Una filosofía de lo sagrado*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1991.

Agis Villaverde, M., *Del símbolo a la metáfora. La Filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1991.

Aranguéz Sánchez, J., “La primacía explicativa escatológica de Paul Ricoeur”, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.

Binaburo Iturride, J.A., *Diseño de hermenéutica simbologista*, en “Paideia” nº 15, 1990.

Pérez de Tudela y Velasco, J., “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, *Paul Ricoeur: Los caminos de interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.

Pintor Ramos, A., “Paul Ricoeur y la fenomenología”, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Antrophos, 1991.

Ciencia y técnica en Heidegger

Silvestre MANUEL HERNÁNDEZ

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Ciudad de México

silmanhermor@hotmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El objetivo de este artículo es realizar una exégesis sobre la ciencia y la técnica en el pensamiento de Martin Heidegger. Se presenta la interrelación entre Modernidad, Metafísica e “Imagen del mundo”; así como el surgimiento de *Das Gestell*. El análisis se sustenta en la idea de que hay un *continuum* de las tesis sobre el problema del Ser hacia la pregunta por la esencia de la técnica.

Palabras clave: Modernidad, Metafísica, Imagen del mundo, representar, ente, Ser.

Science and technology in Heidegger

Abstract

The aim of this article is to perform an exegesis of science and technology in Martin Heidegger's thought. This article will present the relationship between Modernity, Metaphysics and "Image of the World"; as well as the emergence of *Das Gestell*. The analysis is based upon the idea that there is a *continuum* from the thesis of the "is-ought" problem to the questioning of the essence of technology.

Keywords: Modernity, Metaphysics, "World-Image", to represent, entity, Being.

Introducción

La ciencia, a partir de su desarrollo en el siglo XV, se especializa en campos distintos del conocimiento de la naturaleza; forja sus propios objetos de estudio, procesos explicativos, de comprobación y metodologías que tienden a dominar lo entitativo. En la Ilustración, se le aúna la técnica y éstos quehaceres alcanzan un nivel casi teleológico, en el sentido de que se contemplaban como los medios por los cuales el hombre llegaría al progreso y a la felicidad. Su transformación sigue en ascenso y dos centurias después, con el Positivismo y el arribo al segundo milenio, se vuelven los paradigmas del saber y el fin último o primordial que "debería regir todo el conocimiento humano". Desde luego que esto trajo consigo cuestionamientos científicos y filosóficos, no sólo en el ámbito social, sino en cuanto a su extensión, dominio y fundamentos, así como hacia el posible sustento ontológico que pudiera tener, aunado a su influencia en el destino del ser humano¹.

En concordancia con esto, se tiene el concepto de *Modernidad*, consustancial al avance de la ciencia y la técnica. Esta exégesis es de interés en cuanto a su relación con el *mundo*, o más propiamente, con "la imagen del mundo" forjada en la Modernidad, pues ella cambiará la forma de *objetivar* los entes sobre los que argumenta, refuta, o adquiere dominio el ser humano. En términos generales, la *modernidad* no atañe a un periodo específico de la historia, sino a un modo de acaecimiento del ser que va en paralelo con el auge de la razón instrumental y la metafísica.

La reflexión sobre la ciencia y la técnica realizada por filósofos, en las primeras décadas del siglo XX, se enfoca hacia lo epistemológico y ontológico de su ámbito de acción. En este contexto se orientan las indagaciones de Martin Heidegger sobre las disciplinas mencionadas. Los aportes heideggerianos son el tema de análisis del presente

¹ Estas interrogantes, en conjunción con el devenir de la historia (en sentido amplio), denotarán una "crisis de la ciencia" en tanto *sentido* para el hombre y en cuanto a sus fundamentos ontológicos, no respecto a su desarrollo y resultados. Este planteamiento aparece en Husserl en su *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). Y, como consecuencia, esto afectó a la técnica que, al igual que la ciencia, se inserta en la Modernidad. José M.G. Gómez-Heras, argumenta: "La crisis del mundo técnico moderno tampoco es una crisis de la técnica misma, sino una crisis determinada por los valores éticos y antropológicos de que la técnica carece[...]. La crisis del mundo técnico arraiga en la desdivinización del mismo respecto al sentido de la vida y a la finalidad de la historia. La técnica ha desplazado el interés por el hombre del terreno de los fines al área de los medios". Véase su libro *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 34.

artículo, desde la perspectiva de que en ellos hay un *continuum* de las tesis sobre el problema del Ser, es decir, las argumentaciones de Heidegger, en los temas que abordaré, caen siempre, o tienen de trasfondo una interrogante de corte ontológico. Nuestro autor antepone a todo tipo de cuestión y al mismo contexto histórico, la pregunta por el Ser, pues para él, la actualidad está signada por el olvido del Ser. Esto se evidencia en la relación de los individuos con los objetos y los fenómenos de la técnica, los cuales, en ambos casos, están fuera del Ser.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la concepción de Martin Heidegger sobre la ciencia y la técnica. Concebidas a partir de “la época de la imagen del mundo” dominada por la idea de *sujeto* como centro y fundamento de lo existente; la ciencia en cuanto criterio de verdad y progreso, y la creciente tecnificación del mundo. Y a partir del señalamiento de que la técnica no alude a un instrumental o proceder interrogativo sobre los objetos, sino a una noción propia del pensar, algo que atañe al Ser: “la esencia de la técnica”. Por esto, haré una exposición del pensamiento del filósofo alemán sobre estas problemáticas, apoyado en la hipótesis de que la ciencia y la técnica son dos formas del conocimiento que posibilitan abrirnos al mundo, pero también colocarnos ante cierto “dominio” del Ser. Así, en el presente estudio no se intenta llegar a la ‘verdad’ heideggeriana traslucida en los conceptos abordados, simplemente se desea delinear las interrelaciones entre ciencia, mundo, Edad Moderna y técnica, y ver de qué manera nos alejan o acercan al Ser.

I. Exégesis del dominio de la ciencia

En “La época de la imagen del mundo” (1938), Heidegger encuentra los elementos para hablar de una “interpretación tecnológica de nuestra era”; y de una “técnica mecanizada” como lo característico de los tiempos modernos, fenómeno cuya esencia es idéntica a la de la metafísica moderna. En este trabajo, se cuestiona la modernidad en cuanto devenir del Ser y la relación del mismo con el mundo, y en tanto que en ella se ha dado el olvido del ser a favor del ente². Su indagación parte de la siguiente tesis:

En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad³.

Lo cual le sirve para reflexionar sobre la esencia de la Edad moderna, donde encuentra fenómenos como la ciencia, la técnica, la estética, la cultura, la desdivinización, que definen de forma casi consustancial su “ser”. De ellas se abocará a la ciencia. Pero, quiero

2 Jürgen Habermas afirma: “según lo entiende la historia del Ser, la filosofía occidental recorre, de Platón a Nietzsche, un camino de progresivo olvido del Ser. Este camino está marcado por tres grandes pasos: el paso del pensamiento presocrático al pensamiento platónico–aristotélico, el paso del pensamiento griego al pensamiento romano–cristiano y, finalmente, el paso del pensamiento medieval al pensamiento moderno”. Véase su libro *Perfiles filosófico–políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 63. Puede agregarse a esta observación que el *olvido* de la filosofía por el *Ser*, de acuerdo con Heidegger, tiene que ver con que la filosofía se ha quedado en el ser del ente. Y en este contexto, el ente expresa una verdad que parte del dominio de la esencia del ente, del *qué es* y de *lo que es*, lo que concluye en un conocimiento técnico, instrumental, productivo, calculable. A su vez, esto supone la presencia del hombre cuya “representación explicativa” alude a todo lo existente, a la certidumbre sobre el ente: todo deviene objeto y disposición a lo manipulable, haciendo a un lado la pregunta por el *Ser*.

3 Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 68. Es pertinente mencionar que el autor no está pensando en la ‘verdad’ como una adecuación del intelecto con la realidad, sino como el estado de abierto, como la forma de manifestarse los entes.

aclarar que en Heidegger pareciera estar operando, en primera instancia, una especie de movimiento de la gnoseología hacia la ontología, al pasar de los fundamentos metafísicos de los fenómenos antes señalados, a la esencia de la Edad moderna. Acto que implica realizar un develamiento entitativo del dominio de la ciencia, para después ver si lo propio de ella es aplicable al ámbito ontológico de la Edad moderna⁴.

Veamos la exégesis heideggeriana sobre este particular. La ciencia tiene distintas interpretaciones sobre lo existente, pero su esencia está en la investigación, es decir, en el dominio del ente, al cual llega por la rigurosidad de los procesos para crear sus objetos de estudio. Aquí se presupone el uso de la matemática, por su exactitud⁵. El rigor, la regla, la ley, la explicación, el experimento, el cálculo, son elementos propios de las ciencias naturales que evidencian el distanciamiento de las ciencias del espíritu y de las históricas. Por ejemplo, en estas últimas, lo fundamental es la crítica de fuentes, que no reducen los hechos a reglas y leyes, sino que convierte la historia en objeto. Aclara Heidegger: “La historia sólo puede ser objetivada cuando ha pasado. Lo constante del pasado, aquello con que la explicación histórica compensa lo singular y múltiple de la historia, es lo siempre–ya–existido, lo comprobable”⁶. Ante esto le queda a la historia, en tanto investigación, la necesidad de concebir como instrumento de objetivación a la crítica de fuentes⁷. De lo anterior se sigue que toda ciencia es especial, y se ocupa de determinados campos de investigación, lo cual no es un *mal*, sino una necesidad, pues la especialización es la razón de ser del progreso de la investigación, que se enfoca en lo existente, en lo dado. Heidegger sintetiza:

La ciencia moderna se funda y aísla al mismo tiempo en los esbozos de determinados campos de objetos. Esos esbozos se despliegan en el procedimiento correspondiente, garantizado por el rigor. El procedimiento de cada momento se instituye en la empresa. Esbozo y rigor, procedimiento y empresa, fomentándose recíprocamente, constituyen la esencia de la ciencia moderna, la convierten en investigación⁸.

Para nuestro autor, lo que se convierte en objeto, de acuerdo con los dos ámbitos señalados, *es*, y se tiene por existente, el cual es puesto ante sí por el re–presentar (el “representar” implica poner ante sí y hacia sí), es decir, el re–presentar posibilita la objetización de lo existente.

4 Maurice Corvez hace un señalamiento importante respecto a lo óntico y lo ontológico en Heidegger: “El conocimiento óntico versa sobre los objetos. La verdad de este conocimiento está fundada sobre la verdad óntica. En otros términos, la verdad de las proposiciones se determina por referencia a la verdad del existente o verdad de todo lo que podemos representarnos. Esta última verdad abarca el conjunto de los objetos y, más precisamente, eso que cae sobre los terrenos de la ciencia y de la historia [...]”. “Los conceptos ontológicos que están en la base de los conceptos ónticos, no están separados de estos últimos. El Ser no es alguna cosa además del resto, que se dejaría desprender de la totalidad y obtener en estado puro. El Ser no es el existente, pero, en su verdad, en su carácter develado (*Unverborgenheit*), es siempre verdad del ser de el existente”. Véase su libro *La filosofía de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 101 y 104.

5 Recuérdese que la propiedad del cálculo consiste en hacer manipulables los objetos, llevar “todo” a un mismo plano; fundarse en la extensión y el número para determinar, intelectivamente, los objetos [esta función del pensamiento inicia con Descartes]. Actitud que desemboca, inevitablemente, en la rutina de las “leyes de la lógica”, cuyo enfoque está en el ente, no en el Ser.

6 Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, op. cit., p. 74.

7 En *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1991, Heidegger reflexiona sobre la historia desde otras tesis, y después de preguntar sobre el lenguaje, caer en las interrogantes de quién es el hombre, el pueblo y qué es el ser en sí mismo, aborda la cuestión de la historia (no sin dejar a un lado la carga ideológica que en la década de los treinta albergaba), para concebirla como un entrar en el futuro, y precisar que la noticia histórica conlleva una apertura del ser, y la apertura conlleva y codetermina al ser histórico de cada época.

8 Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, op. cit., p. 77.

Es necesario puntualizar que las tesis y argumentaciones de Heidegger sobre la ciencia no tienden a negar el valor de ésta en cuanto a su importancia práctica y teórica en el desarrollo del quehacer humano; su concepción no depende de un aspecto de conocimiento subordinado a un pensamiento metafísico o místico; es decir, no desconoce la validez de la ciencia como conocimiento riguroso y efectivo, ni tampoco va en contra de la eficacia práctica de la técnica emanada de la racionalidad científica. Puede hablarse de que Heidegger contempla en la ciencia y en la técnica modernas el signo distintivo de la configuración de una época cuyo despliegue alcanza al hombre contemporáneo. El significado ontológico de la racionalidad científico-técnica es por consiguiente su objeto de estudio.

II. Edad moderna e imagen del mundo

Una vez esclarecido “lo propio” de la ciencia, Heidegger establece el vínculo con la Edad Moderna, al expresar que la esencia de ésta puede verse en la emancipación del hombre con respecto a las ataduras medievales, donde lo fundamental radica en la transformación de la esencia del hombre, al convertirse en sujeto; significando esto que: “El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal”⁹.

Ahora bien, la Edad moderna trae consigo una nueva imagen del mundo. Entendiéndose por *mundo* la totalidad de lo existente¹⁰; y por *Edad moderna*, estar al tanto de algo, “representarse lo existente mismo en lo que está con él y tenerlo siempre presente en tal situación”¹¹. Y en la esencia de *imagen*, aparte de que se está al tanto de algo, lo existente está ante nosotros como sistema en todo lo que le pertenece y coexiste en él. En síntesis, imagen del mundo apela al mundo comprendido como imagen, donde todo lo existente *es*, en cuanto que forma parte de la representación elaborada por el hombre. Heidegger concluye: “[...] el hecho de que precisamente el mundo pase a ser imagen, caracteriza la esencia de la Edad moderna”¹². Y llega a esta afirmación porque para él, en la época griega, el hombre es el contemplado por lo existente, el hombre griego *es* al percibir lo existente¹³; mientras que en la Edad Media, lo existente es el *ens creatum*. Por el contrario, en la Edad moderna, “el hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente”¹⁴; y con ello se erige como el dador de sentido, medida y ejecución para la dominación de la totalidad de lo existente.

Al final de su estudio, Heidegger sostiene que “el proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen”, donde la palabra imagen significa: “la

⁹ *Ibid.*, pp. 78 – 79.

¹⁰ Aquí es correcto hablar del mundo de los entes, la observación de Heidegger atañe a lo entitativo, no a lo ontológico. El propio filósofo puntualiza en su *Addenda* al trabajo analizado: “El concepto de mundo, tal como se desarrolla en “Ser y tiempo”, sólo puede entenderse desde el campo visual del preguntar por el “ser – ahí”, pregunta que a su vez permanece incorporada a la pregunta fundamental por el sentido del ser (no de lo existente)”. *Ibid.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² *Ibid.*, p. 80.

¹³ Jean Beaufret señala: “El enigma de la técnica para Heidegger está esencialmente en su relación con el sentido griego de la palabra *téjné*. Por tanto, nos es preciso decir que la palabra *técnica* expresa más bien la manera como el mundo mismo se nos aparece, en el sentido en que los griegos lo veían aparecer en la *alétheia*”. Véase su libro *Al encuentro de Heidegger*, Venezuela, Monte Ávila, 1984, p. 50.

¹⁴ Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, p. 81. En esta misma página, el filósofo señala: “Re-presentar significa [...] llevar ante sí lo existente como un opuesto, referírsele – al que se hace la representación – y hacerlo volver a entrar en esta relación consigo como dominio decisivo”.

hechura del elaborador representador del hombre”¹⁵. Además, paralelamente a esa conquista, el hombre se convierte en sujeto, con lo que “comienza aquel modo de su ser que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de la totalidad de lo existente”¹⁶. A partir de estos dos rasgos esenciales, se comprenden, según Heidegger, los fenómenos fundamentales de la ciencia, la técnica y el subjetivismo modernos, desde la perspectiva en que la metafísica le confiere fundamento a una época y la determina de manera fundamental¹⁷. Pues la ciencia, la técnica y el subjetivismo son aquellos fenómenos de la modernidad que dominan estos tres aspectos fundamentales: la interpretación del ser, el sentido de la verdad y la posición del hombre en el mundo.

III. Interpretación ontológica

La dimensión ontológica de la ciencia, en cuanto fenómeno esencial de la modernidad, es la dimensión del advenimiento de una figura del mundo que no tiene precedentes en la historia de Occidente. La modernidad se caracteriza por su ciencia, no sólo debido a su importancia práctica, sino por el sentido radical de que participa de una manera decisiva en la formación y desarrollo del mundo moderno. El papel que juega la ciencia en la configuración de la modernidad es, por eso, el punto hacia donde se dirigen las reflexiones de Heidegger, bajo el entendido de buscar los fundamentos metafísicos de una época del mundo¹⁸.

Por consiguiente, ya sea que se afirme a la ciencia como una expresión de la comprensión moderna del Ser, o se sostenga que de ella emana dicha comprensión, lo importante es su función dentro de la configuración de la época moderna. La cual consiste en que la racionalidad científica tiene lugar como un modo determinado de interpretar y experimentar el mundo. Para Heidegger, la esencia de la ciencia moderna descansa en la investigación y:

El conocer como investigación tiene en cuenta lo existente para saber cómo y hasta dónde puede ponerse éste a disposición del representar. La investigación dispone de lo existente si puede contar de antemano con él en su trascurso futuro o a posteriori como pasado [...] Naturaleza e historia pasan a ser objeto del representar explicativo¹⁹.

Así, sólo aquello que de esa forma se convierte en objeto, *es*, es decir, se tiene por existente. Mientras, la ciencia como investigación llega cuando el ser de lo existente se busca en tal objetividad. Podría pensarse que a través de estas afirmaciones Heidegger nos

15 *Ibid*, pp. 83 – 84.

16 *Ibid*, p. 82.

17 Heidegger consideraba que: “con el reinado de la técnica, lo que en verdad comienza es “el despliegue de la dominación incondicionada de la metafísica” que halla finalmente una época a su medida. Porque, en el camino que condujo de Descartes a Nietzsche, el devenir de la razón habrá consistido en no fijarse ya objetivos por sí misma, en transformarse, de la razón objetiva que procuraba ser, en razón puramente instrumental”. Por su parte, la voluntad ya no se asigna a un fin, sino que ahora se transforma en la búsqueda del dominio por el dominio. Véase su Ferry, Luc y Alain Renault, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 92.

18 Es necesario aclarar tres cosas. 1. La metafísica, en cuanto configuración del mundo, desde Descartes y Kant hasta Hegel y Nietzsche, resulta interesante para el autor como “Historia del ser”, es decir, en su acepción ontológica, no como manifestación social o cultural. 2. La modernidad está regida por el progreso científico y técnico, sustentado, de forma tácita, en una concepción lineal del tiempo, y en una confianza inquebrantable en la razón. Por ello, el modelo idóneo del quehacer intelectual son las ciencias físico-matemáticas. 3. Hay una especie de *ontologización* del ahora técnico-científico, una suerte de “internalización del presente”, de lo fáctico y lo contingente, donde lo entitativo ha desplazado al *Ser*, o al menos a la pregunta por el *Ser*.

19 Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, op. cit., p. 77.

ofrece el concepto esencial de la interpretación del *Ser*, subyacente a la racionalidad científico-técnica introducida por la modernidad.

Sin embargo, la comprensión del mundo como *representación*, es el fundamento ontológico sobre el que gravita la ciencia moderna, junto con su proyecto esencial de verdad, pues allí donde “re-presentar significa [...] el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto”²⁰, la verdad pasa a ser concebida esencialmente como exactitud del representar. De manera similar, allí donde el mundo es nuestra representación, el hombre se constituye en sujeto y la totalidad de lo existente se busca y se encuentra en la condición de imagen y objetividad. Por ello, la modernidad, en cuanto fenómeno racional volcado sobre la totalidad de lo existente, involucra estas configuraciones, las cuales se producen cada una como correlato de las otras.

El fenómeno decisivo de la aparición de la Modernidad, para Heidegger, radica en la posición que el hombre pasa a ocupar como “medio de referencia” de todo lo existente. Para el filósofo alemán, el mundo en su totalidad se convierte en aquello que se determina a partir de su disposición para el *representar* (y el elaborar) humano. Es así como el hombre se transforma en sujeto, es decir, adopta la postura decidida y asegurada por él como el terreno de un posible desenvolvimiento de la humanidad. A pesar de esto, Heidegger no argumenta sobre las posibles consecuencias de ver el *mundo*, en su totalidad, como la hechura del “elaborar representador humano”, para el mundo moderno, y el quehacer científico y técnico, para la determinación del sentido de nuestra actualidad, esto es, se queda, de cierta forma, en el mero nivel de la conciencia al estilo cartesiano, en tanto que lo que se representa se vuelve no sólo objeto de conocimiento abstracto, sino algo devenido en objeto manipulable. Ante esto se abre el interrogante: ¿hasta dónde la Modernidad funda una época, es decir, hasta dónde llega el influjo de lo que Heidegger denomina su determinación metafísica como etapa de la historia del *Ser*?

IV. Dilucidación sobre la técnica

El desarrollo de las ciencias tecnificadas se presenta como el fenómeno esencial que domina nuestra época. Y será tarea de la filosofía reflexionar sobre sus consecuencias, toda vez que la metafísica ha devenido pensamiento científico-técnico y alcanzado, a partir de esta figura, “la reconcentración de sus posibilidades más extremas”. No es difícil advertir, según esto, que para Heidegger la realidad actual pertenece al mismo ámbito de la configuración abierta por la modernidad, en el sentido de que uno de sus fenómenos esenciales, el desarrollo de la ciencia tecnificada domina hoy en día el desenvolvimiento de la humanidad a nivel mundial. Heidegger tiene en cuenta “el triunfo del equipamiento del mundo sometido a los mandatos de la ciencia tecnificada”²¹, o lo que es lo mismo, el comienzo de la civilización moderna de Occidente, cartesiana e ilustrada, teniendo como paradigmas a la ciencia y a la técnica. Con respecto al segundo término, el filósofo alemán precisa: “La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”²².

20 Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 156.

21 Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 135.

22 Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Editora Universitaria, 2007, p. 125. El texto alemán es el siguiente: “Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der

Ahora bien, lo dado originariamente es el desvelamiento, porque “lo abierto” es la dimensión en donde estamos instalados desde siempre, pero esta originariedad no nos pertenece como una propiedad de nuestra subjetividad, sucede en todo caso lo inverso: nosotros pertenecemos a ella.

Por otro lado, la identificación del advenimiento de la técnica con base en el fundamento metafísico que introduce la Modernidad, como figura de la Historia del Ser, es la interpretación de la esencia de la técnica como final de la metafísica moderna, en el sentido de su consumación y realización plenas²³. Pues, si “el proceso fundamental de la Edad moderna es la conquista del mundo como imagen”, si “la palabra imagen significa la hechura del elaborar representador” y si en este contexto “el hombre lucha por la posición en la que él puede ser quien da la medida a todo lo existente”, entonces la Edad moderna tiene su consumación en la aparición y el desarrollo de la técnica como fenómeno totalizador que introduce el comienzo de la civilización mundial, en el sentido de ofrecer la cabal realización del mundo en su totalidad como “la hechura del elaborar representador humano”. No obstante, aduce Heidegger, la esencia de la técnica en cuanto tal, es decir, su significación como fenómeno ontológico que reúne los elementos y factores esenciales de la época actual, en tanto consumación de la modernidad y fin de su postura metafísica, es algo que aún no ha sido pensado ni reflexionado a fondo por nadie.

Para Heidegger, “La esencia de la técnica penetra nuestra existencia en una manera que apenas sospechamos”²⁴, y aunque la configuración actual de las ciencias pertenece a la esencia de la técnica como a su suelo y fundamento propios, de todos modos la técnica no ha sido suficientemente comprendida como el fenómeno esencial que da cuenta de la comprensión pensante y actuante del Ser en el mundo contemporáneo²⁵. No se trata, advierte Heidegger, de que la técnica, como producto del pensar y actuar humanos, no haya sido hasta el momento considerada y evaluada desde el trasfondo de sus implicaciones económicas, políticas, morales y hasta religiosas; sino de que su significación, en el sentido de determinar y trazar la medida de la estancia actual del hombre en el mundo, continúa hasta el momento incierta e indeterminada. “La esencia de la técnica está, pues, situada dentro de lo que desde siempre y ante todo da qué pensar”²⁶. Por eso, el quehacer esencial que Heidegger le atribuye a la filosofía en la época presente, es la dilucidación de la esencia de la técnica como problema ontológico²⁷.

Es por ello que la comprensión de la esencia de la técnica depende de la comprensión del significado metafísico de la racionalidad moderna. Para nuestro autor, el ocultamiento de la esencia de la técnica y el olvido metafísico del ser, pertenecen al mismo género de

Entbergung, d.h. der Wahr-heit”, in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 13.

23 Conviene aclarar que la “metafísica consumada”, en la relación técnica que se tiene con el mundo, presupone la representación del ente, por parte de la metafísica, como “objeto para la voluntad”; esto es, el ente no tiene más realidad que la de ser objeto manipulable o instrumento de la “voluntad del sujeto”.

24 Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires. Nova, 1972, p. 28.

25 Véase Dreyfus, Hubert L., “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics”, en Charles Guignon (ed.), *Heidegger*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 289 – 316.

26 Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 27.

27 Y esto es así porque, “al parecer, la esencia oculta de la técnica determina ahora no solamente la esencia misma de la ciencia, sino también la restitución del hombre en todo lo que él es. La esencia de la técnica escapa a la técnica. Ella escapa también, de cierta manera, a las intenciones o a las disposiciones del hombre. Las fuerzas de la técnica ya no están en nuestro poder, porque nunca lo estuvieron”. Véase Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, France, Gallimard, 1986, p. 368.

cuestiones, pues: “La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación, en la que acontece desocultamiento y ocultamiento, en la que acontece apropiadoramente lo esente de la verdad”²⁸.

Así, nos encontramos con que el discurso de Heidegger se detiene ante su propio resultado, para indicarnos que un posible “desplazamiento hacia atrás”, de la técnica a la metafísica, y de ésta hacia el Ser, es la mera indicación del modo del movimiento del pensar, y de un largo camino que precisa de una preparación que debe ser intentada teniendo presente al ente en cuanto tal, y en su conjunto tal y como es ahora y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro, marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna. Concluye Heidegger:

El paso atrás desde la metafísica a la esencia de la metafísica es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar²⁹.

A lo anterior, debe agregarse un “peligro”, el cual no radica en la propia tecnología, sino en su *esencia*, la *Gestell*. “*Das Gestell* designa aquí la esencia recogida de la técnica como planificación, información, ordenación y dis-posición del mundo”³⁰. Que, al parecer, es la culminación del olvido del Ser por el ente. Y, aparte de fungir como la esencia de la técnica, también sería la consumación de la metafísica, y el camino para su superación. Pero, la posibilidad de “salvación” se presenta en la relación que el pensamiento establece entre el ser y el hombre³¹. La idea de “superación de la técnica” (la naturaleza objetivada y la sociedad cosificada), Heidegger la extrae del ambiente definido por la tecnificación del entorno. Asimismo, piensa a través de los fundamentos o características propios de la técnica y la ciencia, con el fin de llegar a una superación (*Überwindung*) de la *Gestell*.

Conclusión

El problema del ser, en la filosofía de Heidegger, se vislumbra gracias a sus reflexiones sobre los distintos temas que aborda, pues de un nivel óntico asciende a cuestiones plenamente ontológicas, al preguntar por la esencia de los conceptos que investiga. Tal es el caso de la ciencia y la técnica, que si bien tienen características y un dominio particular sobre el cual actúan. Sus vertientes, desde el enfoque de Heidegger, se desplazan hacia cuestiones metafísicas, en tanto que trascienden el campo de los entes y se transmutan en vínculos de apertura hacia el mundo y hacia el Ser.

Ahora bien, la significación que comúnmente se tiene del mundo, como totalidad de lo existente, Heidegger la rebasa al precisar que en la Edad Moderna el mundo pasa a ser una imagen de todo lo re-presentado, es decir, lo existente *es* y se vuelve significativo, en cuanto objeto de conocimiento. Y esto es así, porque en el hombre cobra sentido todo lo

28 Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 151. La cita original dice: “Die Frage nach der Technik ist die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet”, in *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 34.

29 Heidegger, Martin, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2008, p. 117.

30 Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, edic. cit., p. 370.

31 Esto, a causa de que por la naturaleza práctica de las ideas técnicas, se puede experimentar un “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), así como cierta articulación general que dé forma a una *filosofía de la técnica* que se ocupe de los problemas derivados de la ciencia y la tecnología, a partir de la noción heideggeriana de Ser-en-el-mundo. Véase Mitcham, Carl, “Aspects philosophiques de la technique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, No. 161, France, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 158 – 159.

existente: el ser humano es quien se posiciona ante los entes, los objetiva y los fusiona dentro de un dominio. El mundo se convierte en *imagen* en cuanto se vuelve objeto de representación en la racionalidad del sujeto, pues éste es quien da “razón” del ente.

Por otra parte, la indagación por la “esencia de la técnica” desemboca en el develamiento de la realidad, donde el ente se reduce a objeto representable en el sujeto. Pero, paradójicamente, el hombre mismo cae en este esquema, es decir, el ser del hombre se reduce a un objeto más de la explotación, el cálculo y lo controlable. Por tal motivo, en el dominio de lo cognoscible que sustenta a la técnica moderna, subyace el ser y fundamento del hombre como algo en peligro de *cosificarse*, debido a las exigencias de la ciencia y a la transmutación de la naturaleza en “fondo fijo acumulado” o “estructura de emplazamiento” [*Gestell*], en algo *disponible*, en cuyo espacio entraría el hombre. Debido a esto, el peligro de la técnica no está en su instrumentación, sino en su *esencia* en cuanto *Gestell*, por su acaecer en disposición de demanda y demandante.

El términos generales, la ciencia, la imagen del mundo y la técnica, dejan de tener una importancia meramente instrumental en la vida práctica, en la *modernidad* entendida en sentido lato, y se sumergen en un “nuevo pensar” humano caracterizado por adentrarse en los sustentos epistemológicos y ontológicos de los distintos saberes que han conformado y guiado al hombre en su devenir histórico e intelectual.

Bibliografía

- Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Venezuela, Monte Ávila, 1984.
- Birault, Henri, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, France, Gallimard, 1986.
- Corvez, Maurice, *La filosofía de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Ferry, Luc y Alain Renault, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Gómez-Heras, José M.G., *El apriori del mundo de la vida*. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Guignon, Charles (ed.), *Heidegger*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.
- Heidegger, Martín, “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Kierkegaard vivo*, Sartre, Heidegger, Jasper y otros, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2008.
- Lógica. Lecciones de Martin Heidegger* (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss, Barcelona, Anthopos, 1991.
- “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Editora Universitaria, 2007.
- “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- ¿*Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.
- Mitcham, Carl, “Aspects philosophiques de la technique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, No. 161, France, Presses Universitaires de France, 1987.

HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA
MODERNA

El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia: Schelling y la historicidad del absoluto

Ana CARRASCO CONDE

Universidad Carlos III de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El problema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del Absoluto, del tiempo y del devenir de la historia, convierten en Schelling toda exposición científica sobre el Absoluto en un relato en el que Pasado, Presente y Futuro conforman las reverberaciones de una totalidad procesual, histórica que ha de ser narrada épicamente. Estas reverberaciones apuntan a una comprensión del tiempo que, lejos de ser entendido éste como una sucesión de “puntos-ahora”, presenta al Pasado (*Vergangenheit*) como aquello que nunca ha dejado de ser: *tò tì ên êinai* (*quod quid erat esse*), esto es, el pasado que nunca ha sido presente pero solo para el cual es posible el “era”, el “es” y el “será”; el Presente (*Gegenwart*) por su parte se muestra literalmente como «*Gegen-wart*», esto es, como un “estar vigilante” (*warten*) “contra” (*gegen*), de modo que ha de ser entendido en su oposición con un pasado del que saca su propia fuerza y que permanece como aquello oculto en el *fondo*, pero en el modo de una latencia, de una potencia absoluta; y el Futuro (*Zukunft*) es aquello que el

presente alcanza al tomar fuerza del propio pasado: es lo por-venir (*Zu-kunft*). Ningún tiempo, ninguna potencia se borra en cada Edad: sigue existiendo pero subordinándose a la prevaleciente en este tiempo. La dinámica de este sistema de los tiempos es la que se tratará de explicar, una dinámica en la que el absoluto se muestra como pura historicidad (*Geschichlichkeit*).

Palabras clave: Schelling, historicidad, temporalidad, absoluto, *Epos*.

The System of Time and the Epos of History: Schelling and the Historicity of the Absolute

Abstract

The question regarding the Historicity (*Geschichlichkeit*) of the Absolute, of Time and of the course of history causes Schelling to turn every scientific presentation on the Absolute into a story in which the Past, Present and the Future come together in reverberations of a process-oriented, Historical Totality that should be epically narrated. These reverberations outline an understanding of Time that, far from being understood as a succession of “now-points”, present the Past (*Vergangenheit*) as that which never ceased to be: *tò tì ên êinai* (*quod quid erat esse*); the Present (*Gegenwart*) as «*Gegen-wart*», that is, like a “being vigilant” (*warten*) “against” (*gegen*); and the Future (*Zukunft*) as that which the Present achieves, once nurtured by the Past itself: the ‘what’s to come’ (*Zu-kunft*). The dynamic of this system of time is the intended explanation; a dynamic in which the Absolute shows itself as pure Historicity (*Geschichlichkeit*).

Keywords: Schelling, History, Historicity, Temporariness, Absolute, *Epos*.

Falta de unidad o, remendando a Ortega y Gasset, filosofía invertebrada, e incluso, rescatando el título de la conocida obra de X. Tilliette, “filosofía en devenir”. Con tales calificativos se ha dado a entender que la filosofía de Schelling carece de una evolución lógica, como si el pensamiento de éste hubiera evolucionado ajeno a una coherencia interna. Sin embargo, lo que se encuentra en Schelling no es una filosofía en devenir, sino una filosofía cuyo tema es el devenir, no una falta de unidad, sino una filosofía que trata de ahondar en ella, no una filosofía invertebrada, sino una filosofía vertebrada en torno al Absoluto, hasta el punto de que lo que está en devenir es el Absoluto mismo a través de un despliegue que implica en su desarrollo la generación del tiempo. Éste será el sistema de los tiempos que mostrará al absoluto mismo como historicidad (*Geschichlichkeit*). La filosofía de Schelling expone el desarrollo de lo absoluto como desarrollo de épocas –he aquí el punto de partida de *Las Edades del Mundo*– entendidas como épocas de Dios, épocas de la razón, épocas de lo absoluto. Éstas comenzarán con un Pasado inmemorial, identificado en 1809 bajo la influencia de Jakob Böhme como el *Urgrund* o *Ungrund*, proto-fundamento o fondo sin fundamento, que a su vez ha de ser entendido –por los componentes neoplatónicos que en él confluyen– desde el Uno originario; y, finalmente culminan con el Futuro de la revelación de Dios y la consecución de la Unidad final. Explicito: las épocas son la fases del paso del Uno (*Ein*) a la Unidad (*Einheit*). Ésta es la historia del Absoluto,

una historia entendida, no como una dimensión empírica, contingente, independiente y ajena al curso de la razón, sino como el camino mismo a la razón y desde la razón, un camino cuyo trazado es el único que hay y que por eso mismo es el de lo Absoluto. Esto es, nos encontramos ante una historia que es *Geschichte* (no *Historie*), que narra lo que sucede (*Geschehen*)¹.

Por otro lado, hablar de un sistema de los tiempos y hacerlo refiriéndose a Schelling, apunta de manera casi obligada a las *Edades del Mundo*, en sus tres versiones, de 1811, 1813 y 1815. En efecto, las *Edades del Mundo* querían ser una historia científica del Absoluto, es decir, de eso que sólo cabe formular en una historia y que únicamente se revela y se pone en libertad a lo largo de una historia. Es esta historicidad fundamental relacionada con el Absoluto la que ha de ser entendida dentro del marco de un proceso de autoexposición (*Selbstdarstellung*) del Absoluto en la forma de un relato, de ahí que hablemos de un *épos*, esto es, de una narración, pero no de una narración cualquiera, sino de la narración de una lucha intestina en el seno mismo de la divinidad. El Absoluto no podrá de este modo entenderse fuera del tiempo –por un lado el absoluto, por otro el devenir temporal– sino comprometido con ese mismo devenir, comprometido con el tiempo, mostrándose como un conflicto sólo comprensible dentro de una historia en la que el propio absoluto se narra así mismo. Tal es el intento de las *Edades el Mundo*: plasmar esta narración que cuenta al Absoluto. La genealogía del propio tiempo tendrá que ver con esta autoexposición del Absoluto y su devenir.

Desde la historicidad del Absoluto y con el sistema de los tiempos puede entenderse que la filosofía de Schelling en realidad nunca naufragó y que, la inacabada obra de las *Edades del Mundo* no pueda ser considerada como un trabajo abandonado por el filósofo, sino que, antes bien, el concepto fundamental que lo alimenta, esto es, la historicidad, permanece como sustrato en el entero desarrollo de la filosofía schellingiana hasta llegar a la *Filosofía de la revelación*. A este respecto es destacable el estudio de Aldo Lanfranconi² según el cual, cada vez resulta menos evidente el supuesto fracaso de las *Edades del Mundo* si consideramos que todavía en 1833, es decir, más de veinte años después del comienzo de los trabajos, Schelling impartió un curso en Múnich titulado “*System der Weltalter*”³. Mostrar la permanencia como sustrato de este sistema de las edades del mundo o sistema de los tiempos es la tarea que trataremos de esbozar aquí sintéticamente, al mismo tiempo que quedarán explicitados tanto el despliegue –orgánico, no mecánico– como la dinámica de los tres *éxtasis* del tiempo: pasado, futuro y presente.

1 En palabras del propio Schelling: «Cabe distinguir entre *Geschichte e Historie*: aquélla es la secuencia misma de acontecimientos [*Ereignisse*] y sucesos [*Begebenheiten*], ésta el dar cuenta [*Kunde*] de los mismos. Se sigue de esto que el concepto de *Geschichte* es más amplio que el de *Historie*». En *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart. 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4). Esta edición será reproducida posteriormente en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburger, Múnich. 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios) Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/VII, n° pág.). Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma (Ejemplo completo: SW I/VII, n° pág.; trad. n° pág.), aunque la traducción, salvo que si indique lo contrario, será nuestra. Para citar las *Edades del Mundo* (*Weltalter*) se empleará la edición de Manfred Schröter. Múnich.1966. Indicando W (=Weltalter) seguido del número de página. En este caso, en la cita correspondiente a la *PhM*: SW II/I, 235.

2 Lanfranconi, A., *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“*. Texte F.W.J. Schelling. Stuttgart-Bad Cannstatt. Frommann-Holzboog. 1992.

3 Schelling, F.W.J., *System der Weltalter*. Frankfurt am Main. Klostermann. 1990.

Pero... ¿por qué situar al presente en el último lugar de esta enumeración? Porque en Schelling no hay una linealidad temporal o una sucesión de puntos-ahora, sino que –citando al filósofo–: “un comienzo del tiempo es impensable si simultáneamente no se establece toda una masa como pasado y otra [masa] como futuro, pues sólo manteniendo esa polaridad surge a cada instante el tiempo”⁴. Las tres edades no están encadenadas mecánicamente, sino dinámicamente opuestas, esto es, relacionadas por aquello mismo que las separa y escinde: la mutua resistencia y el eterno conflicto. “El pasado es sabido. El presente es conocido. El futuro es presentido” –dirá Schelling– y es esta sucesión: lo sabido, lo conocido y lo presentido, la que anuncia ya la polaridad fundamental entre lo que se sabe y lo que se presiente.

Los tres éxtasis

I. El Pasado (*Vergangenheit*)

Al referirse al Pasado inmemorial, o a la “Noche del Padre” en palabras de Böhme, hemos de acudir como antecedente de las *Edades del Mundo* al *Escrito de la libertad* (1809) en el cual aparece formulado el concepto de *Ungrund* o *Urgrund*, como aquello anterior a toda dualidad, origen primigenio del que todo surge⁵ (recordemos que en el *Freiheitschrift* se planteará la famosa distinción entre el ser en cuanto que existe o *Existerende* y el ser como fundamento de la existencia o *Grund der Existenz*). La formación del término *Ungrund* alberga en su entramado varias corrientes que confluyen en una noción que, por limitarse casi exclusivamente al *Escrito de la libertad* lo convierte en un *hápax* en la obra del filósofo, aunque aparezca con otros nombres en la filosofía posterior⁶ y una sola anteriormente (y con otro sentido) –en el *Vom ich*– en 1795⁷. Acusado de plagiar a Jacob Böhme, Schelling toma el término *Ungrund* del teósofo alemán, aunque tal término ya existía antes de ser empleado por Böhme pero con otro sentido que el que le proporcionó el de Görlitz. Schelling lo rescata del olvido para ponerlo sobre la palestra filosófica, traduciendo con él al lenguaje filosófico aquella *Nada divina* de la tradición mística que se encuentra en el neoplatonismo de Plotino o Proclo bajo la figura del Uno. Si seguimos las doctrinas cabalísticas que también se encuentran contenidas en el concepto forjado por Schelling, tan oculto es este *deus absconditus* que ni siquiera es mencionado en las Escrituras puesto que, lo que en ellas se narra, es lo que sucede *a partir* de la creación. No se puede ir más allá del punto inicial porque este “más allá” permanece inaccesible. Nada puede decirse de él. Confluyen así en la cristalización del concepto las líneas que unen el pensamiento neoplatónico (Plotino, Proclo, e incluso el Pseudo-Dionisio), la cábala y la teosofía, dando así a la terminología filosófica de Schelling los matices de un lenguaje que le permiten replantear aquellos problemas que ya estaban presentes en la *Identitätslehre* y hacer de este concepto el punto de unión con la *Naturphilosophie* (parte real de la filosofía,

4 W 75. Hay traducción de Jorge Navarro Pérez en: Schelling, F.W.J., *Las Edades del Mundo*, Madrid, Akal, 2002, p. 95

5 SW I/VII, 408; trad. Arturo Leyte y Helena Cortés en Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona, Anthropos, 1989. p. 283: “éste no puede ser absoluto [...] más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos”.

6 El vacío dejado por la ausencia del *Ungrund* será llenado con la fuerza recobrada por las potencias a partir de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810 para adquirir aún mayor importancia en la *Spätphilosophie*. Cf. SW I/VII, 425ss.

7 SW I/I, 162.

natural). Schelling responde así a uno de los mayores interrogantes de su sistema: cómo pasar de lo infinito a lo finito. Con esta reformulación Schelling responderá además a una de las mayores críticas recibidas a su sistema: la de Hegel. El *Ungrund* no es una innota sustancia, ni una simplicidad inerte⁸ de la que nada puede surgir⁹ sino, más bien al contrario, constituye aquello a partir de lo cual todo sale, conformando un movimiento constante de despliegue. A partir de las profundidades de lo absolutamente oculto tendrá sentido el establecimiento del principio central de la *Naturphilosophie* ya mencionado – *Grund / Existenz*¹⁰– que, al igual que en la tradición cabalística, supone una dislocación en virtud de la cual esta Supradivinidad deja de estar totalmente cerrada en sí misma y empieza a exteriorizarse, a existir. La existencia se entiende así como un *ex-stare*, un proceso de extraversión que tiene su origen en aquel *Ensoph* incognoscible. Como ha sostenido J. F. Marquet, de la concepción de un Absoluto entendido como algo inmediatamente acabado y existente, propio de las primeras exposiciones del filósofo, se pasa a un Absoluto que ha de recorrer una serie de grados: «el error estaba precisamente en el hecho de que por definición “lo acabado” no podría servir nunca de punto de partida. Si olvidamos esta máxima y empezamos de entrada por el Todopoderoso estaremos llegando, por decirlo así, antes de habernos ido; o dicho de otra manera, en ese caso toda apariencia de movimiento habría de revelarse por sí misma como ilusoria. Por otra parte, el Absoluto actual, el Absoluto como existir, o el Existir en sí mismo, es lo que designamos con la palabra clave de todo lenguaje humano: el nombre de Dios; pero para nosotros no podría Dios ser origen, sino punto de llegada»¹¹. Comienza aquí la historia del Absoluto.

Urgrund remite por tanto a un tiempo pre-mundano, a un Pasado esencial y lejano, que, lejos de estar inserto en una comprensión lineal del tiempo, ha de ser entendido como aquello que nunca ha dejado de ser: *tò tì ên êinai (quod quid erat esse)*, esto es, el pasado que nunca ha sido presente pero sólo para el cual es posible el “era”, el “es” y el “será”. “Todo lo que nos rodea –dirá en 1811– nos remite a un Pasado increíblemente pasado [...] Vemos una serie de tiempos, cada uno de los cuales siguió a otro y lo ocultó; en ningún lugar se muestra algo originario, hay que quitar una gran cantidad de capas colocadas poco a poco, el trabajo de milenios, para llegar finalmente al fondo”¹². El Pasado, macizo y pleno, tercamente ineliminable, sirve de fundamento a todo el proceso, es el soporte, la base que todo lo contiene; es la potencia absoluta de la permanente latencia de lo oculto que permanece en el fondo y como fondo, y del cual el presente toma su fuerza para alcanzar lo por-venir (*Zukunft*).

8 Hegel es citado por la edición académica: *Gesammelte Werke* (=GW). Hamburgo (o Dusseldorf, según se ponga el acento en la editorial: Meiner, o en la promotora de la edición: la Academia de las Ciencias de Renania del Norte / Westfalia). 1968ss. Se indica después el volumen y la página en arábigos. Cuando hay traducción al castellano, ésta queda recogida tras punto y coma. En este caso: *Phänomenologie des Geistes* (=Phä) GW 9: 21; trad. modif. 18: “[...] aquella anticipación según la cual lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como un punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento”.

9 Cf. GW 9: 13; 10; GW 9: 19; 16.

10 Cf. SW I/VII, 357; 161-163. También Cf. Schelling, F.W.J.: *Zeitschrift für spekulative Physik*. Vol. 2, Hamburgo, Meiner, 2001, § 54, nota IV, pp. 369 y ss.

11 Marquet, J. F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la pensée de Schelling*. París. Gallimard, 1973, p. 396 y ss.

12 W 11-12; 56.

II. El Futuro (*Zukunft*)

Lo Por-venir (*Zu-Kunft*), lo que se presiente –recordemos “el futuro se presiente”– es el futuro. Sólo Schelling, tan atento al idioma alemán, puso de relieve que la propia palabra Futuro, encierra dentro de sí el enigma de una llegada. *Finis viarum Dei*: devenir desde un Pasado absoluto, el de las profundidades del Padre, hasta un Futuro, el del restablecimiento, el tiempo del Espíritu. Éste es el tiempo de la Revelación. Entre ambos, el tiempo de lucha: el Presente. Lo Absoluto no puede ser de este modo punto de partida, sino punto de llegada. Dios como la vida que es, realiza este camino (*Weg*) –más bien calvario (*Kreuzweg*)– para tomar plena conciencia de sí. El devenir del mundo narra así el devenir del propio Dios, el devenir del absoluto en el tiempo.

La historia de este despliegue sólo es posible si se entiende a ésta como un Todo y no como una sucesión interminable de momentos, por eso si Dios en su devenir procede de lo más bajo (lo real y natural) a lo más alto (lo ideal y espiritual) propulsándose desde lo inferior (su pasado) y articulando los momentos de su devenir dialécticamente (en el presente), en su final (futuro) todos estos periodos quedarán recogidos en una total unidad. El tiempo del Futuro es de este modo el tiempo de la Revelación y la Manifestación de Dios, y, por ello mismo, también el tiempo de la unidad. Todo queda recogido. *Alles in Allem*. Cada éxtasis, presente, pasado y futuro, está íntegramente actuando y padeciendo a los otros¹³. El Futuro se erige así como el tiempo que *llegará* a ser, que está por-venir (*Zukunft*) pero que nunca llegará a ser Presente, del mismo modo que el Presente nunca será Pasado y, sin embargo Pasado-Futuro y Presente sólo se entienden en su mutua imbricación. En el Futuro ya no habrá por lo demás “ser” ni “existencia” sino el Uno-Todo del tiempo. De esa forma, bajo el Futuro, cada tiempo, el Pasado y el Presente, siguen existiendo pero subordinándose a él. Ningún tiempo –ni ninguna potencia– queda “suelto” porque no hay tiempos cerrados en sí (Pasado, Presente y Futuro) ni independientes unos de otros¹⁴.

III. El Presente (*Gegenwart*)

Devenir supone un “de dónde” (*woher*) y un “a dónde” (*wohin*): una anterioridad que es la del pasado y una posterioridad que es la del futuro, de cuya oposición y lucha surge el presente. El presente es así una lucha entre dos *époches* que coinciden violentamente generando el propio acontecimiento temporal. El presente no es una masa de tiempo, sino esa “anterioridad” desde la que se generan pasado y futuro, futuro y pasado. El presente es así literalmente “*Gegenwart*”: “estar vigilante” (*warten*) “contra” (*gegen*)¹⁵, es decir, ha de ser entendido en su oposición, por un lado, con un pasado del que saca su propia fuerza y que permanece como aquello oculto en el *fondo*, pero en el modo de una latencia, de una potencia absoluta, y al mismo tiempo, por el otro lado, el Presente es también, dentro de esta polaridad, aquel tiempo de espera (*Erwartung*) hacia lo que está literalmente por-venir: el futuro. El mismo Pasado permanece como sustrato de este éxtasis del tiempo, un tiempo

13 Duque, F., *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 915 n. 2126.

14 Refiriéndose al Sistema de los Tiempos, en la lección décima de la *PhM* hablará de éste como de un Organismo «en el que está incluida la historia de nuestra especie; cada miembro de este Todo es un tiempo propio e independiente, limitado no por un tiempo *precedente*, sino por uno *depuesto* [*abgesetzt*] por él y esencialmente *distinto* de él, hasta llegar al tiempo final, que no precisa ya de delimitación alguna porque *en* él no hay ya ningún tiempo (a saber, ninguna secuencia temporal), sino que es una *eternidad* relativa». SW II/I, 235.

15 Cf. Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit. p. 915, n. 2125.

que se vive desde y contra el pasado sin que el pasado haya pasado, aunque tampoco haya estado nunca presente¹⁶, y el Futuro se erige como aquello que es presentido desde el propio presente. Presente quiere decir por ello no el ahora de un instante inserto en una comprensión lineal del tiempo, sino lo que ha hecho acto de presencia, lo manifiesto (*offenbar*) y efectivo (*wirklich*)¹⁷ que se levanta entre la base oscura, siempre latente del Pasado y se dirige hacia el futuro final luminoso de la Revelación.

El absoluto como historicidad

Es esta comprensión del sistema de los tiempos la que ofrece la unidad del pensamiento de Schelling. La misma filosofía que tiene que reconstruir el pasado, aunque sea instituyendo racionalmente el comienzo del tiempo como lo “impensable” mismo, anuncia también el futuro. De tal tarea de reconstrucción se va a encargar la *Naturphilosophie*, la cual recupera humildemente la idea de que tal vez el principio de la razón, su *arché*, sea también el comienzo del tiempo y no algo opuesto o diferente a él. De esta reconstrucción también se encargará posteriormente la *Filosofía de la Mitología* cuya tarea residirá en ir a la búsqueda del pasado real que se encuentra más allá de la conciencia, justo históricamente antes de la conciencia. Pero si el pasado sólo existe como polo opuesto del futuro, y éste como polo opuesto de aquél, la reconstrucción del comienzo es pareja de la construcción del final y a la *Naturphilosophie* y a la *Filosofía de la Mitología* filosóficamente les corresponderá una *Filosofía de la Revelación*. O dicho de otro modo, según la distinción realizada por el propio Schelling, a la filosofía negativa le corresponderá una filosofía positiva: una filosofía negativa cuyo resultado es el comienzo, el cual puede ser convocado tanto desde la naturaleza como desde la mitología, y cuya realidad es ese fondo insondable y oscuro que subyace a lo presente, y una filosofía positiva cuyo tema es el futuro y que puede ser presentido como la Revelación.

16 En ese sentido el término alemán *Gegenwart* quiere decir «vigilar contra» o «estar atento hacia...». Cf. Duque, F.: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit. p. 915, n. 2125.

17 “lo manifiesto” no la Manifestación, “lo revelado”, no la Revelación, es decir, que en el tiempo del Presente lo que aparece es aquello que se va mostrando. Dicho de otra manera: en el Presente Dios se va mostrando, pero sólo en el Futuro puede darse la Revelación como tal.

Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica

Sergio MONTECINOS FABIO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El presente trabajo busca explorar algunos de los puntos de conexión entre las filosofías de Platón y Hegel a través de una reconstrucción de la lectura hegeliana de ciertos pasajes del *corpus* platónico. En concreto, el texto ofrece una reconstrucción de su peculiar apropiación-comprensión de la dialéctica antigua, buscando insistir en el profundo alcance metodológico y ontológico que ésta tiene para el pensar especulativo: Hegel, sorprendentemente, encuentra en Platón la posibilidad de considerar la diferencia como un elemento *constitutivo* del pensamiento, no su contrario, lo que permite, a su vez, establecer su identidad anfibológica con el ser.

Palabras clave: dialéctica, identidad, no-ser, juicio, pensar especulativo.

Methodological connections between the philosophies of Plato and Hegel: The Hegelian readings of the Platonic dialectic

Abstract

This paper seeks to explore some of the connections between the philosophies of Plato and Hegel, through a reconstruction of Hegel's reading of certain passages in the Platonic *corpus*. Specifically, this paper gives a reconstruction of his distinctive appropriation-comprehension of ancient dialectic, insisting on the profound methodological and ontological implications of this on speculative thought. Hegel, surprisingly, found in Plato the possibility of considering the difference as a *constitutive* element of thought, not its opposite. This allows establishing one's amphibological identity with being.

Keywords: dialectic, identity, not-being, judgement, speculative thought.

Planteamiento

Es el problema del movimiento y la concepción, uno de los puntos que marcan la diferencia entre el modo de filosofar antiguo y el moderno. Hegel alaba el que los antiguos, en tanto representan la formación de la conciencia natural, hayan sido capaces de desprender los conceptos universales a partir del íntimo trato con la *physis*, es decir, en vista a una consideración estricta de lo real que hacía de este “filosofar sobre todo acaecer” un filosofar animado por lo sensible inmediato. Esto queda de manifiesto en la particular habilidad desarrollada por los antiguos de razonar a partir de términos contradictorios que brotan del propio objeto de su razonamiento, casi como testimoniando en un nivel conceptual el ser y dejar de ser que define al movimiento de la naturaleza. Esto parece ser un punto clave para comprender la génesis de la dialéctica, en la medida en que la entendamos como una consideración pensante del movimiento.

La modernidad, y su modelo de demostración racional, no puedo sino desconfiar de la dialéctica como modo de conocimiento. Aun reconociendo su inevitabilidad para la razón humana y asignándole cierto rendimiento, Kant, p.ej., llama a la dialéctica en su primera crítica la “lógica de la ilusión”, poniendo de manifiesto la actitud general que el saber de la modernidad tuvo con ésta. A su vez, la filosofía postkantiana, debatió arduamente sobre la posibilidad de un *principio* que pudiese fundamentar el edificio kantiano, comprendiendo al concepto de principio como aquello que no daría lugar a posiciones contradictorias para acabar con toda disputa y malos entendidos en la ciencia filosófica¹. El precio de esta búsqueda fue la proliferación de principios unilaterales que se aseveran a sí mismos como verdaderos, a la vez de refutar al resto en una operación puramente negativa: “[...] un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo”².

1 Cfr. HOYOS, L. E., *El escepticismo y filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del s. XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001, pp. 41ss.

2 HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México D.F., F.C.E. 2003, p. 18.

Para Hegel, en cambio, el verdadero principio, lo absoluto, sólo puede consistir en el desarrollo del saber que se encuentra más allá de las posiciones unilaterales abstractas, al mismo tiempo que en todas ellas. Es el movimiento y la transformación intrínseca del principio lo que le interesa presentar como aquello que es en verdad. Pero tal presentación (*Darstellung*) requiere la fluidificación de aquellos conceptos que la modernidad había petrificado y perpetuado en su forma abstracta; es en este punto donde la dialéctica antigua se presenta como clave para la aporía filosófica de la modernidad. El saber debe contener en sí mismo, como sí mismo, la movilidad de lo real, fundamentalmente porque no es algo distinto de esto. De esta forma, comprendió Hegel que la modernidad debía recuperar parte del legado de los antiguos para pensar los problemas filosóficos y culturales del mundo moderno, lo que se manifiesta claramente en la lectura que realiza de Platón, autor en el cual descubrió profundas verdades especulativas desde la época de formación de su pensamiento. Cuenta de esto da, p. ej., la referencia al *Parménides*³ presente en un texto de 1802, antes incluso que la *Fenomenología* (donde también lo alude), dedicado al escepticismo antiguo y el moderno: allí lo describe como el más perfecto y consistente sistema de escepticismo (dialéctico) existente⁴ –podría sostenerse que el *Parménides* es a la lógica hegeliana lo que el *Timeo* es a la filosofía de la naturaleza de Schelling.

La afinidad entre ambos autores que intentaremos explorar a través del texto, viene dada por la concepción de la dialéctica que cada uno desarrolla en la búsqueda de un horizonte metodológico suficiente para sus pretensiones ontológicas. Para ambos autores, la dialéctica no es simplemente –como podría sugerirlo una lectura un tanto apresurada del *Parménides*– una mera gimnástica destinada a desarrollar en el joven la capacidad para acceder a los oscuros conceptos fundamentales, al menos no tanto eso cuanto el terreno mismo de acceso a ellos, la región donde la verdad (*alétheia*) se revela. Tal como sostiene Gadamer⁵, ambos autores vinculan el procedimiento dialéctico con el concepto de *demostración filosófico-racional de la verdad*, y sólo a partir de aquella demostración es que idealismos como éstos puede estar o no legitimado, pues es, en definitiva, la dialéctica aquello que opera en la conexión con la *idea*, o el *movimiento* del concepto.

Por otra parte, cabe señalar también que, a pesar de la enorme admiración de Hegel por Aristóteles, no extrajo de éste su concepto de exposición de la verdad –y la verdad sólo se demuestra a través de su exposición inmanente–, sino de Platón, quién no se limitó, como Aristóteles, a exigir como verdadero, *more geometrico*, un principio provisto de certeza apodíctica⁶, sino que tuvo en consideración el proceso en que la verdad se va revelando desde lo particular de la intuición hacia las determinaciones universales del pensamiento⁷. De este modo, “en Platón reconoce Hegel la primera elaboración de la dialéctica especulativa [en la medida en que el griego] aspira a contemplar lo universal, ‘aquello que debe valer como determinación’, tomado puramente en sí mismo, lo cual significa, según Hegel, mostrarlo en su unidad con su contrario”⁸.

3 PLATÓN, *Parménides*, trad. M.^a Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988. En adelante: *Par*.

4 HEGEL, G.W.F. *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 65.

5 GADAMER, H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 14.

6 “(...) Hegel subraya de modo expreso que el método de la demostración científica lógicamente analizado por Aristóteles, la apodíctica, en modo alguno se corresponde con el procedimiento filosófico que Aristóteles realmente practica”. GADAMER H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit. p. 13.

7 Sobre este punto en particular, y sobre la relación de Hegel y la dialéctica antigua en general, vid. GADAMER H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit. pp. 11-48.

8 *Ibid.*, p. 16.

Sin embargo, la profundidad de esta conexión tampoco debe disolver las importantes diferencias entre ambos pensadores tanto en lo referente al modo en que la dialéctica es considerada como *método*, como el modo en que cada uno establece la conexión entre ontología y dialéctica (o entre verdad y saber, podría también decirse). A lo largo del desarrollo del texto se intentarán aclarar tanto las diferencias señaladas como los puntos de conexión entre estos modelos de pensamiento, enfatizando –como hace Hegel– el papel que juega la incorporación platónica de la diferencia al plano de la ontología, operación que puede explicarse desde su compenetración en el método dialéctico. Comenzaremos estableciendo la posición general que ocupa la dialéctica en el pensamiento de ambos autores, a la luz de una descripción sumaria de las diferentes clases de saber establecida por Platón en obras tales como *Timeo* y *República*.

Lo sensible y lo inteligible, ciencia y opinión

En efecto, en *Timeo*, obra tardía, Platón sigue manteniendo una distinción fundamental para su filosofía, y también para las diversas concepciones epistemológicas occidentales, al señalar:

“Pues bien, en mi opinión, hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia (*noûs*) mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión (*dóxa*) unida a la percepción sensible no racional nace y fenece, pero nunca es realmente”⁹.

En *Timeo* Platón busca fundar una cosmología desde las concepciones ontológicas que, a través del desarrollo de su filosofía, fue forjando no sin ciertas discontinuidades e importantes giros. Se ha sostenido¹⁰, que, tras la crítica a la que somete su concepción de la región inteligible (*noetòs tópos*) y el concepto de participación (*méthexis*) tanto en *Parménides* como en *Sofista* (ambos diálogos anteriores a *Timeo*, según la datación cronológica tradicional), resulta difícil conciliar pasajes como el anteriormente citado con el desarrollo del pensamiento de Platón, como si ambas posiciones fuesen absolutamente excluyentes. No obstante, puede considerarse que tal crítica –junto con su profunda complejización del modelo explicativo de Platón– es perfectamente conciliable, e incluso complementaria, con la doctrina de las ideas tal como aparece, p. e., en este diálogo si se considera que la modificación de la teoría del ser (la existencia del no-ser y la combinatoria [*symploké*] de géneros) acontece en un ámbito *lógico-judicativo*, que conserva intacta la necesidad de *señalar algo*¹¹ a través del juicio (*lógos apophantikós*); hecho que no excluye –en el contexto de una interrogante por la verdad– la posibilidad de la existencia del *modelo* (*parádeigma*) que determina el ser de lo que aparece¹². En caso contrario, tendríase una concepción del juicio absolutamente constituyente, de la cual Platón pudo haber anticipado aspectos, pero no sus rasgos más acabados, mucho más cercana al mundo moderno y al moderno concepto de representación (*Vorstellung*). El juicio verdadero muestra o revela la idea: Platón incorpora como un aspecto decisivo el problema del juicio, pero no lo escinde

9 PLATÓN, *Timeo* 28a, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1992. En adelante: *Tim*.

10 Cfr. LISI, F., Estudio introductorio al *Timeo*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 127-150.

11 PLATÓN, *Sofista* 262e, trad. N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988. En adelante: *Sof*.

12 En efecto, Platón sigue sostenido “que lo que se llama ‘por naturaleza’ está producido por una técnica divina (*Sof*, 265e).” Y, a pesar de no nombrar, en ese punto, la teoría de las formas cabe preguntarse ¿de acuerdo a qué el demiurgo produce aquello que se llama “por naturaleza”?

de su ontología... y, en rigor, sabio (*sophós*) o aspirante a la sabiduría es, todavía, quien tiene la capacidad de discernir correctamente la *verdad* y la *falsedad* a partir del conocimiento de lo que es –del modelo: “El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos (...)” (*Sof.*, 254b, agréganse cursivas).

De acuerdo con lo expuesto, podría decirse que Platón sigue señalando que, ante el mundo sensible que aparece (*physís*) –cuya potencia y vitalidad consiste, precisamente, en no permanecer jamás igual a sí mismo, sino devenir constantemente–, se encuentra el mundo eterno de la idea (*eidos*), cuya característica es, precisamente, no estar sometido al régimen de la generación y corrupción. Por tal motivo, éste sería el modelo a partir del cual la naturaleza se ha creado (el ente sensible es imagen [*eídon*] de su modelo inteligible).

Hasta este punto, se mantiene la exterioridad entre los términos diferenciados que Hegel considera como propia de un pensamiento abstracto. Sin embargo, si en su jerarquía ontológica Platón determina las cosas, por así decirlo, desde arriba hacia abajo, en el terreno epistemológico (cómo la conciencia [*psyché*] se relaciona con la idea a través del *conocimiento*) invierte la situación, y esta característica es rescatada por Hegel como uno de los aportes decisivos de la filosofía platónica por cuanto circunscribe la relación con lo universal *no dentro* del alma –como si ésta fuese una idea innata– ni tampoco como algo que simplemente la trasciende, sino, más bien, *en el proceso en que ésta se eleva hacia lo universal*: el *conocer* (que no sería sino la manifestación del *desarrollo del pensamiento especulativo*¹³):

“Las ideas no están directamente en la conciencia, sino en el conocimiento y sólo son intuiciones inmediatas en cuanto conocimiento compendiado como sencillez; o bien la intuición inmediata es solamente el momento de su sencillez. Por consiguiente, las ideas no se *tienen*, sino que son *producidas* por el conocer en el espíritu [...]”¹⁴.

Junto con la distinción entre el ámbito de lo sensible y de lo inteligible¹⁵, Platón establece la distinción entre los modos de acceder a cada uno: por una parte, se encuentra la opinión (*doxa*), que es aquel grado de “conocimiento” que se caracteriza por no establecer un *saber* sobre la cosa sino, al contrario, una *opinión* sobre ella fundada en la percepción sensible; el tipo de saber que desarrolla quien sólo permanece en aquello que intuye mediante los sentidos (o que se deja *educar* por quienes permanecen en aquel ámbito) no sobrepasa el nivel de lo relativo y fugaz, por lo que no puede elevarse al ámbito de lo verdadero que es *siempre*. A lo sumo, la opinión puede ser una opinión verdadera, cuyo horizonte veritativo es siempre limitado: “Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico [...] se originan opiniones y creencias solidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo [el movimiento eterno y concéntrico del entero cosmos] con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia (*episteme*)” (*Tim.*, 37c). El modo de acceso al ámbito

13 Con referencia a la *proposición especulativa*, aquella proposición que contiene en sí el desarrollo dialéctico del concepto, Hegel plantea lo siguiente: “La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí”. HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología* op. cit., p. 43.

14 HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía II*, México D.F., F.C.E., 2005, p. 162.

15 Es pertinente detenerse un momento más en el asunto a partir del siguiente pasaje de *República V*: “[...] acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”. PLATÓN, *República 476a*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986. En adelante: *Rep.*

inteligible es, en cambio, la captación noética a través de la inteligencia (*noûs*), la cual es considerada como la parte superior del alma (*psyché*); una especie de intuición intelectual de la esencia (*ousía*) que acontece en el razonamiento y se expresa como discurso (*diánoia*). La verdad que se capta queda, de este modo, *ex-puesta* en un horizonte predicativo-lingüístico, específicamente en la *definición* (*logos*).

Cabe subrayar, en este mismo respecto, la interesante correspondencia que Platón establece entre a) la naturaleza del órgano (o la parte del alma) que capta, b) el “objeto” captado, y c) el saber que acontece; entendiendo a éste como la relación entre aquellos extremos, “[...] Platón investiga la unidad mediadora consigo misma de la conciencia y la esencia, o sea el conocimiento”¹⁶. Este asunto es clave, pues permite introducirnos en la *formación* platónica (*paideia* que podríamos asimilar a la *Bildung* de Hegel), horizonte en el que la dialéctica queda ligada tanto con la ontología como con el proyecto político de Platón. Pues bien, la correspondencia señalada consiste, precisamente, en que tanto los extremos (sentido-apariencia sensible / inteligencia-idea suprasensible) como el término medio (*doxa* / *episteme*), han de ser juzgados de acuerdo a las características *idénticas* que comparten: en otras palabras, la opinión, por fundarse en lo sensible y en los sentidos posee las mismas características que lo sensible, a saber, la mutabilidad, la generación y corrupción. Es decir, no puede fundarse nada cierto en ella porque está *constantemente cambiando y genera contraposiciones externas entre los términos devenidos*, tal como Hegel reconoce tanto en la *certeza sensible* como en la *percepción* de la *Fenomenología*. La verdades provenientes del mundo sensible, tal como las hojas en otoño lo son por el viento, son arrastradas por el tiempo, hecho que, desde la perspectiva de Platón, sólo revela su insuficiencia para elevarse a una condición universal en la medida en que dependen a) de la percepción singular de quien opine, y b) de la mutabilidad inmanente de la cosa respecto de la cual se opina. Con todo, la diseminación de aquello que se afirma por verdadero no es aquello que en definitiva vuelve estéril la pretensión de la opinión, sino es más bien el hecho de que la pluralidad de opiniones a que da lugar aquella diseminación da como resultado la yuxtaposición de conceptos (de “verdades”) que afirma cada una *para sí* ser lo verdadero, pero que, en su contraposición a todo lo otro, se revelan más bien como determinaciones aisladas cuya verdad no sobrepasa el nivel de la aseveración arbitraria (veremos posteriormente como es *ese* el sitio por donde se “escabulle” el sofista y su *doxosophía*, la “tiniebla del no-ser” [*Sof.*, 254a]).

Por otra parte, en este esquema, donde lo igual va hacia lo igual, el alma, en cuanto unidad simple o actividad que permanece idéntica *en* la diferencia¹⁷, es lo único acorde con la inmutabilidad de la idea y, por tal razón, es lo único que puede establecer aquello que es en verdad, es decir, la determinación universal *en* el multiforme ámbito de la sensibilidad. Hegel aclara, desde su perspectiva, como habría de entenderse esta relación entre la conciencia y lo universal, y de lo universal con lo particular del universo fenoménico:

16 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 153.

17 “Para Platón, la inmortalidad del alma se halla directa e indisolublemente relacionada con el hecho de que el alma es, de suyo, lo pensante; por donde el pensamiento no es una cualidad del alma, sino su sustancia [...] Platón cifra la inmortalidad [del alma] en el hecho de que lo complejo se halla sujeto a la desintegración y a la ruina, mientras que lo *simple* no puede disolverse ni desintegrarse en modo alguno; y lo que permanece siempre invariable e igual a sí mismo, es algo simple. Estas cosas simples, lo bello, lo bueno, lo igual, repugnan todo cambio; en cambio aquello en que viven estos algos generales, los hombres, las cosas, etc., son lo mudable, lo que han de recibir los sentidos, y aquello lo ajeno a los sentidos. Por tanto, el alma, que vive en el pensamiento y se dirige a éste como algo análogo a ella y trata con él, debe considerarse, necesariamente como una naturaleza simple” (HEGEL, G.W.F.: *Lecciones*, op.cit., p.p.167-171).

“La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse, por tanto, en la concepción de que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: el mundo intelectual es, por tanto, lo verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí. Las diferencias no son esenciales, sino simplemente transitorias; sin embargo, lo que Platón llama absoluto [la idea] es, al mismo tiempo, como algo único e idéntico consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente cabe sí”¹⁸

Desde la perspectiva de Hegel, Platón habría concebido su proyecto filosófico imbuido por un profundo espíritu especulativo, pues, no sólo habría establecido la necesidad de elevarse desde las determinaciones particulares hacia las universales, sino que también habría mostrado que tal elevación es algo que le ocurre a la propia conciencia en el conocer(*se*), entendiendo a éste como un proceso en el que el concepto (*eidos*) debe experimentar múltiples contraposiciones (la conciencia descubre las contradicciones presentes en lo particular cuando todo aquello que se muestra para ella como ser, se revela más bien como no-ser) hasta elevarse por sobre ellas, hecho que sucede cuando la conciencia descubre que ella *es* el concepto, es decir *es* la universalidad *viva* (autocontradictoria) que está *siendo* en todas las determinaciones particulares (es *autoconciencia*). Aunque Platón no llegó a desarrollar el concepto de autoconciencia, Hegel lee en su filosofía el camino que se dirige hacia el establecimiento de la idea, lo general, la sustancia, también, como certeza del sí mismo, sujeto, en la medida en que enfatiza la relación que existe entre la conciencia que conoce y lo universal, el alma que se eleva al mundo de la ideas y determina la multiplicidad sensible a partir de la región inteligible.¹⁹

La formación de la conciencia, y su realidad efectiva

Desde aquí es posible interpretar el sentido del proyecto cosmológico de Platón presente en *Timeo*, que no se reduce tan sólo a una determinación del concepto de naturaleza y la explicación de su génesis a partir de un modelo inteligible, sino que también busca indagar en la profunda racionalidad (armonía) que exhiben los fenómenos al comprender su *finalidad* de acuerdo con las ideas de bien y belleza hacia la que tiende su alma. Y esta es, también, la medida que, desde la óptica platónica, debe ser aplicada en la comprensión del ser humano en su existencia y destino individual, e igualmente a la comunidad política en su desarrollo immanente. Pues el principio ontológico-cosmológico de Platón se concentra abruptamente en aquel microcosmos que es el ser humano (aquella especie que descubre, gracias a su disposición natural hacia el conocimiento, el universo de lo absoluto, a la vez que se descubre a sí misma como parte de aquél), para luego proyectarse en el universo humano de la *polis* (no olvidemos que el relato de *Timeo* es una “antesala” de lo que será un discurso sobre la sociedad humana paradigmática (la Atenas primordial), que ha de servir de modelo para la sociedad ateniense de Platón). Por ese motivo es que Hegel señala que el *principio platónico* se proyecta en tres esferas: una filosofía de la naturaleza, un ontología-epistemológica (dialéctica) y una filosofía del espíritu objetivo.

¹⁸ *Ibíd.*, 160.

¹⁹ “Pero de la contraposición de la antigua filosofía con la nueva, resulta que la mera elevación a la universalidad del pensamiento no puede ser suficiente. Queda aún la tarea de descubrir en esta universalidad, inmediatamente corroborada, la «pura certeza de sí mismo», la autoconciencia. Ésta es, según Hegel, la deficiencia de la conciencia filosófica de la antigüedad: que el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia —o dicho en términos hegelianos: que la sustancia es el concepto sólo «en sí»—, que aún no se sabe en su ser-para-sí, como subjetividad, y, por tanto, aún no es consciente de que al concebir lo que ocurre se encuentra así mismo”. GADAMER, H. G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., pp. 16-17.

Pero ¿cómo es posible elevarnos desde aquellas determinaciones particulares y endebles del saber sensible al plano eidético, universal? ¿Y cómo llegar a la conciencia de la identidad de lo universal y lo particular?

Platón aporta una clave en el contexto de su filosofía política, específicamente en *República*. Pese a que el tema podría conectarse también con el problema de la relación entre el Estado y el proceso de formación del individuo (proceso en el cual el individuo sería capaz de reconocerse en la universalidad), nos interesa ingresar inmediatamente al problema de los grados de saber propio del proceso formativo.

Platón considera que es en la esfera de la formación (*paideia*) de los individuos donde, concretamente, puede desarrollarse en las partículas de la *polis* la necesidad de orientarse por principios generales, así como la aptitud para conocerlos; tal vez no en todos los individuos de la misma manera y con igual grado de desarrollo, pero sí al menos bajo la forma de una *tendencia* que organizaría la sociedad de acuerdo a un ideal de la vida política. Pero el ideal de educación, su modo más completo, viene ilustrado en la educación de los gobernantes, los cuales comienzan inmersos en el saber de la certeza sensible, pues es allí donde acontece la disposición natural del ser humano hacia el conocimiento, relacionada con el asombro y la observación de la naturaleza, a la vez de tener por órgano privilegiado la visión:

“Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los periodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción del tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía. [...] Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que le son afines, como pueden serlo las convulsionadas a las imperturbables, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquellas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios” (*Tim.*, 47b-c).

A través de la formación, el ser humano debe abandonar *gradualmente* el reino de los sentidos, esto se realiza por medio del *número* pues, a través de él, es posible determinar lo múltiple de la percepción como unidad en el pensamiento; es, pues, el ingreso de lo sensible al plano de lo inteligible. Posteriormente, el proceso de formación debe continuar por diversos saberes (*Rep.*, 522c-534b) tales como la geometría, la astronomía y la armonía musical. El asunto es enfocado por Platón de modo tal que el individuo pueda ser capaz de extraer, en el contexto de un trato contemplativo con la naturaleza, la mayor parte de determinaciones inteligibles, y aproximarse así a la racionalidad de lo que es. Interesante resulta en este punto una anécdota sobre Platón que Hegel comenta en las *Lecciones*, allí Diógenes, el cínico –con la ironía de un “Sócrates enloquecido”–, fustiga a Platón porque no ve vanidad ni mesidad en el mundo, sino vasos y mesas... Platón le contesta que es cierto, que él ve *sólo* vasos y mesas porque no tiene ojos para ver otra cosa más que eso... La educación consiste, precisamente, en abrirle al alma los ojos para lo suprasensible, actualizar la potencia del conocimiento eidético: “[...] en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello [...] así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el bien. [...] La educación

sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si se le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mira adonde debe, posibilitando la corrección” (*Rep.*, 518c-d). De este modo, la educación no consiste en “poner algo” en el alma –como si lo que se le infundiera desde afuera– sino más bien poner al saber en movimiento para que salga a la luz en él aquello que el alma ya posee en sí (Hegel traduce la *mnemesis* platónica por el término alemán *Erinnerung*, que significa recuerdo e interiorización, comprender lo externo como interioridad). Una vez que esto haya acontecido, entonces es posible acceder al grado superior de conocimiento, y encontramos en este lugar a la *dialéctica*.

La dialéctica en Platón y Hegel

Debemos distinguir entre dos concepciones de la dialéctica en Platón, las denominaremos, sin otra pretensión que ordenar y distinguir las partes del argumento, externa e interna. La primera se refiere al lugar que ocupa la dialéctica en el esquema formativo platónico, y también a su peculiaridad en como modo de conocimiento (el más elevado, por cierto).²⁰ La segunda, en cambio, consiste en la relación entre el método dialéctico y la ontología platónica, tal como se expone en el *Sofista*, obra que, junto con *Parménides* y *Filebo*, “expresan la idea especulativa abstracta en su concepto puro. [...] Esta dialéctica en torno a pensamientos puros.”²¹ Abordaremos principalmente el segundo de los aspectos señalados, que es aquel que, en definitiva, se sumerge en el asunto de este trabajo.

En principio, debe considerarse que, al igual que Platón, Hegel entiende al saber como un proceso gradual en el que éste va desde sus formas más elementales y abstractas hacia sus grados más desarrollados y concretos; sin embargo, debemos notar dos importantes diferencias. En primer lugar, el movimiento del saber en Hegel no posee la misma *forma* dialógica de la filosofía platónica aun cuando en *Lecciones* alaba ampliamente tanto la bella urbanidad de la cual el diálogo es expresión como también la afinidad entre la estructura

20 Sobre la concepción externa, podría decirse que la dialéctica, en tanto ella es el *método filosófico*, se dirige “a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el bien mismo, llega al término de lo inteligible (*Rep.*, 532a).” Esto requiere, en Platón, aquel desarrollo de los conceptos en su forma pura que se da en el razonamiento. A partir de este problema es posible interpretar la tan enigmática como extensa parte final de *Parménides*, donde, tras el fracaso del joven Sócrates ante la exigencia del viejo Parménides (*Par.*, 129b-c), que consistía en considerar unívocamente el ámbito de las ideas (lo uno) y el ámbito de las apariencias (lo múltiple), los participantes del diálogo se ven obligados a reconocer que la concepción tradicional de las Formas puesta en juego (la simplicidad en sí carente de negación y vínculo suficiente con el mundo y el saber fenoménico [*Par.* 135^a ss.]) encierra dificultades insorteables, que sólo pueden ser eventualmente superadas si es que se ejercita la *facultad dialéctica* (*Par.*, 135b-c), es decir, nuestra facultad racional para pensar los conceptos puros en sí. Pero este ejercicio, consiste “no sólo suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esta hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es (*Par.*, 136a)”, es decir, tomar un concepto positivo y considerarlo desde su determinación contraria, pues de otro modo, la pureza del concepto se volvería incompatible con la realidad de la cual es principio: “La teoría pura de las ideas de Platón. [Que] muestra con respecto a lo uno que se da lo mismo cuando es que cuando no es, lo mismo cuando es igual a sí mismo o cuando no es igual, lo mismo como movimiento que como quietud, como nacimiento que como muerte: que en todos estos casos es y, al mismo tiempo, no es; que la unidad, exactamente lo mismo que todas estas ideas puras, son lo mismo que no son, que lo uno es tanto lo uno como lo múltiple. Por tanto la proposición ‘lo uno es’ lleva también implícita la de ‘lo uno no es lo uno, sino lo múltiple’; y, a la inversa, cuando se dice ‘lo múltiple es’, se dice también ‘lo múltiple no es lo múltiple sino lo uno’”. Se revelan, así, dialécticamente; son, esencialmente, la identidad con lo otro, y en eso se halla lo verdadero” (HEGEL, G. W. F., *Lecciones*, op. cit., pp. 186-187).

21 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 183s.

dialógica de la dialéctica y la forma del diálogo que aquella adquiere en Platón. La filosofía hegeliana, en cambio, considera el proceso de formación del individuo como un proceso inmerso en la *experiencia de la conciencia universal*, es decir, inmanente al desarrollo del espíritu autoconsciente, aquel *yo* que es “el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”²². En conformidad con su emergencia histórica, la filosofía hegeliana introduce, de un modo muy peculiar, la formación de la conciencia dentro de aquello que se conoce como la “meditación cartesiana”, es decir, en el soliloquio del sujeto moderno que, a partir de la introspección en el sí mismo logra saberse como fundamento de sus representaciones. Ciertamente, Hegel en numerosas ocasiones lucha contra el subjetivismo propio de la filosofía moderna, pero esto no excluye el hecho de que haya reconocido a la subjetividad como el principio de lo verdadero; pues, en rigor, lo que Hegel realiza en la *Fenomenología*, tal como lo expresa él mismo, es considerar a la sustancia “*también y en la misma medida* como sujeto”²³, por lo que expande los estrechos límites de la meditación cartesiana (y también los límites de la filosofía antigua, que aún no ponía a la certeza de sí como principio de la realidad) al proceso en que la totalidad de lo que es (el Espíritu) se eleva al conocimiento de sí mismo.

Por otra parte, a partir de 1805 Hegel comprende la dialéctica como el despliegue del concepto mismo, y no como un estadio previo que viene a preparar el camino para la aparición del concepto en su pureza (la *dialéctica* era anteriormente superada en la *metafísica*), tal como lo hizo en los esbozos sistemáticos de sus clases anteriores a la fecha señalada²⁴. Por lo tanto, y eso es determinante para la comprensión de la *Fenomenología*, la dialéctica está presente en todo el proceso de formación de la conciencia pues, en rigor, no hay una exterioridad respecto de ella en la misma medida en que la reflexión de la sustancia, el “movimiento que instaura al *sujeto*”²⁵, consiste en ponerse a sí misma bajo determinaciones reflexivas tales como, p.ej., sujeto/objeto, sujeto/predicado, entendimiento/fenómeno, fuerza solicitante/solicitada, etc. Sólo la contradicción en estas determinaciones hace posible la superación de las diversas figuras de la conciencia y, por lo tanto, también el despliegue lógico-categorial de la sustancia-sujeto; despliegue que va, como es sabido, desde el saber de la Certeza Sensible hasta el saber de sí mismo como Espíritu en el Saber Absoluto. A diferencia de Platón, para quién la dialéctica se concentraba en el último estadio de conocimiento, Hegel ve en la dialéctica tanto el motor del desarrollo de la conciencia que conoce (que es indisoluble de lo por ella conocido) como el autodespliegue de la Idea absoluta (concepto de Espíritu, la totalidad de lo que es). La dialéctica se ha tomado todo el lugar. Pero tal “inmanencia dialéctica” sólo es posible en la medida en que el no-ser –la diferencia– haya sido concebido como elemento constitutivo del pensar que piensa lo real como el sí mismo, es decir, que considera la transformación como principio de la realidad y también como actividad de la autoconciencia. Hegel considera que, aun cuando carezcan de la moderna consideración de la certeza de sí, en los “diálogos especulativos” de Platón se encuentran claves para considerar el no-ser, la apariencia, la oposición, como ser en el pensar²⁶, y no tan sólo como aquella *falta de ser*

22 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología*, op. cit. p. 113.

23 *Ibid.*, p. 15.

24 Vid., DE LA MAZA, L. M., *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003, pp. 85ss.

25 HEGEL, G.W.F., *Fenomenología*, op. cit. p. 472.

26 Gadamer considera que la lectura hegeliana de *Sofista* se encuentra, en algunos pasajes y matices fundamentales, a travesada por cierta “mal comprensión” de su autor (sobre todo el importante *Sof.* 259b). Sin embargo, reconoce que Hegel logró dar con la posición global de Platón, perfectamente compatible con su concepción del conocimiento especulativo: “¿acaso, aunque haya malentendido ciertos pormenores, no ha

que, usualmente, el propio Platón atribuye a la *physis* en tanto región opuesta al alma. Sólo de esta forma, “el método no es [...] sino la estructura del todo”²⁷ que contiene en sí el propio motor de su desarrollo, su determinidad intrínseca. El asunto sería, entonces, ver cómo Platón se las arregla para concebir el ser del no-ser...

Ontología y dialéctica: El problema del no-ser

Este último aspecto nos permite introducirnos en la relación entre ontología y dialéctica presente de diversa forma en ambos autores. Es pertinente comenzar por la constatación de un punto que, a nuestro juicio, es clave para la filosofía platónica y determina también la valoración que Hegel tiene de ésta. Se trata del “parricidio” a Parménides anunciado por el extranjero en *Sofista* en el marco del intento por definir el ser del sofista (242d-e), “crimen” éste de enormes implicancias para la ontología platónica.

El propio Platón define al Sofista como una suerte de “lado oscuro” del filósofo –como todo lado oscuro, es tal vez quién más se le aproxime²⁸. De algún modo, se trataría de dos aspectos de una misma cuestión, siendo aquello *mismo* el problema del ser y la verdad. Hegel sostiene que, al igual que los eleatas, la sofística considera que *todo es* y que el no-ser no existe²⁹. De esto, los sofistas extraen como consecuencia que, como todo es, la verdad depende esencialmente de que algo se reconozca como verdadero *para otro*. No hay verdad, sino efectos de verdad; y estos efectos se miden en la cantidad de personas que reconozcan como verdadero aquello que se ha propuesto como tal. Por tanto, el saber de los sofistas consiste en una técnica (*tékhne*) que permite dotar de contenido veritativo cualquier opinión (proveniente del saber sensible) a partir de su generalización; en este sentido, es posible dar razones para toda cosa y también para toda acción, decir de algo que es algo y *también* que es lo opuesto. Los sofistas centraban su enseñanza en la retórica y la elocuencia justamente porque éstas son motores de la *persuasión*, aquello que permite tanto refutar una determinación de ser de otro, como hacer que el otro acepte una determinación de ser extrínseca a su opinión. La cosa sería que el otro opine según mi opinión, por decirlo de algún modo.

entendido Hegel correctamente la posición global de Platón? ¿No tiene razón al reconocer en el *Sofista* platónico la dialéctica de las determinaciones reflexivas de la identidad y de la diferencia?”. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p. 36.

27 *Ibíd.*, 32. Sobre este punto puede consultarse con provecho: MARTINEZ MARZOA, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Antonio Machado, 1995.

28 En relación con el lenguaje en general, y el enunciado en particular, observa Gadamer: “[...] aquello mismo que hace posible la visión de las cosas, tiene, al mismo tiempo, el poder de distorsionarlas. La filosofía y el razonamiento sofístico no pueden ser discriminados cuando nuestra atención se dirige exclusivamente a lo enunciado en tanto que tal”. Además agrega en seguida en una nota: “[...] La esencia de la alteridad, a partir de la cual concibe Platón la apariencia sofística, incluye también la verdad de la filosofía. Cómo ha de ser el verdadero logos distinguido del falso, no es, obviamente, algo a reconocer en el logos mismo”. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p.37.

29 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p.192. Ambos pensamientos consideran que sólo aquello que existe, pues toman la negación del ser en sentido absoluto. De esto, la sofística desprende que todo aquello que se diga es *en algún sentido* y, por tanto, la verdad es relativa al sentido hacia el que apunta la predicación del ser de algo. La doctrina del *homo mensura* de Protágoras afirma que la medida del ser y es relativa al ser humano en la medida en que éste es quien, en definitiva, predica sobre las cosas que son; la verdad, en este sentido, obtiene su fundamento en la posición de quien la pronuncia en la medida en que es el juicio aquel que dota a cada ente de un *valor* determinado. Así, p.ej., Protágoras señala: “[...] el bien es algo tan variado y multiforme, que aún aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas”. PLATÓN, *Protágoras* 334c, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981. En adelante: *Prot.* En el mismo respecto vid. esp. *Sof.*, 260d.

Nos interesa, en este minuto, la implicancia ontológica de tal postura, puesto que contiene una dialéctica opuesta, y paradójicamente también próxima a la platónica. Los sofistas, para Hegel, fueron los primeros en poner el *noûs* de Anaxágoras³⁰ en la conciencia humana; de este modo, la determinidad de la naturaleza (aquella inteligencia que rige el orden de la sustancia —el ser y dejar de ser de la *physis*—, pero que se encontraba más allá toda conciencia) ingresa al pensamiento humano, el cual comienza a ejercitar su *razonamiento* en todos los ámbitos sensibles de la existencia humana, y con ello se eleva al punto de vista de la *cultura*³¹, punto de vista que obedece a razones y no a las verdades de la religión. Sin embargo, como lo general es identificado con la conciencia y la conciencia no está referida a lo suprasensible, entendido como sitio en que lo general obtiene su determinación (y de este modo es *verdaderamente* determinante), la conciencia pone como general *cualquier* determinación particular; en esto consiste la *arbitrariedad* de la dialéctica de los sofistas: los sofistas, gracias a su cultura, toman cualquier determinación particular tomada de la opinión y la elevan a la universalidad, y legitiman tal transposición a través del empleo de recursos técnicos destinados a confundir la opinión del otro, es decir, hacerle ver cómo lo que él opina no es cierto sino que es cierta la opinión contraria. Esta dialéctica, para Hegel, no unifica las contradicciones, si no que las atraviesa para mantener yuxtapuestos los elementos contradictorios, no revelando su unidad esencial³²; es la dialéctica de la opinión y, como tal, posee la unilateralidad y relatividad del saber sensible: “Por lo que se refiere al *contenido*, el punto de vista de los sofistas contrasta con el de Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros en proclamar lo bello, lo bueno, lo verdadero y lo justo como fin y destino del individuo; los sofistas, en cambio, no reconocen aún esto como fin último del hombre, con lo cual éste queda a merced de la *arbitrariedad*”³³.

Platón considera que el sofista cree conocer aquello que, en tanto presa del saber sensible, en realidad no conoce (*Prot.*, 312d-e, *Sof.*, 233b). Esto lo vuelve un imitador del filósofo en la medida en que, al igual que él, busca elevarse a la generalidad del conocimiento (pero, a diferencia del filósofo, no conoce la *idea*). No obstante, el sofista y su *doxosophia*, por moverse en el plano de la opinión con eficacia y naturalidad, mantiene oculto lo propio de su ser, a saber, que es un fabricante de fantasmas (aquello que simula parecerse a la idea, pero que no se parece para quien la conoce de verdad) y que no busca la sabiduría (la captación de la idea), sino que busca la satisfacción de sus intereses, o de los intereses de aquellos a los cuales presta sus servicios, lo que Hegel en 1802 llama *eticidad relativa*, en contraposición a una *eticidad absoluta*³⁴; por otra parte, tampoco utilizaría la persuasión con un fin educativo, como Sócrates, sino pragmático.

30 Vid. HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., pp. 295-323.

31 “Llamamos cultura, en efecto, precisamente al concepto aplicado en la realidad, en tanto no se manifieste puramente en su abstracción, sino en unidad con el contenido múltiple de todas las representaciones. [...] La cultura así entendida se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”. *Ibid.*, pp. 11-12.

32 *Ibid.*, p. 190.

33 *Ibid.*, pp. 22-23.

34 “Hegel: los primeros esbozos sistemáticos sobre eticidad”, *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, ed. Universidad de Chile, 1998, pp. 87-110.

En su captura del Sofista, Platón se ve en la necesidad de complejizar tanto el método dialéctico como la ontología que se encuentra a su base (y, de algún modo, tenía ya los elementos para hacerlos desde *Parménides*), pues, al admitir que es un creador de imágenes (*Sof.*, 240b-241e), i.e., que su saber no contiene nada verdadero, se ve en la obligación de pensar el estatuto del fantasma, de las apariencias, es decir, pensar si puede existir algo que *no-sea* (¿cómo puede ser algo que no-es?), lo cual no parece ser fácilmente conciliable con diálogos como *Protágoras*, donde la contradicción se muestra como la norma de la falsedad. Esto, sin embargo, resulta fundamental para captar adecuadamente la relación entre el mundo sensible y el inteligible, pues el fantasma no es sino la radicalización más acabada del mundo sensible, el cual de por sí –y sin necesidad de un sofista– ya es una imagen del modelo eidético a partir del cual *es* (por más que aquello que produce el sofista sean cosas falsas y las cosas del mundo son más “verdaderas”, ambos no-son, en algún sentido). Por tal motivo, Platón se ve arrastrado a ingresar al universo de los sofistas, el mundo de las apariencias, y obtener de allí algo que exige su propia convicción ontológica, no para negarla sino, al contrario, para complementarla. A raíz de esta exigencia, Platón debe asignar una existencia al no-ser y no puede hacerlo simplemente en la medida en que, como reconoce el extranjero, “[...] el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo” (*Sof.*, 238d).

Ahora bien ¿si el sólo hecho de hablar sobre el no-ser implica que este sea, y por lo tanto deje de no-ser, entonces cómo poder asignar una existencia al no-ser *en tanto* que no-ser? En este punto florece el no-ser absoluto proclamado por Parménides, pues pareciese que el no-ser no es porque no puede ser dicho, tampoco pensado. Sin embargo, Platón debe dotar de existencia genuina al no-ser (en caso contrario, todo es, y lo falso es algo relativo, triunfo del sofista y la filosofía no trata de lo absoluto sino que transustancia en opinión), y para eso *retrotrae el problema al ámbito de la predicación*³⁵ al considerar que la falsedad se da al sostener como cierto algo que en realidad no lo es (*Sof.*, 241d): “lo falso existe tanto en los pensamientos como en los discursos (*Sof.*, 241b).” El sofista, en ese sentido, ejerce su acción en el juicio de los individuos, los obliga a afirmar y pensar que algo es cierto cuando en realidad no lo es, o que es de tal modo cuando en realidad es diferente. En ese sentido, lo que no-es existe en tanto que no es, pues es algo falso que se muestra, para el sujeto, como algo verdadero; está en lugar de algo que es pero *equivocadamente*.

Sin embargo, esto implica preguntarse por el juicio en sí mismo, y es allí donde nos encontramos con lo más sorprendente, y lo ontológicamente más relevante. El juicio señala o muestra algo (*lógos apophantikós*) sólo en la medida en que, a través de la cópula (S es P), se realiza una operación analítico-sintética (*diaíresis*, *synthesis*) de géneros, pues la predicación de algo respecto de un sujeto determinado, implica simultáneamente i) la distinción de diversas formas o géneros entre sí y también del objeto respecto del cual se va a predicar algo (vgr. La manzana, no es ni lo rojo, ni lo circular, ni lo dulce; ni el ser, ni lo que cambia, ni lo que reposa, etc.) y ii) la identificación del sujeto con las multiplicidad de géneros implícitos en toda predicación, lo que torna necesaria también la *combinación*

35 Debemos señalar que, a pesar de todo, creemos que el no-ser absoluto de Parménides, no logra ser refutado por Platón, pues al retrotraer el problema de la existencia del no-ser al ámbito de la predicación, donde el no-ser es la *diferencia* con la que se relaciona el ser, y no estrictamente lo contrario del ser (aquello que propiamente sería el no-ser en y por sí), Platón suspende el juicio con respecto a la existencia del no-ser parmenídeo de modo análogo a la suspensión cartesiana del juicio en relación a la pregunta por las cosas en sí mismas, tal como son más allá del ámbito de la predicación cogitativa (cf. *Sof.*, 257b-259a).

(*symploké*) o *comunicación (koinonía)* de los diversos géneros entre sí. De este modo, nos encontramos con la relación de lo uno y lo múltiple expresada en *Parménides (Par., 145a)*, pero incorporada en una teoría del juicio en la que éste opera como una especie de plataforma de transición entre el reino de lo inteligible y el de las imágenes sensibles. El juicio, en su carácter mostrativo, no sólo muestra al ente, sino que expresa al ser (y no-ser) en aquel acto³⁶.

En este mismo respecto, Platón establece la existencia de, al menos, cinco géneros fundamentales que subyacen en la predicación de todo ente: ser (no en un sentido copulativo sino genérico), reposo, cambio, lo mismo y lo diferente. Y muestra cómo cada uno, en el enlace judicativo, muestra ser lo contrario de sí mismo, es decir, es idéntico a sí en tanto forma, pero es diferente a sí en tanto que se debe relacionar con lo otro de sí mismo, y con ello necesariamente transfigurar su identidad en diferencia: p.ej., lo mismo es igual a sí mismo, pero es diferente de lo diferente, por lo que relacionado con lo diferente (la manzana sometida al régimen de corrupción de la *physis* que, podrida o no, sigue siendo manzana) se torna diferente de sí mismo en tanto que asume la característica de ser diferente de algo: “Platón, por lo que refiere al contenido, no expresa sino aquello que podemos llamar la indiferencia en la diferencia: la diferencia de lo absolutamente contrapuesto y su unidad”³⁷.

Desde este punto de vista, Platón considera que el no-ser es aquello *diferente*³⁸ de lo que es cada género (aquello que posibilita la diferencia entre ellos), pero respecto a lo cual, en el enlace judicativo, debe relacionarse necesariamente todo género; es decir, todo género es *también* su contrario en la predicación: “respecto de cada forma [...] hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser. [...] Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente (*Sof., 256e-257a*).” Cabría preguntarse si, y en qué medida, esta teoría del juicio transforma (o contradice) la existencia y naturaleza de la región inteligible; como se ha señalado más arriba, nos aventuramos a sugerir que no la contradice sino, más bien, complementa y complejiza; sin embargo, no es posible abordar el tema con profundidad. Lo fundamental, en este instante, es reconocer que la incorporación del no-ser a la región eidética, a través de la mediación efectuada por el enlace judicativo, genera las condiciones para pensar el *automovimiento* de la idea, algo de suma importancia para la dialéctica inmanente hegeliana:

36 Desde cierto punto de vista, es posible ver una carencia de Platón en el hecho de haber derivado el problema de la existencia del no-ser a la esfera del juicio. Esto, sin embargo, es, desde una óptica moderna, un gran acierto, que anuncia desde ya el alba de la subjetividad del mundo moderno (el propio Hegel lee la filosofía platónica en esa clave): la existencia de lo que (no) es está en estrecha vinculación con la capacidad humana de juzgar. Desde cierta perspectiva, Platón imbrica internamente la ontología con la epistemología, no hace derivar a ésta desde aquella como podría haberlo hecho Parménides al suponer la exterioridad entre el ser inmutable y el no ser, condicionando de este modo, nuestro acceso al plano fundamental. Inversamente, Platón, a partir de la concepción del juicio elaborada en *Sofista*, condiciona toda concepción del plano inteligible a nuestro acceso hacia él.

37 Vid. HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 191.

38 “[...] Los géneros se mezclan mutuamente, y [...] el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. El ser, por su parte, como participa de lo diferente viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de ellos, sino sólo él mismo; de este modo – indudablemente – el ser, a su vez, no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son” (*Sof., 259b*).

“Estos [los amigos de las formas que Platón señala en *Sof.* 248a ss.] conciben las ideas como algo inmóvil, como algo que no tiene como atributo la actividad ni la pasividad. Platón opone a esto que al verdadero ser no se le puede negar el movimiento, la vida, el alma ni el pensamiento, y que la sagrada razón no puede darse nunca ni en nada, si se trata de algo inmóvil”³⁹.

Platón considera afianzada la existencia del no-ser no tan sólo como falsedad, sino también como un momento decisivo para la combinación de las ideas (nótese que las ideas con las que nos relacionamos son todas combinadas). Pero el problema de la falsedad y, con ello, el del sofista, adquiere desde esta posición un rumbo inesperado, pues falso es aquello que muestra equivocadamente al ser de algo en la medida en que asume como verdadero algo que es sólo apariencia de verdad. Hemos visto que esto es lo que intenta hacer la persuasión del sofista: domesticar las opiniones para conseguir un fin determinado por una causa externa al conocimiento que pretende promover como verdadero. Sin embargo, no hemos visto aún cómo sucede esta transfiguración del juicio verdadero en falso (sea afirmativo o negativo); el argumento de Platón se basa, justamente, en la combinatoria que subyace al juicio. Una vez que se ha concebido la teoría de la combinatoria, entonces, la filosofía o dialéctica, en tanto que saber de lo Uno (que posee en sí la multiplicidad) debe mantener la unidad de aquellas formas que se unen en cada ente o idea, es decir, debe mantener la unidad del *logos* verdadero, y con ello la correspondencia entre predicación y verdad, pues “[...] intentar separar todo de todo es, por otra parte, algo desproporcionado completamente disonante y ajeno a la filosofía. [...] La aniquilación más completa de todo tipo de discurso consiste en separar a cada cosa de las demás, pues el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las formas (*Sof.*, 259e)”.

Si bien es cierto que el propio Platón considera que la dialéctica es el “arte de dividir” – y así mismo opera en la caza del sofista– esta descomposición de los géneros tiene por objeto el conocimiento de algo determinado, es decir, incluir algo particular en los géneros descubiertos en el análisis, para luego descubrir el género al cual corresponde genuinamente aquello particular primeramente investigado, p. ej. la búsqueda del sofista obliga a diversas divisiones, pero finalmente se descubrió a qué géneros pertenecía y desde ahí puede extraerse una determinación genérica del sofista, la cual permite conocerlo. Al mismo tiempo, es necesario distinguir entre lo que sería una *aniquilación* del *logos* y aquello que sería su *corrupción* pues, mientras que la aniquilación consiste en la desintegración de la combinación entre géneros, la corrupción consiste en combinar géneros que, según aquello que el juicio pretende mostrar, no son compatibles entre sí, es decir, promover que se afirme (o niegue) algo sobre x, que no corresponde a la naturaleza de x. Es ahí donde encontramos la acción del sofista, en la corrupción del *logos* –en el diálogo⁴⁰– en la medida en que promueve juicios sobre las cosas sin poseer un conocimiento de las cosas, por lo que, necesariamente, aquellos juicios que produce en la opinión son sólo aparentemente verdaderos, pero en realidad no armonizan con la correcta determinación de la idea y no pueden, por tanto, tener un contenido universal a partir de la particularidad desde la que emergen.

Y junto con la operación del sofista, encontramos también la del filósofo y su dialéctica:

39 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit., p. 90.

40 Vid. GADAMER, H.G., “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, op. cit., p. 37ss. “Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual «los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas» alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad [y falsedad]”.

“Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no es necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? [...] ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo? [...] Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no” (*Sof.*, 253b-c).

Desde este punto de vista, el filósofo debería trabajar con o en la diferencia a partir de su discernimiento, sería la dialéctica aquella forma de conocimiento que permitiría el correcto ejercicio de aquél y, en definitiva, la correcta determinación del ser del ente. Más allá de las implicancias específicas que esta concepción tiene para el pensamiento platónico, nos interesa señalar, a partir de los argumentos desplegados en el texto, tres conexiones metodológicas importantes entre los modelos explicativos de ambos autores, conexión que viene dada por el concepto de dialéctica que opera en ambos (reconocemos, en cualquier caso, que es Hegel quien lee a Platón desde esa perspectiva pero, con todo, los argumentos hegelianos nos parecen fundamentados en los propios textos de Platón). La dialéctica es, en ambos autores, a) considerada como un modelo de *fundamentación ontológica*, es decir, apto para la determinación de aquello que permanece pre-comprendido en el comportamiento empírico del conocimiento; b) esto es así debido primordialmente a la *incorporación de la diferencia en la esfera del ser* que este peculiar modo de pensar permite y requiere; c) esta incorporación acontece en la medida en que se establece una relación entre el ser y el pensar a través de *conceptos reflexivos* (vgr. identidad-diferencia, unidad-multiplicidad, interior-exterior, movimiento-reposo, etc.) que subyacen a la *predicación* en el desarrollo del *conocer*⁴¹.

De estos tres puntos señalados, es quizás el tercero aquel que puede resultar todavía oscuro debido a que Platón sigue manteniendo una exterioridad entre el ser y el pensar a pesar de reconocer como necesaria tanto la mediación como el rol del pensamiento en el acceso y determinación de la región inteligible. La radicalización hegeliana del método, su elevación al absoluto, viene dada, justamente, por el hecho de abolir aquella exterioridad mantenida por Platón y considerar que elementos tales como el juicio y la reflexión (el pensar en general, la subjetividad) no se incorporan (y modifican) al ser en un intento por alcanzarlo por medio del conocimiento, sino que, en una consideración ontológica (desde el punto de vista de la razón especulativa y no del entendimiento), han de ser entendidos como la automediación del ser en sí mismo, el desarrollo inmanente de la sustancia que es sujeto a partir de la negación de toda identidad fija; de este modo, la *diaíresis* y la *synthesis* no son modos de pensar lo real, sino que expresan el ponerse de lo real mismo. Esta idea aparece de manera muy explícita en un texto temprano de Hegel, texto en el cual aparecen variados elementos que tendrán un fecundo desarrollo tanto en la *Fenomenología* como en la

41 Acerca de los conceptos reflexivos y su relación con el juicio en Kant (que me interesa expandir al idealismo especulativo), puede consultarse la rigurosa exposición de VIGO, A., “Reflexión y Juicio”, *Diánoia*, México D.F., UNAM, vol. LI, no. 57, 2006, pp. 27-74.

Ciencia de la Lógica. Se trata de *Fe y Saber*, un artículo publicado en 1802 en la *Revista crítica de filosofía*. En este texto Hegel señala a propósito de la pregunta kantiana acerca de la posibilidad de los juicios *sintéticos a priori*:

“[...] Kant mismo distingue la abstracción del yo, o la identidad [abstracta y vacía] del entendimiento, del verdadero yo como principio, en cuanto absoluta identidad sintética originaria./ Así, Kant ha resuelto realmente su pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Son posibles mediante la absoluta identidad originaria de lo múltiple, respecto de la que, como de lo incondicionado mismo, se separa ella misma, como lo particular de lo universal, como en la forma de un *juicio se separan sujeto y predicado*. Lo racional, o como Kant se expresa, lo apriorístico de este juicio, la absoluta identidad como concepto intermedio, no se presenta en el juicio, sino en el razonamiento”⁴².

Más allá de la polémica específica con Kant, nos interesa subrayar la concepción del juicio presente en este pasaje. No es casual que vaya referida a los juicios sintéticos *a priori*, porque Hegel los comprende justamente a partir de aquello que Kant en la *Crítica de la razón pura* había declarado como irrealizable para el conocimiento humano, a saber, la posibilidad de formular juicios sintéticos *a priori* (es decir, que posean un genuino alcance cognitivo a partir de la consideración pura de conceptos) en la metafísica, i.e., juicios de conocimiento que refieran lo incondicionado. Contrariamente, Hegel considera que sí es posible establecer un conocimiento acerca de lo absoluto, pero no porque haya un juicio que, dirigiéndose hacia lo incondicionado a través de conceptos puros, lo alcance, sino porque es la propia estructura de todo juicio empírico la que, como condición, supone lo incondicionado mismo, y no sólo lo supone sino que también lo expresa para quien capte el *razonamiento especulativo* implicado en todo enjuiciar: la dialéctica permitiría pensar lo incondicionado en sus esencialidades puras (lógica) a la vez que de volver inteligible el fundamento de las formas finitas en las que aquél se manifiesta, sus fenómenos [*Erscheinungen*]. Sólo así la *Fenomenología* puede ser expresión de una lógica, a la vez de permitirnos ingresar al reino de las esencialidades puras: el método coincide con el desarrollo de saber, entendido éste como la unidad escindida entre ser y pensar (verdad y certeza), la partición originaria (Juicio=*Ur-teil*) de lo absoluto, su “originaria anfibológica identidad”⁴³. De este modo, todo juicio sintético no sólo presupone que haya elementos particulares a unir, sino que también presupone la unidad de estos elementos particulares, y es esta *identidad que es también diferencia* lo que Hegel considera como originario y absoluto, que no es otra cosa que aquello que refleja la cópula en el juicio: el ser, que es tanto aquello que necesariamente debe permanecer como una diferencia en el juicio, como también aquello que comprende dicha diferencia como una unidad íntima. En este sentido es posible declarar que cada juicio empírico que podamos establecer viene condicionado por esta apertura al ser implícita en la estructura reflexiva del juicio, estructura que posibilita la identidad en los elementos diferenciados pues es ante todo un *poder sustancial*: el poder del concepto en su despliegue, lo libre⁴⁴.

42 HEGEL, G.W.F., *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 69.

43 HEGEL, G.W.F., *Fe y saber*, op. cit. 70.

44 Sobre el concepto de poder sustancial vid. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, §160. Puede consultarse también el excelente artículo de VALLS PLANA, R., “El concepto es lo libre”, *Seminarios de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile–Facultad de Filosofía, 1999-2000. Vols. 12-13, pp. 129-145.

Consideración final

La lectura que Hegel realiza de los textos especulativos de Platón, expuesta en el periodo berlinés pero presente en amplios sectores de su filosofía, nos muestra cómo el proyecto ontológico platónico pudo fecundar al pensamiento especulativo desde sus inicios gracias a la peculiar dimensión metodológica que abre, acaso como entregando a la modernidad uno de los más valiosos legados del pensar antiguo desde Heráclito y los eleatas hasta el escepticismo: la dialéctica. Podemos decir que la valoración hegeliana de dicho método se encuentra, al menos, determinada por una doble necesidad de los tiempos modernos. Por una parte, la de dotar de movimiento, diferencia y vida a los conceptos con que pensamos la realidad; por el otro la búsqueda por expandir los límites de nuestra consideración de lo real a través de la captación de una esfera para la cual el punto de vista del entendimiento (mecanicista y empírico) se revela como insuficiente: aquella esfera donde es posible reconocer la íntima pertenecía de todo lo real (naturaleza-espíritu), la comunión universal de los entes que impregnó su ideal juvenil. Es en esta búsqueda donde Hegel comprende a un Platón posible que difiere de aquel Platón simplemente identitario que nos lega la tradición; pues lo que debe leerse más atentamente de Platón, y de todo pensador según el imperativo hegeliano, es el modo en que “se esfuerza en mantener también en pie la diferencia [...]. [Pues] la forma suprema en Platón es la identidad del ser y del no ser: lo verdadero es lo que es, pero este ser no es sin la negación. Platón se halla, pues, interesado en poner de manifiesto que el no ser es una determinación esencial del ser y que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad.”⁴⁵ Tenemos, de este modo, dos filosofías, dos idealismos filosóficos, que tienden a la unidad de lo general en la idea, pero absolutamente conscientes de la condición irreductible de la diferencia, atendiendo, probablemente, al hecho de que la idea sólo se realiza efectivamente *como* multiplicidad y que, por tanto, no puede pensarse más allá de ésta.

45 HEGEL, G.W.F., *Lecciones*, op. cit. p.p. 189-193.

Ontología y Democracia en Baruch Spinoza

María LUCIANA CADAHIA¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En sus escritos políticos, Baruch Spinoza afirma que la democracia es el mejor modo de gobierno posible. Ahora bien, esta afirmación puede ser comprendida desde dos lecturas diferentes. Por un lado, dentro de la clásica teoría del contrato, en donde Spinoza se limitaría a proponer una teoría sobre el mejor modo de gobierno posible. Pero, por otro lado, es posible acercarnos de otra manera a sus textos políticos, y considerar un vocabulario político en Spinoza que se encontraría desbordado por su propia ontología y no ya dentro de la tradicional teoría del contrato. En ese sentido, nos interesa pensar ¿qué papel le cabe a la democracia en el marco de la ontología immanente de Spinoza?

Palabras claves: Ontología, Democracia, Política y Ética

¹ Becaria FPU-UAM y Residencia CSIC.

Ontology and Democracy in Baruch Spinoza

Abstract

This article will analyze the importance of the concept of democracy within the writings of Baruch Spinoza. In order to do so, this concept will be examined from two different perspectives. On one hand, this concept will be studied within the classical contract theory. On the other hand, a review will be made in regards to how Spinoza shows democracy as an ontological problem in his writings. This article aims to characterize the importance that ontology plays in his political thoughts. Its main hypothesis is that one can find an original way of thinking about democracy within the analysis of the relationship between ethics and politics.

Keywords: Ontology, Democracy, Politics, Ethics.

La sabiduría no es una meditación de la muerte,
sino de la vida
Ética, V, LXVII.

La clave de lectura que se va a ofrecer para acercarnos a los textos de Spinoza, no tiene por objeto tomar distancia de la importancia de los análisis políticos presentes en el filósofo, sino que pretende pensar que entre la ética y la política se establece un vínculo ineludible, puesto que mientras que el discurso político es desbordado por la ontología presente en la *Ética*, habría, a la vez, una cierta politicidad en la ontología spinoziana. Esta politicidad de la ontología del filósofo tiene lugar cuando acercamos sus reflexiones más al lenguaje de Maquiavelo² que al lenguaje de Hobbes. La posibilidad de aproximar a ambos filósofos descansa no sólo en la gran afinidad entre la noción de *virtú*, empleada por Maquiavelo, y la noción de *conatus*, elaborada por Spinoza, sino en la posibilidad de pensar la ontología spinoziana en los términos de un “campo de relaciones de fuerzas”³. Mediante esta clave de lectura, y frente a la idea de democracia como forma de organización de un

2 Con el objeto de justificar la aseveración de que Maquiavelo influye en el modo de pensar de Spinoza, es importante remarcar que éste lo cita al menos tres veces. Allí muestra una clara admiración por la agudeza intelectual y astucia del pensador florentino, llamándolo “*Acutissimus Machiavellus*”... “*Viro Sapiente*”... “*Pro libertate fuisse constat*”. Estas citas explícitas las encontramos en *Tratado Político*, V, 7 X, 1 y I.

3 La noción de *virtú* en Maquiavelo ha sido estudiada por Pocock, Leo Strauss, Quentin Skinner y Claude Lefort (ver bibliografía). En ese sentido se coincide en que Maquiavelo supone un punto de ruptura con las tesis clásicas del humanismo cívico, en el sentido de que la *virtú* se desliga de las connotaciones morales de la virtud clásica. A su vez, Maquiavelo encuentra que para comprender la grandeza de Roma, la “salud” de la República, no es suficiente con las explicaciones mediante las cuales la tradición entendió el Bien Político, ni con el modo en que el humanismo cívico florentino la comprende en su momento. Por el contrario, la grandeza de Roma descansa en su virtud política, es decir, en su *virtú*. Por eso, nos atrevemos a decir que para este pensador, como así también quizá para Spinoza con el término *conatus*, la República es más apta para hacer gala de la *virtú*, debido a que es la más conforme a la naturaleza de la cosa política. Cfr. Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

Estado, que garantiza el orden y la seguridad de los ciudadanos que se rigen por su ley, en Spinoza se abre la brecha para pensar la democracia como una praxis que atiende al irresoluble problema de la composición de las relaciones de fuerzas, es decir, al problema de la democracia como experiencia: conservación y expansión de las complejas relaciones entre las potencias.

Para adentrarnos en la política no hay que abandonar el texto de la *Ética*, puesto que allí se hace una de las aseveraciones que de alguna manera definirán los presupuestos básicos de los tratados⁴. Me refiero a las nociones de derecho natural y derecho civil. Nuestra propuesta es investigar cómo operan ambos a partir de la tensión entre acciones y pasiones. Es decir, a partir de la tensión ineludible entre las determinaciones que dependen de uno (causa directa) y las que dependen de los otros (causa indirecta)⁵. Para llevar a cabo esta tarea, comenzaremos con la siguiente pregunta ¿en qué medida los textos de Spinoza sugieren una reflexión sobre la democracia, más allá de la teoría del contrato? En sentido estricto, es a partir del capítulo XVI del *Tratado teológico político* que Spinoza inicia sus análisis sobre la formación social del poder político. Comienza este capítulo diciendo que “es tiempo de indagar hasta dónde se extiende en un Estado bien regido esta libertad de pensar y decir lo que se piensa”⁶, es decir, que el problema de la fundamentación del Estado tiene lugar a partir de la necesidad de garantizar la posibilidad de libertad del pensamiento. Para indagar sobre esto, surge la pregunta clave que determina la orientación hobbesiana de Spinoza, esto es, ¿en qué se fundamenta un Estado? La respuesta no tarda en llegar y, aceptando el vocabulario de su predecesor, nos dice que es a partir del derecho natural. Hasta aquí Spinoza sigue la línea de Hobbes, salvo que decidamos observar detenidamente en qué consiste el derecho natural para aquél. Lo primero a señalar es la diferencia que hay entre ambos al momento de pensar la expansión del derecho natural. Mientras que el primero sostiene que en el derecho natural todo está permitido, y por eso no hay una determinación, para Spinoza, en cambio, lo que puedo está orientado por mi naturaleza y sólo puedo aquello que se sigue necesariamente de ella. Es decir, no se puede hacer cualquier cosa, sino que debemos “concebir a cada individuo como determinado naturalmente a existir y obrar de un modo dado”⁷. Luego continúa con dos ideas que parecen en principio contradictorias. Por un lado, que la Naturaleza tiene un derecho sobre todo lo que está bajo su dominio, su soberanía (potestad) radica en su poder. Pero, por otro lado, nos dice que la Naturaleza es el poder de todos los individuos reunidos⁸. Para comprender ambos puntos, es sumamente necesario reconsiderar dentro del lenguaje político algunas consideraciones sobre la concepción de Dios que trabaja este filósofo. Aquí brevemente diremos que frente a la idea de un Dios trascendente como causa externa, Spinoza aboga por la idea de un Dios inmanente como única sustancia infinita o potencia con infinitos modos de ser⁹. Dios, por tanto, es la naturaleza en su conjunto, y las cosas son modos de ser de esa potencia o sustancia infinita. Por eso, la naturaleza de las cosas es potenciar su modo de ser, en tanto que son un modo de ser de Dios. El poder de un individuo es un modo de la potencia de Dios, por eso decir que el poder de la naturaleza es “el poder de todos los individuos reunidos” equivale a decir que el poder de la naturaleza coincide con Dios. Por tanto, de todo esto se desprende que cada individuo tiene el derecho

4 Spinoza, Baruch, *Ética*, IV, XXXVII.

5 Esta problemática será desarrollada en la página 19 del presente escrito.

6 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

7 *Ibid.*, XVI.

8 *Ibid.*, XVI.

9 Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., I Definición I-VIII.

de potenciarse a sí mismo y conservarse en su ser, puesto que eso no es sino un modo de potenciar a Dios. El derecho de cada uno, por tanto, se extiende hasta donde alcanza su poder (*potentia*):

“...y como es una ley general de la Naturaleza que cada cosa se esfuerce por mantenerse en su estado, sin tener en cuenta más que a sí misma, y no teniendo en cuenta sino su propia conservación, se sigue que cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza”¹⁰.

Esta afirmación se asemeja a lo que nos decía Spinoza en la *Ética*, pudiendo comprender que este derecho absoluto a conservarse es lo mismo que decir “el esfuerzo por perseverar en el ser”¹¹ y eso en el hombre no era otra cosa que el deseo, en tanto que su esencia¹². Por tanto, decir que el derecho en el hombre se extiende hasta donde alcanza su poder, no es sino otro modo de decir que son las afecciones, en tanto que acciones y pasiones, las que mueven a los individuos. Ahora bien, Spinoza apelará a la ley de de la Naturaleza para argumentar que cada uno tiene derecho de hacer lo necesario para conservarse, pero también nos ha dicho que esa Naturaleza, en tanto que es Dios, expresa mejor su fuerza cuando se dan todo los individuos reunidos. Ahora bien, a partir de aquí es importante pensar dos cosas. Por un lado, en qué parte del hombre se fundamenta el derecho natural y, por otro, cómo se da el vínculo entre los individuos.

Con respecto al primer punto, el derecho natural no se fundamenta en la razón, sino en la fuerza o potencia para actuar¹³. Al entender que no es la razón lo que determina para cada uno el derecho natural, Spinoza da un paso muy importante que consiste en incluir las pasiones y los sentimientos como una realidad irreductible en el hombre, y que sólo comprendiéndolas y buscando una idea adecuada de ellas es como el hombre puede conservar y fortalecer su *conatus*, esto es, la extensión de su poder y las fuerzas de sus apetitos y necesidades (deseos). Con respecto a la segunda cuestión, Spinoza nos dice que:

“...abandonar el estado de naturaleza es que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez”¹⁴.

Así, de la fuerza de cada uno se pasa a la fuerza del conjunto, esto es, la fuerza de la mayoría, puesto que Spinoza considera que cuanto más sea el número de individuos que se ponen de acuerdo más racional será la decisión. De esta manera, el poder o derecho de naturaleza pasan a poseerlo en común y no a cederlo a otro. Es la fuerza que le otorgan los individuos lo que sostiene la soberanía de un Estado, en cuanto su fuerza disminuye ésta desaparece. Para ello debe juzgar lo que es útil y este deseo puede llevarlo por la razón o por la violencia de las pasiones. Regidos por el derecho de naturaleza, cada uno sólo está impedido de lo que no desea o lo que escape a sus medios de acción, lo que nos parece malo o bueno descansa en función de nuestra propia naturaleza y en el desconocimiento del orden y enlace de la naturaleza en su conjunto. Será la razón, en tanto que un modo de darse el deseo, aquella que nos muestre que conviene la unión de los individuos, siendo esta fuerza la que funda la soberanía común.

10 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

11 Spinoza, Baruch, *Ética* op. cit., III, VII.

12 *Ibid.*, III, VII.

13 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

14 *Ibid.*, XVI.

Ahora bien, si a simple vista el vivir en comunidad no viene dado por la necesidad, ¿por qué viene dado entonces? A este respecto, encontramos que se funda en el principio de utilidad que es regido por la razón. Spinoza nos dice que es una enseñanza de la razón que nos muestra que es útil para convivir con los demás, ya que esto es un modo de potenciar la propia naturaleza. En caso contrario, es decir, en el derecho natural donde uno puede hacer todo aquello que le permite su propia naturaleza para conservarse en su ser, conservarse a uno mismo se volverá algo más vulnerable en la medida en que mi potencia puede perecer ante otra potencia. Si bien la ley de la naturaleza determina que uno no debe descuidar lo que juzga un bien, no obstante, la razón ayuda a ver que conviene escoger el mejor bien y evitar el peor de los males. De este modo:

“...los hombres han debido entenderse mutuamente y hacer ejercitar comunalmente este derecho sobre todas las cosas que cada uno recibió de la naturaleza: han debido renunciar a la violencia de sus pasiones (apetitos individuales y someterse a la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos)”¹⁵.

A este respecto, el pacto no se sostiene por necesidad de la razón sino por la utilidad. Por eso, si la utilidad desaparece el pacto se disipa y se retorna al derecho natural. Es así que se cede el propio derecho al soberano y éste lo conserva mientras dura su capacidad de ejercer su poder. La clave para pensar esto viene dada en el mismo capítulo XVI del *Tratado teológico político*, puesto que el concepto de utilidad rompe con el carácter trascendental e incondicional del soberano hobbesiano, ya que “El pacto no puede tener fuerza alguna sin razón de la utilidad, y que, suprimida ésta se suprime *ipso facto*, el pacto y queda sin valor”. La utilidad, por tanto, aparece como “criterio regulativo”¹⁶ del pacto. Si bien por utilidad entendemos el ser causa del incremento de la propia potencia, no obstante, aquí surge una doble naturaleza de la utilidad. Por un lado, está la utilidad particular que se refleja en el derecho natural consistente en incrementar la propia potencia. Por otro lado, está la utilidad común que tiene lugar no ya en el derecho natural sino en el derecho civil que rige la vida entre ciudadanos, con el objeto de incrementar “la composición de potencias” o la “potencia colectiva”¹⁷.

El principio de conservación implica incluir dentro del derecho positivo la sujeción como una *utilitas communis*, por eso uno de los peligros del pacto consiste en someterse incondicionalmente al libre arbitrio de otro. Además, para que un orden político tenga lugar, independientemente de la forma que éste adquiera, exige obediencia por parte de quienes lo integran. Lo cual nos lleva a la pregunta de ¿cómo alguien que obedece a algo cuya causa está fuera de sí puede ser libre? Para tratar de precisar mejor esta problemática, vamos a tratar de ver cómo define Spinoza la diferencia entre súbdito y esclavo. Aquí Spinoza nos dirá que la diferencia entre el esclavo y el hombre libre estará determinada por la utilidad de sus acciones, puesto que “no es la obediencia, sino el fin de la acción, la que hace a uno esclavo”¹⁸.

“Que alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer

15 *Ibid.*, XVI.

16 E. Giancotti, “La teoría del absolutismo in Hobbes e Spinoza”, en *Studia Spinozana*, 1985, p 243.

17 Sebastián Torres, “Utilidad y concordia en la política spinoziana”, en Diego Tatián, *Spinoza* Editorial Brujas, 2007.

18 Spinoza, Baruch. *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces, el agente es esclavo e inútil para sí¹⁹.

De este modo, “esclavo es quien es incapaz de ver y hacer lo útil, mientras que libre es aquel cuya alma le sirve de guía”²⁰. Si la obediencia implica un aumento o conservación de nuestra potencia, el fin de ella es nuestra utilidad, y en ese caso somos libres. En cambio, cuando nuestra obediencia sólo es útil a otro, es decir, cuando nuestra obediencia no contribuye a nuestra potencia, en ese caso, somos esclavos. Ahora bien, si hay algo que caracteriza al pacto, es que justamente aparece la figura de la obediencia, en tanto que surge una potencia externa de la que uno puede no ser causa directa –la suma potestad– y, cuando uno no es causa directa, lo que le sigue puede tanto aumentar o no la propia potencia. El problema, entonces, se ubica en la cuestión acerca de cómo nos gobernamos y somos gobernados, es decir, qué forma le damos a la práctica concreta de la libertad en relación con la obediencia.

Por tanto, las cosas resultan más complejas cuando se genera una tensión entre la utilidad común y la utilidad individual, y allí le podríamos preguntar a Spinoza qué sucede dentro de un Estado cuando se está obligado a obedecer para la conservación de la utilidad común, pero esa utilidad común ni conserva ni aumenta la utilidad individual. Aquí nos referimos a los abusos de poder que pueden tener lugar, y que no necesariamente contribuyen a la utilidad de todas las potencias.

Si prestamos atención a la *Ética*, allí encontramos que lo útil sólo es alcanzado por la razón, ya que ella sabe lo que es conveniente. En sentido estricto, la tensión entre la utilidad común y la utilidad particular tiene lugar en el campo de fuerzas de lo político, a partir del modo en que se instituye la política. La cuestión más importante ya la hemos planteado: que dentro de la política, y a diferencia de Hobbes, el derecho natural no cesa. El derecho natural no lo conserva sólo el soberano, en el sentido de que es el único que puede hacer todo lo que sea necesario para conservarse, sino que para Spinoza está en la relación entre el Soberano y los súbditos. Es decir, mientras que el derecho positivo se inscribe en la relación entre ciudadanos, en cambio, en lo que se refiere al vínculo de éstos con el Estado, no pierden su derecho natural. Y habría que añadir otro punto, que también ya fue aludido: que el derecho de sociedad se determina por el poder de la multitud (*Jus potentia multitudinis*). De este modo, y nuevamente tomando distancia del pensador inglés, no es que la multitud se une para establecer una ley trascendente, sino que la multitud ya es la unión de la utilidad inmanente, puesto que “la Naturaleza es el poder de todos los individuos reunidos”. O como nos dice ya en la *Ética*: “Somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente”²¹. Por tanto, no es el principio racional externo quien media (Ley, soberano, reyes) para lograr la concordia social, sino que excede esta cuestión en la medida de que es un problema de cómo se articula la potencia, es decir, es “en la relación”, y no en la “mediación”, donde concebimos “adecuadamente” la naturaleza y, por ende, a nosotros mismos. De esta manera, no hay un antes y después del pacto, sino un movimiento permanente e irrepresentable de composiciones y descomposiciones de fuerzas colectivas y la querrela está en lo que constituye la utilidad común. Las reflexiones en torno a la política

19 *Ibid.*; XVI.

20 *Ibid.*, XVI.

21 Spinoza, Baruch, *Ética*, op. cit., IV, LXXIII, Apéndice, Cap. I.

superan al problema del orden y la ley en la organización del Estado –aunque no anula estas cuestiones–, y deviene un problema de relaciones de fuerzas: el orden no anula el conflicto y la tensión se mantiene, puesto que el “derecho de naturaleza no cesa”. Y que el derecho de naturaleza no cese, quiere decir que el deseo particular no cesa, por tanto, la realidad del hombre sólo se puede dar a partir del deseo.

Ahora bien, dentro de las distintas formas de gobierno que son trabajadas en ambos tratados, es en el estudio de la democracia donde encontramos las reflexiones más agudas en torno a la cuestión de la composición y articulación de las potencias. Aquí, por tanto, nos acercamos a la cuestión que dio cuerpo a todo este escrito, esto es, qué significa pensar la democracia como una experiencia.

Según Spinoza, la democracia se presenta como el mejor modo de gobierno porque es el que mejor logra expresar la naturaleza, es decir, el que mejor expresa a “todos los individuos reunidos” dentro del movimiento constante de las relaciones de fuerza. Allí tiene lugar el pacto más útil. Veamos por qué:

“He preferido tratar esta forma de gobierno por parecerme la más natural y la más propia a la libertad que la naturaleza da a todos los hombres, porque en este estado nadie transfiere a otro su derecho sino que lo cede a favor de la mayoría de la sociedad entera de la que es una parte, entonces, todos, son iguales puesto que forman parte del estado en la misma medida, como en el estado de naturaleza”²².

Aquí el realismo político de Spinoza es evidente, la democracia es el mejor modo de gobierno porque es el que más realidad expresa, puesto que allí se da el poder de todos los individuos reunidos, es decir, se manifiesta su naturaleza: “asamblea general que posee comúnmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder”²³. La disputa en torno de la utilidad común tiene lugar sólo en la mediación que procura la conservación de la forma de gobierno. No obstante, en lo que atañe a la multitud misma, ella ya es utilidad común, en el sentido de que en ella acontece el esfuerzo necesario para conservar y expandir su ser en tanto que multitud.

Hay así dos líneas paralelas desde las cuales entender la cuestión. Por un lado, en tanto que busca conservarse, la multitud funda una política representativa bajo la forma de la ley, el derecho y las instituciones. Por otro lado, y en tanto que se expande, funda una política irrepresentable a través de la acción y el conflicto. La ley entonces posibilita y produce comunidad, pero no agota la dinámica de la multitud, puesto que esta comunidad producida puede no expresar la conveniencia, de las distintas potencias.

Ahora bien, y a diferencia de los análisis de Negri sobre la política en Spinoza²⁴, no es sólo la dimensión expansiva la que rige la multitud, sino que coexiste tanto en la forma de la expansión como en la forma de conservación, aunque esta última desborde a la primera. Tomamos distancia de Negri porque no encontramos una vía de inteligibilidad a la pregunta ¿cómo se une la multitud dentro de su propuesta de pensamiento o en su manera de pensar la articulación política?

La inmanencia radical a la que se inclina, se orienta hacia una inversión de la clásica crítica que se le trazaba a determinadas lecturas de Marx. A los marxistas ortodoxos se les planteaba el siguiente dilema: si la revolución es un proceso inevitable de las mismas relaciones de fuerzas en el campo de lo real (fuerzas de producción vs. modos de producción), entonces, qué sentido tiene organizar la revolución si la transformación sería

22 Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, op. cit., XVI.

23 *Ibid.*; XVI.

24 Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Multitud*, Debate, 2004.

algo objetivo e independiente de la voluntad de los hombres, puesto que radicaría en el movimiento mismo de la historia. Por el contrario, Negri evita este dilema y, siguiendo una determinada lectura Spinozista, nos afirma que la expansión de la multitud es algo connatural a ella y que por tanto la transformación tendrá lugar, puesto que hay una tendencia natural de la gente a “luchar contra”. El problema es que en este caso, su concepción de la naturaleza de lo social parecería descansar en un acto de fe, puesto que postula que la expansión es natural, porque la gente está naturalmente en contra, y que por tanto de ahí vendrá la transformación de la multitud, pero ni la gente está siempre en contra ni explica cómo esto puede tener lugar. Su lectura de lo real, se abandona a la convicción de que las mismas fuerzas sociales (la multitud) espontáneamente derrocarán el capitalismo global, en tanto en cuanto está en su propia naturaleza.

Por otro lado, la inmanencia radical a la que se adhiere entra en contradicción con sus mismas lecturas rupturistas de la historia, puesto que así como no puede explicar cómo se une la multitud, tampoco puede dar cuenta del origen del antagonismo al que hace referencia. Si es natural que la unión venga por el hecho de que la multitud se une por estar en contra, por tanto iría de suyo y sin ruptura revolucionaria el devenir del poder a la multitud. Estas ideas podrán ser muy seductoras, pero si en el ámbito del pensamiento, procuramos comprender el modo en que tienen lugar sus articulaciones, la propuesta de Negri evidencia muchos puntos conflictivos y lagunas difíciles de salvar en el momento de recuperar ciertos elementos del pensamiento de Spinoza. En última instancia, su problema descansa en las dificultades que tiene para articular la tradición marxista rupturista con la lectura inmanente que hace de Spinoza²⁵.

Consideraciones finales

En lo que respecta a la lectura que nos hemos propuesto en este trabajo, entonces, decimos que al orientar una lectura que muestre que no es en la “mediación”, sino en la “relación” de las potencias que tiene lugar el “poder político”, se abre la posibilidad de leer los textos de Spinoza en una clave distinta a la teoría política de la representación, puesto que nos invita a pensar las cosas según sus concordancias, diferencias y oposiciones. De este modo, ética y política se convierten en dos caras de una misma moneda, permitiendo pensar que la libertad puede tener lugar en la medida en que la multitud actúa acorde a su naturaleza (múltiple), esto es, en la medida en que sigue su propia naturaleza de ser una

25 El problema es que no todo el tiempo se está en contra, a la vez que está el inconveniente de acordar qué significa “estar en contra” (la ambigüedad de esta idea desborda cualquier intento de asirla, no es que digo que hace falta irse a los senderos analíticos anglosajones o habermasianos y pensar que es posible (mejor dicho deseable, porque posible es) una definición clara y distinta -aparentemente consensuada y transparente para todos-, sino que lo que digo es que, dada esta vaguedad, me parece un tanto peligroso e injustificado el peso que se le da a esa idea como motor de movilización y cambio).

Me parece que si hay algo por recoger de Spinoza, es justamente aquello que quizá Negri deja de lado: la composición y descomposición de las relaciones de fuerzas que desbordan cualquier intento de representación y ordenación última de lo real (creo que nos mantiene atentos de los peligros de las “dictaduras de la mayoría”). Dado que en el campo de lo político, de lo que se trataría es de la composición y descomposición de las relaciones de fuerza, por tanto, habría una imposibilidad lógica por determinar y cristalizar una idea de lo que sea ese conjunto de relaciones de fuerzas (ej., la unidad de la multitud por su naturaleza de estar en contra). Pero a su vez, esta imposibilidad, en vez de paralizar la política, justamente vendría a ponerla en movimiento, a la vez que permite un aparato conceptual crítico para las experiencias totalizadoras. Es decir, como no hay una idea acabada de pueblo (por poner un ejemplo) se produce una tensión infinita por concretizarlo. A la vez que cualquier pretensión totalizadora, deja la huella de su propia “aporía” (y posiblemente sea interesante ubicarnos ahí para pensar los problemas -me refiero a las aporías, no a las pretensiones totalizadoras, claro está).

fuerza colectiva con infinitos modos de ser. Así se abre una diferencia irreductible en el corazón mismo de la idea de democracia, en los términos de una tensión entre las formas de gobierno (concepto) y la multitud (vida). En última instancia, la democracia, en vez de obturar el movimiento de composición y descomposición de las potencias, se identifica con ellas y hace explícita la infinita tensión entre el problema del gobierno y el problema de la obediencia. O dicho de otra manera, el problema entre devenir libres y devenir esclavos, ya sea en las relaciones que establecemos con nosotros mismos (ética), ya sea en las relaciones que establecemos con los otros (política). A esto nos referíamos, entonces, cuando decíamos que la democracia en Spinoza puede ser pensada como una experiencia antes que como la organización de un Estado.

Y con estas reflexiones Spinoza nos invita a pensar y a tomar distancia de la obediencia como aquel modo de vida en el cual ella se vuelve objeto de su propia finalidad (esclavitud); en el sentido de que elabora un lenguaje en el cual poder problematizar tanto aquellos aspectos en los cuales el pacto social, al exigir cierto tipo de obediencia, corre el riesgo de limitarnos a la mera sujeción a un poder externo —es decir, devenir esclavos, puesto que si la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces, el agente es esclavo e inútil para sí—, como el modo en que tienen lugar las acciones y las pasiones (afectos) en nosotros mismos, con el objeto de pensar qué hacemos de nosotros mismos para convertirnos o no en esclavos —en tanto que la obediencia se convierte en su propio fin deseado—. A la vez que nos persuade de los engaños vacíos de la libertad, la cual, al mostrarse como aquella voluntad que todo lo puede, no hace más que alimentar los peores despotismos y sólo contribuye a la triste historia en la cual el hombre no hace más que volverse esclavo de otro hombre.

Bibliografía

- A.A.V.V, *Primer coloquio internacional deseo de ley* (Editorial Biblos, 2003)
- Marilena Chaui, *Política en Spinoza* (Gorla, 2004)
- Edwin M. Curley, *Spinoza* (BRILL, 1990)
- Firmin Debrabander, *Spinoza And the Stoics: Power, Politics And the Passions* (Continuum, 2007)
- Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Muchnik Editores, 1975)
- Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, (Tusquets, 1984)
- Don Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge University Press, 1995)
- E. Giancotti, “La teoría del absolutismo in Hobbes e Spinoza”, en *Studia Spinozana*, (1985) 243
- J. G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, (Madrid: Ténos, 2002)
- Martial Gueroult, *Spinoza - Dieu* (Aubier-Montaigne, 1968)
- Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud* (Debate, 2004)
- Michel Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Paidós, 2002)
- Alan Hart, *Spinoza's Ethics, Part I and II* (Brill Archive, 1983)
- Thomas Hobbes, *Leviatán* (Fondo de Cultura Económica, 1984)
- Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza* (Presses universitaires de France, 1994)
- Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera decada de Tito Livio* (Alianza, 2000)
- Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (Alba Editorial, S.L., 1854)
- Antonio Negri, *La anomalía salvaje* (Anthropos Editorial, 1993)
- Claude Lefort, “Maciavell et la vertu effectuale”, en *Écrire l' epreuve du politique*, (Gallimard, 1992)
- Quentin Skinner, *Machiavelli: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, USA, 2001)
- Baruch Spinoza, *Tratado Teológico-Político / Tratado Político* (Tecnos, 1999)
- Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos* (Tecnos, 2007)
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (University of Chicago Press, 1978)
- Diego Tatián, *Spinoza* (Editorial Brujas, 2007)
- Diego Tatián, “Deseo, imaginación y ley en Spinoza”, en AA.VV, *Deseo de ley*, (Biblos, 2007) 225-227.
- Vidal I. Peña García, El materialismo de Spinoza (*Revista de Occidente*, 1974)

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

La afección en la cosmología de Platón

Carolina CASTRO FAUNE

Universidad Autónoma de Madrid

carolina.castro@estudiante.uam.es

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Se aborda la importancia de la afección (*páthēma*) en el proceso de conocimiento. La afección se genera por el contacto de un cuerpo generado que actúa (*poieîn*) sobre el cuerpo del hombre, que padece (*páskhein*) dicha acción. La afección provoca una reacción dinámica del alma del hombre, en virtud de la cual la inteligencia, esto es el *noûs*, realiza el movimiento circular que le permite conocer el mundo sensible.

Palabras clave: movimiento, acción-pasión, percepción, afección.

Affection in Plato's Cosmology

Abstract

We focus on the importance of the condition (*páthema*) in the process of knowledge. The condition is generated by the contact between a generated body that exerts an action (*poiêin*) and a human body that suffers this action (*páskhein*). The condition causes a dynamic reaction from the soul of the man, through which the intelligence, that is to say, the *noûs*, performs the circular movement by which the sensible world comes to know.

Keywords: movement, action-suffering, perception, condition.

El objetivo de la presente comunicación es demostrar que en el marco del pensamiento de Platón, la percepción (*aísthesis*) puede ser un modo de conocimiento en la medida que la capacidad intelectual denominada *noûs*, realiza una función que implica el conocimiento de las Formas inteligibles. Tal demostración se divide en dos secciones. En la primera abordaremos la percepción como un proceso generado en virtud de la continuidad del movimiento del universo y sus partes, a partir de la afeción (*páthema*). En la segunda sección, analizaremos la percepción como reacción del alma del hombre ante la afeción y veremos hasta qué punto el programa educativo de la *República* pretende encausar dicha reacción. Esto nos permitirá concluir hasta qué punto y dentro de qué límites podemos considerar que la percepción puede llegar a ser un modo de conocimiento en el marco del pensamiento de Platón.

I

En el *Timeo* Platón nos ofrece una narración acerca del origen del universo. Partiendo del hecho que el universo es visible y tangible, y por lo tanto comprensible a través de la sensación (*aísthesis*), se afirmará que es generado. Asimismo, puesto que evidentemente es lo más bello de las cosas engendradas, es preciso que haya sido generado según un modelo eterno¹. De este modo, se concluye que existen dos realidades, el mundo generado (*tí tò gignómenon*), esto es el universo, y el mundo eterno (*tí tò òn aeí*) que es el modelo de aquel. La causa de esta generación, la más buena y bella posible, se presenta bajo la figura de un Demiurgo², quien realiza una copia (*eikón*) del modelo eterno aprendido gracias a su inteligencia³. Posteriormente⁴, Platón introducirá un tercer principio de la generación, el receptáculo (*khôra*), caracterizado como una madre o nodriza, 'en' el cual y 'desde' el cual surge el aspecto (*eídōs*) de lo generado a semejanza del modelo eterno⁵. La actividad del

1 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, próxima publicación, 28 a.

2 La figura del Demiurgo presenta innegables dificultades interpretativas en una narración que pretende ser conocimiento sobre el mundo sensible. En este sentido, consideramos que la figura del Demiurgo es una imagen válida de la causa de la generación. En cuanto al carácter de mito de la narración de *Timeo*, es preciso poner de manifiesto que la sucesión de los acontecimientos que dan origen al universo resultan la expresión diacrónica de un proceso ontológico que sin embargo sucede fuera de un marco temporal. Para un examen del uso del mito en Platón véase Brisson, Luc, *Platón, las palabras, los mitos ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Abada, Madrid, 2005.

3 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 28 b - c.

4 Ibid. 50 b y ss.

5 Sobre la *khôra* como medio 'en' el cual y 'desde' el cual surge lo generado véase Jean Francois Pradeau, 'Être

Demiurgo aparece entonces como la imposición del orden del cosmos sobre el movimiento caótico (*anáanke*) que caracteriza al receptáculo⁶, a través de su inteligencia el dios construye un alma para el mundo, estructurada matemáticamente⁷. El resultado es el universo como una totalidad que contiene en sí a todas las criaturas visibles⁸.

Ahora bien, la relación entre el universo generado y su modelo eterno nos remite a uno de los problemas más discutidos del pensamiento de Platón, a saber, la participación del mundo sensible en el mundo inteligible. En este sentido, la descripción del universo según el *Timeo* nos muestra como se produce esta participación en virtud de tres principios, la Forma inteligible, lo generado y el receptáculo. No obstante, para comprender el modo en el cual estos principios ontológicos constituyen el universo como una copia sensible de la realidad inteligible, es preciso remitirnos al *Parménides*, ya que en este diálogo Platón desarrolla las definiciones dialécticas de los conceptos necesarios para comprender como estos principios ontológicos dan lugar al universo, tal como ha señalado Brisson⁹. En efecto la hipótesis del *Parménides*, 'el uno es', permite dar cuenta de la unidad y la multiplicidad de lo generado siempre que se interprete el 'uno' como parte de una totalidad mayor en la que se incluya a su vez el 'ser'¹⁰. El 'uno' en cuanto unidad es lo que caracteriza a la Forma (*eídos*), mientras que el 'ser' se presenta como la posibilidad misma que tiene esta unidad de devenir en lo generado permitiendo que tenga su aspecto propio (*eídos*)¹¹. El receptáculo viene a sustentar la generación en cuanto género 'en' y 'desde' el cual surge lo generado en su aspecto propio gracias a cierta unidad definida por una Forma inteligible. Los conceptos de unidad y pluralidad deducidos a partir de la hipótesis del *Parménides* permiten explicar la unidad de lo inteligible y la pluralidad de lo generado. Asimismo, surge lo 'otro'¹² como concepto que permite dar cuenta de la diferencia, primero como diferencia entre 'uno' y 'ser', pero también como diferencia entre la unidad de una totalidad y la unidad de cada parte de la misma. En consecuencia, en la segunda hipótesis del *Parménides*, 'hèn eínai tò pân', tò pân es el sujeto y hèn el atributo, donde la 'expresión tò hèn hace referencia a la unidad que constituye el universo, y los ónta a la multiplicidad de las partes del universo. La serie de deducciones a través de las cuales Parménides define los ónta no viene sino a confirmar estos argumentos: la multiplicidad de elementos que forman parte de la totalidad del universo tienen límite y figura, es decir, magnitud extensa que ocupa un lugar¹³ y por ello se encuentran en otras cosas que en sí mismos¹⁴, es decir, son partes de una totalidad que se configura en el receptáculo¹⁵.

Ahora bien, el receptáculo se caracteriza originalmente como un movimiento que suscita por naturaleza denominado causa errante (*anáanke*), 'en' y 'desde' este medio surge la

quelque part, occuper une place, *Topos* et *Chôra* dans le *Timée* de Platón', en *Les études philosophiques*, 3, 1995, pp. 375 – 389.

6 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 30 a.

7 *Ibid.* 30 b.

8 *Ibid.* 30 c-d.

9 Brisson, Luc, 'Une nouvelle interpretation du Parménides de Platón', en *Platon et l'objet de la science: six études sur Platon*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 69-107.

10 Platón, *Platón. Diálogos V. Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, pp.142 d y ss.

11 Sobre estos dos usos del término *eídos* véase Pradeau, Jean Francois, 'Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme *eídos*, en Balaudé, J.F (ed) *D'une cité possible, sur les Lois de Platon*, Paris X-Nanterre, pp. 17 – 54.

12 Platón, *Platón. Diálogos V, Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, 143 b.

13 *Ibid.*, 145 a - b.

14 *Ibid.*, 145 b - e.

15 Sobre el receptáculo como medio espacial véase Pradeau, J.F., 'Être quelque part, occuper une place, *Topos* et *Chôra* dans le *Timée* de Platon', op. cit.

totalidad del universo¹⁶. El orden impuesto por el Demiurgo sobre el receptáculo permite el surgimiento del universo en su totalidad y cada una de sus partes, éste procede a través de un método matemáticamente definido a partir de la unidad y la pluralidad¹⁷. La estructuración matemática del cosmos permite que el movimiento del receptáculo de lugar a la unidad del aspecto de lo generado. No obstante, este orden no elimina al movimiento que caracteriza a la *khôra*. Según el *Timeo*, el Demiurgo somete al movimiento para configurar así el alma del mundo¹⁸. En este sentido, el movimiento no puede ser eliminado del universo, sino que permanece necesariamente, y este movimiento que permanece como necesidad, da cuenta del cambio al que se encuentran sujetas todas las partes del universo en cuanto cuerpos generados¹⁹.

Así, podemos afirmar entonces, que tanto el universo como sus partes se mueven, en efecto, siguiendo la serie de deducciones de la hipótesis del *Parménides*, veremos que la unidad que define a la totalidad y a cada una de sus partes posee movimiento. Este movimiento se puede definir desde dos perspectivas: como alteración, es decir, como destrucción de la unidad²⁰, o bien como unidad que se mantiene en desplazamiento en línea recta o en desplazamiento circular²¹. En el *Timeo* encontramos operando estas definiciones, ya que allí se describe la destrucción de la unidad del aspecto de los cuerpos generados, y su desplazamiento en el receptáculo²².

No obstante, si bien es cierto que podemos diferenciar tipos de movimiento, es preciso considerar que estos movimientos presentan continuidad entre sí²³. En efecto, en el libro X de las *Leyes* Platón considera los diferentes tipos de movimiento de los cuerpos generados²⁴. La preocupación política que domina este diálogo se manifiesta en el objetivo de demostrar que el orden político obedece al orden del universo, el cual encuentra su principio de movimiento en el alma del mundo²⁵. Como explica el extranjero, el alma sin ser movida, mueve a otro y transmite así su movimiento a la totalidad de los cuerpos que constituyen al universo²⁶. Ahora, en el *Timeo*, la inserción del alma en el cuerpo del mundo determina que el universo posea un movimiento circular²⁷. Este movimiento se transmite a

16 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 48 a.

17 Tanto la generación del alma del mundo como la del cuerpo obedece a una estructuración matemática. El alma es generada en virtud de las medias aritméticas, geométricas y armónicas (*Tim.* 35 a – 36 b). Por su parte, los elementos que conforman el cuerpo del mundo se explican en virtud de una estructura geométrica (*Tim.* 53 b-56 c).

18 Según la narración de *Timeo*, el Demiurgo persuade a la necesidad. El sentido que adquiere la persuasión en el contexto de una descripción de la generación del universo no deja de ser un punto problemático para la interpretación del *Timeo*. Aquí adoptamos la perspectiva según la cual la actividad narrativa de generación del discurso sobre el universo no difiere de la actividad de generación del universo mismo en el sentido de *poiêin*. Para una comprensión de la misma véase Brisson, Luc, 'Le timée comme mythe et comme modèle cosmologique', *Lectures du Timée de Platón*, Institut de Recherches sur l'enseignement des Mathématiques (eds.), Publication du groupe de la MAFPEN de Lille, Lille, 1980.

19 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 48 a.

20 Platón, *Platón. Diálogos V. Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, 138 c.

21 *Ibid.*, 138 c - d.

22 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, ,56 d - 57c.

23 Para una análisis de la continuidad entre los movimientos nos remitiremos a las *Leyes*. Existe una convergencia entre el *Timeo* y las *Leyes*. Ambos diálogos abordan el movimiento y el alma como principio del mismo, si bien los objetivos de cada diálogo obliga a asumir una perspectiva diferente en cada uno de ellos. Véase Brisson, Luc, 'Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée', en *D'une cité possible, sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé (ed), Paris X-Nanterre, 1996, pp. 115 – 130.

24 Platón, *Leyes*, Madrid, Alianza, 2002, 893 c - e.

25 *Ibid.*, 895 a - b.

26 *Ibid.*, 894 b.

27 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, , 34 b.

los cuerpos generados que forman parte de la totalidad como una tendencia a concentrarse en sí misma que presiona a los cuerpos de tal modo que no puede existir el vacío²⁸. De este modo, los cuerpos generados toman contacto entre sí.

Los cuerpos generados que forman parte del universo son también en su unidad constitutiva una totalidad de partes. En efecto, los elementos (tierra, agua, aire y fuego) son para Platón la base constitutiva de todos los cuerpos generados, la cual se define según una figura poliédrica. Esta figura poliédrica surge como unidad de superficies triangulares. Sin entrar en un análisis detallado de la estructura geométrica que configura a los cuerpos²⁹, aquí nos interesa señalar que el contacto entre dos partes cuya constitución es distinta, provoca la destrucción de la unidad constitutiva de las mismas y su posterior redistribución. En efecto, el movimiento del alma del mundo que impulsa a evitar el vacío conlleva que las partes de menor tamaño sean atacadas por las mayores, provocando la ruptura de su unidad (*katasthrausthe*)³⁰, la separación de sus partes y la reagrupación de las mismas. La disolución de la unidad constitutiva del cuerpo en cuestión da cuenta de los procesos de generación y corrupción de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego)³¹. Asimismo, a partir de esta ruptura se explica el desplazamiento, ya que los cuerpos cuya constitución es semejante tienden a agruparse buscando el lugar que le es propio³² para no ser destruidos por los cuerpos cuyas partes son mayores, mientras que los desemejantes tienden a separarse³³.

Pues bien, podemos apreciar que a partir de la interacción de los cuerpos del universo el movimiento se transmite desde la totalidad a las partes, provocando así el desplazamiento de las mismas o bien, la alteración producto del choque entre ellas. De acuerdo a esto, la generación y la corrupción de lo generado tienen su causa en el movimiento y, en última instancia, en el alma del mundo. Ahora bien, existen diversos cuerpos generados en el universo, y entre ellos el hombre³⁴. En efecto, el hombre posee cuerpo y por ello está sometido a los movimientos del universo. El movimiento que se transmite al hombre a partir de su contacto con los otros cuerpos se muestra en el *Teeteto*, como la causa de la percepción. La percepción y lo percibido sería el resultado del encuentro de dos tipos de movimiento, uno que actúa y otro que padece³⁵. Esta definición de la percepción, será la base a partir de la cual Sócrates y Teeteto comenzarán la crítica sobre la hipótesis según la cual la percepción es conocimiento.

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en el *Teeteto*, la hipótesis del conocimiento como percepción falla, y en este sentido, resulta legítimo dudar de que tal definición de percepción expresa efectivamente el pensamiento de Platón. No obstante, consideramos que un examen de percepción definida en el *Teeteto* bajo la perspectiva de los principios del movimientos que Platón ha establecido en el *Timeo* y en las *Leyes*, veremos que si bien es

28 Ibid, 58 a.

29 Para un análisis detallado de la constitución geométrica de los elementos corporales véase Brisson, Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sank Augustin, Paris, Academia Verlag, pp. 360 y ss.

30 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 56 e.

31 Para un análisis más detallado de la explicación matemática de la alteración de los cuerpos véase Macé Arnaud, *L'agir et le pâtir chez Platon*, bajo la dirección de Brisson, Luc, Université Paris-Val-de-Marne, thèse de doctorat: Philosophie, Paris 12, 2002, pp. 258 y ss.

32 Para un análisis más detallado del desplazamiento de los cuerpos según el lugar que les es propio véase O'Brien, Denis, *Theories of Weight in the Ancient World. Four Essays on Democritus, Platon and Aristotle. A Study in the Development of Ideas*, vol. 2, Les Belles Lettres, Leiden, E. Brill, Paris, 1981, pp. 3 – 41.

33 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 57 a - c.

34 Ibid, 44 c - 47 e.

35 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a.

cierto que la hipótesis falla, ello no implica que la definición de percepción del *Teeteto* sea errada³⁶. En efecto, en el *Teeteto* Platón establece el movimiento como causa de la percepción. Sin embargo, no menciona al alma como principio del universo. Esto se debe a que en el diálogo se supone la teoría del movimiento de Heráclito como supuesto de la definición de percepción. Sócrates parece aceptar el movilismo heracliteano, ya que efectivamente acepta la existencia del movimiento en el mundo generado. Pero, como hemos visto en el *Timeo*, para Platón, a diferencia de Heráclito, el principio del movimiento es el alma, que no es mencionada por Sócrates en el *Teeteto*. De acuerdo a esto, si nos es lícito completar la definición de la percepción del *Teeteto* con los principios de movimiento del *Timeo*, podemos afirmar que la percepción que resulta de la interacción entre un cuerpo generado y el cuerpo del hombre, obedece al orden que ha impuesto la inteligencia divina.

Desde nuestro punto de vista, la reducción de la percepción al movimiento resulta productiva a pesar del fracaso de la hipótesis planteada por *Teetetos*. Si el movimiento de lo sensible se rige según un principio matemático como el alma, entonces participa de lo inteligible. Si los cuerpos cuyo movimiento dan origen a la percepción, definen su aspecto (*eídos*) según una estructura matemática determinada, entonces los cambios que resultan de la acción de corte que uno de ellos produce sobre el otro también son explicables matemáticamente. Esto sería coherente con la descripción de la visión que se nos presenta en el *Teeteto*³⁷. Sócrates afirma que la percepción se produce cuando el ojo, compuesto de un género de fuego, se aproxima a un objeto mensurable (*symetron*). El objeto mensurable al que aquí se hace referencia no es sino un cuerpo generado según una cierta estructura geométrica que lo define su aspecto propio, tal como se muestra en el *Timeo*. En consecuencia, la percepción puede reducirse a una explicación matemática que de cuenta de las características elementales que constituyen a cada cuerpo, la proporción de la mezcla se los elementos que se produce a partir de la acción de corte de uno sobre el otro y la reacción que esto produce en el cuerpo que padece la acción. Esta reacción dinámica es lo que Platón denomina propiamente afección (*páthema*).

Sin embargo, debemos considerar ahora que el hombre no sólo posee cuerpo, sino además alma³⁸. Es decir, que aparte de estar sometido a los movimientos de desplazamiento y alteración, el hombre posee un movimiento circular que sin ser movido por otra cosa, mueve a lo otro. En consecuencia, si es cierto que la afección modifica el movimiento del cuerpo del hombre, es preciso examinar qué consecuencias tiene esto para su alma, la cual en última instancia también se reduce a un movimiento. Se hace necesario entonces, un examen del movimiento propio del hombre, tanto en su dimensión corporal como en su dimensión psíquica, para así apreciar las consecuencias que la afección tiene sobre él.

II

Según la narración del *Timeo*, existen ciertas divinidades ayudantes del Demiurgo (*sinaitía*)³⁹, cuya actividad consiste en completar la generación del universo y así lograr la máxima perfección posible⁴⁰. El Demiurgo les ha encomendado la tarea de generar un

36 Desde nuestra perspectiva, el *Timeo* permite completar la definición de la percepción que Platón presenta en el *Teeteto*. Un resumen de las principales perspectivas sobre la relación del *Theetetos* con otros diálogos de Platón véase Sedley, David, 'Three Platonistic Interpretations of the Theaetetus', en Christopher Gill and Mary McCabe (eds), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 79 – 103.

37 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a - d.

38 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbadia, 40 d – 44 c.

39 Ibid, 40 d - e.

40 Ibid, 41 b – c.

cuerpo para el alma del hombre y de este modo, completar la generación de todas las partes necesarias para que el universo sea el mejor posible. El Demiurgo entrega a sus ayudantes la base a partir de la cual éstos deben realizar la tarea que se les ha encomendado, un resto de la mezcla que dio origen al alma del universo⁴¹ y que será la parte mejor y más divina del hombre. Sin embargo, este resto de mezcla no posee el mismo grado de pureza que la mezcla original del alma del mundo⁴². Podemos interpretar esta falta de pureza en virtud del uso de ciertos términos usados en su descripción; el término *crátera*, que se refiere al recipiente donde se ha realizado la mezcla original, sugiere la necesidad de una cierta proporción en los ingredientes que se han de mezclar, como es el caso de la mezcla de agua y de vino que se realiza en las *cráteras*. Por otra parte, el término *verter* (*katekheîn*), que se utiliza para describir la acción del Demiurgo cuando recoge los restos de la mezcla, parece remitir a la idea de fusión de los metales. En consecuencia, la impureza de la mezcla parece referir a una falta de las medidas precisas de los elementos que se mezclan y, por lo tanto, a una desproporción de los ingredientes⁴³. Esta falta de medida implicaría una pérdida del movimiento circular eterno⁴⁴ que caracteriza al alma del mundo⁴⁵.

De este modo, la generación del hombre, especie mortal que forma parte del universo, es necesaria para lograr la perfección de lo generado. Ahora, si bien el hombre posee una parte inmortal, la existencia de la misma como parte del universo generado se realiza durante un período determinado de tiempo⁴⁶. En efecto, según las leyes del destino⁴⁷ señaladas por el Demiurgo, las almas serán sembradas en los instrumentos del tiempo, es decir, que su existencia como parte de la totalidad del universo será limitada por períodos temporales⁴⁸. Ahora bien, durante este tiempo de vida, es preciso que el alma del hombre mantenga el movimiento circular, al menos hasta un punto que permita la permanencia de la unidad que lo constituye en su aspecto propio. Asimismo, es preciso que el alma del hombre establezca una relación de continuidad entre su movimiento y el de los otros cuerpos generados. Para ello, los ayudantes dotarán al alma inmortal de un cuerpo que sea su vehículo, es decir, que le permita entrar en contacto con las otras partes de la totalidad⁴⁹.

Para generar el cuerpo del hombre, los ayudantes deben imponer una Forma (*eîdos*) que configure a los géneros elementales ya fabricados por el demiurgo⁵⁰. Así, a partir de los diferentes tipos de fuego, aire, agua y tierra, según una proporción determinada, los

41 Para un análisis detallado de la generación del alma del mundo véase Brisson, *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit., pp. 270 y ss.

42 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 41 d.

43 La falta de proporción en la mezcla del alma inmortal del hombre debe comprenderse desde una perspectiva matemática, ya que la proporción perfecta que posee el alma del mundo se define matemáticamente. Para un análisis más detallado de esta estructura matemática del alma del mundo véase Brisson, *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit., pp. 314 – 332.

44 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 33 a – 34 a.

45 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 34 a, 39 d – 40 b; *Lg.* op. cit., 898 a. Sobre la analogía entre el movimiento circular y el *noûs* véase Lee, Edward, 'Reason and Rotation. Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in Later Plato', en W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, pp. 70 – 102.

46 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 41 e.

47 Platón, *Fedro* 248 c

Platón, *Leyes* X 904 c.

48 Los instrumentos del tiempo son los planetas, los cuales están sometidos a movimientos periódicos de rotación. Para una descripción más detallada del movimiento de los planetas y sus las consecuencias ontológicas en relación con el alma del mundo véase David Guetter, 'Celestial Circles in the Timaeus', *Apeiron*, 36, 2003, pp. 189 – 203.

49 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 44 e.

50 El objetivo de los ayudante es configurar la especie mortal (*eîdos*), para ello será preciso imponer una Forma, al igual que lo hace el Demiurgo. Cf. *Tim.* 69 c.

ayudantes generan los compuestos constitutivos del cuerpo del hombre⁵¹. Las diferentes partes del cuerpo, sus órganos y sus sistemas serán estructurados con el objetivo de mantener la continuidad entre el movimiento corporal y el del alma inmortal o *noûs*. En este sentido, la parte más importante del cuerpo del hombre será la médula, ya que en ella se unen alma inmortal y el cuerpo del hombre; su constitución se explica en base a triángulos rectángulos isósceles, figura que presenta la mayor exactitud⁵². Su aspecto será el apropiado para dar asiento al movimiento circular del *noûs*, en consecuencia, una parte será ubicada en la cabeza con una figura perfectamente circular, la otra parte, con un aspecto más alargado será ubicada en la columna vertebral, amarrada al resto del cuerpo⁵³. De igual modo son fabricadas las otras partes del cuerpo del hombre, a partir de ciertos géneros elementales y a través de procesos determinados. Los ayudantes fabrican los huesos, cuya dureza responde a la necesidad de proteger las partes blandas, el resto de las partes del cuerpo, las carnes de textura blanda, que cubren los huesos protegiéndolos de los golpes, del calor y el frío, y los tendones, cuyo aspecto flexible permite que unan las vértebras que forman la columna y la unidad de la misma con el resto del cuerpo del hombre⁵⁴.

Ahora bien, considerando que el cuerpo del hombre está sujeto al movimiento del mundo generado, los ayudantes lo configuran según un orden que impida que el movimiento corporal destruya la unidad constitutiva de alma. La ubicación de la médula, parte en la cual toma contacto el *noûs* con el cuerpo, permite que los movimientos circulares se transmitan desde la cabeza a la columna en toda su longitud, y desde la columna atada por tendones, al resto de las partes del cuerpo. En este sentido, es fundamental evitar su corrupción, por lo cual, los ayudantes generan un sistema orgánico cuya configuración obedece a este fin. La sangre, compuesta de cierto género de aire y de fuego⁵⁵, es irrigada hasta la médula en virtud de un flujo que recorre todo el cuerpo enlazándolo con la cabeza, a través de dos venas dorsales⁵⁶. El fuego que compone a la sangre disuelve los compuestos alimenticios que se encuentran en el estómago y los hace llegar a cada órgano y tejido para evitar su corrupción. La red de conductos circulatorios hace llegar la sangre hasta la médula a lo largo de su extensión en la columna vertebral y en la cabeza⁵⁷. El aire por su parte, será atado al fuego para constituir el compuesto sanguíneo, de este modo el recorrido circular que traza a través de los conductos que van desde la boca y la nariz hacia el pulmón⁵⁸, permite que el fuego atado al aire, al pasar por el estómago, recoja los componentes alimenticios necesarios que luego serán repartidos por todo el cuerpo para su mantenimiento⁵⁹. En este funcionamiento corporal el corazón impulsa el movimiento circulatorio de la sangre y mide la irrigación apropiada para mantener la constitución estable del cuerpo. Esto explicaría que el incremento del ritmo circulatorio se asocie con la reacción ante una afección corruptora. Ahora bien, el buen desempeño de la función del corazón depende en gran medida del apoyo que recibe del pulmón⁶⁰, encargado de refrescarlo y protegerlo de modo que sus movimientos sean apaciguados y no se fatiguen fácilmente⁶¹.

51 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 73 b – 76 c.

52 Ibid, 73 b.

53 Ibid, 73 c – d.

54 Ibid, 74 a- 75 d.

55 Ibid, 78 b.

56 Ibid, 77 e.

57 Ibid, 77 d.

58 Ibid, 78 d.

59 Ibid, 78 e – 79 a.

60 No hay indicio que Platón haya concebido dos pulmones.

61 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 70 c – d.

Comprendemos entonces, que el movimiento del ritmo circulatorio regulado por la respiración realiza la importante función de proteger el alma contra el efecto corruptor de las afecciones corporales. Ahora bien, Platón nos dice que la parte mortal del alma se ubica en el tórax, separada así de la parte inmortal, y que en ella se diferencian dos secciones. La parte superior, ubicada entre el cuello y el diafragma, será denominada *thymós*, término que viene a resumir el carácter que manifiesta el movimiento de funcionamiento orgánico respiratorio y circulatorio que hemos caracterizado⁶². Asimismo, la sección inferior del alma mortal, ubicada entre el diafragma y el límite del ombligo, denominada *epithymía*, se corresponde con el movimiento del estomago y los intestinos que ponen en marcha el apetito de alimentos⁶³, cuya finalidad es proporcionar los elementos necesarios para que la función del *thymós* sea óptima. De este modo, identificamos el movimiento orgánico del cuerpo con la manifestación de alma mortal. La continuidad entre los diversos tipos de movimiento que encontramos en el mundo generado, del cual el hombre no es la excepción, determina que el alma mortal, movimiento del cuerpo que se expresa en virtud de sistemas orgánicos, esté al servicio del *noûs*⁶⁴. Éste determina el movimiento del cuerpo del hombre, permitiendo así la continuidad entre los movimientos del hombre y las otras partes que conforman el universo generado.

El aspecto dinámico que se aprecia en el funcionamiento del alma del hombre nos permite deducir consecuencias para el conocimiento. En efecto, en el *Timeo* Platón asocia el movimiento del alma del mundo con ciertas capacidades cognitivas⁶⁵. El alma del mundo puede tomar contacto con algo cuyo ser es o bien divisible, o bien indivisible. Entendemos por divisible precisamente esa unidad que deviene en lo generado. Así, a partir del contacto con lo generado, el alma declara aquello a lo cual esto se identifica y aquello de lo cual difiere. Esto último no puede ser sino la unidad del aspecto de aquello con lo que toma contacto. Por otra parte, como hemos visto, el aspecto de lo generado obedece a una estructura matemática. Ahora bien, en el caso del alma del hombre, el contacto se produce en relación con un cuerpo generado, es decir, configurado gracias a la estructura matemática cuyo principio es el alma del mundo. En este caso, si el alma del hombre puede realizar una reacción cognitiva semejante a la del alma del mundo, entonces su reacción ante la afección corporal será una declaración sobre aquello a lo cual se identifica lo que la afecta, es decir que debe ser capaz de reconocer la unidad en virtud de la cual se define el aspecto de lo que le afecta. Esta unidad se corresponde con la Forma inteligible.

Pero, además, el alma del mundo declara “con relación a qué o, más precisamente, de qué manera, cómo y cuándo sucede que cada objeto particular es o padece con respecto a otro tanto en relación con los seres en devenir como en relación con los seres que son siempre los mismos”⁶⁶. En efecto, si consideramos que el alma del mundo es causa de la estructura matemática de los cuerpos generados y su interacción, entonces veremos que la función activa o pasiva de un cuerpo sobre otro está determinada por esta misma estructura matemática. De este modo, la declaración del alma en relación a aquello que la afecta, de qué manera, cómo y cuando se corresponde con la declaración sobre aquello que se percibe (*aísthētón*) y sobre la percepción (*aísthēsis*)⁶⁷. La cuestión sin embargo, reside en la analogía entre la actividad del alma del hombre y la del mundo. Si la reacción dinámica del

62 Ibid, 69 d – 70 d.

63 Ibid, 70 d – 71 e.

64 Ibid, 80 d – 81 e.

65 Ibid, 37 a – b.

66 Ibid, 37 b.

67 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a.

alma del hombre es similar a la del alma del mundo, tal reacción dinámica también se manifestaría en el plano cognitivo. En este sentido, el hombre cuya alma se asemeja a la del mundo debe ser capaz de reconocer la unidad inteligible que se manifiesta en el aspecto del cuerpo generado que la afecta. Es decir, que debe conocer el modelo inteligible y su imagen en el aspecto de lo sensible. Sólo de este modo el hombre puede llegar a conocer el mundo sensible constituido de acuerdo al modelo según el cual el Demiurgo lo ha generado.

Pues bien, si el Demiurgo ha utilizado la matemática como herramienta para imponer el orden eterno al movimiento errante, entonces las matemáticas son la herramienta que ayuda al hombre a pensar como lo hace el dios, a asemejarse a él y a comprender el orden del universo generado. Por esto, para Platón, conocer el método matemático debe ser el objetivo de un programa educativo. Como lo subraya el *Timeo*, la educación es fundamental para que el *noûs* realice su movimiento circular a semejanza del *noûs* divino, y en armonía con el movimiento del alma del mundo. Así, el programa educativo presentado en la *República*⁶⁸, incluye la enseñanza de la aritmética, geometría, astronomía y armonía, ciencias matemáticas se enmarcan dentro de la *diánoia*. La *diánoia* es definida por Platón como aquella relación del alma con los objetos que se basa en hipótesis, en la cual el alma se sirve de imágenes sensibles de los seres naturales y de los objetos artificiales, pero para utilizarlos como contrapartida de lo inteligible⁶⁹.

La importancia de la *diánoia* está en que a través de él el hombre puede alcanzar el conocimiento de la unidad de la Forma a partir de imágenes⁷⁰. El discurso de *Timeo* no es sino una demostración del uso de la *diánoia* como método de conocimiento del mundo sensible⁷¹. En efecto, a través de este método se postula la hipótesis sobre la existencia de las Formas y se considera el aspecto de lo sensible como contrapartida de lo inteligible. La demostración sobre la existencia de la Forma como el principio divino del que participa lo generado, depende de la capacidad misma de esta hipótesis para dar cuenta del orden del universo en el cual se integran las cosas sensibles percibidas por los hombres. Si esto es así, entonces el discurso mismo de *Timeo* se propone demostrar la existencia de las Formas a partir de la descripción del mundo sensible y de los procesos perceptivos, procediendo a través de los mismos como si de contrapartida de lo inteligible se tratase. Los conocimientos matemáticos de los cuales se vale *Timeo* para desarrollar sus argumentos, se muestran entonces no sólo en el ámbito ontológico al que refiere su narración, sino también en el ámbito psíquico del que formula y comprende tal narración. El narrador, consecuente con aquello que narra, pone en marcha sus conocimientos matemáticos y la disciplina del método que permite dar el salto entre la finitud del mundo sensible hacia la eternidad del mundo inteligible.

68 Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 2000, 522 b – 531 d.

69 *Ibid.*, 509 d – 511 a.

70 Sobre cómo las diversas disciplinas matemáticas guían a la inteligencia para alcanzar el conocimiento de la unidad véase Miller, Mitchel, 'Figure, ratio and form: Plato's Five Mathematical Studies', en Marc M. McPherran (ed), *Recognition, remembrance & reality. New essay in Plato's Epistemology and Methaphysic*, Apeirón, Academic Printing & Publishing, Kelowna (Canada), 1999, pp. 73 – 87.

71 Seguimos aquí la interpretación de María Isabel Santa Cruz, 'Eikos, logos y diánoia en Platón', *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1996, 26 – 27, pp. 180 – 184.

La letra y la verdad. Askesis, escritura y prácticas subjetivantes en el estoicismo romano

Santiago DÍAZ

Universidad Nacional de Mar del Plata

attarief786@hotmail.com

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El presente trabajo intenta analizar la importancia que juega la escritura como práctica constitutiva del sujeto ético-estético en los esquemas filosóficos de los estoicos romanos. Partiendo desde una perspectiva vincular foucaultiano-deleuzeana se pretende indagar en la práctica escritural como una forma de *askesis* que pone en tensión la vida, la palabra y la verdad, configurando una *techné* de orden *etho-poiética* donde se pliegan planos intensivos de subjetividad brindando la consolidación de un sujeto de verdad.

Palabras clave: Escritura, Askesis, Técnicas de sí mismo, Estoicismo, Sujeto, Verdad

Word and Truth.

Askesis, writ and practice of subjectivity in the Roman Stoicism

Abstract

The present work's aim is to analyze the important role that writing plays as practice constituting the ethical-aesthetic subject in the philosophical outlines of the Roman stoics. Through a *foucaultiano-deleuzeana* perspective, this work seeks to investigate writing practices as a form of *askesis* that puts tension life, the word and the truth, configuring a *techné* of the order *etho-poiética* where they bend intensive planes of subjectivity, providing the consolidation of a subject of truth.

Keywords: Handwriting, *Askesis*, Technicians of oneself, Stoicism, Subject, Truth

I. Introducción

El presente trabajo intenta indagar las prácticas de sí, particularmente la *escritura*, una co-implicancia de palabra-trazo, como una forma de *askesis* que posibilita la subjetivación del individuo a partir de una estilización *etho-poiética* de su propia vida y así adquirir, bajo su permanente práctica, un estatuto constitutivo de la verdad en el Sí-mismo. En este sentido, se tomará como base de análisis las perspectivas foucaultiano y deleuzeana en sus pasajes por las antiguas filosofías helenísticas. Del primero se recogerá la iniciativa de visibilizar las condiciones de posibilidad de una constitución autónoma y libre del sujeto de verdad, en el marco de lo que se conoce como el período *ético* en su obra. Del segundo se incluirá el énfasis puesto en la valorización del *acontecimiento*, como *efectuación* del sentido y la *contra-efectuación* liberadora del sujeto, en sus primeros escritos. Ambas perspectivas vinculadas con el ejercicio ascético de orden escritural, que se materializa en este caso como los *hypomnémata*, que se presenta en los estoicos romanos en general. No es pretensión de este boceto realizar una profunda y meticulosa investigación de la temática propuesta, sino abrir un arco interpretativo no solo hacia la antigüedad, sino, como decía Michel Foucault, a una lectura de nuestras propias prácticas escriturales que nos posibilitan develar verdades acerca de nosotros mismos.

II. Escribir(se)

“...es la única recompensa de mi trabajo: sentir que lo que he escrito es como un lomo de gato bajo la caricia, con chispas y un arquearse cadencioso. Así por la escritura bajo al volcán, me acerco a las Madres, me conecto con el Centro —sea lo que sea. Escribir es dibujar mi mandala y a la vez recorrerlo, inventar la purificación purificándose; tarea de pobre shamán blanco con calzoncillos de nylon...”¹.

Foucault tenía un solo y primordial objetivo: *Vivir para escribir*. Escribir, devenir escritura, y transformar-se, una estética de la existencia, una estilización para volverse sin rostro, un impulso del decir-verdadero. Cada nuevo escrito, “cada nuevo libro despoja al yo

¹ Cortázar, Julio: *Rayuela*. 25ª ed. Bs. As. Sudamericana, 1986, Cáp. 82, p. 405.

de alguno de sus errores, ignorancias o desconocimientos, y justamente por sus desconocimientos que el yo cognoscente es un yo, si supiéramos la verdad, no habría más yo, devendríamos el Discurso anónimo absoluto². No interesa lo escrito, porque ya ha cumplido su efecto de transformación, interesa lo que resta por escribir, un “escribir” en su potencial infinitivo que acerca lo que queda por transformar, aunque sea siempre un límite inquebrantable, infrecuente, asintóticamente infranqueable. “sé que el saber tiene poder de transformarnos, que la verdad no es solamente una manera de descifrar el mundo sino que, si la conozco, seré transformado y quizás salvado...”³.

La *escritura de sí*, permite devenir *Otro*, un despliegue que se juega en una instancia de subjetivación intensa afirmando el *estar-siendo* antes que “*lo que somos*”⁴. Esta escritura es el pliegue que me devela la interioridad del Afuera, una plegamiento espejado que me retorna lo que *voy siendo*, transformado por el giro ascético y reconvertido en un nuevo sujeto. Una práctica subjetivante que apela al movimiento de exterioridad que efectúa la interioridad como un pliegue transformador: un pasaje material que abre la interioridad desde un *afuera internalizado*. En este sentido la escritura misma se multiplica en vaivenes de tinta viva, producción de pliegues variados que se juegan entre los mismos límites de las palabras, que en sus trazos delineados sobre el blanco del papel permiten internalizar su Afuera, en tanto que *el blanco del papel, el ser, y su delimitación para ser pensado como ser-blanco, [es] a partir del trazo que estila sus límites*⁵.

La escritura de sí, por tanto, es un devenir *Otro* reconvertido, una transformación de variaciones intensivas que se someten a una creación instantánea de una subjetividad ético-estética. Esta actividad de orden etho-poiética enmarca la escritura en un registro gráfico que se acerca al diseño de un mapa de sí mismo, una cartografía vivencial de la propia subjetividad que tiende a diagramar dicha subjetividad.

Esta relación vincular del sí-mismo consigo mismo en la escritura confiere un terreno material en el cual batallar con la propia persona: “... escribir es luchar, resistir; escribir es devenir; escribir es cartografiar...”⁶. Esto es entender la *escritura de sí* como un campo de batalla con el Sí-mismo, un *agon* que habilite el despliegue de una microfísica del detalle combativo con el único enemigo: uno mismo. La escritura se torna una función que territorializa en una topología de producción subjetiva. Cada palabra estilada en la escritura toma el carácter de acontecimiento (*inmaterial*) efectuado de una interioridad que se desdobra para abordar la materialidad externa del sí-mismo, el sentido se efectúa en cada figura del lenguaje para devolver la verdad de Sí-mismo. Esto es un acontecimiento en el que el sujeto realiza una *contra-efectuación* sobre el sentido de lo escrito que activa la libertad de dibujar líneas para comprometerse en su devenir, para devenir-pensamiento⁷. “...escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso y que desborda cualquier materia vivible y vivida...”⁸.

2 Veyne, Paul: “Un arqueólogo escéptico” en Eribon, Didier (Comp.): *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Bs. As. Letra Viva, 2004. pág. 87.

3 Foucault en Toronto DE, IV, 535. citado por Veyne, Paul: *Op. Cit.* pág. 86.

4 Deleuze, G.: “¿Qué es un dispositivo?” en Balbier, y otros: *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona, Gedisa. 1990. pp. 159-160.

5 Badiou, Alain: *Deleuze. El clamor del ser*. Bs. As. Manantial, 2002. pág. 124.

6 Deleuze, Gilles: *Foucault*. Barcelona, Paidós. 1987. pág. 71.

7 García, Raul: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Bs. As. Colihue, 1999 pág. 123.

8 Deleuze, Gilles: *Crítica y Clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996 pág. 11.

Es en esta territorialidad tensionada de fuerzas vitales que es la *escritura de sí*, se involucra el instante *presente* como acontecimiento inmaterial que marca el *afuera* del tiempo, esto es un *entretiempos* que se efectúa en la corporalidad de la letra, pero que a su vez evade todo contenido del presente, tensionado pasado y futuro en un acople *ilimitado* que se refleja en un *presente vacío* que no tiene más espesor que el espejo⁹. El acontecimiento de la *escritura de sí* se inscribe en una extra-temporalidad inmanente en la que se realiza la *contra-efectuación* que supera los límites materiales del instante de la simple escritura y se yergue en la mayor de las libertades: el saber que ha plegado el Afuera en una síntesis disyuntiva que escapa a toda temporalidad, afirmando el puro acontecimiento de la escritura de sí: "...ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper su nacimiento de carne..."¹⁰.

III. La escritura inmaterial

La persistencia que contiene la escritura gestiona tránsitos de permanencia a través de los acontecimientos que perfilan una manera de recobrar y hacer presente el saber de tiempos remotos. Mediante la escritura, el recuerdo se materializa y persiste a través del acaecer inevitable de las épocas. Esto es un *recordar*, un *rememorar*, un *evocar*, como un estilo de escritura inmaterial que dibuja en la espacialidad invisible del tiempo una continuidad sapiencial del linaje divino de una tradición, el saber de los dioses y antepasados, celebrar su linaje sagrado. Es, en este sentido, el *recuerdo*, un espejo que retorna la imagen inaugural de lo primigenio infinitamente auténtico, un espejo que devela la fuente vital originaria mediante la memoria de lo que verdaderamente se es¹¹.

La práctica órfico-pitagórica de la *memoria* estila una purificación de la conciencia con fines netamente espirituales. Honrar el pasado sagrado y a los personajes heroicos y divinos que lo constituyen permite *tener presente* la jerarquía de un linaje que la Ley Ordenadora ha puesto para que el Todo sea configurado. Es función de estas prácticas *rememorativas* que se mantiene el lazo directo con esta secuencia de *pureza de esencias*. Es así que se gesta un camino de purificación de la conciencia que consiste, justamente, en acercar las almas a esas primigenias esencias. "Efectivamente, conocer y honrar a los dioses de acuerdo con el orden en que el Ordenador del Mundo los colocó, es el deber de cuantos quieren conformarse a la ley divina"¹². Este registro memorístico articula íntimamente la palabra con la verdad, una palabra privilegiada y sacralizada que remite a un orden mágico-religioso, enunciado por seres excepcionales. Es así que la memoria se viabiliza en la palabra que devuelve la verdadera naturaleza del alma, una estirpe ligada a las sagradas formas que ordenaron el inicio, alejando todo residuo precedero de adherencia mortal¹³.

9 Deleuze, Gilles: *Lógica del sentido*. Barcelona. Editorial Planeta-De Agostini, 1994 pág. 159.

10 *Ibid.* pág. 158.

11 "...al mirarse al espejo, Dionisos ve reflejado en él el mundo, en lugar de sí mismo. así, pues, este mundo, los hombres y las cosas de este mundo, no tienen una realidad en sí mismos, sólo son una visión del dios. Sólo Dionisos existe, en él todo se anula: para vivir, el hombre debe regresar a él, sumergirse en el pasado divino..." Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Editorial Tusquets. 1977 pág. 28.

12 Dacier, A.: *Pitágoras. Su vida, sus símbolos y los versos dorados con los comentarios de Hierocles*. Trad.: Urbano, Rafael. Barcelona, Ed. Juan Torrens. Biblioteca orientalista. 1906. Comentario de Hierocles al verso I. Hierocles fue un filósofo griego que nació, enseñó y murió en Alejandría durante el siglo V d. C., representante de la escuela neoplatónica.

13 "...Con la ayuda de la memoria 'serás un dios en vez de mortal'..." Colli, Giorgio: *Op. Cit.* pág. 29.

Es a mitad del siglo VI a.C. y vinculada a la vida colectiva de la eminente *polis* que la retórica, una forma de palabra viva, recupera la rememoración pero en sus aspectos meramente técnicos funcionales a los fines de esta misma práctica discursiva. Así, los oradores plasmaban materialmente sus discursos para aprenderlos de memoria antes de la presentación oral, con esto se consolida el vínculo de escritura material y retórica como el uso público de la palabra; y es en este camino, cuando se populariza el uso del lenguaje literario, que la escritura toma independencia expresiva pero entendida desde sus virtudes mnemotécnicas funcionales al uso dudoso de una palabra que se espera verdadera¹⁴.

La escritura inmaterial, se plasma en el discurso filosófico que permite poder *decir-verdad* de sí mismo, una comunión de palabra y verdad que mantiene la memoria de la propia vida, una *alethós bios* que se traduce en un conocimiento de sí que emerge como un autogobierno: "...Hablar es, antes que nada, poseer el deber de hablar. O mejor aún, el ejercicio del poder asegura la dominación de la palabra: sólo los amos pueden hablar"¹⁵. Inter-vínculo de ética, estética y política que confluyen en el uso de la palabra viva que opera en las ácidas intervenciones de Sócrates y Diógenes de Sínope. La palabra que ejecutan estos *parrhesiastas* como *básanos* autenticadores de la verdad¹⁶ realiza un llamamiento a la interioridad perenne que habita en el fuero íntimo, más profundamente íntimo que subyace a todo sujeto, una territorialidad esencial anímica, única apertura al verdadero *recuerdo*.

Es bajo esta línea que se realiza la crítica socrático-platónica a la escritura. Platón no sólo critica la escritura por su vacía y técnica exterioridad vinculada al desmoronamiento de una práctica *memorística* de ancestral interioridad, sino que la crítica también afecta a los poetas que se fundamentaron en la exterioridad divina para profesar la *verdad*¹⁷. Es así que el clamor platónico es una invocación hacia una vuelta a la interioridad, hacia el recogimiento que da acceso a la verdad de sí mismo. Las críticas principales están presentadas en la *Carta VII* (341a-344b) y en *Fedro* (274c-275e), en la primera se realiza una crítica dirigida a la imposibilidad de transmisión viva que posee la expresión escrita en vinculación con su propia enseñanza; la segunda crítica, esbozada a partir del mito egipcio de Theuth y Thamus, es una fuerte crítica a la escritura en la que se alega que lejos de ser un remedio contra el olvido, es, en realidad su generador. "...el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que una recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura..."¹⁸. La calidad de *memoria* que gestan los escritos es de baja estirpe, apoyada en caracteres externos, ésta proporciona sabiduría y conocimiento *aparente* y favorece tanto a la pereza como al adormecimiento intelectual¹⁹. Los "*recordatorios*" a las que alude Platón en el pasaje, son los *hypomnemata*, que por esos tiempos habían tomado fama en su carácter de *anotadores*, *copias*, *apuntes*, de orden

14 Ibid. pág. 68.

15 Clastres, Pierre: *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978. p. 135.

16 Platón: *Laques/Menón*. Trad. Divenosa, Marisa. Bs. As: Losada, 2008, 187e-188c. Cf. Cabrera, Mónica: *El último Sócrates de Foucault*. En Abraham, Tomas: *El último Foucault*. Bs. As. Sudamericana. 2003 pág. 34

17 Platón: *República*. 12ed. Trad. Camarero, A. Bs. As. Eudeba, 1981 II, 378a – Platón: *Las Leyes*. 3ª ed. Trad. Pabón, J. M. & Fernández-Galiano, M. Ed. Bilingüe. Madrid. Instituto de estudios políticos y constitucionales, 1999. XII 941 b. [Haciendo notar que la crítica en este último texto está en primera línea dirigida a la concepción de la divinidad].

18 Platón: "Fedro" 275c en Platón: *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. Madrid: Planeta De Agostini-Gredos, 1998, [subrayado nuestro].

19 Cf. Droz, Geneviève: *Los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Labor, 1993. pág. 158.

personal y administrativo. Eran libros contables, registros públicos, anotadores individuales que servían como *memoranda*, pero que develan una fuerte relación con uno mismo, una relación de orden económico-política (*administrar-me* y *gobernar-me*). De uso común en los ámbitos cultivados, se plasmaban en estas *memorandas* una heterogeneidad de múltiples apuntes que combinaban toda una serie de escuchas, frases, citas, ejemplos y acciones en las cuales había uno participado u oído, configurando un cuerpo material de *lecturas* y *meditaciones*²⁰. Platón dirige su crítica a estas prácticas, de auge en su época, tomando como principal argumento el recurso a la exterioridad, un salir fuera de sí en búsqueda de la verdad sin ejercer un trabajo interior. A pesar de que esta crítica opera de forma secundaria en el *Fedro*, Platón intenta valorizar la práctica de una verdadera *memoria*, un ejercicio interior que permita el acceso a la verdad de sí mismo, *una escritura inmaterial que se talla en el alma*.

En el caso de la *Cultura de Sí*²¹ que opera en el estoicismo romano, los *hypomnemata* tomaron vital importancia como herramientas para el perfecto dominio de Sí-mismo. Estos buscaban establecer una relación sólida e inquebrantable con el Sí mismo apelando a múltiples y severas prácticas ascéticas que conformaban una verdadera *tekne tou biou*, (abstancias, memorizaciones, examen de conciencia, meditaciones, silencio, saber escuchar) y en la cual la escritura cumple un rol de suma importancia. Un proceso de materialización de la escritura que revaloriza esta práctica y que se vincula con el traspaso de la dialéctica, que antes operaba en la vivacidad del diálogo vivo, a las *epístolas morales*²² y su búsqueda, a diferencia de Platón que proponía descubrir la verdad dentro de sí²³, de la verdad en la asimilación de los *Logoi*, las enseñanzas de los maestros, memoria sapiencial que viabiliza el camino a la verdad.

IV. La escritura de sí mismo. Hypomnémata

El período helenístico se inscribe en un profundo cambio respecto de la Grecia clásica. Un proceso de *individualismo*²⁴ donde se intensifican las relaciones con uno mismo y se privilegia la vida privada, opera en esta nueva configuración epocal. Quizás debido al sentimiento de desamparo que la cosmopolitización territorial alejandrina efectuó o quizás a una despersonalización de los cargos públicos, lo cierto es que el sujeto helenístico goza una intensa recuperación de su interioridad. Es en este período donde las prácticas de sí adquieren una notable fortaleza que permite hablar de una *cultura de sí*, donde las artes de la existencia se desbordan de las significaciones filosóficas iniciales y adquiere un estatuto más difundido en las doctrinas existentes²⁵. El trabajo sobre sí mismo tiene múltiples efectuaciones, distintas ejercitaciones diarias que mantienen al sujeto en el camino de la *conversión a uno mismo* (*epistrophe eis heauton*²⁶). Esto implica un movimiento que se dirige hacia el yo (un desplazamiento del sujeto hacia sí mismo, en retorno a sí mismo), en

20 Cf. Entrevista a Michel Foucault, en Dreyfus, H.L. - Rabinow, P.; *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Bs. As.: Nueva Visión, 2001.

21 Esto es que *el sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por uno mismo*. Cf. Foucault, Michel: *Hermenéutica del sujeto* Bs. As.: Altamira. 1996. pág. 63. Foucault, Michel: *Tecnologías del yo*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica. 1991 pp. 66-67.

22 Foucault, Michel: *Tecnologías del Yo*, *Op. Cit.* pág. 62.

23 *Ibid.* pág. 73.

24 Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003. p. 41.

25 Foucault, Michel: *Tecnologías del yo*. *Op. Cit.* pp. 70-71.

26 Sobre el concepto de "Conversión" y la metáfora de la navegación, ver: Foucault, Michel: *Hermenéutica del sujeto*. *Op. Cit.* Sexta Lección, pág. 80.

el que opera una firme vigilancia y que a su vez lo fija como objetivo alcanzable y definitivo, que *escapando a todas las dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo*²⁷.

Se sabe que no puede haber *verdad* sin transformación del *sujeto*, sin una mutación promovida por el trabajo de sí. La *askesis* es una tarea, un ejercicio, un enfrentamiento, un *agón*, es una preocupación y, primordialmente, un conjunto de ocupaciones que dirigen al sujeto al gobierno de sí mismo. Estas múltiples prácticas instrumentales, tecnologías heterogéneas de un mismo entrenamiento ascético, configuran un amplio espectro de ejercicios que confluyen en una misma empresa: *Procedimientos de prueba*, *Examen de conciencia* y *Filtración de representaciones (pensamientos sobre sí mismo)*. Técnicas todas que se proponen generar esa grieta que abre la verdad a la subjetividad, un interiorización subjetivante de la verdad. Con los *Procedimientos de prueba*²⁸, se busca evaluar la posición del individuo en la búsqueda de la virtud y su avance en ella, pero fundamentalmente se pretende constituir una soberanía estable de sí mismo, constituir un sujeto autónomo que pueda prescindir de lo superfluo. Las prácticas de abstinencia, epicúreas y estoicas (los primeros por placer y humildad, los segundos para prepararse para eventualidades indeseables) y las recomendaciones de "*pobreza ficticia*" en periódicas realizaciones, son algunas de las técnicas implementadas para ponernos a prueba. En el *examen de conciencia*, herencia de una larga tradición que remonta a los pitagóricos, hay una relación del tipo instrumental, una acción *administrativa*²⁹ con el contenido de las acciones diarias. Este control cotidiano y constante, a modo de una *inspección*, no tiene el carácter que posteriormente le dará el cristianismo en tanto búsqueda de *infracciones*, un planteo del orden *jurídico*; sino que la intención de este trabajo es mostrar esos desajustes de las acciones para "reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que aseguren una conducta sabia"³⁰. En la *Filtración de representaciones, o melete* (meditación)³¹ es un trabajo de pensamiento sobre sus ideas, representaciones y elaboraciones, trabajo de vigilancia, de control, un trabajo de supervisor, una actitud constante que se debe adoptar. La finalidad es distinguir aquellas representaciones que puedo controlar de aquellas que no puedo³². Las metáforas propias de esta labor, presentadas por Epicteto, son la del *vigilante nocturno o sereno*³³, que controla el ingreso a las ciudades o a las casas, y la del *cambiista (argirónomo)*, que verifica la validez de las monedas inspeccionando sus detalles. Estas reglas de vida, ejercicios de examen y control, son asunto de la filosofía, un *ethos filosófico* que propone prospectos vitales,

27 Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí. Op. Cit.* pág. 64.

28 Seguimos en este desarrollo lo propuesto por Michel Foucault en "Coraje y verdad" publicado en Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003 pp. 368-386.

29 Cf. Séneca: "Sobre la Ira" en Séneca: *Diálogos*. Trad. Mariné Isidro, J. Madrid: Gredos, 2006, III, 36

30 Foucault, Michel: *Op. Cit.* pág. 62.

31 "...melete [...] designa una actividad muy otra de la que nosotros hoy llamamos meditación. [...] meditar transforma [...] es, entonces, un trabajo sobre sí [...] a nivel del pensamiento. Pero es un entrenamiento, un ejercicio, no un fin en sí misma, sino una actividad transformadora [...] como un juego del pensamiento sobre el sujeto..." Santos, Felisa: "El riesgo de pensar" en Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003 pp. 79-80.

32 Cf. Rufo-Epicteto: *Tabla de Cebeas. Disertaciones. Fragmentos Menores. Manual. Fragmentos*. Trad. Ortiz García, P. Madrid: Gredos, 1995, pp. 274-275 y 288.

33 Cf. Epicteto: *Disertaciones*. En Rufo-Epicteto: *Op. Cit.* pág. 299. El examen que se presenta en Epicteto tiene otra finalidad que la remitida por Sócrates en *Apología 38a*: "...Una vida sin examen [anexetastos bios] no merece ser vivida...". Es un examen que tiene por finalidad distinguir las representaciones vitales en función de una mayor garantía de libertad, un poner a prueba sus calidad para reconocer su autenticidad. Cf. Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí. Op. Cit.* pp. 62-64.

recetas para abrirse a una vida verdadera. Una filosofía práctica de la vida, que propone un *ascetismo necesario*, y que privilegiando este ejercicio constituye un *saber de sí* que es la subjetivación de la verdad.

En los *hypomnemata*, se expone una ejercitación *técnica* de igual calibre que las antes citadas, en función de posibilitar la construcción de un sujeto de verdad autónomo³⁴. Técnica ejemplar que amalgama la doble ejercitación por excelencia: *melete* y *gymnasia*. Ejercitarse en la *graphein* a diario, apelando a citas y anécdotas escuchadas, frases, lecturas personales, etc. permite estilar la filosofía (*dogmata*) que abra ese camino meticuloso y milimétrico hacia un saber de sí que efectúe eficazmente una subjetividad verdadera: "...sobre eso [el discernimiento de lo que depende y lo que no de mí] convendrían que reflexionaran los que filosofan; sobre eso habrían de escribir a diario; en eso tendrían que ejercitarse..."³⁵.

Esta práctica cotidiana de los *hypomnemata* implica un procedimiento detallado que compone la propia escritura como una pintura de sí mismo, una pintura que ofrece y se ofrece a sí, sobre ella misma. La propia vida se convierte en el objeto a indagar y, a su vez, en la obra a constituir. Una construcción de vida de orden ético-estético en la que la escritura de sí se hace una técnica determinante, en tanto permite volcar el pensamiento hacia una atenta observación y vigilancia al cuidado de la propia vida³⁶. Este ejercicio gráfico se torna entonces una actividad vital, en cuanto es mediante aquel que se estudian los movimientos de la propia existencia, y con esto, se piensa y se hace una evaluación de ella. Para los estoicos romanos, el hablar de sí en su escritura es el ejercicio intenso y cotidiano de *evaluarse o examinarse*³⁷ a sí mismos en función de un *recuerdo* de la verdad que reside en los *logoi*³⁸. El filósofo estoico está en una actitud vigilante, secuencia de acechanza, de gendarmería, que evoca rasgos policíacos sobre sus actos, es una expectativa de cuidado y examen intensivo³⁹ sobre las propias acciones. Es por eso que este acto de hablar acerca de sí mismo en la escritura va ligado al acto de cultivar-se⁴⁰, de estilar-se, actividad propia de un artesano de su propia vida: "Al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida"⁴¹.

Es en este sentido que la *escritura de sí* estoica apunta a superar el Sí-mismo en función de una universalización de la verdad "en" sí mismo, una interiorización que se desdobra en universalización⁴². Para esto, se ordena esta ética intensa de *dominio de sí*⁴³ en una triple frontera ético-ontológica de subjetivación: en lo jurídico (*dueño de sí*⁴⁴); en lo político (*potestas sui*⁴⁵) y en lo afectivo (*goce de sí -laetitia, gaudium*⁴⁶). Estas instancias

34 Marco Aurelio: *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Madrid. Gredos, 1977, IV, 29.

35 Epicteto: *Disertaciones*. En Rufo-Epicteto: *Op. Cit.* pág. 59.

36 Acerca del Cuidado de sí: Marco Aurelio: *Meditaciones*, II, 17; III, 8; VI, 11; VII, 28; VIII, 2; IX, 38. Epicteto: *Manual*, en Rufo-Epicteto: *Op. Cit.* III, X, XXIX, XXX, XXXIII, XXXIV, XLI, XLVI, XLIX, Séneca: *De la Tranquilidad del alma*, I en Séneca: *Op. Cit.*

37 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 3; X, 37; Epicteto: *Manual*, III, XXIX; XXX; XXXIV; XXXV; "...obsérvate" XLVI; Séneca: *De la Tranquilidad del alma*: I.

38 A diferencia de Platón donde la *Verdad* tiene un registro de interioridad, en el estoicismo la *Verdad* no está en la interioridad sino que se establece en a exterioridad de los *logoi*, transmitida por los maestros.

39 Epicteto: *Manual*, XXIX; XXX; XXXIV; XXXV.

40 Epicteto: *Manual*, XXIX.

41 Epicteto: *Disertaciones*. En Rufo-Epicteto: *Op. Cit.* pág. 103.

42 Obrar conforme a la Razón universal. Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 26; IV, 34; V, 1; VI, 42; X, 5.

43 Cf. Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. *Op. Cit.* pág. 64-65.

44 Epicteto: *Manual*, XX.

45 Séneca: *De la Brevedad de la Vida*, II, 4 en Séneca: *Op. Cit.*; V, 3; *De la tranquilidad del alma*, XI, 2.

subjetivadoras en los estoicos tienden a *conformar los procedimientos específicos de un 'cuidado de uno mismo' que acabará por desembocar no sólo en el dominio de los apetitos y de las pasiones, sino en el 'goce de sí'*⁴⁷, *sin conocer ya el menor deseo [epithymía] o temor [thymós], sin necesidad de abandonar el mundo ni la sociedad*⁴⁸.

Al escribirse, el sujeto, produce la materialización de la palabra viva de los *dogmata* y busca reducir la ignorancia, el olvido, la distracción; es un diálogo que se extiende hasta el infinito con el Sí-mismo y con ese doble *Otro (Papel-Maestro)*⁴⁹ que guía por el camino de la conversión de sí (*epistrophe heautou*), un doble pliegue subjetivante que tiende el individuo entre lo escrito y el maestro distante⁵⁰. “Que la escritura ocupe, pues, el lugar del ojo de los demás...”⁵¹, el sujeto que escribe se introduce en una territorialidad visibilizante, en una espacialidad donde se exponen los detalles más meticulosos del Sí-mismo. Tal escritura implica una transparencia de los actos diarios, una revalorización del presente acto vital en el que no solo se está recopilando la vivencia diaria sino que, bajo una acción *parresiasta*, se enuncia materialmente la verdad de Sí-mismo como un *ethos crítico* de la propia *bios*. Escritura del acontecimiento⁵², filosofía del presente⁵³, un estilo que abre sus pliegues a la eternidad del instante extratemporal⁵⁴ que sobrevuela el pasado y el futuro complicando la existencia con la tinta en juego infinito de trazos.

Es en ese *topos* de sinceridad y discriminación que el sujeto logra visibilizar todos sus intersticios para que cada minúscula huella se torne visible a una percepción microfísica: “...Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga. Hace falta, para ello, que el lenguaje no sea un sistema homogéneo sino un sistema desequilibrado, siempre heterogéneo...”⁵⁵. En esa heterogeneidad escritural de verdades perennes⁵⁶ se dibuja el estilo de vida conforme a la verdad de los *logoi*, una *contra-efectuación* que permite liberar al sujeto a una cartografía personal que lo territorialice en la cósmica topología de la verdad.

Se delinea, así, un camino de *retorno a sí mismo*⁵⁷ que implica el recuerdo de una verdad transmitida y que se torna universal en el Sí-mismo. La *escritura de sí* sujeta la fugaz palabra estabilizando su letra-verdad en el soporte material que permanece a la mano, habilitando su funcionalidad práctica en cada instante de la vida y gestando una instancia de perdurabilidad en el fluente río del tiempo⁵⁸. Esto involucra una fijación material de la palabra que impregna de permanencia en la interioridad una enseñanza que suele tender al

46 Distinguiéndolo de *Voluptas*, entendido como los placeres inciertos. Cf. Páez, Alicia: “Ética y práctica sociales. El caso de los estoicos” en Abraham, t.: *Foucault y la ética*, p. 73-74.

47 Epicteto: *Disertaciones*. II, 18; Marco Aurelio: *Meditaciones*, VI, 16.

48 Vernant, Jean Pierre: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós. 2001, pág. 220.

49 Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Op. Cit. pág. 57

50 Toda la introducción ofrecida por Marco Aurelio llama a los antiguos maestros (I, 15-16), por otro lado, Epicteto evoca como modelos de referencia en la acción permanentemente a Sócrates y Diógenes.

51 Expresión del Monje Antonio citado en Hadot, Pierre: “Reflexiones sobre la noción de ‘Cultivo de Sí mismo’” en Balbier, y otros: *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona, Gedisa. 1990, pág. 222.

52 Epicteto: *Manual*, LI.

53 Múltiples veces se llama a valorar el presente como único instante verdadero. Marco Aurelio: *Meditaciones*, III, 10-12; VI, 37; VII, 29, 57, 69.

54 “La moral estoica concierne al acontecimiento, consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en tanto que sucede” Deleuze, Gilles: *Lógica del Sentido*, Op. Cit. pág. 153.

55 Deleuze, Gilles: *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1996, pág. 198.

56 Colección de frases y citas de Maestros. Marco Aurelio: *Meditaciones*, I, 15-16; VII, 36-51; XI, 22-39; Epicteto: *Manual*, XXXIII.

57 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IX, 7; IX, 22; Epicteto: *Manual*, X; XXIX; XLVII.

58 Marco Aurelio: *Meditaciones*, IV, 3, 43, 48.

olvido⁵⁹. El acontecimiento de la *escritura de sí* tiende, entonces, un puente en el tiempo a partir de la memoria, y que no se reduce sólo a la meticulosa *memoria* de los detalles diarios sino que introduce una *Memoria* que es aquella que permite salirse del tiempo (*extra-temporalidad*), no constituirlo, saberse perteneciente a un orden eterno y siempre perenne: el constituido por el orden cósmico⁶⁰. “[...] la ‘absoluta memoria’ que dobla el presente, que redobla el afuera, y que se identifica con el olvido, puesto que ella misma es sin cesar olvidada para ser rehecha [...]”⁶¹. Es la misma *Memoria*, el ser del tiempo⁶², la que realiza su *contraefectuación* plegándose con el olvido, y, finalmente, configurando una subjetividad de plena e ilimitada libertad.

V. A modo de cierre

En la apertura de la *genealogía de la moral*, Nietzsche rescataba la paradójica relación del hombre con el conocimiento del mundo y de sí mismo. Lo incierto de nuestra propia subjetividad es el vacío que permite la movilidad subjetivadora, un espectro que impulsa a configurar una permanente búsqueda y constitución de lo que *vamos-siendo* en pos de lo que realmente anhelamos. Y es en ese movimiento que genera la incertidumbre que encontramos el interés por una narrativa vital⁶³ que nos estile y purifique en cada grafía delineada, en cada vaivén pendular que el cuerpo territorializa en una letra que retorna la verdad, un espejo ígneo que forja en la *Letra la Verdad* en el Sí-Mismo.

59 En múltiples ocasiones se hace referencia al recuerdo de las enseñanzas de los maestros. En Epícteto, expresiones como “no olvides” (Manual, I; XVII; XX; XXII; XXV) o “recuerda” (Manual, XXXIV; XLVI; LD), en Marco Aurelio también “recuerda” (III, 10; IV, 49) apuntan a la permanencia mental de los *Logoi*. Cf. Foucault, Michel: *Tecnologías del Yo*, Op. Cit. pp. 71-72.

60 Vernant, Jean Pierre: Op. Cit. pág. 219.

61 Deleuze, Gilles: *Lógica del sentido*, Op. Cit. pág. 141. Y agrega: “...el tiempo deviene sujeto, puesto que es el plegamiento del afuera, y, como tal, hace pasar todo el presente en el olvido como imposibilidad de retorno, y la memoria como necesidad de reanudación...”.

62 Badiou, A.: Op. Cit. pp. 126-127.

63 Entrevista Verdad, Individualidad y poder. Foucault, Michel: *Tecnologías del Yo*, Op. Cit. pp. 141-143.

Bibliografía

- Badiou, Alain: *Deleuze. El clamor del ser*. Bs. As. Manantial, 2002
- Cabrera, Mónica: *El último Sócrates de Foucault*. En Abraham, Tomas: *El último Foucault*. Bs. As. Sudamericana. 2003
- Clastres, Pierre: *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978. p. 135
- Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Editorial Tusquets. 1977
- Cortázar, Julio: *Rayuela*. 25ª ed. Bs. As. Sudamericana, 1986
- Dacier, A.: *Pitágoras. Su vida, sus símbolos y los versos dorados con los comentarios de Hierocles*. Trad.: Urbano, Rafael. Barcelona, Ed. Juan Torrens. Biblioteca orientalista. 1906.
- Deleuze, G.: “¿Qué es un dispositivo?” en Balbier, y otros: *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona, Gedisa. 1990. pp. 155-163
- Deleuze, Gilles: *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1996
- Crítica y Clínica*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996
- Foucault*. Barcelona, Paidós. 1987.
- Lógica del sentido*. Barcelona. Editorial Planeta-De Agostini, 1994
- Dreyfus, H.L. - Rabinow, P.; *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Bs. As.: Nueva Visión, 2001
- Droz, Geneviève: *Los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Labor, 1993
- Foucault, Michel: “Coraje y verdad” en Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003 pp. 368-386
- Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira. 1996
- Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003
- Tecnologías del yo*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica. 1991
- García, Raul: *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*. Bs. As. Colihue, 1999
- Hadot, Pierre: “Reflexiones sobre la noción de ‘Cultivo de Sí mismo’” en Balbier, y otros: *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona, Gedisa. 1990, pp. 219-226
- Marco Aurelio: *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Madrid. Gredos, 1977
- Platón: *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*. Madrid: Planeta DeAgostini-Gredos, 1998
- Platón: *Laques/Menón*. Trad. Divenosa, Marisa. Bs. As.: Losada, 2008
- Platón: *Las Leyes*. 3ª ed. Trad. Pabón, J. M. & Fernández-Galiano, M. Ed. Bilingüe. Madrid. Instituto de estudios políticos y constitucionales, 1999.
- Platón: *República*. 12ed. Trad. Camarero, A. Bs. As. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1981
- Rufo-Epicteto: *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos Menores. Manual. Fragmentos*. Trad. Ortiz García, P. Madrid: Gredos, 1995
- Santos, Felisa: “El riesgo de pensar” en Abraham, Tomás: *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003
- Séneca, Lucio Anneo: *Diálogos*. Trad. Mariné Isidro, J. Madrid: Gredos, 2006
- Vernant, Jean Pierre: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós. 2001
- Veyne, Paul: “Un arqueólogo escéptico” en Erignon, Didier (Comp.): *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Bs. As. Letra Viva, 2004.

ESTÉTICA Y TEORÍA DE LAS ARTES

Tres maneras de estar a la contra¹

Félix DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/03/2009

Aprobado: 28/04/2009

1. Escritura, oralidad e imagen virtual

Heme aquí, delante de una máquina, de un ojo que me acecha. Esto le inquieta siempre a uno. Para comenzar, podríamos decir que el hombre se diferencia entre lo que dice y lo que escribe. La oralidad –ya perdida justamente en el momento mismo en que se la echaba de menos en los textos de Platón– permite un acercamiento vivo, vivaz, corpóreo, carnal al otro. Uno se *expone* realmente cuando habla. No es que la palabra esté en el tiempo, como decía Machado, sino que la palabra es *tiempo significado*. Es decir, un tiempo que está preñado de algo que constantemente se escapa y que solamente puede ser recogido en el otro. Casi como si fuese un flujo de sangre, como el Dios, flujo, o río de la sangre en Rilke. Cuando uno intenta taponar esa sangría, lo que uno hace es, justamente, escribir. Piensa que de esa manera la escritura, incluso aunque sea en primera persona, se ha convertido en algo

¹ El presente texto es la transcripción de la conferencia que pronunció el Dr. Félix Duque para el “Seminario Virtual de Filosofía” de la Universidad Autónoma de Madrid y que por su interés reproducimos en la revista (véase: www.seminariovirtual.es).

impersonal, digamos, “universal”, que dure a través del tiempo: como una especie de tiempo espacializado. Efectivamente, la escritura parece que se remansa en la piedra, en el papel, se hace accesible a todos. Permite volver una y otra vez a lo ya escrito. Son escisiones.

La escritura tiene esa cosa terrible de que ella misma no habla. Ni siquiera es un vampiro, puesto que éste, estando en el umbral del tiempo, activamente pueden extraer la sangre de sus víctimas y tener una vida vicaria, ficticia, si queremos; una vida que siempre está conectada con su propia tierra. Pero la escritura es resonancia, no sólo de muchas voces en el interior de uno, sino de las voces extrañas y que vienen de otras lenguas. De esas voces que mal que bien se van acomodando, como si fueran malos sembrados en una tierra que seguramente las querría expulsar de su seno, y que, por lo tanto, proliferan malamente. Pero, por otra parte, si no es vampírico, ¿qué es entonces? Recordemos la palabra “rémora”, que designa los peces que se pegan a la esquila de los barcos y así pueden seguir el viaje. Pues bien, las palabras escritas son como rémoras, sanguijuelas, en el sentido de que ellas, pasivamente, se dejan llenar de la sangre y de la vida de aquél que lee esa palabra. La hace revivir pero siempre *in partibus infidelium*, en otro lugar; es decir, falta del suelo natal de donde surgió. Esto, por cierto, no le sucedía al Conde Drácula; de ahí la ventaja del vampiro con respecto a los escritores.

El hombre, entonces, está hendido entre su necesidad de ser *él*, “el único, sin propiedad” (dejemos a Stirner de lado), y, por otra parte, de ser “uno de tantos” y ser accesible a todos, incluso al expresarse en primera persona. Nadie más falaz que Descartes, cuando dice en el *Discurso del método* que él sólo se limita a contar su experiencia por si nosotros se nos ocurre seguirle. Al contrario, él sabe muy bien que quien escribe en primera persona está incitando al otro a una especie de desplazamiento proyectivo para que haga suyo, para que encarne aquello que viene de otra persona. Así pues la escritura nos desplaza, nos reemplaza, nos suplanta y vive siempre una vida ajena, hasta el punto de que cuando uno mismo vuelve a lo que ha escrito siempre hay una sensación de extrañeza, en el mejor de los casos; de melancolía, casi siempre; de repugnancia, incluso, algunas veces.

Pero de pronto, y este es un “pronto” que lleva con nosotros, al menos, cincuenta años, de pronto se nos ha colado otro huésped mucho más inquietante que parece comulgar con la oralidad viva y con la escritura espacializada, sedimentada, que fagocita a las dos, y que, seguramente, utilizará de tal manera esos dos tipos de expresiones, que más bien el propio sentido de lo que podamos llamar “realidad”, la presencia, el ser, incluso, quede puesto en solfa justamente por la presencia insospechada de ese huésped. Me refiero, justamente, a eso que ahora me está mirando aunque él no lo sepa. Me refiero a la difusión, registro, transmisión de imágenes, de imágenes virtuales, en última instancia, de imágenes digitales, que parecen reemplazar con creces tanto a la oralidad como a la escritura ¿Por qué? Porque de la oralidad quién lo niega tiene la imagen, la imagen viva: es un cuerpo, una carne, lo que ahí habla. Aunque no hace falta haber leído a Baudrillard, para darse cuenta de que, sea en blanco y negro, sea en colores, esa no es mi carne, esa no es mi sangre; sino que está traducida a través de un sistema técnico, está reconvertida y traducida a través de juegos cromáticos que se remiten, al menos a Goethe y Runge con su *Farbenkreis* o *Kugelkreis*, sus esferas cromáticas. Supone ya, por tanto, una traducción, una traslación técnica.

Ése que está siendo grabado no soy yo; y sin embargo, está ahí, a través de sus palabras, de su perplejidad y azoramiento, sí que se despiden un cierto olor a carne, a temporalidad y, si queremos, a mortalidad. De la misma manera que la escritura, pero con una ventaja inigualable y aterradora, puesto que parece que mata al tiempo en el tiempo mismo (es esto a lo que se llama “tiempo real”): la imagen registra el acontecimiento *in actu exercito*, y lo hace disponible para cualquier tipo de parcelación, mutilación. Nada más terrorífico que el aparato digital, el aparato virtual. De manera que, todo resulta disponible, todo resulta susceptible de ser trastocado. Y las pobres notas a pié de página, que nosotros solíamos escribir ante las hojas, se retiran avergonzadas, sonrojadas frente a esta capacidad del hipertexto o de la imagen para cortar, pegar, mezclar, modificar. De modo que todos nosotros somos algo así como hijos de Frankenstein, obviamente del monstruo, no del doctor mismo, que también se ha retirado, avergonzado de pretender suplantar a una criatura que se ha revelado muchísimo más longeva y más capaz de supervivencia que él mismo. La imagen, pues, es esta escritura que, a la vez, parece viva y que nos corta, parcela, nos deja con la palabra en la boca. Como así lo dejaría yo, justo, en mi perplejidad mortal.

2. El tiempo, la muerte, la tierra

Escritura, oralidad, imagen virtual son las maneras de ser del tiempo: las maneras *del* ser del tiempo. Pero al mismo tiempo, y valga la redundancia, como si dijéramos “¿quién da la vez?”, una y otra vez, son maneras de evitar aquello que está por debajo del tiempo. Pero, ¿hay algo que esté por debajo del tiempo, agazapado? Algunos filósofos y, sobre todo, muchos poetas, han intentado acercarse a ese misterio, a ese hondón del tiempo que, desde el punto de vista físico (biológico, podríamos decir), se ha denominado también como “muerte”. La muerte como el soporte último, como el fondo sin fondo en el que el tiempo a la vez se expresa y desaparece. Ya sabemos, esa *boutade* de Hegel, que después recogió Sartre: “el tiempo es si, y solamente si, cuando no es, y no es si, y solamente si, cuando es”. Es decir, que es un corto-circuito constante.

Las maneras de comunicación de los hombres, se deben al intento desesperado de escapar de ese cortocircuito. De ahí que una de las tareas de la filosofía, tal como yo, de alguna forma, lo entiendo, sea justamente intentar a través de la palabra, a través de la imagen, a través del grafo, introducirse en ese hondón, en ese solapamiento, en ese pliegue, que yo he denominado “tierra”, en alguno de mis escritos, y que tiene mucho que ver con la transtética de los residuos, es decir, con este arte residual absolutamente finisecular del siglo XX, este arte que aborrece tanto del concepto como de la intuición y que quiere, por así decir, captar *a sensu contrario*, totalmente a la contra, aquello que permite ser al concepto, a la intuición, a la voz y a la imagen, es decir, un tiempo que va a retrotiempo, a través del tiempo pero negándolo. ¿Para qué? Todo esto surge de una obsesión, si queremos, muy personal, la idea de que la comunicación o la expresión no dejan de ser una suerte de traición con respecto a uno mismo si es que esa “mismidad”, que ya es un adjetivo, se puede apresar a través de lo que se puede llamar “cuerpo”; de ahí mi atención a la fenomenología, a la *carne*, de ahí mi atención a Merleau-Ponty; y desde luego, de ahí mi atención a la palabra “herida”, de ahí, también, mi obsesión por Heidegger.

He mostrado tres maneras en que la filosofía intenta hacerse cargo de esa terrible herida que es el tiempo y que intenta ser una y otra vez borrada por algo que aparece y se muestra como “filosofía” pero que, en última instancia, no es sino la más rancia, la más terrible de las religiones, puesto que intenta tapar su nombre; me refiero a los fundamentalismos, a la idea de que existe algo sólido, seguro, algo que está más allá del tiempo, que nos puede recoger y que nos puede, por lo tanto, salvar. La idea de la redención a través de una palabra que implica seguimiento y obediencia es, justamente, la muerte de la filosofía y, por decirlo con Hegel, quien así obra, pisotea las raíces de la Humanidad. Eso es, por así decir, mi “credo” “paradójicamente, “credo”) filosófico, la *confessio philosophi*, por decirlo con Leibniz: la lucha en favor de aquello que, mostrándose en el tiempo, mata el propio tiempo, nos deja heridos, expuestos a intemperie y que, sin embargo, la técnica, la ciencia, las religiones intentan denodadamente, una y otra vez, tapar, obturar. Esa es la lucha continua de la filosofía, algo que viene de lejos, al menos desde Heráclito. Recordemos ese fuego omniviviente que no es otra cosa sino el trasiego, el flujo de una sangre que intenta una y otra vez ser escamoteada a través de un mundo tecno-lógico, frente al cual, en el cual y desde el cual el filósofo tiene que señalar la palabra “herida”, la palabra “mortal”. Esa palabra que en muchos casos son los poetas que han acertado en mostrar casi como una llaga en el cuerpo del lenguaje.

3. El arte público, el vídeo arte, la infografía

La filosofía, extraña palabra. Sabemos que *philia* significa amor y tendencia, pero al contrario del *eros*, la *philia*, lo propio de los amigos, requiere una comunicación horizontal, de igual a igual. Por tanto, en su propio nombre, filosofía, ya muestra una tendencia extraña. Porque, si es cierto que la *Sophia*, la sabiduría, significa un reconocimiento absoluto de sí mismo en lo otro de sí (como ya habíamos dicho antes, en la voz, en el lenguaje y en la imagen), la filosofía tiene la extraña pretensión de reflexionar sobre todas esas formas, de sentirse proyectada con ellas y, al mismo tiempo, intentar mirar de soslayo aquello de lo que ellas mismas huyen, y de donde ellas mismas proceden. Hemos hecho una especie de *regressus transcendentalis* demasiado rápido, hablando del tiempo, de la muerte y en última instancia de “tierra”, *singularia tantum*, no admite artículo de-terminado, no es “la tierra”, no es un ente, y mucho menos un ente supremo.

Al contrario que la *sophia*, que consistiría en saber hacer bien las cosas –en última instancia, una buena técnica, acompañada de un buen *logos*–, la filosofía consistiría en esa tendencia, esa querencia, hacia aquello que se oculta constantemente en la *sophia*. Y si eso es así, parece obvio que la filosofía, ya desde su inicio, haya tejido relaciones de amor-odio, relaciones fraternales, con la poesía y las artes plásticas. Con la poesía, como lo hemos dicho, porque ella es capaz de nominar como si fuera en un relámpago aquello que hiende en el lenguaje, que se transparenta en el lenguaje pero que no es lenguaje. No palabra mortal, sino la muerte de la palabra. Recordemos lo que decía Stefan George, y que repite Heidegger, con una importantísima torsión. Stefan George decía que “no existe cosa donde la palabra se rompe”; Heidegger, en cambio, introduce un subjuntivo, un exhorto, casi como una necesidad: “*que no haya* cosa allí donde la palabra se rompe”. Es decir, que la cosa, para poder ser aquello que procede de ella misma, exige de una palabra quebrantada; y la poesía es ese quebrantamiento de la palabra.

Pues bien, si eso se hace con respecto a la voz y la grafía, con respecto a la imagen, las artes plásticas consisten justamente en esto que podríamos llamar, a pesar de que suene una cursilería, “la flor negra de la técnica”. Recordemos las palabras de Hegel: en el mundo de la lógica, en el mundo de los muertos en el mundo de las esencialidades no hay flor que no sea negra. Es decir, que ennegrece la realidad, justamente al mostrar cómo a través de la imagen comparece, trasparece aquello que solamente por su comparecencia hace que el hombre tome conciencia de su mortalidad. De ahí también mi atención a una suerte de arte absolutamente contemporánea, coetánea justamente del mundo de la imagen, que es el “arte público”. Porque el arte público es esa manifestación de la ruptura de la imagen pero, a través, de la mostración, casi diríamos arquitectónica urbana, colectiva, por lo tanto, dentro de la convivialidad de la gran urbe, de ese hondón de la imagen que corresponde, como decíamos, a la palabra del poeta y al sonido, al son del cuerpo, que se manifiesta a través de la palabra del filósofo. Arte público, por tanto, no como “monumento”, que lo que intenta es, justamente, obturar la idea del tiempo, ya que lo tapa al mostrarlo como algo siempre presente: el monumento es una apelación a la memoria colectiva para que no haya memoria, puesto que ya está ahí señalado; incluso se dice (Ruperto Chapí, monumento erigido en su memoria en la Calle Luchana de Madrid), esto es, se intenta, que lo que aparece inmediatamente desaparezca como tal puesto que es algo “mostrenco”, que se muestra.

Por el contrario, el arte público, y en nuestros días, sobre todo, el vídeo arte, la infografía, muestra justamente a través de los flujos de la imagen cómo es posible que estemos conectados a algo que, por una parte, nos hurta de nuestra presencialidad, pero, por otra parte, nos lleva constantemente a ella. De ahí la fascinación y el terror, a la vez, que producen justamente las manifestaciones digitales.

De ahí también mi interés por el arte público como un modo de documentar y no de monumentalizar –recordemos que documento viene de *docio*, enseño, *mostro*, mostrar, “monstruo”, por decirlo con Derrida, aquello que efectivamente, de manera monstruosa, está siempre a través de la imagen, pero nunca directamente mostrado en ella”. Justamente es eso lo que un Bill Viola, por ejemplo, intentaba atrapar cuando miraba a los ojos de un Búho que a su vez se retransmitía en los ojos de la cámara, en un juego de *ménage à trois* en el cual solamente el flujo de las miradas existía sin que ninguno pueda decir: “soy el *analogatum princeps*, soy el *fundamentum inconclusum* para el cual es la realidad”.

Justamente la idea del arte público, como arte de una vivencia digitalizada y que corre a través de nosotros por los flujos informáticos, nos recuerda, una y otra vez, que los intentos ahora planetarios por obturar, regular, conservar, metamorfosear constantemente el sentido del sufrimiento, de la muerte y del envejecimiento, vienen servidos a través de aquello que pretenden negarlo. De ahí justamente el papel extraño del arte, de la filosofía y de la poesía. Tres maneras de estar a la contra. Tres maneras de vivir en el mundo sin creérselo demasiado.

Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio

Daniel LESMES GONZÁLEZ¹

Universidad Complutense de Madrid

daniel.lesmes@gmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El tedio, como tema de discusión desarrollado desde mitad del siglo XIX, fue estudiado por Martin Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, donde el filósofo nos ofrece probablemente el más extenso trato filosófico con este estado de ánimo. En la primera sección de este artículo trataremos de introducir el análisis de Heidegger sobre el tedio; en su segunda parte propondremos una relación entre Heidegger y las vanguardias de los años veinte partiendo desde este asunto.

Palabras clave: Heidegger, tedio, vanguardias de entreguerras.

¹ Becario FPU., Universidad Complutense de Madrid.

One gets bored: Heidegger and Philosophy of Boredom

Abstract

Boredom, a topic of discussion developed in the Mid-Nineteenth Century, was studied by Martin Heidegger in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, in which the philosopher has provided us probably the most extensive philosophical analysis of this state of being. The first section of this article aims to introduce Heidegger's analysis of boredom, the second section will propose a relationship between Heidegger and the avant-garde of the 1920s on this subject, boredom.

Keywords: Heidegger, boredom, Inter-war Avant-garde.

El tema que voy a desarrollar brevemente en las próximas páginas tiene de por sí un larga trayectoria, no por casualidad el idioma alemán le ha reservado el sustantivo *Langeweile*, que literalmente viene a indicar un “rato largo”, pero cuya correcta traducción designa el *aburrimiento* o el *tedio*. Le daré entonces algunas vueltas a este asunto, aunque precisamente por razones de tiempo no han de ser muchas. Por ello planteo dos referentes, por una parte la estela y el significado de aquello que se conoció como *Mal du siècle* – denominación del tedio que hizo fortuna a finales del siglo XIX– y por otra parte me referiré al análisis que Martin Heidegger hizo de esta afección en sus clases de la Universidad de Friburgo, concretamente en el semestre de invierno de 1929/1930. En la parte final de esta ponencia plantearé una línea de interpretación de la propuesta de Heidegger en relación con aquellas vanguardias cuya genealogía había pasado a través de ese *mal du siècle*.

La filosofía ha sido prolija en lo que se refiere a este problema que, con Pascal como principal antecesor, en el siglo XIX fue tratado por Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche. Fuera de este ámbito, el trato con esta afección presentó en ese siglo una diversidad llamativa: estudios médicos como el de Brierre de Boismont en 1850, sociológicos como el que Émile Durkheim le dedicó en 1896, y desde luego numerosas aproximaciones literarias en las que el tedio –en un desplazamiento propiamente moderno desde el *pathos* creativo y brillante de melancolía a la opacidad de esta afección²– pasa por estado estético, no sólo de personajes sino especialmente del autor.

En general, la pregunta por esta afección quedaba concentrada en su origen, y posiblemente le debamos la primera tentativa de respuesta a Alfred Musset que, en *Las confesiones de un hijo del siglo*, apuntaba a la decepción producida por el fracaso revolucionario. A partir de esas primeras décadas del XIX se desarrolla un discurso principalmente literario bajo el que subyace otro –político, social, económico– que se extiende por las grandes ciudades europeas, tomando este afecto un papel entre el padecimiento, especialmente burgués, y la rebeldía, en el caso del dandismo y sus adyacentes.

2 Vid. BARTRA, Roger, “El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno”, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 162.

Ahora bien, llegados a 1929 y con planteamientos recientes en el ámbito germánico como los de Thomas Mann, Siegfried Kracauer o Walter Benjamin, Heidegger realiza un análisis del aburrimiento en apariencia del todo desconectado de la tradición del *Mal du siècle* y su enfoque psicológico, político, social, antropológico; muy al contrario, Heidegger plantea su análisis de tal manera que sirva para salir del ámbito de la antropología.

“La filosofía –nos dice Heidegger– sucede en cada caso en un temple de ánimo fundamental”³, pero decidir cuál es ese temple, para nosotros, pasa por preguntarnos quiénes somos hoy y cuál es la esencia de nuestra modernidad. La propuesta de Heidegger a este respecto comporta una crítica a lo que él llama “filosofía de la cultura”, es decir, un pensamiento de la subjetividad que, exponiendo lo “actual”, impide, desde su propia intención de objetividad y la consecuente distancia que ella requiere, tocar la esencia de la época. A ésta, Heidegger la llamará más tarde “la época de la imagen del mundo”, porque es “el hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna”⁴. Hacernos esta imagen implica un posicionamiento frente al mundo que se convierte en objeto comensurado en una medida humana con su correspondiente en una subjetivación del *subjectum*, un proceso de dos llamado a convertir la contemplación del mundo en una teoría del hombre⁵. Esto y no tanto una cuestión política, económica o social es lo que conforma para Heidegger la esencia de la modernidad. La búsqueda de una identidad epocal define la época, y mientras la filosofía de la cultura está cerrada en ello, para Heidegger será este gesto especular el que le dé la pista para encontrar ese estado de ánimo fundamental: si la modernidad no cesa de *observarse* sin *ser* es porque nos hemos vuelto aburridos para nosotros mismos⁶.

En *Ser y tiempo*, Heidegger había planteado el estado de ánimo [*Grundstimmung*] escindido de todo enfoque psicológico, y esto desde el momento en que su origen no procede del interior del sujeto sino del estar-en-el-mundo. Es por esta razón que el mencionado ánimo fundamental sólo se encuentra cuando estamos por entero abandonados al “mundo” de la ocupación⁷. Por este motivo Heidegger propondrá un *abandono* de sí, una desubjetivación como sólo el aburrimiento puede proporcionar.

Dentro de un pensamiento en el que el ser no es algo sino modo, los estados de ánimo asumen un papel fundacional en un sentido doble: en ellos el *Dasein* se abre al mundo al tiempo que éste se le abre al *Dasein*⁸. Hay una relación constitutiva entre hombre y mundo (expresada en el *encontrarse* [*Befindlichkeit*]) desde los estados de ánimo, una *apertura* *cooriginaria*⁹.

3 HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, p. 30.

4 HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque (Holzwege)*, Madrid, Alianza, 2008, p. 74.

5 *Ibid.*, 77.

6 HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, §29, Madrid, Trotta, 2009, p. 155: “jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, –escribía Heidegger en *Ser y tiempo* – sino siempre desde un estado de ánimo contrario”, por eso aquél que nos empuja a esta autoobservación obsesiva esconde un aburrimiento profundo ante el que el hombre moderno se resiste.

7 *Ibid.*, p. 156.

8 La valoración que Heidegger realiza sobre los estados de ánimo pasa por la consideración del hombre como ente cuya esencia es la existencia (*Ser y tiempo*, §9), donde *ex-sistere* significa sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad (*Ser y tiempo*, §2). El *Dasein* tiene una esencia sin anclajes, es proyecto, está arrojado, porque existir ya significa vérselas con *lo que hay*, con el mundo. Desde los estados de ánimo tiene lugar esta interpenetración *Dasein*-mundo.

9 Vid. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Op. Cit., §29, p. 156.

Este valor que Heidegger da a los estados de ánimo debe entenderse, en el conjunto de su proyecto filosófico, como el denuedo de pasar de la exposición de la filosofía a un vivir filosóficamente¹⁰. Para ello Heidegger recurre, en sus lecciones, a la cotidianidad, como había hecho recientemente en la conferencia inaugural de este curso, donde se había ocupado, como bien sabemos, de la angustia¹¹. Ahora bien, entrado el invierno, se propone sumergirse (y desde luego sumergir a sus alumnos) en este otro ánimo vinculado al vacío: el aburrimiento.

La modernidad es su propio rehusar el vacío, un *horror vacui* manifiesto en el aburrimiento en tanto que *aborrecimiento*, tal y como sugiere su etimología latina. Así pues, para salir de esta “época de la imagen del hombre” –para entrar en otra que podríamos llamar aquí “de la meditación”–, Heidegger propone una verdadera inmersión en ese vacío a través del aburrimiento. Porque se trata de un temple híbrido entre lo objetivo y lo subjetivo, tan escurridizo que basta con observarlo para que desaparezca. En él se establece una relación de *transferencia* entre nosotros y las cosas, por eso es difícil afirmar si esta afección procede del objeto aburrido o del sujeto que se aburre.

Esta indistinción entre lo que aburre y el que se aburre alcanza su grado más radical desde la propia expresión con que Heidegger define el aburrimiento profundo¹²: “*es ist einem langeweiling*”–“uno se aburre”– donde el sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un *nadie indiferente*¹³. La expresión alemana es totalmente impersonal: uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al yo; no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto, es decir, al mundo que se ha vuelto indiferente.

10 Con su reflexión sobre los templos de ánimo fundamentales, Heidegger pone de nuevo en juego la pregunta por el ser que ha quedado ya desustantivado, de manera que no es algo que llega a la estación de la existencia, más bien el ser es un *llegar del ser*, y esto implica una diferencia entre el llegar del ser y lo efectivamente llegado, entre el darse y lo dado: hay ahí una brecha, una interrupción, una distancia o, como Heidegger dirá, una *suspensión*. Los estados de ánimo fundamentales lo son por la cualidad de esa suspensión, de esa diferencia en la que lo dado siempre implica un retiro del darse.

11 Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003. En este temple de ánimo, el *Dasein* se encuentra, pero no como un ente idéntico a sí mismo, por eso en la angustia “uno se siente extraño” (p.26) donde, como ocurrirá con el aburrimiento profundo, el “uno” y el “se” llevan consigo toda esa indiferencia.

12 Heidegger analiza tres formas de aburrimiento. Se trata de una escala gradual desde la más superficial de las formas hasta la más profunda. Prescindiré de referirme a las dos primeras pormenorizadamente y me concentraré en la tercera, donde, como ya dije, el sujeto se ha convertido en “uno” totalmente indiferente. En el primero se da la búsqueda de un pasatiempo cuya falta de efectividad nos deja vacíos mientras el tiempo nos da largas. Para esa primera forma de aburrimiento que Heidegger distingue en un “ser aburridos por algo”, se propone una imagen sugerente: la espera en la estación de trenes con la natural búsqueda de pasatiempo, pues aquí el tiempo es decisivo. Se cumple por tanto la nota de que el tiempo nos dé largas que en este caso comporta consigo un ser dejados vacíos. El pasatiempo será algo que no nos interesa, una ocupación cualquiera que nos mantendrá absortos en ello, pero eso no sucede en el aburrimiento, pues a pesar de que las cosas están presentes parecen abandonarnos a nosotros mismos, nos aburren, de suerte que nos sentimos vacíos.

13 Heidegger, Martin. “Los conceptos...”, Op. Cit., p. 177. Esta consideración está relacionada con la reelaboración que efectúa Heidegger sobre la pregunta por el ser –una vez ha localizado el error heredado de la tradición consistente en identificar ser y ente– supondrá desplazar la pregunta *¿qué es el ser?* por otra que no llame a sustantivos que no entifiquen de antemano la respuesta. Esa pregunta ya no se formula por el ser, sino por el sentido del ser. Heidegger lo denominó *diferencia ontológica* –en *Los problemas del fundamento de la fenomenología* (1927)–. Esta diferencia atraviesa, más allá de la fecha, toda la obra del filósofo y está formulada explícitamente en *Ser y tiempo*, donde leemos que “el ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente” (*Ser y tiempo*, §2).

Pero en este aburrimiento se anuncian para Heidegger posibilidades que yacen dormidas. Éstas aparecen en el mismo rato que se hace tan largo cuando uno se aburre, donde se pierde la agudeza del instante, a la vez que la posibilidad de lo posible se incrementa. Ese rato largo, horizonte temporal que se dilata, anula la existencia, todo lo deja vacío y ya no miramos el reloj, el tiempo mismo nos es indiferente y por eso ya no hay ni sólo pasado, ni sólo presente, ni sólo futuro, sino una inmensa unidad temporal inarticulada. Ser dejados vacíos, como denegarse lo ente en su conjunto, pasa porque el propio horizonte temporal se abra en todas sus dimensiones (pasado, presente, futuro), anulando la existencia. Pero este anulamiento a cargo del tiempo sólo lo puede romper el propio tiempo del instante, y éste únicamente se puede alcanzar en el vacío del aburrimiento. Si puede romper el anulamiento del tiempo, es porque el instante mismo es una posibilidad propia del tiempo. Ese instante no es un simple ahora, sino un destello de la mirada en tres direcciones: al presente, al futuro, al pasado.

En definitiva, diríamos con Heidegger que el aburrimiento es “el anulamiento a cargo del horizonte temporal, anulamiento que hace que se pierda el instante que pertenece a la temporalidad, para, en tal hacer que se pierda, forzar a la existencia anulada al instante como la posibilidad auténtica de su existir”.

En el aburrimiento heideggeriano está en operación lo que podría llamarse un sentir del *mónakos*, del solitario, y es que a pesar de su insistencia en que el hombre es ser-en-el-mundo, Heidegger, como sabemos, se aísla. Observemos que el aburrimiento como abandono [*Gelâzenheit*] pone en relación este texto con el pensamiento místico de Meister Eckhart, el teólogo dominico que en el siglo XIV despertó suspicacias en la Iglesia y que precisamente desde la década de 1880 –por motivo del hallazgo de sus manuscritos– obtuvo una viva atención por parte de las corrientes espiritualistas en el paso del siglo XIX al XX. Para Eckhart el abandono vendría a ser ese modo de vida que resulta de la “apertura” por la que puede surgir la igualdad del alma con el mundo y consigo, apertura que es un vacío total de imágenes, que el Dios de Eckhart, que padece *horror vacui*, va a llenar completamente¹⁴. Esta forma de entender el abandono pasaría aquí por una relación entre el teólogo y nuestro filósofo, tal y como Caputo sostiene, donde el alma es a Dios en Eckhart lo que el *Dasein* es al Ser en Heidegger.

En este punto quisiera abrir un segundo apartado en mi intervención afirmando que es a partir de esta atención y cercanía al pensamiento medieval, que se suele introducir a Heidegger dentro de la corriente derivada del neomedievalismo de corte espiritualista dominante en Alemania entre 1905 y 1925: lo que se conoció como el *Expresionismus*. Sin embargo, situar el estado fundamental en que la filosofía despierta en el aburrimiento separa, a mi modo de ver, a Heidegger de un movimiento que es centrífugo, que es propiamente de dentro a fuera, además de psicologista, pues es el yo y no el ser lo que se sitúa en el centro del vórtice expresionista. A pesar de su indeterminación, el libro que Hermann Bahr le dedicó en 1916 a la renovación cultural del expresionismo, no hace sino incidir en ese punto: “El expresionista [...] vuelve a abrir la boca de la humanidad”. Recordaremos que en el invierno de 1918/1919 con la revolución amenazando en Alemania, el expresionismo fue criticado de un modo llamativo dentro de una división en la cultura alemana que se movía entre el espiritualismo de corte burgués e individualista del expresionismo y las nuevas corrientes materialistas que en Alemania obtuvieron su mayor radicalidad en el movimiento

14 SCHÜRMAN, Reiner, “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki” en SCHÜRMAN, Reiner, CAPUTO, John D., *Heidegger y la Mística*, (1974 y 1975), Córdoba (Argentina), Paideia, 1995, p. 51.

dadaísta. Dadá, desde sus inicios en Zurich y más tarde en Berlín, se había burlado del esteticismo, de la actitud “Oh, hombre” del expresionismo, contraponiendo a la expresión del artista (es decir el sujeto/firma por antonomasia) una inmensa nada.

Dentro de una genealogía del dadaísmo como actitud, hemos de remitirnos a la figura del dandi, que también es receptora desde su aparición, con *Beau Brummell*, de una espiritualidad vinculada al abandono, en que el dandi se hace *cosa* por medio de la desposesión de sí, rechazando con ese abandono toda subjetividad. La estrategia del aburrimiento queda cumplida en una iconoclasia particular del dandismo, del que parten algunas de las principales corrientes de resistencia del siglo que, como su *mal*, llegan al menos hasta el periodo de entreguerras. Ése es el tiempo en que Heidegger desarrolla su pensamiento también como reacción radical contra la cultura de la sublimidad vacía, de la falsa interioridad, de las grandes palabras y de la gran impostura del expresionismo. Dicho de otro modo, hay allí también una irrupción dadaísta en el campo de la filosofía y no ha de extrañarnos que Deleuze declare a Alfred Jarry –uno de los referentes más importante para el dadaísmo– como precursor de Heidegger¹⁵.

En el arranque de Dadá hay una transformación de lo usual en lo inusitado, una atención a lo cotidiano que consigue convertirlo en misterio, en el sentido digamos teológico del término. Ese trato con la nada y con lo cotidiano tuvo en Hugo Ball a un digno pensador. Este hombre religioso, lector de Eckhart y consciente del origen dandi de su actitud, se vio a sí mismo lanzado en una línea espiritual contrastante con la expresionista y en gran medida coincidente con la de Heidegger. Desde él, y resumiendo, se podría decir que Dadá alcanzaba, sumergiéndose en el más radical de los vacíos, el instante, ese instante que es destello lanzado al pasado, al presente, al futuro.

15 Vid. DELEUZE, Gilles, “Un precursor desconocido de Heidegger: Alfred Jarry” en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009, pp. 128-139.

Formalismo y materialismo. El problema de la materialidad del arte en Eduard Hanslick

David DÍAZ SOTO

Universidad Complutense de Madrid

daviddesoto@hotmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En el origen del formalismo como teoría de las artes, y en torno al debate con cierto “materialismo” teórico de corte determinista (el de G. Semper), se plantea una antinomia entre la dimensión perceptual o fenoménica del arte y su dimensión físico-material. Ambas parecen igualmente necesarias para determinar la especificidad del arte, la cual implica, para el formalismo, la diferencialidad de las diversas artes entre sí. La antinomia está vinculada a la pretensión formalista de fundamentar la autonomía de las artes, determinándolas mediante un doble principio: uno “estético”, que acentúa la especificidad de sus respectivas “esferas sensoriales”, y otro “poiético”, que acentúa la pluralidad de sus procesos técnicos. Eduard Hanslick (autor fundacional del formalismo a mediados del siglo XIX) formuló esta problemática como cuestión de los “materiales elementales de la

música”. Tras examinar dicha formulación, señalaremos los paralelismos con Konrad Fiedler y Alois Riegl, autores formalistas de la misma época. Terminaremos indicando cómo, en la futura deriva “modernista” del formalismo como discurso sobre el arte moderno, la perspectiva del acto creativo irá siendo desplazada por la de la recepción y el espectador, a la hora de abordar este problema de la “materialidad” del arte.

Palabras clave: Materialidad, formalismo, esferas sensoriales, principio estético, principio poiético, Eduard Hanslick.

Formalism and materialism. The problem of materialism in the art of Eduard Hanslick

Abstract

In the very origins of formalism as a theory of arts, and in the context of the debate concerning a certain determinist formulation of “materialism” (that of G. Semper), an antinomy emerges between the perceptual or phenomonic dimension of art and its physical-material dimension. Both dimensions seem equally necessary in order to specify the peculiar condition of art, which for formalism entails the difference between the diverse artistic practices. This antinomy is linked to the formalist ambition of establishing the foundations for the autonomy of the arts by specifying them through a double principle: first, an “aesthetic” principle, which emphasizes the specificity of the arts’ different “sensuous spheres”, and secondly, a “poietic” principle, which emphasizes the plurality of the technical processes of the different arts. Eduard Hanslick (a foundational author of formalism, from the middle of the 19th century) formulated this problematic for the art of music in terms of the “elementary materials of music”. After exploring his formulation, we will quickly point to some parallelisms with formalist authors of roughly the same period such as Konrad Fiedler and Alois Riegl. We will finish by indicating how, in the future evolution of formalism as “modernism”, i.e., as the main discourse about modern art, the viewpoint of the act of artistic creation would be finally displaced by that of reception and the spectator as vantage point for treating this issue of the “materiality” of art.

Keywords: Materiality, formalism, sensory spheres, aesthetic principle, poietic principle, Eduard Hanslick

La llamada “postmodernidad” ha conllevado una crisis de fundamento, identidad y legitimación para las artes contemporáneas. Crisis ligada al reemplazo de las prácticas artísticas “tradicionales” por otras nuevas (conceptualismo, *performance*, videoarte, multimedia, arte digital), difíciles de encajar para las diversas líneas de teoría estética más o menos “tradicionales”, que surgieron ligadas al debate en torno al naciente arte moderno.

Una de estas líneas teóricas fue el llamado “formalismo” en teoría, historiografía y crítica de arte, prefigurado por una serie de autores de entre mediados y finales del siglo XIX, y originariamente adversos al arte moderno. Paradójicamente, en el siglo XX, el formalismo se integraría en el discurso llamado precisamente “Modernismo”, que fue la principal forma de militancia selectiva y legitimación teórica en pro de *cierto* arte moderno.

El formalismo se oponía a la Estética idealista y hegeliana¹, pero su otro gran objeto de ataque polémico fueron ciertos “materialismos” teóricos; especialmente, el determinismo “técnico-material” del gran arquitecto y teórico Gottfried Semper². Éste desarrolló una teoría “funcionalista” de la arquitectura: la funcionalidad utilitaria determinaría la forma. Una teoría donde las técnicas y materiales de cada práctica artística imponen limitaciones absolutas a dichas artes y determinan el repertorio de formas disponibles para ellas. La evolución estilística se debería a la adopción de las formas típicas de una práctica artística por otra práctica distinta (por ejemplo, las de la cestería por la cerámica, o las de ésta por la arquitectura), con las consiguientes distorsiones formales. Ante la mirada “positivista” de la época, cobra relieve el aspecto técnico-material de la actividad artística, cuyos productos son artefactos materiales. Y ello llevó a explicaciones deterministas y reduccionistas del arte.

Pues bien: en el discurso formalista se plantea, desde el comienzo, una problemática en torno a la materialidad de la obra artística, que permanecerá irresuelta. Los autores formalistas no podían aceptar sin reparos propuestas “materialistas” como la semperiana. Pues ellos afirmaban el valor autónomo del arte; y defendían su especificidad, pongamos, frente a la pretensión de ver en el arte una inadecuada y superable expresión sensible de contenidos abstractos, desde posiciones hegelianas; o frente a los intentos de “desenmascarar” la obsolescencia del arte como último reducto encubierto de la religión; o de reducirlo a una profiláctica vía de escape para la emotividad subjetiva en una era de racionalización técnica y social creciente.

Ahora bien, los formalistas adoptaron un doble principio de especificación para legitimar la actividad artística. El primero, llamémoslo “principio estético”, hace de lo sensible por sí mismo la verdadera sustancia de la experiencia artística, sin necesidad de otra cosa que le aporte un “suplemento” de valor añadido (ya sea lo conceptual, lo moral o la Idea). Más aún: cada arte tendría su competencia exclusiva en una determinada “esfera sensorial” (la pintura, en la esfera visual; la música, en la sonora; la arquitectura, en la cinético-dinámica, etc.)³; esfera en la cual sólo ese arte sería capaz de ofrecer una máxima riqueza de experiencia⁴.

1 No obstante, ejerció también un influjo problemático sobre los autores formalistas cierta corriente “post-hegeliana” y “subjetivista”, opuesta al kantismo herbartiano (del cual, según suele convenirse en aceptar, surgió el formalismo; cfr. la nota 8 más abajo): aquella que conduciría a la llamada “Filosofía de la Empatía” (*Einfühlung*). Se trata de una corriente iniciada por Friedrich Theodor Vischer y Robert Vischer, padre e hijo (1807-1887; 1847-1933) y proseguida por Theodor Lipps (1851-1914), hasta llegar a Wilhelm Worringer (1881-1965) y a los teóricos del Expresionismo.

2 Cfr. los libros de Semper: *Die vier Elemente der Baukunst* (1851), *Wissenschaft, Industrie und Kunst* (1852), y sobre todo, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder Praktische Ästhetik* (1860-1863).

3 La interpretación habitual del formalismo atribuye a la mayoría de los autores formalistas el presupuesto tácito de esta división y reparto de esferas sensibles entre las artes. División cuyo origen se remonta a la distinción entre “artes del espacio” (plásticas) y “artes del tiempo” (discursivo-verbales y sonoras), formulada por Gotthold Ephraim Lessing, en su célebre escrito de 1766, *Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*.

4 Eduard Hanslick formula y suscribe el principio de división de esferas sensoriales, vinculado al principio “estético”, en *Von musikalisch Schönen*, Wiesbaden: Breitkopf und Hartel, 1989 (edición basada en el texto de la ed. de 1891), p. 20: “La diversidad de los contenidos de las artes [entre sí], y la diversidad fundamental de su conformación, que ella conlleva, se sigue con necesidad de la diversidad de los sentidos a los que aquéllas están ligadas”. Pero es Konrad Fiedler quien ofrece una formulación y justificación bastante más detenida de este “principio” en su “Sobre el origen de la actividad artística” (1887), texto incluido en la selección de sus *Escritos sobre arte*, ed. Francisca Pérez Carreño, trad. Vicente Romano, Madrid, Visor, 1991 (cfr. pp. 202-220).

El segundo principio, llamémoslo “principio poiético”, surge de la polémica contra la estética filosófica de derivación romántica. Ésta englobaba el arte dentro del ámbito genérico de la sensibilidad, del gusto y de lo “estético”, que incluiría la experiencia de lo bello en la naturaleza, o en el ser humano, o incluso en la moralidad personal, por ejemplo. Pero frente al ámbito genérico de lo estético, el arte es una actividad de producción intencionada y técnicamente regimentada de *objetos materiales*. La especificidad diferencial de las artes se manifiesta aquí como una diversidad de procesos técnicos y creativos, de soportes y recursos materiales, propios de cada arte⁵. Y en ello llevaría Semper su parte de razón.

Ahora bien: conceptual y fácticamente, la especificidad poiética de técnicas y procesos de las artes es diferente de la especificidad de las esferas sensoriales a las que, supuestamente, cada una de las artes se dirigiría. Esto crearía tensiones teóricas internas en el discurso formalista⁶.

¿Cómo mediar, pues, estos dos aspectos de las artes: el sensorial, experiencial o fenoménico, y el técnico-material? Cada arte se dirigiría a producir resultados y efectos propios de una determinada esfera sensorial; y los soportes, recursos técnicos y procesos creativos que emplea serían los adecuados a dicha esfera sensorial: aquellos capaces de configurar lo dado sensiblemente en esa esfera, y contando con la peculiar estructura y leyes de ésta. No es que el aspecto técnico-productivo concierna exclusivamente a la perspectiva del artista y de la producción, y el sensorial sólo a la perspectiva del espectador y de la recepción. Pues el propio artista trabaja con los materiales, técnica y soporte de su arte; pero no en menor medida, trabaja sobre la esfera sensorial propia de éste, y con lo que en ella se da. Así que, junto a los “materiales” de cada arte, en sentido estricto o “físico”, hay unos “materiales sensoriales” que le corresponden; “materiales” que no pertenecen exactamente al mismo ámbito físico-material de los soportes, procesos y recursos técnicos, sino al ámbito de lo fenoménico y perceptible, pero sobre los que también hay una elaboración artística y “técnica”.

El objeto artístico se presenta así con una misteriosa doble dimensión: una físico-material, y otra, llamémosla, perceptual-sensible: hay algo que se ve “en” la obra y que no siempre coincide con el “soporte material” de dicha obra. El problema de la articulación de ambos aspectos se agudiza en el caso de prácticas artísticas occidentales como la pintura, cuya orientación dominante desde el Renacimiento ha sido “ilusionista”. No se ve sólo un soporte de lienzo impregnado de materias pigmentarias, y todo ello dotado de propiedades métricas de carácter físico-químico, sino que se ve un universo de formas, sean figurativas o “abstractas”, y de cualidades perceptivas (línea, textura, color), con-figurando un espacio virtual articulado de diferencias sensibles⁷. Lo mismo sucede con la música: no sólo sentimos el cosquilleo agradable de unas vibraciones con propiedades métricas de frecuencia, amplitud, longitud de onda, sino algo más.

5 Una clara formulación del principio “poiético”, unida al rechazo de lo “estético-genérico”, la ofrece Hanslick en op. cit., pp. 3-4: “...cada arte exige ser conocido en sus propias determinaciones técnicas, concebido a partir de sí mismo. [...] las leyes de la belleza de cada arte son inseparables de las particularidades de su material, de su técnica”.

6 Un problema del planteamiento formalista en el que aquí no entraremos, era que no siempre con estos dos principios se obtenía una adecuada caracterización de las artes, que lograra capturar lo específico de todas y cada una de ellas. Los casos de literatura y escultura resultaron, a este respecto, muy significativos, en tanto que problemáticos.

7 Omittimos aquí una tercera dimensión, la simbólico-semántica: la del arte como vehículo de “significados”, con independencia de cómo se conciban éstos, si como contenidos culturales extraartísticos o no. Esta dimensión era reivindicada precisamente por posiciones “contenidistas” antagónicas al formalismo; y en efecto, siempre supuso un asunto difícil de digerir desde la perspectiva teórica formalista.

El crítico y teórico musical austríaco Eduard Hanslick, quizá el más temprano de los teóricos “formalistas” del arte propiamente dichos⁸, publicó en 1854 *De lo bello musical* (*Von musikalisch Schönen*⁹). Hanslick, partidario del romanticismo “tradicionalista” de Brahms y seguidor del filósofo Robert Zimmermann, plantea en dicho escrito una doble polémica contra la práctica musical wagneriana y contra la teoría “emotivista”, según la cual la música sería un arte imitativo que produce representaciones sonoras de los sentimientos, o bien los provocaría mediante sensaciones sonoras, al modo de una acción causal. En cambio, para Hanslick la música sería una actividad *cognitiva*, aunque no “conceptual” o abstracta: es sensible, pues su ámbito es exclusivamente el sonido; pero de algún modo, es también “intelectual”. Su órgano sería la fantasía creativa¹⁰, que no se limitaría a seguir el dictado de los materiales con los que opera, sino que los configura activamente.

Hanslick plantea, pues, la cuestión de los “materiales elementales de la música”. Sostiene que el sonido, entendido no como sonoridad musical ordenada artísticamente (sea melódica, rítmica, armónica o texturalmente, etc.), sino como materialidad preartística informe, permanece aún al nivel de la mera “sensación” inarticulada; pues de provocar sensaciones, arguye Hanslick, “es capaz no ya el arte, sino un único sonido, un único color”. El arte requiere, en cambio, según Hanslick, la configuración de multiplicidad de éstos en “las más complejas relaciones”¹¹. Incluso el componente semántico de asociaciones “simbólicas” que todo elemento “material” sensible aislado puede implicar (cuando asociamos a un determinado color, a un sonido, todo un mundo de sentimientos, ideas, recuerdos), no haría de éste algo “artístico”, sostiene nuestro autor, ya que también las sensaciones naturales y extraartísticas suscitan tales asociaciones simbólicas¹².

El arte es una experiencia sensible, esto Hanslick lo subraya; pero no cualquier cosa que toca nuestros sentidos, o que estimula nuestra imaginación, es para él “arte”. En el argumento de Hanslick está la herencia kantiana del rechazo del mero gozo sensible, que es aún preartístico e interesado, y que además conlleva un “condicionamiento patológico”¹³, impidiendo una contemplación distanciada y un libre juicio de valor. El gusto malsano por lo “elemental de la música” (que Hanslick imputa a Wagner)¹⁴, propicia la calculada explotación manipuladora de sus “efectos causales” al servicio de quienes ven la música como un elemento de control policial de la sociedad, cual sucede en su uso propagandístico,

8 Los orígenes del formalismo se remontan al temprano “neokantiano” Johan Friedrich Herbart (1776-1841), heredero de la cátedra del pensador de Königsberg, y al austríaco Robert von Zimmermann (1824-1898). Éste, aunque se presentaba como seguidor de Herbart, fue también discípulo de Bernard Bolzano, lo que suscitó la introducción en el formalismo austríaco de ideas “objetivistas” de la primeriza Fenomenología (cfr. el estudio de Christoph Landerer, *Eduard Hanslick und Bernard Bolzano: ästhetisches Denken in Österreich in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004). Pero Herbart nunca escribió propiamente una “Estética”, y la estética de Zimmermann (cfr. su *Allgemeine Ästhetik als Form-Wissenschaft*, de 1865) se quedaba en un terreno especulativo bastante abstracto. Por ello, es legítimo considerar que los primeros teóricos del arte formalistas propiamente dichos son autores posteriores, que tenían relación más directa con prácticas artísticas concretas y poseían conocimientos técnicos e históricos sobre ellas.

9 Hanslick, op. cit. (cfr. n 5).

10 Op. cit., pp. 61-62.

11 Op. cit., pp. 6-7. Hanslick ofrece otros argumentos, como la especial falta de claridad del vínculo entre la constitución de la obra y su efecto emotivo en el caso de la música; o la variabilidad histórica de dicho efecto, para una misma obra dada, entre sucesivos colectivos de audiencia (op. cit., pp. 12, 14).

12 Op. cit., pp. 27-29.

13 Op. cit., pp. 103-108 (contra las “teorías fisiologistas” de la música), y todo el cap. V, “Das ästhetische Aufnehmen der Musik gegenüber den pathologischen“, en op. cit., pp. 120-140.

14 Cfr., sobre todo op. cit., pp. 123-124.

o en la incitación bélica de las marchas militares¹⁵. Pero la música no tiene como finalidad provocar reacciones emotivas a través de una mera incidencia causal sobre los órganos sensoriales: su presencia, siendo sensible (y sólo sensible), es de un carácter más “espiritual” que la mera sensación¹⁶. Y no porque, como en Hegel, sea el vehículo sensible de aparición de la Idea, en última instancia extramusical y extramundana. Pues el “contenido” conocido mediante la “forma” musical no es sino ésta misma¹⁷: las soluciones técnico-artísticas mediante las que se han organizado relacionadamente las propias cualidades sensibles de experiencia¹⁸ (no en tanto que cualidades mediante las cuales se nos dan propiedades de entes como “casa”, “hombre” o “árbol”, sino en cuanto cualidades del ámbito sonoro artísticamente configurado). La teoría de la música de Hanslick presenta el arte como una peculiar forma de sensibilidad “espiritual” y cargada de valor cognitivo, pero que no tiene nada que ver con lo “suprasensible”, ni con el concepto abstracto.

Quisiera terminar con unas indicaciones cuyo alcance rebasa el caso particular de Hanslick. En teóricos formalistas no muy posteriores, encontramos una problemática análoga, y dentro de planteamientos similares a los de dicho autor. Así en Konrad Fiedler¹⁹, que concibe las artes plásticas en términos de “pura visualidad”. Fiedler desarrolla, más que Hanslick²⁰, la teoría del acto creativo como actividad de valor cognitivo²¹, sensible al tiempo que “espiritual”²², dando un papel central a la dinámica entre el “ojo” (órgano perceptivo-imaginativo), y la “mano” (órgano de realización del proceso técnico)²³,

15 Op. cit., pp. 107-111, 125. Hanslick es aquí irónico con las ideas de Platón (en *La República*, libro II, o en *Las Leyes*, libro VII) sobre la posible función ético-social de la música y sobre la necesidad de regimenter “políticamente” la práctica de dicho arte; aunque comparte con Platón la actitud precavida ante los posibles efectos nocivos de sus malos usos manipulatorios, cuya existencia reconoce.

16 Op. cit., pp. 65, 67

17 Op. cit., pp. 25, 58. Ese contenido, o “sustancia”, serían las muy discutidas “formas sonoras en movimiento” (*tönend bewegende Formen*) de que habla Hanslick.

18 Op. cit., pp. 24-27. Hanslick habla de unas “ideas estéticas” puramente musicales, distintas a las que corresponderían a cada una de las diversas artes restantes. La terminología es, evidentemente, kantiana (procede de la *Crítica del Juicio*). No así, probablemente, la interpretación que da al término Hanslick, cuya posición, por otro lado, es mucho más “cognitivista” que la de Kant, sobre todo por lo que hace al caso particular del arte musical.

19 En especial, cfr. sus textos “Sobre el juicio de las obras de arte plástico” (1876), y “Sobre el origen de la actividad artística” (1887), en la ya mencionada la selección traducida de *Escritos sobre arte* de este autor dirigida por Francisca Pérez Careño (Fiedler, op. cit.; cfr. nota 4

20 En efecto: en Hanslick, la tendencia “objetivista” (de presumible ascendencia bolzaniana) lleva a propugnar un enfoque centrado en “el objeto mismo” (es decir, la obra), en contraposición al sujeto espectador, que queda más o menos identificado con su reacción emotiva e imaginativa-asociativa a la obra; pero sin entrar en excesivas incursiones en el proceso creativo del artista, que al cabo, es también meramente “subjetivo”.

21 Fiedler, op. cit., pp. 100, 124, 131-132, 245. No se trata de conocimiento “científico”, por identificación categorial de objetos y de sus propiedades mediante conceptos abstractos (cfr. op. cit., pp. 70-74, 77, 128-130, 171-172, 233-234). Pero no por ello es menos “conocimiento” que el así producido por la ciencia, ni posee menor valor de verdad que ésta.

22 Fiedler suscribe una ontología dinámica y monista que, en realidad, cancela la dualidad “sensible/espiritual” (y lo mismo vale para la dualidad “material/fenomenico”, que hemos planteado aquí como problemática para el discurso formalista). Así, Fiedler habla de “proceso psico-físico”, sin que necesariamente ello suponga la oposición de dos términos separados (cfr. Fiedler, op. cit., p. 126, 172-175, 192-198). Este paso “monista”, muy peculiar de Fiedler, no está claro que lo hayan dado Hanslick ni otros autores de la tradición formalista (que en general no tuvieron formulaciones muy claras de carácter ontológico general).

23 “Ojo” y “mano” comparten a partes iguales el papel configurador en la filosofía fiedleriana de la actividad poética del arte. No basta “abrir bien los ojos” para poder ver del peculiar modo como ha de hacerlo un artista y para producir arte: es necesario estar involucrado en algún tipo de proceso técnico de producción *material* de obras. Cfr. Fiedler, op. cit., p. 229-232, 238-239.

dinámica sin la cual el proceso de clarificación de la representación artística no se daría²⁴. Muy distinto es el caso del historiador del arte vienés Alois Riegl: la explícita polémica que emprende contra Semper en sus *Cuestiones de Estilo (Stilfragen)* de 1893²⁵, llevará a Riegl a devaluar el papel del proceso técnico-material²⁶ a la mera negatividad de un “coeficiente de fricción”²⁷ (devaluación que no se observaba en autores precedentes), y a un cierto viraje “hegeliano”.

En los autores formalistas del siglo XX, ya “modernistas”, la perspectiva de la recepción o del espectador desplazará a la del acto de creación en el planteamiento del problema de la materialidad (no obstante las reflexiones de Roger Fry sobre la doble dimensión y mirada del artista, como “visionario” al propio tiempo que “artesano”²⁸). La teoría de la modernidad y del medio artísticos de Clement Greenberg, planteará el problema como una tensión entre la presencia ante el espectador del objeto artístico acabado como “literalidad” (o materialidad) y como “ilusión”²⁹. Ya en la década de 1960, Michael Fried planteará un debate contra el “literalismo”, entendido como posición teórica y como práctica artística espuria, que pretende imponerse violentamente al espectador mediante efectos de “presencia” física, al precio de socavar toda credibilidad de la representación artística. Fried condenará la inautenticidad de dicha estrategia como “teatralidad”³⁰. Pero con ello, este último autor habrá cerrado ya el ciclo histórico del formalismo; y lo habrá hecho, en cierto modo, desde una posición que se sitúa *fuera* del mismo, y que no es ya propiamente formalista.

24 Fiedler, op. cit. p. 255, 88-89, 107. Por mor de está “clarificación” considera Fiedler artísticamente necesaria la separación de las “esferas sensoriales”; cfr. op. cit., 202, 204, 206-211. Sobre su teoría del lenguaje y del acto creativo como actos de “expresión” configuradora, cfr. op. cit., p. 173-180.

25 Hemos trabajado con la trad. cast.: *Cuestiones de estilo: fundamentos para una historia de la ornamentación*, trad. Federico Miguel Saller, Barcelona, 1980; cfr. en particular la “Introducción”, op. cit., pp. 1-8.

26 Ello se hace especialmente patente en su libro de 1901, *Spätromische Kunstindustrie (El Arte Industrial Tardorromano)*, del que hay una reimpresión reciente, basada en la ed. de Emil Reisch y Otto Pächt de 1927: Alois Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 2000.

27 Así lo declara Riegl en *Spätromische Kunstindustrie*, p. 9.

28 Cfr. textos de Fry como “Henri-Matisse” (1936) y “The double nature of painting” (1939), ambos recogidos en la antología *A Roger Fry Reader*, ed. Christopher Green, Chicago, IL, y Londres: University of Chicago Press, 1996.

29 Cfr. “Modernist Painting”, en Greenberg, *The Collected Essays and Criticism*, ed. John O’Brian, Chicago, IL, y Londres, 1986-1993, vol. 4, pp. 85-93. En Greenberg, como en Fry, esto tiene que ver con un conflicto en el arte pictórico, entre la construcción plástica de volumen y profundidad, pura ilusión, y los valores de diseño y de disposición de las formas en superficie, más conformes a la literalidad plana del soporte físico de dicho arte. Cfr. también nuestro “Modernismo, Forma, Emoción y Valor artístico: Claves de la teoría de la modernidad artística de Clement Greenberg”, *Bajo Palabra*, n° 2 (2007), pp. 159-166.

30 Cfr. su “Art and Objecthood”, en la antología homónima: Michael Fried, *Art and Objecthood*, Chicago, IL, y Londres: University of Chicago Press, 1998. En nuestro estudio de tesis doctoral sobre Fried, mostramos que esta problemática de la “teatralidad” tiene en Fried connotaciones distintas, que rebasan el marco de la cuestión formalista de la materialidad (cfr. David Díaz Soto, *Michael Fried y el debate sobre el formalismo norteamericano*, 2 vols., Universidad Complutense, 2009, especialmente los apartados 3.1.2., 3.4.3., 3.4.4., 3.4.5., 3.5.1, vol. 2, pp. 16-19, 152-165, 166-172, 173-192, 202-206, respectivamente). Cfr. también J. M. Bernstein, “Aporia of the sensible: Art, objecthood and anthropomorphism”, en Ian Heywood y Barry Sandywell (eds.), *Interpreting visual culture: Explorations in the hermeneutics of the visual*. London: Routledge, 1998, pp. 218-237. El “particular sensible” al cual afecta la “aporía” de que habla Bernstein es la forma artística sensible, pero no en cuanto sensorialidad propiamente (que es como el formalismo tendió a entenderla), sino como soporte de valores simbólicos; esto es, en su dimensión semántica, que, como dijimos, para el formalismo siempre es problemática, si es que se entiende que dicha dimensión ha de remitir a un orden de significados de carácter fundamentalmente extraartístico.

El caso de Memento: una memoria nietzscheana en el cine postmoderno

Alfonso MUÑOZ CORCUERA

Universidad Complutense de Madrid

amcorcuera@filos.ucm.es

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En el siguiente artículo realizaré un análisis de las relaciones entre la filosofía de la historia de Nietzsche y el papel que se otorga a la memoria en el cine posmoderno, prestando especial atención a la película *Memento* (Christopher Nolan, 2000). Para ello me basaré principalmente en la II Intempestiva Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida del pensador alemán, aunque recurriré también a otros textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Bajo este marco analizaré la relación de Lenny, el protagonista del film, con su pasado, recordado sólo parcialmente y constantemente remodelado de forma consciente por el propio sujeto para afrontar su vida en el presente del único modo que le puede convertir en un superviviente a su desgraciada situación.

Palabras clave: Memento, Christopher Nolan, Friedrich Nietzsche, sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, cine postmoderno.

The case of Memento: a Nietzschean memory in postmodern cinema

Abstract

The following article will analyze the relationship between ~~the~~ Nietzsche's philosophy of history and the role given to memory in postmodern cinema, paying particular attention to the movie *Memento* (Christopher Nolan, 2000). To do this I will rely mainly on the second of Nietzsche's *Untimely Meditations*, *On the Use and Abuse of History for Life*, also calling upon other texts such as *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*. Under this framework I will analyze the relationship of Lenny, the protagonist of the film, with his past, partially reminded and constantly restructured in a conscious way by the character himself to face his present life in the only way he can become a survivor in his unfortunate situation.

Keywords: Memento, Christopher Nolan, Friedrich Nietzsche, On the Use and Abuse of History for Life, postmodern cinema.

Introducción

El problema de la memoria, especialmente en sus relaciones con la identidad personal y con las responsabilidades éticas, es uno de los más tratados en los últimos años por el cine postmoderno. Gran cantidad de películas proponen situaciones en las que los protagonistas sufren alguna anomalía en relación con sus recuerdos. *Matrix* (Larry y Andy Wachowski, 1999), *Olvidate de mí* (Michel Gondry, 2004), o *Caché* (Michael Haneke, 2005), son sólo algunos ejemplos que muestran cómo la reflexión acerca del papel de la memoria es uno de los que más atención están recibiendo por parte del mundo del cine. Pero sin duda es la película de Christopher Nolan, *Memento* (2000), la muestra más interesante y representativa de esta tendencia.

Memento, que en su día fue galardonada con infinidad de premios gracias a su guión y a un original montaje en el que el espectador descubre la trama desde el final hacia el principio, nos cuenta la historia de Leonard Shelby, un ex-investigador de una compañía de seguros que trata de encontrar al asesino y violador de su mujer. Pero Lenny sufrió también en sus carnes el ataque de "John G.", nombre del principal sospechoso del crimen: recibió un golpe en la cabeza que le produjo un tipo especial de amnesia que le impide crear nuevos recuerdos, por lo que para acordarse de su venganza y de las pistas que encuentra sobre el asesino debe dejarse notas a sí mismo que le recuerden lo que ha descubierto. Hasta aquí todo parece indicar que se trata de una película con un guión del montón que ha tenido un montaje original. Pero al llegar al final de la película descubrimos que Leonard no ha matado al asesino de su mujer, como se nos ha hecho creer desde el principio y como el propio Lenny cree. En realidad Leonard, que ya había realizado su venganza hace tiempo pero es incapaz de recordarlo, decidió dejarse una nota a sí mismo incriminando a Teddy, un policía que se estaba aprovechando de su situación. Este final sorpresa obliga al espectador a reflexionar y reelaborar todo lo que ha visto hasta ese momento, convirtiendo una simple película de acción en una profunda reflexión sobre la naturaleza humana.

Análisis de la película

- Ni siquiera sabes quién eres tú.
- Soy Leonard Shelby. De San Francisco.
- Ese es quién eras. No es en lo que te has convertido.

Este fragmento, extraído de uno de los diálogos que sostienen Teddy y Leonard en *Memento*, trae consigo uno de los tópicos más frecuentes en el arte, y en especial en la literatura y el cine de todo el siglo XX: la inestabilidad del yo, su fragmentación, su fractura. Y sin embargo creo que, pese a ser la enésima repetición de un tópico, merece la pena pensar un poco más sobre este pequeño extracto y preguntarnos por qué puede ser importante destacar ya en el siglo XXI el hecho de que Leonard Shelby no sepa exactamente quién es. Aceptemos que pese a que “Leonard” es el nombre que unos padres ficticios pusieron a su hijo ficticio al nacer, la denominación sigue siendo igualmente válida para designar al adulto en que ese niño se ha convertido, lo cual es bastante razonable, ya que así funcionamos usualmente. Replanteémonos de nuevo la cuestión. ¿Por qué el que era Leonard Shelby ya no puede decir quién es ahora?

La película nos plantea un problema sobre la identidad que tiene que ver con la memoria. El protagonista sufre de amnesia anterógrada, un tipo de amnesia producida por lesiones cerebrales que impide a la persona que la sufre la formación de nuevos recuerdos a partir del momento en que se produjo el daño cerebral.

Este tipo de amnesia, una de las menos frecuentes, tiene además una característica que hace cada caso aún más particular: la amnesia anterógrada puede afectar de manera diferente a los distintos tipos de memoria (procedimental, semántica, episódica, etc.). Por ejemplo, algunos pacientes conservan intacta la memoria procedimental, por lo que pueden aprender y recordar nuevos movimientos (como conducir o tocar una canción) pero luego no son capaces de recordar cuándo lo han aprendido, ya que tienen dañada la memoria episódica. En otros casos, los pacientes son capaces de aprender y recordar nuevas palabras o hechos históricos (memoria semántica) pero no son capaces de recordar sucesos del día anterior (memoria episódica)¹.

La percepción de nuestra propia identidad, como ha puesto en evidencia la investigación en psicología, y ha sido reconocido en infinidad de ocasiones por la filosofía, está vinculada a nuestros recuerdos, especialmente a los referidos a nuestro comportamiento pasado. ¿Qué sucede entonces con la identidad cuando se producen alteraciones en la memoria? ¿Se mantiene intacta la identidad de un sujeto si cambian sus recuerdos? ¿Tiene identidad un sujeto sin memoria?

Ante estos problemas, ¿cómo puede Leonard Shelby estar seguro de quién es si no tiene recuerdos que le digan cómo es? Sin duda tiene percepción de una identidad, pero esa identidad es, como mucho, la del hombre que aún no había sufrido el accidente. El hombre que ha sufrido el accidente, el que vemos actuar en la película, no recuerda cómo ha actuado desde entonces. No sabe que en realidad es un frío asesino con no menos de cuatro muertes en su haber. No sabe en qué se ha convertido ¿Cómo puede entonces asegurar el Leonard accidentado ser el mismo Leonard que él mismo recuerda y percibe? Él mismo se da cuenta de la importancia de la memoria para la construcción de la identidad como vemos en el monólogo que cierra la película: “Todos necesitamos recuerdos para saber quiénes somos. Yo no soy distinto”.

¹ Para más información véase Oliverio, A., *La memoria: el arte de recordar*. Madrid: Alianza, 2000.

Pero el asunto es aún más complicado. Lenny (llamémosle así para abreviar), no sólo no recuerda en qué se ha convertido, sino que tampoco los recuerdos que posee son fiables. Uno de sus tatuajes reza “Recuerda a Sammy Jankis”. La llamada se refiere a uno de los casos que Lenny investigó cuando trabajaba en una empresa de seguros. Así nos lo cuenta Lenny:

Sammy Jankis, cliente de la aseguradora, declaró haber sufrido una amnesia anterógrada episódica, lo que le impedía generar nuevos recuerdos. No obstante los médicos aseguraban que pese de sufrir ese tipo de lesión, Sammy debería ser capaz de aprender por condicionamiento gracias a la memoria procedimental. Al no ser así, Lenny calificó su problema como psicológico y no físico, por lo que la aseguradora no estaba obligada a pagar indemnización alguna. La mujer de Sammy, con la esperanza de que su marido consiguiera retener algún recuerdo, decidió ponerle a prueba: le pidió que, como solía hacer, le pusiese una inyección de insulina. Terminada la operación, le pidió de nuevo que le pusiese la inyección, y así una y otra vez. El hombre, obediente e incapaz de recordar lo que acababa de hacer, volvía a repetir la operación con cada orden que recibía, hasta que acabó por matar a su desesperada mujer. Tras ello, Sammy fue internado en un sanatorio mental.

Todo parece un simple aviso que Lenny se manda a sí mismo. “Recuerda el desgraciado resultado de la vida de Sammy Jankis”. Pero Teddy, el policía que acompaña a Lenny durante toda la película nos cuenta una historia diferente:

Sammy era un timador y fue descubierto por Lenny. Pero en realidad Sammy estaba soltero y la trágica historia que Lenny cuenta es la historia de su propia mujer: fue ella la que no creyó en su enfermedad, y fue él el que le puso una inyección tras otra hasta acabar con su vida. Tras el incidente, Lenny fue internado en un sanatorio mental del que terminó escapándose.

La historia de Teddy, apoyada por bastantes evidencias, se impone como cierta al espectador. Ambas historias se encuentran mezcladas en la mente de Lenny por algún motivo que parece oscuro. Tal vez aprovechando la similitud de sus enfermedades y sus nombres (Lenny–Sammy), el protagonista ha creado un mecanismo mental de autodefensa. O tal vez se trata de un engaño consciente del propio Lenny, tal y como sugiere Teddy. Encerrado en el sanatorio mental, decide repetirse a sí mismo una y otra vez la historia que se ha inventado sobre Sammy Jankis, obligándose así a recordarla por repetición gracias a la memoria semántica. El resultado es el mismo. Los recuerdos de Lenny son falsos, y por tanto su memoria no es fiable. Como el propio protagonista le dice a Teddy a un momento de la película:

La memoria no es perfecta y no sirve de mucho. [...]. Hechos, no recuerdos. Los recuerdos desvirtúan. Son una interpretación, no un registro... Y no importan si tienes los hechos.

¿Cómo puede Leonard Shelby entonces decir quién es? ¿Qué identidad puede construir de sí mismo? Su pasado más antiguo está falseado en sus recuerdos, presentándole una imagen idílica de sí mismo. Y su pasado más reciente, le es completamente desconocido, ocultándole que se ha convertido en un asesino.

Pero a pesar de todo, aunque le veamos conducirse como un asesino, ¿pensamos que Lenny actúa realmente mal? Su única decisión consciente es mentirse a sí mismo para ser feliz, y eso es algo que hacemos todos. ¿A quién le importa si hay algunos detalles que prefiere no recordar?

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche escribió “Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”². La verdad es sólo una mentira aceptada como verdadera por la mayoría de los hombres, y por tanto, es sólo un reflejo de la opinión pública. “Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño”³. Y por eso no nos importa que Lenny se mienta a sí mismo, no nos parece una mala persona. Pero nos asusta el hecho de que podría perjudicarnos como consecuencia de dicho engaño.

¿Pero quién podría reprocharle su comportamiento? Si no se mintiera a sí mismo, ¿cómo podría soportar vivir con la culpabilidad de haber matado a su mujer? ¿Cómo aceptar que, tras ello, ha sido utilizado como una marioneta por Teddy para seguir cometiendo asesinatos? Tan insoportable resultaría, que aún ofreciéndosele la verdad al final de la película, aún mostrándole las pruebas, no puede sino rechazarla y desear olvidar lo que Teddy le ha revelado:

Yo no soy un asesino. Sólo quería poner las cosas en su sitio. ¿Podré olvidar todo lo que me ha dicho?

Y pudiendo aprovecharse de su enfermedad, teniendo los medios para olvidar y para evitar cualquier irrupción futura de esa verdad tan dolorosa, ¿cómo no aprovechar la situación? ¿Quién podría rechazar una oportunidad así? Lenny apunta en la foto de Teddy “no te creas sus mentiras” y, en un arrebatado de cólera, en lo que no es más que un momento de enajenación mental transitoria, se asegura de dejarse a sí mismo las pistas necesarias que en el futuro le conduzcan a ver en Teddy al asesino de su mujer:

¿Crees que sólo quiero resolver otro rompecabezas? ¿Otro John G. a quien buscar? Tú eres un John G. Podrías ser mi John G. ¿Me miento a mi mismo para ser feliz? En tu caso, Teddy, sí lo haré.

Completamente comprensible. “El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”⁴. Y el conocimiento de la verdad en este caso no podría ser más perjudicial para Leonard Shelby.

En este sentido, Lenny se nos presenta como un superviviente, como una persona que ha sabido reaccionar ante los traumáticos sucesos que acabaron con su antigua vida. Ha sabido superar la violación de su mujer, su amnesia y el asesinato de su esposa. Se ha rehecho a sí mismo y se ha convertido en una persona con una meta en la vida. Ante la verdadera situación en la que se encuentra, con su mujer muerta, con su violador ajusticiado, y con él condenado a vivir en un sanatorio mental, ¿qué sentido podría tener su vida? En *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* Nietzsche aborda esta problemática, y su respuesta es sorprendentemente parecida a la respuesta que encuentra Lenny en *Memento*:

Por eso más bien pregúntate para qué existes tú, el individuo, y si nadie puede decírtelo, entonces intenta en algún momento justificar el sentido de tu existencia a posteriori, fijando una finalidad, una meta, un «para esto» elevado y noble⁵.

2 Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 25.

3 *Ibid.*, p. 21.

4 *Idem.*

5 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p.124.

¿Qué objetivo podría encontrar más estimulante que vengar el asesinato y la violación de su mujer? Se trata sin duda de una meta elevada y noble. Sólo teniendo una razón tan poderosa podría continuar viviendo, y Lenny sabe que eso es lo que le diferencia de Sammy Jankis: “Sammy no tenía objetivo ni razón para que funcionara. Yo sí, tengo una razón”.

Y la razón es tan buena para Lenny que, al contrario de lo que sucedería si fuera capaz de generar nuevos recuerdos, se trata de una venganza interminable:

Vives un sueño, chico. Una mujer muerta por quien suspirar. Un objetivo para tu vida. Una búsqueda romántica que nunca acabarías aunque yo no estuviera implicado.

Por mucho tiempo que pase, por muchos «John G.» que mate, siempre tendrá como objetivo vengar a su mujer. Nunca será capaz de saber si ha terminado su venganza. Pero ser consciente de que nunca recordará su venganza, de que nunca podrá sentirse satisfecho, convierte su venganza en algo más noble a sus propios ojos:

Mi mujer merece venganza, no cambia nada que yo no lo sepa. Solo que yo no recuerde ciertas cosas, no quita sentido a mis actos. El mundo no desaparece cuando cierras los ojos.

¿Pero por qué la manera de proceder de Lenny parece tan ajustada a sus necesidades? En mi opinión Leonard Shelby consigue convertirse en un superviviente⁶ porque hace el mismo tratamiento de su historia que Nietzsche proponía en su II Intempestiva. La tesis principal del filósofo alemán, es decir, “que lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura”⁷, ve facilitada su realización gracias a las especiales características de Lenny. Gracias a este modo de actuar, recurriendo tanto a «lo histórico» como a «lo ahistórico», es capaz el protagonista de continuar con su vida a pesar de su trágico pasado.

Para alcanzar el equilibrio entre estas dos opciones contrapuestas, para hallar el grado en que el sentido histórico “daña lo vivo”⁸ y debe contrarrestarse con la presencia de «lo ahistórico», Nietzsche recurre al concepto de *fuerza plástica* que posee un hombre. Esta fuerza se define como “ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas”⁹. Siguiendo la definición del filósofo, hemos de ver en Lenny a un hombre con una gran fuerza plástica, capaz de transformar en sangre nueva todo el pasado propio y extraño, el suyo, el de su mujer y el de Sammy, como ya hemos visto. Lo que un hombre como Lenny “no llega a dominar lo sabe olvidar, dejando esto simplemente de existir; de este modo el horizonte permanece cerrado y completo en sí mismo”¹⁰. Es decir, gracias a su fuerza plástica, además de asimilar el pasado, es capaz de utilizar «lo ahistórico» para enfrenarse a los perjuicios que el excesivo conocimiento del pasado le podría ocasionar.

A estas dos maneras de experiencia, «lo histórico» y lo «ahistórico», Nietzsche añade más adelante una tercera: «lo suprahistórico». Trataré en primer lugar de «lo ahistórico» y «lo suprahistórico» en conjunto, ya que para Nietzsche ambas formas deben utilizarse como medio contra el abuso de «lo histórico», es decir, «la enfermedad histórica». Tras ello aclararé la presencia de «lo histórico» en *Memento*.

6 Natalie, otro de los personajes de la película, califica precisamente de “superviviente” a Lenny.

7 *Ibid.*, p. 45.

8 *Ibid.*, p. 43.

9 *Idem.*

10 *Ibid.*, p. 44.

Con «lo ahistórico» Nietzsche designa “el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse en un horizonte determinado”¹¹. Con «lo suprahistórico» “a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el arte y la religión”¹².

Partiendo de esta definición, resulta evidente la presencia de «lo ahistórico» en el protagonista de la película. Pese a ser probablemente el componente más difícil de alcanzar para el hombre, ya que la memoria juega en su contra, Lenny tiene la partida ganada: su imposibilidad de generar nuevos recuerdos le hace vivir abstraído de toda duración, encontrándose siempre en el presente. Por otro lado, su determinación de vengar a toda costa a su mujer le hace ceñirse a un horizonte claro y determinado, olvidando cualquier detalle que pudiera desviarle de su propósito.

Con respecto a «lo suprahistórico», si prescindimos del sentido más elevado de la definición, resulta también beneficiada su presencia a causa de la enfermedad de Lenny. Por un lado, al no adquirir nuevos recuerdos, confía su pasado a pequeñas notas que escribe para recordar. Pero el mismo carácter de las notas, breves y concisas, las hace un instrumento magnífico para prescindir de lo superficial, de lo cambiante, centrándose en lo verdaderamente importante. Por otro lado, al conservar los recuerdos previos a su accidente, vive con la dolorosa memoria de la muerte de su mujer siempre presente, es un sentimiento eterno e idéntico que le mueve a la venganza, su objetivo vital.

Haciendo uso de estos dos antídotos, increíblemente fuertes en Leonard Shelby, el protagonista consigue evitar los problemas que el abuso de «lo histórico» provoca en los hombres modernos, como ya advirtió Nietzsche hace más de un siglo. “Pero que la vida necesita el servicio de la historia es algo que debe comprenderse tan claramente como la tesis (...) de que un exceso de historia daña lo viviente”¹³. Se trata por tanto de encontrar un grado en el que ambas fuerzas se hallen en equilibrio. Por eso, para evitar desequilibrios, es importante que el hombre posea un adecuado sentido de «lo histórico».

Para alcanzar este sentido adecuado de «lo histórico», se han de conjugar los tres modos existentes de abordar la historia: el modo monumental, el modo anticuario y el modo crítico. Estos modos de enfrentarse a la historia deben ser utilizados, según el contexto, para dirigirse a un determinado tipo de fines. Nietzsche lo explica así: “Cuando el hombre que quiere crear algo grande necesita el pasado, se adueña de éste por medio de la historia monumental; a quien, por el contrario, le gusta perseverar en lo habitual y venerablemente antiguo, cuida lo pasado como historia anticuaría; y sólo al que una necesidad del presente le oprime el pecho y quiere arrojar toda esa carga fuera de sí a cualquier precio, tiene necesidad de criticar, eso es, de una historia que enjuicie y condene”¹⁴.

El modo monumental funciona, por tanto, tomando la historia como un ejemplo y modelo para actuar en el presente. Pero dado que el interés por la historia viene dado únicamente por el deseo de intervenir en el presente, “la historia monumental no necesitará (una) completa veracidad: aproximará lo que no es semejante, generalizará y, finalmente, igualará”¹⁵. ¿Cómo no reconocer aquí el uso que hace Lenny de la historia de Sammy Jankis? Lenny conocía la historia de un hombre que se había encontrado en una situación

11 *Ibid.* pp. 135–136.

12 *Ibid.*, p. 136.

13 *Ibid.*, p. 52.

14 *Ibid.*, pp. 59–60.

15 *Ibid.*, p. 56.

parecida a la suya: padecía de amnesia anterógrada. Aprovechando esta situación, la toma como ejemplo, modificándola a su conveniencia para presentarse a sí mismo como alguien más valioso que Sammy. La verdad se ve comprometida, pero el uso del modo monumental le da a Lenny un magnífico resultado.

El modo anticuario, por su parte, toma la historia como algo digno de veneración que hay que conservar a toda costa. Así, cualquier hecho del pasado al que se aborde de esta manera “se toma como igualmente digno de veneración, repudiándose y desechándose sin respeto, por el contrario, todo lo que no reconoce el carácter venerable de lo viejo”¹⁶. En esta línea creo que habría que entender la consideración que hace Lenny de su antigua vida junto a su esposa. Incluso una duda tan trivial como el hecho de que su esposa fuera o no diabética es tajantemente negada por Lenny, que no puede aceptar ningún cambio que afecte a la idea que tiene de su mujer.

Finalmente el modo crítico es el que adopta la determinación de romper con el pasado, de olvidarlo y de, si es necesario, “darse a posteriori un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede”¹⁷. Se crea así, en un difícil proceso, una segunda naturaleza que sustituye a la primera, a la heredada. Se entiende perfectamente entonces que este modo sea el que mayor interés presenta en *Memento*. Si aceptamos que ha sido el propio Lenny el que ha decidido crearse de manera consciente un pasado ficticio en el que su mujer no sobrevivió al ataque que sufrió en su casa, queda clara la utilización que hace del modo crítico. No obstante, dado que se trata del modo que me parece tener más interés, me gustaría hacer aún dos observaciones sobre el papel que juega en la película y que creo que nos dan la respuesta al porqué la actuación de Lenny, pese a parecernos totalmente lógica, no nos parece del todo loable. Se trata de los dos momentos de la película en que vemos a Leonard utilizar conscientemente el modo crítico.

El primero de los dos, aunque cronológicamente acontezca después que el segundo –ya he señalado que el montaje de la película nos revela la trama en sentido inverso–, nos presenta a Lenny tratando de olvidar a su mujer quemando algunos de sus objetos más personales:

Puede que ya haya quemado camiones enteros de tus cosas. No me acuerdo de olvidarte.

La escena nos conmueve ante la imposibilidad del protagonista de olvidar a su mujer. Ante el trágico hecho de que, por mucho tiempo que pase, él siempre tendrá la sensación de que aún fue hace cinco minutos cuando se levantó de la cama porque escuchó ruidos en el baño. La sensación de que hace un minuto que vio a su mujer violada, envuelta en una cortina de ducha, tirada en el suelo del cuarto del baño:

¿Cómo puedo cicatrizar si no siento el paso del tiempo?

La segunda observación que me gustaría hacer, se refiere precisamente a la escena final de la película. En ella vemos a Lenny que, tras resistirse a creer que se ha convertido en un asesino, decide poner remedio a la situación. Teddy le ha estado utilizando para matar a un pequeño traficante de drogas (si es que sólo lo ha hecho una vez) con el fin de conseguir algún dinero. Le ha convertido en un asesino. Para evitar que le siga utilizando, Lenny decide deshacerse de Teddy, pero hacerlo de manera que él mismo crea que lo hace vengando a su mujer, creyendo estar matando al auténtico “John G.”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

¿Por qué quiero poner estas dos escenas en relación? Por un lado, la primera nos presenta el verdadero drama del protagonista: el hecho de que aunque mate al asesino de su mujer, él nunca podrá superar la muerte de la misma. Por el otro, vemos cómo Lenny, haciéndose cargo de su situación, decide olvidar lo que acaba de ocurrir y planea matar a un nuevo “John G.”. Pero al poner las dos escenas juntas se nos presenta una paradoja: si Lenny conserva la foto del asesinato de Teddy, y consigue creer definitivamente que éste es el asesino de su mujer, su vida perderá sentido. Su sistema vital funciona mientras persiga al asesino de su mujer, sea éste real o inventado. Pero en el momento en que crea haber terminado su venganza, ya no tendrá sentido continuar viviendo: lo único que podrá hacer es llorar eternamente la pérdida de su esposa.

Pero la otra opción no es menos alentadora. Si Lenny no soporta esta situación, su mente decidirá no creer haber matado al verdadero asesino de su mujer. Comenzará de nuevo la búsqueda de un “John G.” para vengarse de él. Y tras éste buscará a otro. Y luego a otro. Y así hasta el infinito en un proceso que le convertirá en el asesino en serie menos culpable de la historia.

Bibliografía

- Augé, M., *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Bermejo, J. y Couderchon, P., “La respuesta cognitivo-emocional del espectador del film *Memento*” [en línea], en *Trama y Fondo*, vol. 20, nº 1 año 2006. En: http://www.tramayfondo.com/numeros_revista/Trama_y_Fondo_20.pdf. [Consulta: noviembre 2009].
- Foucault, M., *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-textos, 1992.
- Mate, R., *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta, 2006.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edaf, 1999.
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Oliverio, A., *La memoria: el arte de recordar*. Madrid: Alianza, 2000.
- Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife, Ediciones Universidad Autónoma, D. L., 1999.
- Rodríguez, M., *El problema de la identidad personal: Más que fragmentos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Žižek, S., *Lacrimae rerum: ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Barcelona: Debate, 2006.

Razón poética e intelección por la belleza: la transdisciplinariedad de la palabra

Florencia, GONZÁLEZ LANZELLOTTI

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El objetivo de la presente comunicación es rescatar la noción de transdisciplinariedad como posible nexo estructural entre la filosofía y la literatura, estableciendo ciertas coordenadas gnoseológicas que descansan tanto en la idea de *razón poética* de María Zambrano, como en la invitación a la *intelección por la belleza* de Leopoldo Marechal. Por consiguiente, en primer lugar, introduciremos brevemente la noción de transdisciplinariedad siguiendo las definiciones de Basarab Nicolescu, para acercarnos luego a la palabra poética como condición de posibilidad del conocimiento de lo real. De allí, explicaremos las notas más características de la noción de razón poética zambraniana y del concepto de intelección por la belleza marechaliano, a fin de abrir un espacio dialógico entre ambos y, de este modo, proponer un cierto carácter transdisciplinario de la palabra poética en su camino hacia el conocimiento.

Palabras clave: Filosofía, Literatura, Marechal, Zambrano, transdisciplinariedad.

Poetic Reason and intellection through beauty: the transdisciplinarity of the word

Abstract

The purpose of this discussion is to recover the notion of transdisciplinarity as a possible structural link between philosophy and literature, establishing certain epistemological coordinates that rest on the idea of poetic reason by the Spanish philosopher María Zambrano, as well as in the invitation to *intellection through beauty* by the Argentinean writer Leopoldo Marechal. Therefore, first, we'd like to briefly introduce the notion of transdisciplinarity, following the definitions of Basarab Nicolescu, and then approach the poetic word as a condition of possibility of the knowledge of reality. From there, we'll explain the most characteristic features of the concept of poetic reason and intellection through beauty, to open up a dialogic space between them and, thus, propose a transdisciplinary nature of the poetic word in our path to knowledge.

Keywords: Philosophy, Literature, Marechal, Zambrano, transdisciplinarity.

Uno de los elementos que ha motivado parte de esta investigación fue el observar —en diferentes foros— la existencia de un debate acerca de la desmesurada especialización de los ámbitos del conocimiento. Ya George Steiner decía que, a menudo, nos dedicamos a producir *periodismo académico superespecializado en cantidades ingentes*¹. A raíz de estas observaciones creemos que se manifiesta con urgencia la necesidad de reconsiderar el marco epistemológico disciplinar que va adquiriendo la impronta de lo fragmentario y unidimensional, generando así una visión reductiva de lo humano.

En este sentido, el objetivo de la presente comunicación es rescatar la noción de transdisciplinaria como posible nexo estructural entre la filosofía y la literatura, estableciendo ciertas coordenadas gnoseológicas que descansan tanto en la idea de *razón poética* de María Zambrano, como en la invitación a la *intelección por la belleza* de Leopoldo Marechal.

Por consiguiente, en primer lugar, introduciremos brevemente la noción de transdisciplinaria siguiendo las definiciones de Basarab Nicolescu, para acercarnos luego a la palabra poética como condición de posibilidad del conocimiento de lo real. De allí, explicaremos las notas más características de la noción de razón poética zambraniana y del concepto de intelección por la belleza marechaliano, a fin de abrir un espacio dialógico entre ambos y, de este modo, proponer un cierto carácter transdisciplinar de la palabra poética en su camino hacia el conocimiento.

¹ STEINER, George. *Los libros que nunca he escrito*. Madrid, Siruela, 2008. p. 26.

La apertura transdisciplinaria

Como es sabido, a partir de la década de los sesenta se ha desarrollado una red de investigaciones científicas y de reflexiones filosóficas que han puesto en primer plano el carácter radicalmente constructivo de las limitaciones del conocimiento humano. Es la actitud ante esta finitud del conocimiento lo que se redefine completamente. Como correlato, los aspectos individuales e históricos, las precondiciones inherentes a todo punto de vista, y los *prejuicios* no aparecen como lastre, como obstáculos a neutralizar de cara a una progresiva *purificación* de la actividad intelectual. Estos aspectos, en cambio, resultan ser las verdaderas e irreducibles matrices constitutivas del conocimiento, de todo cambio y de todo diálogo intersubjetivo².

Es en este marco en el que comienza a trabajar el filósofo y científico rumano Basarab Nicolescu³. Su propuesta define la transdisciplinaria como lo que concierne a lo que está a la vez entre las disciplinas, a través de las distintas disciplinas, y más allá de toda disciplina. Según su definición, las aproximaciones transdisciplinares son marcos conceptuales que trascienden el alcance estrecho de las cosmovisiones disciplinares, abarcando metafóricamente las diversas partes del material provisto separadamente por cada área especializada⁴.

Así, la transdisciplinaria se sitúa en el punto cero o dimensión neutral que se encuentra y se encontrará siempre entre las diferentes disciplinas. Su preocupación esencial es el estudio de la naturaleza a la vez lógica y a-lógica del flujo de información que atraviesa ese espacio. De este modo, su objeto puede resumirse en lo que se ha llamado *integración del saber*. Es la búsqueda de una reconciliación entre el sujeto y el objeto, entre el hombre exterior y el hombre interior, y de una tentativa de recomposición de los diferentes fragmentos del conocimiento⁵.

En este sentido, la posible imbricación de las coordenadas gnoseológicas propuestas al inicio (razón poética e intelección por la belleza) encontraría su razón de ser en este espacio transdisciplinar, en especial, por provenir la primera de una propuesta filosófica; la segunda de una propuesta literaria. Esto nos lleva a revisar someramente ese vaivén indefinible en el que se balancean la filosofía y la literatura desde sus orígenes.

Relaciones indefinibles

En este punto, puede afirmarse que la relación entre filosofía y literatura se ha ubicado históricamente en un balance pendular entre la discusión o la exclusión recíproca, entre la amalgama o la discordia. En reiteradas ocasiones se ha afirmado –con cierta razón– la primacía de la filosofía sobre la literatura. Sin embargo, cabe decir que la misma literatura ha asumido aquellos rasgos que la filosofía le ha impuesto, contribuyendo así a ocupar una posición de orden secundario en lo que atañe al conocimiento de lo real.

2 Con respecto a la revalorización de los prejuicios y a la limitación constructiva del conocimiento, ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2004; así como *Anotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002; y *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.

3 Fundador en 1987 del *Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires*.

4 Cf. NICOLESCU, Basarab. “La Ciencia y el Sentido”, en *Revista Complejidad*. Año 1, Nº 1. Septiembre-October 1995. pp. 16-24.

5 El concepto de integración del saber ha ido tomando forma en las últimas décadas. Para una reseña completa de su alcance y matices, ver *Revista Consonancias*. Nº 3, año 2003. Buenos Aires: Instituto para la Integración del Saber. Universidad Católica Argentina. *Passim*.

Por otro lado, esta poliédrica relación ha sido, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, objeto de innumerables investigaciones. La irrupción en el panorama intelectual de las obras de Foucault, Gadamer, Ricoeur, von Balthasar, Derrida, Lyotard o Blanchot entre otros, ha supuesto una convulsión y un trastuque en los límites establecidos anteriormente a dicha relación. A partir de ese momento se han puesto en entredicho las fronteras que separaban con nitidez la filosofía de la literatura, haciendo imposible ignorar un colapso teórico que ha inaugurado tiempos nuevos⁶.

Por consiguiente, reviste interés –aunque no pueda hacerse aquí exhaustivamente– el analizar de qué modo el lenguaje con el que se interpreta el binomio filosofía–literatura ha ido transformándose en el derrotero del siglo XX, configurando así nuevos modos de decir una relación que demuestra su vigencia y vitalidad en la misma tensión que la anima.

Creemos, por tanto, que un pequeño paso en este camino (que no por pequeño menos interesante) sería establecer una relación dialógica entre dos nociones fundamentales en la obra de una filósofa (Zambrano) y en la de un literato (Marechal); nociones que tienen su raíz en una profunda fe en la palabra poética.

A estas alturas, si se afirma que el momento trascendental de lo humano en cuanto tal es el objeto propio de la filosofía, agregamos a esta afirmación que la estructura semántica y funcional de ese momento se construye a través de la palabra, y más profundamente, de la palabra poética en todo lo que tiene de penetrante, irracional y perdida.

Para Keats la poesía era un hermoso exceso. Para Hölderlin, el vaso sagrado en el que el vino de la vida se conserva. En cierto modo, tanto Zambrano como Marechal se hacen eco de este exceso, de este *locus sanctus*, desvelando, en sus variaciones del humanismo, el arraigo cósmico del hombre, su vitalismo y audacia, su viaje *ad inferos* y su capacidad de pasmo, sin perder de vista que el poeta y el filósofo pertenecen ambos a la materia de la condición humana.

En este sentido, tanto Zambrano como Marechal confían en el lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento, como sustento inherente al “mundo de la vida”. El propio Wittgenstein había dicho que el juego de lenguaje no tiene fundamentos, no es racional ni irracional. Está ahí, como nuestra vida⁷. De este modo, la realidad, en el contexto del conocimiento poético, apunta a todo aquello que el ser humano experimenta poéticamente como fundamental (la vida, el ser) y de ahí que tanto Zambrano como Marechal acudan reiteradamente a metáforas como la raíz, el corazón, el bosque, el salto, entre otras.

Un claro en el bosque

Vayamos a Zambrano. La autora nos ha dejado dos obras capitales a la hora de intentar analizar los modos de decir literarios y filosóficos, y buscar así el espacio transdisciplinario. En *Filosofía y Poesía* (1939) y *Claros del bosque* (1977) la razón poética zambraniana es presentada por Zambrano como una búsqueda de armonía entre contrarios aparentes; como un sutil equilibrio que resulta en un ser más verdadero que lo real. Es la fusión de la palabra racional de la filosofía con la irracional de la poesía.

6 Para consultar una relación atinada de la importancia que las obras de estos pensadores han tenido en los albores de la posmodernidad, se recomienda ver RECAS BAYÓN, Javier. *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. Asimismo, para revisar la continua transformación de la relación filosofía-literatura, ASENSI, Manuel. *Literatura y Filosofía*. Madrid, Síntesis, 1995.

7 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 2000. § 559.

Para Zambrano, en un determinado momento de la historia de la Filosofía, ésta reconoce que la verdad es parcial, y que es injusto ya distinguir entre lo que es y lo que hay, con lo cual se aproxima a la poesía⁸. Dicha aproximación sólo es plausible en la medida en que lo que entendemos por razón pura o histórica gire su centro hacia la configuración de una razón poética. Una razón que intenta penetrar en los ínfimos del alma para descubrir lo sagrado, el ser, que se revela poéticamente.

Así, la palabra poética codifica al ser generando la necesidad de un pensamiento poético que logre descodificar esa palabra a través de la conciencia para ser comunicada, verbalizada, como dice Zambrano, “parida”. “La palabra no destinada al consumo es la que nos constituye: la palabra que no hablamos, la que habla en nosotros y nosotros, a veces, trasladamos en decir”⁹.

Al ser capaz de comunicar su ser, el hombre ya se ha creado como unidad, puesto que puede unir su conciencia con su ser, dándose literalmente a luz. En este sentido, si bien Zambrano otorga a Kierkegaard un lugar destacado en sus análisis, lejos está de postular una construcción de lo humano con cierto halo solipsista¹⁰. El hombre, ciertamente, se crea como unidad de modo particular y desde una visión interior, pero en su camino subyace una acción (que no actividad) ética, ya que lo propiamente humano no es tanto ver cómo dar a ver, establecer el marco a través del cual la visión –una cierta visión– sea posible. Acción ética, pues, a la par que conocimiento, pues al trazar el marco se abre un horizonte, y el horizonte, cuando se despeja, procura un espacio para la visibilidad.

Así, la fuerza poética y configuradora es luz. Luz que no siempre ha de ser la de la razón, o no sólo, o no del todo, puesto que la razón habrá de estar asistida por el corazón para que esté presente la persona entera, y en ella, la comunidad. La fuerza depende, efectivamente, de la presencia, y quien ha de estar presente es el sujeto: conciencia, voluntad y libertad unidas.

Para alcanzar esta racionalidad Zambrano propone un método que nada tiene que ver con las connotaciones científicas e ilustradas que gravitan sobre esa noción. Más bien se refiere a la apertura de un camino, de una cierta visión poética como atención dispuesta a la recepción, a la visión desveladora. La atención, la vigilante atención, ya no rechaza lo que viene del espacio exterior, sino que permanece abierta, simplemente dispuesta. En estado naciente, la razón poética es aurora, desvelamiento de las formas antes de la palabra. Después, la razón actuará revelando; la palabra se aplicará en el trazo de los símbolos y más allá, donde el símbolo pierde su consistencia mundana manteniendo tan sólo su carácter de vínculo. “Entonces es cuando la razón poética se dará plenamente, como acción metafórica, esencialmente creadora de realidades y ante todo de la realidad primera: la de la propia persona que actúa trascendiéndose, perdiéndose a sí misma y ganando el ser en la devolución de sus personajes”¹¹.

⁸ ZAMBRANO, María, *Filosofía y Poesía*. Alcalá de Henares, Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1993. pp. 115 y ss.

⁹ *Ibid.* p. 136.

¹⁰ *Ibid.* pp. 81 y ss.

¹¹ *Ibid.* p. 121.

En este sentido, puede afirmarse que la razón poética, esencialmente metafórica, se acerca, sin apenas forzar el paso, al lugar donde la visión no está *informada* aún por conceptos o por juicios. Rítmicamente, la acción metafórica traza una red comprensiva que será el ámbito donde la razón construya poéticamente. La realidad habrá de presentarse entonces reticularmente, pues éste es el único orden posible para una razón que pretenda la máxima amplitud y la mínima violencia, que pretenda una actitud piadosa, de escucha y acogida¹².

El camino de la intelección

Miremos ahora hacia Marechal. Este escritor argentino, nacido en el seno de una nación próspera y miembro de una intelectualidad pujante y confiada en el futuro de las letras hispanoamericanas, escribe en 1939 un ensayo estético titulado *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Curiosamente, el mismo año en que Zambrano da a luz *Filosofía y poesía*.

El autor argentino bucea también en el insondable camino del conocimiento poético, lo que produce una preocupación circular en el devenir de su pensamiento. La premisa que abre el camino hacia la intelección por la belleza es una profunda confianza en la palabra poética como condición de posibilidad, no ya del conocimiento en particular, sino de todo lo real.

De este modo, para Marechal la palabra poética es la única palabra auténtica (en su sentido griego de *etymos*), ya que en ella más que comunicación lo que existe es *comunió*n entre quienes la escuchan y la entienden. De aquí se sigue la esperanza que el autor deposita en la palabra poética de cara a superar lo que él define como un *falso abismo* entre filosofía y poesía¹³.

En este punto, Marechal plantea que la palabra poética desenmascara la relación entre identidad y diferencia, resolviéndola en favor de la ipseidad, pero concibiéndola no como mera identidad separada, sino como un estado de comunión entre las alteridades sucesivas en las cuales se descubre el yo, produciendo su religación con el ser o *ganando el ser*, como hemos visto en Zambrano. De este modo, la construcción de la persona es, para Marechal, una vuelta al arraigo cósmico del hombre, una valoración de su actitud vital, de su acción (que no actividad) y audacia.

En este sentido, recordando a Hölderlin de la misma manera en que lo hace Zambrano, ese arraigo cósmico exige a la razón un conocimiento mediado por la intuición. Una intuición que revaloriza el reino de la imagen, del arte, de la poesía como territorios que el pensamiento discursivo discriminó, considerándolos meras producciones¹⁴.

12 *Ibid.* p. 103.

13 MARECHAL, Leopoldo, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Buenos Aires, Vórtice, 1994. pp. 70 y ss.

14 En cuanto a la puesta en valor que Marechal realiza del *reino de la imagen*, de la ficción como punto de partida gnoseológico, ver COLLA, Héctor Fernando, *Leopoldo Marechal: la conquista de la realidad*. Córdoba, Alción Editora, 1991.

Aquí es donde la *belleza-hermosura* comienza a jugar su papel, constituyéndose en el auténtico camino del poeta. La belleza es recobrada por Marechal como uno de los trascendentales, al medir la convergencia del conocer y del ser en este movimiento profundo de la inteligencia: “Existe un modo de conocimiento por el cual el conocimiento y la posesión del ser mismo se dan en un acto único: es la intelección por la belleza”¹⁵. En esa intelección –que podríamos asimilar al acto de reducción trascendental de la fenomenología– no sólo se accede al ser sino también a su íntima necesidad de manifestarse continuamente por la creación. Es el conocimiento, *noscere-con* característico de lo bello.

Un análisis que el autor caracteriza de *temible*, afirma que en la hermosura se nos aparece un *desbordamiento*, algo *que se sale de madre y rebasa*, lo cual nos remite a la definición heideggeriana de *alétheia*. La hermosura se muestra y no se demuestra, dice Marechal. “Este modo de conocer por la belleza es instantáneo y directo, como si tuviese los pies de Aquiles”¹⁶.

Así, este conocimiento intuitivo, elaborado posteriormente por Bergson y Husserl, está, para el autor argentino, soportado por la palabra poética. En ello reside, así como en Zambrano, su confianza más profunda.

Conclusiones de posibilidad

Luego de lo dicho pueden apreciarse aquellos puntos de contacto entre la razón poética zambranianiana y la intelección por la belleza marechaliana. Puntos que funcionan como disparadores de relaciones mucho más complejas que las que se han tratado aquí.

Un espacio transdisciplinario es, sin dudas, la razón en cuanto tal. Queda claro que tanto para Zambrano como para Marechal existe una función lunar o espejular de la razón: especula (o espejea) y reflexiona (o refleja). No eluden la mediación conceptual que cristaliza y reduce el objeto mismo del conocimiento, pero invitan a un salto al vacío de la metáfora y del símbolo como elementos constituyentes de lo real cognoscible.

La transdisciplinariedad, aquí, podría ser el punto cero, es decir, un espacio inagotable de posibilidad, que va transformándose, abriéndose a la fuerza de la palabra poética. Las idas y venidas entre filosofía y poesía permiten a nuestros autores enredar los límites, tensarlos hasta romperlos, porque, de esa manera, el poder configurador de la palabra estallarà en todas sus posibilidades.

Sólo nos resta cruzar dos citas que expresan por sí solas las condiciones de posibilidad entre la filosofía literaria (Zambrano) y la literatura filosófica (Marechal).

A los artistas hablo sobre todo, a los artistas que trabajan la hermosura como un fuego: tal vez tenga yo que hacerles conocer la pena de jugar con el fuego sin quemarse¹⁷.

La palabra es también al modo del fuego, que prende y se prende, que se propaga, que arrebat. Y como el fuego también puede ser destructora. Tras de ciertas palabras sólo quedan cenizas. [...] Más la palabra más alta, la más libre es aquella lavada por el fuego, la que se forma en él, por él, quedándose así en lo invulnerable, en el centro último de su sentido. Es la palabra que no puede ser usada ni utilizada: la que es consumida quedando intacta. La que lleva en su canto el silencio y que al ser recibida crea soledad y comunicación. La palabra¹⁸.

15 Marechal, Leopoldo. *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Op. Cit. p. 142.

16 *Ibid.* p. 157.

17 *Ibid.* p. 37.

18 ZAMBRANO, María. *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. p. 112.

Bibliografía

- ASENSI, Manuel. *Literatura y Filosofía*. Madrid, Síntesis, 1995.
- COLLA, Héctor Fernando. *Leopoldo Marechal: la conquista de la realidad*. Córdoba, Alción Editora, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 2004.
Acotaciones Hermenéuticas. Madrid, Trotta, 2002.
El giro hermenéutico. Madrid, Cátedra, 1998.
- MARECHAL, Leopoldo. *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Buenos Aires, Vórtice, 1994.
- NICOLESCU, Basarab. “La Ciencia y el Sentido”, en *Revista Complejidad*. Año 1, N° 1. Septiembre–Octubre 1995. pp. 16–24.
- RECAS BAYÓN, Javier. *Hacia una hermenéutica crítica*. Prólogo de Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- REVISTA CONSONANCIAS. N° 3, año 2003. Buenos Aires, Instituto para la Integración del Saber. Universidad Católica Argentina.
- STEINER, George. *Los libros que nunca he escrito*. Madrid, Siruela, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- ZAMBRANO, María. *Claros del bosque*. Barcelona, Seix Barral, 1990.
España. Pensamiento, poesía y una ciudad. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
Filosofía y Poesía. Alcalá de Henares, Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1993.

ÉTICA
FILOSOFÍA POLÍTICA
y FILOSOFÍA DEL
DERECHO

A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*

Roberto NAVARRETE ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

roberto.navarrete@uam.es

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El interés de Jacques Derrida por el problema de la justicia significa un intento por deconstruir la determinación teológica de la política, auténtico núcleo de la doctrina de la soberanía elaborada por Carl Schmitt. El objeto del presente artículo será mostrar cómo el *mesiánico sin mesianismo* en que se resuelve la mencionada deconstrucción apunta hacia una idea de resistencia –gnoseológica, histórica y jurídico-política- sumamente afín al mensaje y la actividad misional del apóstol Pablo de Tarso.

Palabras clave: soberanía, teología política, deconstrucción, mesiánico sin mesianismo, resistencia.

On the Deconstruction of Political Theology

Carl Schmitt, Jacques Derrida and *The Concept of the Political*

Abstract

Jacques Derrida's interest in the question of justice indicates an attempt to deconstruct the theological determination of politics, the very core of Carl Schmitt's doctrine of sovereignty. The objective of this article is to show how the *messianic without messianism* in which the aforementioned deconstruction results, points to an idea of resistance – epistemic, historical and political– intimately related to Apostle Paul from Tarsus' message and missionary activity.

Keywords: sovereignty, political theology, deconstruction, messianic without messianism, resistance.

Introducción: Jacques Derrida y el problema teológico-político

El título del presente trabajo alude directamente a la edición del comentario de Leo Strauss sobre *Der Begriff des Politischen* de Carl Schmitt llevada a cabo por el editor de las obras completas del “erudito judío”, Heinrich Meier¹. El análisis de Strauss no da razón, sin embargo, del interés que tiene aquí el libro de Meier. Éste radica más bien en el epílogo añadido por el autor a su obra, titulado *¿Una política teológica o filosófica de la amistad?* y cuya segunda parte comienza con la siguiente afirmación: “quizá el aporte más interesante de los últimos tiempos al objeto de nuestro diálogo [a saber, el diálogo entre Strauss y Schmitt, o entre la filosofía política y la teología política] sea *Politiques de l'amitié*, de Jacques Derrida”². El objeto del presente texto es, en efecto, el giro político del pensamiento del autor francés, su tratamiento de los problemas de la democracia y de la justicia y, más concretamente, el intento por deconstruir la determinación teológica de lo político hacia el que el mencionado giro apunta en último término³.

Esta tentativa derridiana no debe ser subestimada, como a pesar de todo hace Meier, a la hora de dar cuenta de aquellos aspectos que en los últimos años, tal y como él mismo señala, han motivado un interés creciente por el problema teológico-político. Al margen del carácter más o menos difuso que las consideraciones de Derrida a propósito del acontecimiento puedan tener, lo cierto es que su deconstrucción de la teología política tiene en cuenta los tres motivos que Meier aduce a fin de dar razón del referido interés: i) el derrumbamiento de la U.R.S.S. y la consiguiente disolución de las esperanzas marxistas; ii) la promesa de seguridad propia de las religiones reveladas como contrapartida efectiva a la

1 Véase Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, 1998. El texto ha sido recientemente traducido al castellano en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008.

2 Meier, Heinrich, “¿Una política teológica o filosófica de la amistad?”, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008, p. 221.

3 Véase, con respecto a esto, Nass, Michael, “Derrida's *Laïcité*”, *Derrida From Now On*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 62 – 80.

debilidad de las ideologías -y, en concreto, de la unión entre capitalismo y liberalismo, supuestamente triunfante a escala global-; y iii) el *revival* de las ortodoxias judía, cristiana y, fundamentalmente, en razón de su espectacularidad, islámica⁴. Estos tres aspectos ofrecen el hilo conductor de las consideraciones de Derrida a propósito de la teología política⁵.

El *katéchon*: justificación filosófico-histórica de la teología política

Ciertamente, el concepto de teología política está íntimamente relacionado con el nombre de Carl Schmitt, nombra el núcleo de su empresa teórica y constituye la única caracterización apropiada para su doctrina de la soberanía⁶. No en vano, de acuerdo con su célebre tesis central, “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”⁷. Esta afirmación no hace alusión a una relación meramente metafórica o histórica entre la teología y la teoría política sino a una indisociabilidad dotada de “claridad conceptual”⁸. En este sentido, la comprensión schmittiana de la soberanía pasa por la remisión y legitimación sistemáticas de ésta, así como de los subconceptos de *representación* y *decisión* -los cuales engloban- a unos conceptos anteriores en el tiempo que, por lo demás, proceden respectivamente de las teologías católica y protestante⁹.

En última instancia, la soberanía pensada por Schmitt depende sin embargo de una convicción filosófico-histórica común, en cuanto teologías cristianas, tanto al catolicismo como al protestantismo. En este sentido, “la cuestión de si es realmente posible hacer desaparecer el caso de excepción extrema [es decir, la decisión soberana y, con ella, la soberanía misma] no es de carácter jurídico. Depende de convicciones filosóficas,

4 Meier, Heinrich, *op. cit.*, pp. 218 - 219.

5 Téngase en cuenta, a este respecto, la interpretación derridiana de la situación geopolítica mundial como el enfrentamiento, en el contexto ideológico del final de la historia anunciado por Fukuyama, entre teologías políticas más o menos secularizadas en guerra mundial por la apropiación, cuando menos simbólica, de Jerusalén, así como el papel que Derrida le otorga al marxismo en dicho enfrentamiento en Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 72 – 73. Por lo demás, el problema teológico político debe ser rastreado en la obra de Derrida, no desde *Políticas de la amistad*, sino desde la que suele considerarse la primera reflexión explícitamente política del pensador argelino –*Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*- y, en realidad, algunos años antes, aun sin hacer mención explícita del jurista alemán, a su conferencia a propósito del texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América –a saber, “Declaraciones de independencia”, posteriormente publicado en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*-.

6 Sobre la relación entre Carl Schmitt y la teología política, véase Meier, Heinrich, *Was ist politische Theologie? / What is it Political Theology?* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

7 Schmitt, Carl, “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. En: Orestes Aguilar, Héctor (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 43.

8 Ídem.

9 Sobre la doble procedencia teológica del concepto schmittiano de *soberanía*, véase: i) Galindo Hervás, Alfonso, “Teología política”, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 21 – 27; y ii) Galindo Hervás, Alfonso, “¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna”. En: Mate, Reyes y Zamora, José Antonio (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 119-124. Según Schmitt: i) lo característico del catolicismo romano es la enorme fuerza representativa -su capacidad para representar la Idea- que heredó del racionalismo institucional romano; y ii) la posibilidad religiosa y política del protestantismo consiste en su capacidad para tomar una decisión sobre el estado de excepción designando al catolicismo como su más íntimo enemigo. Véase, a este respecto: i) Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000; y ii) Schmitt, Carl, “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon. Revista de filosofía (nº13)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 11 - 18.

particularmente filosófico-históricas o metafísicas”¹⁰. La convicción que, como buen contrarrevolucionario, asocia Schmitt a su propia teoría política consiste en cierta interpretación o doctrina oficialmente “cristiana” del acontecimiento mesiánico, así como del modo en que debe ser habitado el tiempo inaugurado por dicho acontecimiento; a saber, la filosofía “cristiana” de la historia formulada en el segundo capítulo de la Segunda Carta a los Tesalonicenses en torno a la idea de *katéchon*¹¹. Tal doctrina -no la analogía entre el concepto jurídico de estado de excepción y el concepto teológico de milagro¹²- es la raíz teológica a la que remite en último término la teoría schmittiana del Estado. De acuerdo con ella, la segunda venida del Mesías -el final de los tiempos-, no tendrá lugar sin antes producirse la manifestación de su enemigo absoluto: “el Hombre impío, el Hijo de perdicción, el Adversario que *se eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de *sentarse* él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios”¹³. El autor del texto identifica inmediatamente al Anticristo con la ausencia completa de ley - *ho ánomos*- de un modo tal que aquello que lo retiene -*ho katéchon*- y, consiguientemente, impide la disolución del tiempo en la eternidad, no puede ser otra instancia que, justamente, la ley -*ho nomos*- promulgada por la autoridad y el poder soberanos en el *eón* temporal.

La exhortación a una obediencia incondicional a la autoridad civil, tanto *in foro interno* como *in foro externo*, tal y como ésta puede encontrarse en Rom 13, 1 – 7, adquiere así para Schmitt plena significatividad histórica¹⁴. Lo fundamental del *imperium* cristiano resultante de una supuesta continuidad entre Roma y la Iglesia Católica,

es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del *eón* presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del *eón* presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2¹⁵.

10 Schmitt, Carl, “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En: Orestes Aguilar, Héctor (Ed.), *op. cit.*, p. 24.

11 Véase II Tes 2, 1 – 8. Para las referencias a las epístolas paulinas se ha empleado en este trabajo *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998. Dicha edición cuenta con las debidas licencias de la Conferencia Episcopal Española. Se ha tenido en cuenta también la siguiente edición trilingüe del Nuevo Testamento: O’Callaghan, José y Bover, José María (Eds.), *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, La Editorial Católica, 1977, así como Vidal, Senén, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996.

12 Véase Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 43, a la luz de la definición del soberano dada por el jurista de Plattenberg: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Ibid., p. 23).

13 II Tes 2, 3 – 4.

14 El texto en cuestión dice lo siguiente: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo [*in foro externo*], sino también en conciencia [*in foro interno*]. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”.

15 Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 38 – 39.

La doctrina supuestamente paulina del *katéchon* constituye para Schmitt la convicción filosófico-histórica en base a la cual se justifica en último término su concepción teológico-política de la soberanía. Lo fundamental es, empero, que si bien “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Katekhon*”¹⁶, no es menos cierto que, después de las guerras de religión que asolaron Europa al final del Medioevo, es la misma estrategia *katechónica* de retención del final de los tiempos la que está en la base de la formación de los modernos estados nacionales¹⁷.

Pablo de Tarso y la deconstrucción derridiana de la teología política

Siendo esto así, no está de más, a propósito de la posibilidad de una deconstrucción de la teología política que tiene en el jurista alemán a su referente teórico-especulativo, insistir en el hecho de que la estrategia en cuestión no es propiamente paulina ni, por la misma razón, rigurosamente cristiana. El canon bíblico del *corpus paulinum* lleva a cabo una neutralización del mensaje de Pablo que es condición de posibilidad para una interpretación contrarrevolucionaria, teológico-política –o política, al menos en un determinado sentido de lo político, el schmittiano, que se tratará de poner aquí en cuestión– del mismo¹⁸. 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, en palabras de Badiou, en “un pensador-poeta del acontecimiento”¹⁹ –desde el punto de vista de la filosofía de la historia– así como –desde la perspectiva política– en “aquel que anuncia rasgos invariables de la figura del militante”²⁰. O, más bien, del resistente o el desobediente civil²¹.

16 *Ibid.*, p. 39.

17 Sobre este punto, véase Rivera, Antonio, *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2007, pp. 64 -69. También Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 108 - 111. En cuanto evitación constante de la guerra civil identificada por Hobbes con la figura de Behemoth, la tarea de Leviathan no es otra que la de ser el poder *qui tenet* aquello que niega a la autoridad que da la ley –la guerra civil o revolución, en cuanto forma secularizada del fin de los tiempos-. No en vano Hobbes, si no II Tes 2, tiene muy presente Rom 13, 1 - 7 cuando se refiere a la relación entre los poderes eclesiástico y civil. Véase Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004, p. 417.

18 Derrida hace alusión a un fenómeno parecido con respecto a Marx al referirse a la introducción de su obra en el gran canon de la filosofía occidental como un intento por “neutralizar una fuerza potencial, en primer lugar, debilitando en ella un “corpus”, acallando en ella la revuelta [...] el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario” (Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 45). En este sentido, Derrida se refiere a la idea de canon como “anestesia neutralizante” (*Ibid.*, p. 50).

19 Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 2.

20 *Ibidem*.

21 Quizá, también, el *gran criminal* benjaminiano. Es decir, aquel que no pone en cuestión tales o cuales fines justos o legales, sino, precisamente en aras de la justicia, el derecho positivo mismo y, fundamentalmente, la violencia –*das Gewalt*, *el poder*- en que éste descansa en último término. Con dicho ejercicio, con dicha huelga general, por cierto, reconoce Derrida que podría compararse, quizá, la puesta en obra de la deconstrucción, siempre y cuando no sucumba ésta a ninguna de sus dos tentaciones –a saber, ni en la de una huelga general política, revolucionaria, ni en la de una huelga general proletaria, anarquista-. Véase Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 95 - 97.

En efecto, la advertencia contra aquellos falsos profetas que hablan de la inminencia del final de los tiempos no puede ser, al menos no sin contradicción, un gesto genuinamente paulino²². El conocido como apóstol de los gentiles habla, por el contrario, de la brevedad del tiempo que resta, de la urgencia que caracteriza el tiempo mesiánico que significa el *terminus technicus* paulino *ho nyn kairós*: una inserción del *kairós*, la ocasión para la historia, la historicidad o acontecibilidad histórica, en la mera sucesión de instantes puntuales en fuga en la cual consiste el *chronos* aristotélico –el *continuum* temporal, homogéneo y vacío al que se enfrenta Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*–. Por ello, “en lo que se refiere al tiempo [*chronos*] y al momento [*kairós*]”²³ de la venida, el apóstol puede tan sólo decir: “el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche”²⁴ o, en palabras de Benjamin, que “en él [en el tiempo mesiánico] cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar”²⁵.

Esta misma urgencia, precipitación, es la nota distintiva de la idea derridiana de *por venir*, la cual, nos dice el propio Derrida, “habrá que distinguir rigurosamente del futuro”²⁶; es decir, de la interpretación convencional de la venida mesiánica como postergación *sine die* del cumplimiento de un *télos* que, bajo la apariencia de dar lugar a la historia, lleva a cabo más bien una neutralización de toda historicidad²⁷. La idea derridiana de *por venir*, como el *ho nyn kairós* paulino, no se refiere a ningún futuro inserto “en una temporalidad general o en una temporalidad histórica formada por el encadenamiento sucesivo de presentes idénticos a sí mismos y contemporáneos de sí mismos”²⁸, sino a un tiempo presente *out of joint*, no contemporáneo consigo mismo al que, según Derrida, le corresponde la experiencia y el pensamiento de la historicidad que significa su *mesiánico sin mesianismo*²⁹.

Resistencia, pues, contra toda duración: hay que negarse a formar parte de toda duración. Si ésta nos viene dada naturalmente, o impuesta políticamente, hay que habitar en ella *como si no –hos me–* si habitara en ella. Es en este sentido en el que Pablo les dice a sus hermanos de Tesalónica:

El tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no [*hos me*] la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutaban del mundo, como si no lo disfrutasen³⁰.

22 La advertencia dice: “Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera” (II Tes 2, 1 – 3).

23 I Tes 5, 1.

24 I Tes 5, 2.

25 Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, *Obras (libro I, volumen 2)*, Madrid, Abada, 2008, p. 318.

26 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 63.

27 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 157.

28 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 34.

29 *Ibid.*, p. 88.

30 I Cor 7, 29 – 31.

En el tiempo mesiánico no hay lugar para la espera. En él, todo ahora que se suceda en el tiempo tiene dentro de sí al Mesías, es ocasión de su acontecimiento. El instante final puede serlo cualquiera y, en este sentido, como acontecer de la finalización –no en cuanto final definitivo, cierre o *éscaton*–, todos lo están siendo. El *terminus technicus* paulino *hō nyn kairós* no se refiere tanto al *cuándo* temporal cuanto al *cómo* del tiempo; es decir, no a un momento del tiempo o en el tiempo, sino al tener lugar o no de ese tiempo y de cualquier tiempo. La concepción mesiánica del tiempo histórico significa un cierto modo de darse el tiempo y de habitar en él cuando no hay, de hecho, tiempo alguno, cuando no hay ningún tiempo que perder y ya es siempre demasiado tarde.

El discurso y la misión apostólica paulina constituyen así un momento fundamental en la historia política y religiosa de Occidente, en el proceso de secularización –no tanto de lo religioso, cuanto de lo sagrado– que dicha historia significa. Se habla aquí de *secularización* en el sentido de que, en efecto, el anuncio paulino del acontecimiento mesiánico en cuanto inauguración del tiempo del final no significa, de acuerdo con la distinción entre lo mesiánico y lo escatológico, una mera indiferencia con respecto a los asuntos del *eón* temporal que pueda conducir, desde el punto de vista político, al quietismo o al conformismo. No hay en Pablo de Tarso indiferencia escatológica alguna frente a los asuntos de este *saeculum* sino que la experiencia mesiánica de un tiempo del final tiene consecuencias directas en el modo en que los cristianos pertenecientes a las comunidades paulinas se relacionan con el mundo, con sus autoridades y, siendo ésta una de las cuestiones capitales de los textos del apóstol de los gentiles, con la ley promulgada por las mismas.

La concepción paulina del tiempo histórico, la idea de un tiempo mesiánico, posee pues un determinado alcance jurídico político, significado ya por el título que, como se sabe, Pablo se otorga a sí mismo a modo de presentación ante las comunidades cristianas a las que se dirige: *apóstolos*, figura de carácter esencialmente jurídico que designa a un “enviado plenipotenciario” en el que se cumple la fórmula jurídica hebrea: “el enviado de un hombre es como el hombre mismo”³¹. En tanto que *apóstolos*, y no debe olvidarse que Pablo es, rigurosamente hablando, y frente a los Doce, el único apóstol, el de Tarso es, empleando un término schmittiano, el comisario extraordinario del Cristo³². Su *missio*, en tanto que destinatario de una *commissio* excepcional, consiste en “hacer lo que corresponda en cada momento al interés dominante según la situación de las cosas”³³.

La diferencia entre la dictadura comisarial de Schmitt y la misión apostólica paulina radica, en este punto, en que mientras el primero es un poder constituido por un poder soberano con fuerza de ley, a fin de autoconservarse, el apóstol obedece más bien a una idea de justicia desprovista de todo poder, así como de toda intención de hacerse con el poder³⁴. Es decir, que la misión apostólica paulina no es tampoco una dictadura soberana,

31 Véase Roloff, Jürgen, “Apóstol”, en Lacoste, Jean – Ives (Ed.), *Diccionario crítico de teología*, Madrid, Akal, 2007, p. 120.

32 Sobre la originalidad paulina del término “apóstol” y la armonización retrospectiva que supone la aplicación del término al círculo de los Doce véase *ibid.*, p. 121.

33 Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los orígenes del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 2007, p. 74. A la luz de esto puede entenderse el siguiente pasaje de Pablo: “Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los que más pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo– para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley, no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo” (I Cor 9, 19 – 21).

34 Sobre el concepto schmittiano de *dictadura comisarial* véase Schmitt, Carl, *op. cit.*, pp. 33 – 74. Sobre el de *dictadura soberana*, véase *ibid.*, pp. 133 – 198.

un poder constituyente, sino el cumplimiento de la fuerza en la debilidad³⁵. O, conforme a las palabras de Derrida, quien a su vez toma la idea de la “débil fuerza mesiánica”³⁶ que reivindica Benjamin en la segunda de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, “una fuerza sin poder”³⁷ radicalmente ajena, infinitamente heterogénea con respecto al principio del poder y de su fuerza, que es la ley. Una idea de la justicia, pues, que Derrida se esfuerza por distinguir siempre del derecho –e, incluso, de los derechos humanos–³⁸. Una idea de justicia al margen y desprovista de todo poder, así como de toda intención de hacerse con el poder. Resistencia, pues, contra el poder –*das Gewalt, la violencia*–: desobediencia a un ordenamiento legal constitutivamente violento y sólo místicamente fundamentado.

La actitud política que le corresponde a la deconstrucción es la de la desobediencia civil, la cual debe ser nítidamente distinguida de la destrucción de la ley. El “atentado” del resistente contra el orden nómico establecido no pretende, sin más, fundar un nuevo derecho –a la manera del revolucionario–, pero tampoco acabar con el derecho existente – como pretendería la ensoñación anarquista–. La resistencia es, en este sentido, conforme a la relación entre la justicia y la ley tal y como ésta es pensada por Derrida: “una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo”³⁹. La distinción entre ambas es lo suficientemente difícil e inestable como para no considerarla una verdadera distinción, una oposición lógicamente regulada y dominable; la justicia y el derecho, más bien, se copertenen y necesitan mutuamente de un modo tal que el derecho pretende siempre ejercerse en nombre de la justicia y, al contrario, la justicia exige siempre instalarse en el derecho. La resistencia infinita en que consiste la tarea, igualmente infinita, de la deconstrucción, se encuentra y se desplaza siempre entre la justicia y la ley⁴⁰. El resistente no dice ni sí ni no a la ley, sino, conforme a otra razón y otro pensamiento por venir, *quizá*. Tal es el movimiento mismo de la deconstrucción, cuya estructura se identifica, al mismo tiempo, con la historicidad y el anhelo de justicia. La deconstrucción tiene su sitio en el intervalo o espaciamento histórico, jurídico y político en el que, como *chóra*, tienen lugar, sin cumplirse, todas las revoluciones.

El mesiánico sin mesianismo y el concepto schmittiano de lo político

La relación de la deconstrucción con la teología política –tanto desde el punto de vista teórico-especulativo, o del concepto de lo político, como desde la perspectiva de la política real– no es una relación de enemistad, justamente, en el sentido teológico-político –más o menos secularizado– del término. La idea de una política de la amistad, tal y como ésta es planteada por Derrida, no es, sin más, enemiga del concepto schmittiano de lo político, sino “rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción”⁴¹. Si el interés de la deconstrucción por la justicia apunta a una actitud de resistencia –gnoseológica, teórica,

35 Sobre el concepto schmittiano de *dictadura soberana* véase *ibid.*, pp. 133 – 198. Sobre la relación entre fuerza y debilidad en Pablo véase, por ejemplo, II Cor 12, 1 – 10.

36 Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 306.

37 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 13.

38 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 73.

39 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 16. Algo similar ocurre en el caso del apóstol cuando, a fin de evitar las discordias surgidas en las comunidades por él fundadas se ve en la necesidad de erigirse como juez e incluso de apelar a la ley de Moisés (véase I Cor) con respecto a la cual el discurso paulino debe entenderse, sin embargo, en otros pasajes, como su superación.

40 *Ibid.*, pp. 50 – 51.

41 Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 87.

histórica y propiamente política–, entonces la deconstrucción no puede tener enemigos en sentido schmittiano. Conforme a la misma lógica, tampoco la teología política encuentra en la deconstrucción a enemigo alguno. Aquello en contra de lo cual recurre Schmitt a la legitimación teológica de los conceptos fundamentales de la teoría política –soberanía, representación y decisión– es la despolitización propia del moderno parlamentarismo liberal –al que también se enfrenta la deconstrucción–, así como a la radicalización ingenuamente anarquista de dicha despolitización –a cuya tentación no sucumbe, sin más, la crítica derridiana al *fundamento místico de la autoridad*⁴². No en vano, la historicidad a la que Derrida le otorga el sobrenombre de *mesiánico sin mesianismo* no supone ninguna despolitización –en el sentido de una destrucción más o menos radical de lo político– sino que, al contrario, constituye a juicio de Derrida la condición de posibilidad de una auténtica repolitización, *quizá* de otro concepto de lo político con otras consecuencias políticas reales⁴³.

La destrucción más o menos radical de la soberanía del Estado sigue siendo conforme a la misma lógica teológico-política del Estado-nación moderno de acuerdo con la cual “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*”⁴⁴. La deconstrucción del concepto schmittiano de lo político, en tanto que condición de posibilidad de otro concepto de lo político, ha de escapar necesariamente de la contraposición, en términos absolutos, de amigos y enemigos. La amistad hacia cuya posibilidad se dirige la deconstrucción de la teología política no se corresponde, sin más, con el concepto schmittiano de amistad.

La cuestión a la que nos estamos aproximando aquí concerniría quizá a la posibilidad de una experiencia de la amistad fuera o más acá de esta lógica oposicional o “polemológica”, y en consecuencia también fuera o más a acá de la *pureza* que parece exigir esta última⁴⁵.

Mientras que el concepto schmittiano de lo político opera conforme a una simple oposición binaria entre el amigo y el enemigo –lo verdadero y lo falso, el sí y el no–, desde el punto de vista de Derrida, “hay que decir siempre quizás para la justicia”⁴⁶; a saber, “el *quizá* paciente de la mesianicidad”⁴⁷ que haga posible, por ejemplo, desde el punto de vista de la *Realpolitik*, “criticar la política israelí [...] sin poder ser acusado de antisemitismo”⁴⁸ o que “el apoyo a los palestinos en su legítima lucha por unos derechos, un territorio y un

42 En este sentido, la deconstrucción no es simplemente atea –al modo anarquista–, ni deísta –al modo liberal– sino, valdría decir, una “religiosidad sin religión”.

43 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 88 – 89.

44 Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2006, p. 56.

45 Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 276.

46 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 64.

47 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 116. Esta frase resulta incomprensible si no es a la luz de aquella otra de Nietzsche a partir de la cual tratara Heidegger de orientar hacia la pregunta por la esencia del nihilismo. Si Dios ha muerto, en efecto, hay que decir siempre quizá para la justicia. La posibilidad del intento de Derrida por llevar a cabo una deconstrucción de la teología política viene dada por el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios en la medida en que es a partir de él que, como mostró Foucault en su conferencia sobre *La verdad y las formas jurídicas*, la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza con las consideraciones de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

48 Derrida, Jacques, “A Europe of Hope”. Citado en Nass, Michael, *Derrida from now on*, New York, Fordham University Press. 1998, p. 92.

Estado no signifique apoyar los atentados suicidas”⁴⁹. Una política real basada, pues, en una forma de discernimiento al margen del sí y del no, de un verdadero y un falso dados de una vez por todas y en los términos de un oposición absoluta.

La idea de resistencia que significa el *mesánico sin mesianismo* en que se resuelve la deconstrucción derridiana de la teología política no debe ser entendida, en cuanto *quizá*, como un mero decir “no”. Ciertamente, la deconstrucción parece no arrogarse el derecho a dictar la ley. Su delito –la desobediencia civil– no obedece por ello a una lógica racional en el sentido de “una intervención calculada, deliberada y estratégicamente calculada”⁵⁰, ni bajo la coartada de alguna verdad capaz incluso de transformar a los criminales en jueces. Juzgado hoy por su “no”, y al contrario que el revolucionario, el resistente no se siente en posesión del derecho a dictar mañana la ley por medio del “sí”. Aunque su origen está en la injusticia de la ley, su meta no parece consistir, sin más, en el establecimiento más o menos definitivo de una ley más justa –sin por ello, paradójicamente, dejar de decir “sí” a la justicia–.

49 Ibid., p. 93.

50 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 23.

Derecho internacional contemporáneo: ¿el ‘imperio de la ley’ o la ‘ley del imperio’?*

José E. ÁLVAREZ¹

Columbia Law School

Recibido: 14/09/2009

Aprobado: 25/10/2009

Resumen

Introducción. I. El ideal del Derecho: a). Los Estados Unidos y las Naciones Unidas. b). Tratados internacionales de inversión. II. Contra-narrativa: La Ley del Imperio: a). El Consejo de Seguridad: Legislando la hegemonía. b). Inversión Internacional. III. La complejidad de los regímenes internacionales contemporáneos: a). La reacción contra el consejo de seguridad. b). Restricciones del Imperio en las inversiones internacionales. IV. Un acercamiento a la comprensión de ‘imperio’: a). El imperio antiguo. b). El moderno imperio de la ley. V. Conclusión.

Palabras clave: ley del imperio, poder hegemónico, EE.UU., ONU, derecho internacional.

* N. de T.: Traducción del artículo: "Contemporary International Law: an 'Empire of Law' or the 'Law of Empire'" publicado en el nº 24 de *American University International Law Review*, 2009, pp. 811-842, por Delia M. Manzanero Fernández, beneficiaria de una ayuda Predoctoral de Formación de Personal Investigador asociada al proyecto de investigación: "Filosofía del derecho y sociología en los escritos de Giner de los Ríos y Joaquín Costa" (HUM2006-01448) de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, dirigido por José Manuel Vázquez-Romero y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ Este artículo se compone de las observaciones expuestas en la Escuela de Derecho de la *American University Washington College of Law en Septiembre de 2008*. Expreso mi agradecimiento a Michael Doyle por sus comentarios recibidos.

Contemporary International Law: An 'Empire of Law' or the 'Law of Empire'?

Abstract

Introduction. I. The ideal of Law: a). The United States and the United Nations. b). International Investment Treaties. II. Counter-Narrative: Law of Empire: a). The Security Council: Legislating Hegemony. b). International Investment. III. The complexity of Contemporary International Regimes: a). The backlash against the Security Council. b). Constraint of Empire in International Investment. IV. A contemporary approach to understanding 'Empire': a) Ancient Empire. b). The modern Empire of Law. V. Conclusion.

Keywords: Empire of Law, hegemonic power, EE.UU., the United Nations, International Law.

Introducción

Con demasiada frecuencia, las opciones a las que hace frente Estados Unidos (así como otras naciones) en materia de asuntos exteriores, son presentadas como una opción binaria entre el unilateralismo y el multilateralismo, entre "*bowling alone*" o actuación en solitario, y una participación con otros². Entendida así esta disyuntiva, la cuestión resulta muy potente desde un punto de vista retórico –como cuando el ex-presidente Bill Clinton propuso en la Convención Demócrata de 2008 que el poder de los Estados Unidos no descansaba en su manifiesta potencia militar sino en el poder de su ejemplo (incluyendo presumiblemente su adhesión al Estado de Derecho internacional)³. La sugerencia de que comprometerse con el Derecho Internacional exige ceder el despliegue propio de poder unilateral en deferencia de los demás, –lo cual requiere la cesión al consentimiento multilateral y supone una elección entre confiar en la fuerza bruta o confiar en el Estado de Derecho– también es un tópico en materia de derecho internacional. Actualmente la academia jurídica, especialmente en Estados Unidos, se encuentra dividida entre los tradicionales defensores de la juridicidad internacional y los presuntuosos revisionistas que cuestionan la eficacia, cuando menos, la legitimidad democrática de ambos tratados mundiales negociados en las instituciones multilaterales y dentro de las normas consuetudinarias respaldadas por la comunidad internacional⁴. Es fácil ver este abismo

2 En general, sobre este tema véase *Unilateralism and U.S. Foreign Policy: International Perspectives*, David M. Malone & Yuen Foong Khong eds., 2003 (investigación de los efectos de la política exterior del unilateralismo de la Administración Bush); cf. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, 2000 (investigación sobre las evidencias del descenso de participación comunitaria e interacción social de los ciudadanos estadounidenses y su impacto en el país).

3 Véase su transcripción: "Bill Clinton's Convention Speech", *New York Times*, Aug. 27, 2008, <http://www.nytimes.com/2008/08/27/us/politics/27text-clinton.html> ("La gente de todo el mundo siempre ha estado más impresionada por el poder de nuestro ejemplo que por el ejemplo de nuestro poder").

4 Para un examen de las opiniones de estudiosos sobre este tema, véase José E. Álvarez, "The Closing of the

académico, que se ha visto claramente reflejado en las políticas adoptadas por la administración cesante de Bush, como un cisma entre los que creen en el derecho internacional y los que no lo hacen. En este extremo se encuentra John Bolton, ex-embajador de EE.UU. en las Naciones Unidas, quien se hizo conocido por sostener que el derecho internacional realmente no existe. Bolton afirmó que si bien de las naciones podría decirse que están "políticamente" o "moralmente" obligadas a adherirse a los acuerdos internacionales a los que han dado su consentimiento, no podría decirse que están "legalmente" obligadas por ellos, porque la única ley verdadera es la legislación nacional sancionada por una Constitución nacional, como la de los Estados Unidos⁵. Para Bolton, que retiró la firma de los Estados Unidos del Estatuto de la Corte Penal Internacional en los primeros días de la administración Bush⁶, la batalla contra la juridificación internacional consistirá, nada más ni nada menos, que en proteger al Estado de Derecho de los Estados Unidos de la usurpación de normas sucedáneas multilaterales.

La opinión de que el compromiso con el derecho internacional refleja un cambio binario de encendido/apagado no se limita a este lado del Atlántico. En particular, desde la invasión de los Estados Unidos de Irak en 2003, los juristas y estudiosos europeos en ocasiones han retratado a los Estados Unidos como una nación renegada empeñada en desafiar las normas mundiales y en amenazar con crear un "mundo sin ley", ya sea en relación con el medio ambiente, el derecho penal internacional, el derecho humanitario o los derechos humanos⁷. Para los críticos europeos, como el abogado británico internacional Philippe Sands, la adhesión al derecho internacional requiere un compromiso con la acción multilateral sobre la acción unilateral⁸. Esta división fundamental dentro del mundo académico actual se hizo más patente en una conferencia sobre el unilateralismo celebrada justo antes de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001⁹. Los europeos (y, sin embargo, muy pocos de los americanos) identificaron la "obligación jurídica de cooperar", como base para el orden mundial y el derecho internacional de post-guerra. Para europeos como Pierre-Marie Dupuy, la presunción utilizada en el Caso Lotus —el derecho de un Estado a actuar en solitario— ha llegado a ser severamente condicionado; de hecho, ha sido reemplazado por un "derecho de coexistencia" que, en general, exige que los estados agoten los recursos multilaterales antes de que puedan legítimamente recurrir a medidas unilaterales¹⁰.

American Mind", *Reconciling Law, Justice, and Politics in the International Arena: Proceedings of the 32nd Annual Conference of the Canadian Council on International Law*, Ottawa, October 16-18, 2003, 74, pp. 85-86, (John McManus ed., 2004); véase también, James C. Hathaway, "America, Defender of Democratic Legitimacy?", *11 EUR. J. INT'L L.*, 2000, pp. 121-122, (donde se critica la tendencia de Estados Unidos a actuar unilateralmente).

5 John R. Bolton, "Is There Really 'Law' in International Affairs?", *10 TRANSNAT'L L. & CONTEMP. PROBS.* 1, 2000, p. 48.

6 John Bolton, *Surrender is Not an Option: Defending America at the United Nations and Abroad*, 2007, p. 85 (donde califica su proclamación de la no suscripción del Estatuto de Roma en nombre de la Administración Bush como su "momento más feliz en el Estado").

7 Véase, por ejemplo, Philippe Sands, *Lawless World: American and the Making and Breaking of Global Rules from FDR's Atlantic Charter to George W. Bush's Illegal War*, 2005 (donde se discuten las políticas unilaterales de EE.UU. en la violación del derecho internacional).

8 Cf. *id.*, pp. 174-80 (Crítica del punto de vista unilateral de la "autodefensa anticipada").

9 Véase, por ejemplo, Pierre-Marie Dupuy, "The Place and Role of Unilateralism in Contemporary International Law", *11 EUR. J. INT'L L.*, 2000, p. 19 (donde se exponen los puntos de vista divergentes de los Estados Unidos sobre el papel del unilateralismo en la política exterior).

10 *Id.*, pp. 23-24.

Esta perspectiva dicotómica tiene evidencias considerables que la respaldan. En particular, en los últimos años, Estados Unidos ha tratado a menudo de "actuar en solitario", a expensas de un compromiso sincero y creíble para participar en negociaciones multilaterales¹¹. El ejemplo más famoso del unilateralismo o *excepcionalismo* de EE.UU. es la "Doctrina Bush", que la ex candidata a la vicepresidencia Sarah Palin tuvo problemas para identificar en alguna de sus entrevistas en televisión¹². La Doctrina Bush, proclamada por la Estrategia de Seguridad Nacional de los EE.UU., mantiene que los Estados Unidos pueden implementar un uso "preventivo" de la fuerza en respuesta a las potenciales amenazas a su seguridad, incluso si estas amenazas tienen un alcance incierto, de lo contrario no habrían provocado esa anticipada autodefensa en virtud del derecho internacional consuetudinario¹³. Este forzado intento de reinterpretar los términos de la prohibición de la Carta de las Naciones Unidas sobre el uso de la fuerza militar no es la única mancha negra en la historia del derecho internacional de los Estados Unidos¹⁴. Además, los Estados Unidos han rechazado abiertamente su participación en las negociaciones de tratados multilaterales en numerosos frentes durante los últimos años. Con frecuencia hemos seguido una estrategia de actuación en solitario y hemos rechazado la unión con importantes regímenes de los tratados multilaterales —en particular, los acuerdos de control de armamentos (como como el Tratado para la Prohibición Completa de los Ensayos Nucleares), el protocolo de Kyoto, el Estatuto de la Corte Penal Internacional (CPI), la Convención sobre los Derechos del Mar, el Convenio sobre la Diversidad Biológica, la Convención sobre la Prohibición del Empleo, Almacenamiento, Producción y Transferencia de Minas Antipersonal y sobre su Destrucción, de numerosos acuerdos de Organizaciones Internacional del Trabajo, y los tratados mundiales sobre derechos humanos como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), la Convención sobre los Derechos del Niño, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y el protocolo número uno del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos¹⁵. Muchos abogados internacionales, incluidos abogados no-europeos, se han hecho eco de las críticas de estudiosos como Philippe Sands¹⁶. También muchos de nosotros hemos señalado que la guerra de los Estados Unidos contra el derecho internacional ha tomado además la forma de interpretaciones ilegítimas de algunos de los regímenes de los tratados a los que estamos adscritos, incluidos los Convenios de Ginebra de 1949 y la Convención Contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes¹⁷. Incluso nuestro propio Tribunal

11 Véase David D. Caron, "Between Empire and Community: The United States and Multilateralism 2001-2003: A Mid-Term Assessment", 21 *Berkeley J. Int'l L.*, 2003, pp. 395 (donde se describe la tendencia hacia el unilateralismo de EE.UU. durante la administración de George W. Bush).

12 Extractos: *Charlie Gibson entrevista a Sarah Palin*, ABC News, 11 de septiembre de 2008, <http://abcnews.go.com/politics/vote2008/story?id=5782924&page=1>. Véase también Harold Hongju Koh, "Prólogo: Sobre el excepcionalismo estadounidense", 55 *Stan. L. Rev.* 1479, 2003, pp. 1497-1501 (donde se discute la Doctrina Bush).

13 *The White House, The National Security Strategy of the United States of America*, 2002, pp. 15-16 <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2002/nss.pdf> (delineación de las políticas de seguridad de la Administración Bush, incluyendo la acción preventiva contra las amenazas emergentes a los Estados Unidos).

14 U.N. Charter art. 2, p. 4.

15 Malone and Khong, *supra* nota 1.

16 Véase, por ejemplo, Clyde Prestowitz, *Rogue Nation: American Unilateralism and the Failure of Good Intentions*, 2003 (donde se critica el unilateralismo de EE.UU. y se defienden los enfoques multilaterales para enfrentar el terrorismo y otros problemas mundiales).

17 José E. Álvarez, "Torturing the Law", 37 *CASE W. RES. J. INT'L L.*, 2006, p. 175 (crítica de los memorándums de los abogados de la Administración Bush que justifican las "técnicas mejoradas de interrogatorio").

Supremo ha sugerido que hemos mutilado severamente el derecho internacional, en particular en el curso del movimiento de nuestra "guerra" contra el terrorismo¹⁸. Pero este punto de vista de la grave situación del derecho internacional contemporáneo –y los desafíos a los que se enfrentan estados como los Estados Unidos– simplifica en exceso las opciones a las que países como los Estados Unidos hacen frente.

Tenemos que tener cuidado con no exagerar la argumentación contra el unilateralismo de Estados Unidos, no sólo por el riesgo de una reacción política partidista, sino sobre todo porque el próximo presidente no puede permitirse el lujo de tener una visión tan simple de las opciones a las que esta nación y el mundo se enfrentan. La próxima administración necesariamente tendrá que dedicar mucho más de lo que jamás hizo la Administración Bush en materia de derecho internacional y en sus instituciones. Cuando esto suceda, se encontrará cada vez con más regímenes jurídicos que son demasiado complejos para ser reducidos a una simple elección entre el unilateralismo y el multilateralismo o el despliegue de poder frente a la sumisión a la ley. Los regímenes jurídicos internacionales contemporáneos no tratan principalmente sobre una elección entre actuar como un imperio anárquico o pre-comprometerse en la cooperación multilateral.

I. El ideal del derecho

Lo que encontramos cada vez más –en regímenes tan diferentes como aquellos que tratan de prevenir los actos terroristas y los que regulan la inversión extranjera– es una vuelta a lo que yo llamaría un *imperio* de la ley. Esto no es lo mismo que el ideal del Estado de Derecho representado por los abogados idealistas internacionales, ni tampoco el ejercicio del gobierno hegemónico de un imperio nacional particular, es decir, lo que algunos llaman la *ley del imperio*. Tampoco se trata pues de que los imperios de la ley de hoy en día involucren sólo a instituciones multilaterales como las Naciones Unidas.

A. Los Estados Unidos y Las Naciones Unidas

Para una atenta y adecuada crítica del desafío de los Estados Unidos a la comunidad internacional y las reservas de la Carta de las Naciones Unidas a su decisión de invadir Irak, es importante reconocer cómo en gran medida, incluso la administración Bush, seguía basándose en el derecho internacional y en el de Naciones Unidas para la realización de su "guerra" contra el terrorismo y las armas de destrucción en masa. De hecho, incluso con respecto a la invasión de Irak, los abogados del Departamento de Estado de EE.UU. han preferido no basarse en el concepto controvertido de la utilización preventiva de la fuerza¹⁹. Su principal argumentación para sustentar la legalidad de esa invasión no se basaba en la Doctrina Bush. En su lugar, los abogados del gobierno encargados de justificar la invasión hicieron hincapié en que las acciones de EE.UU. estaban justificadas porque el Consejo de Seguridad de la ONU autorizó el uso colectivo de la fuerza contra Irak, doce años antes en

18 Ver *Hamdan vs. Rumsfeld*, 548 U.S. 557, 2006, pp. 628-33 (donde se sostiene que los juicios ante comisiones con un diseño especialmente militar violan tanto el derecho de los EE.UU. como el Derecho Internacional).

19 William H. Taft IV y Todd F. Buchwald, "Agora: Future Implications of the Iraq Conflict, Preemption, Iraq, and International Law", 97 *AM. J. INT'L L.*, 2003, pp. 557 (respaldo del uso de la fuerza militar de EE.UU. en Irak, fundamentado en gran medida sobre la base de anteriores resoluciones del Consejo de Seguridad).

la Resolución 687. Además, señalaron que los miembros del Consejo de Seguridad habían aceptado más tarde las acciones militares de EE.UU. y Reino Unido para hacer respetar las zonas de exclusión aérea sobre Irak promulgadas por las Naciones Unidas²⁰. Aceptemos o no el argumento de que la invasión de Irak no fue más que un episodio en la aplicación de los propios términos del Consejo de Seguridad de la ONU para seguir ocupándose de una amenaza a la paz internacional, estos argumentos de los abogados de la administración Bush ponen de relieve el hecho de que incluso después del 11-S, la nación "ilegal" de Philippe Sands ha recurrido en repetidas ocasiones al Consejo de Seguridad de la ONU y a los poderes de aplicación de su capítulo VII con respecto a cuestiones relacionadas con el derecho internacional de legítima defensa, la lucha contra el terrorismo y las armas de destrucción masiva, y la ocupación de Irak²¹.

Aunque pocos abogados internacionales de hoy en día aceptan la doctrina unilateral del uso preventivo de la fuerza, muchos de ellos están dispuestos a aceptar el argumento de que las normas que rigen la autodefensa han sido sutilmente modificadas por los preámbulos de las resoluciones 1368 y 1373 del Consejo de Seguridad y por la aquiescencia de los estados en las acciones de EE.UU. en Afganistán después del 11-S²². Estas resoluciones implican que:

(1) La violencia terrorista, al menos cuando tiene la magnitud de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, e incluso cuando lo realiza un actor no estatal, puede constituir un "ataque armado" a los fines del artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas.

(2) La ayuda de un estado, sea encubriendo, o ratificando *post hoc* los actos violentos realizados por personas de su territorio, o quizá incluso la mera negligencia en el control de esas personas, puede hacer a ese Estado responsable de esos actos y justificar una acción militar en su contra. En otras palabras, tal acción (o inacción) del Estado puede constituir una violación del deber propio del Estado de no violar el artículo 2 de la Carta de las Naciones Unidas (4).

(3) El derecho a responder con fuerza militar contra los individuos terroristas y los Estados que los les dan refugio no se debe convertir en una represalia inadmisibles o en una autodefensa anticipatoria ilegal, o un exceso de las normas de proporcionalidad, sólo porque la amenaza de continuos ataques terroristas siga siendo clandestina e imprevisible (como ha sido desde 11-S)²³.

En definitiva, los Estados Unidos se han dirigido a las Naciones Unidas, al igual que algunos críticos tales como Sands recomendarían, para asegurarse cuando menos la aceptación multilateral de sus numerosas acciones militares, aparte de aquellas de Irak²⁴. Se ha utilizado el derecho internacional para justificar y modificar las normas que permiten el uso de la fuerza.

20 *Id.* p. 559.

21 José E. Álvarez, "Hegemonic International Law Revisited", 97 *AM. J. INT'L L.* 873, Editorial Comment, 2003 (seguimiento del impacto normativo de las acciones del Consejo de Seguridad relativas a la lucha contra el terrorismo, después del conflicto de Irak, y a la auto-defensa contra los talibanes).

22 S.C. Res. 1368, pmb., U.N. Doc. S/RES/1368 (Sept. 12, 2001); S.C. Res. 1373, pmb., U.N. Doc. S/RES/1373 (Sept. 28, 2001).

23 Álvarez, *supra* nota 20, p. 879.

24 Richard N. Gardner, "Agora: Future Implication of the Iraq Conflict, Neither Bush Nor the 'Jurisprudes'", 97 *AM J. INT'L L.*, 2003, pp. 585, 589.

Además, asesorados por sus críticos juristas, los Estados Unidos han recurrido al Consejo de Seguridad de la ONU para legalizar sus esfuerzos de tipificar como delito los actos terroristas en todo el mundo. Estos intentos de aplicar la ley del Consejo de Seguridad de la ONU para combatir el terrorismo han acompañado a la "guerra" militar de los Estados Unidos contra el terrorismo²⁵. Los Estados Unidos han liderado estos intentos, pero se han llevado a cabo bajo la bandera de las Naciones Unidas. Después del 11-S, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas ha ampliado sus esfuerzos para imponer "sanciones inteligentes" contra los denominados terroristas y organizaciones terroristas²⁶. Las resoluciones del Consejo, con posterioridad a su resolución original 1267 que fue la primera en imponer sanciones a las personas identificadas por el Consejo como miembros o colaboradores de Al Qaeda, crearon procedimientos en virtud de los cuales se negaba el acceso a sus cuentas bancarias o el derecho a viajar al extranjero a cientos de personas u organizaciones de cualquier parte del mundo supuestamente asociadas con Al-Qaeda o los talibanes²⁷. Actualmente, un Comité de Sanciones del Consejo de Seguridad aplica las sanciones de manera similar a las que han sido impuestas por la Oficina de Control de Activos Extranjeros de los EE.UU., salvo en que la autoridad de éstas no es de EE.UU., sino la de la ley de la Carta de las Naciones Unidas, y más concretamente, el poder que se le otorga al Consejo, en virtud del Capítulo VII, para llevar a cabo medidas que impongan el cumplimiento de los mandatos, incluso si tales acciones en otras circunstancias pudieran ser contrarias al derecho internacional²⁸.

En virtud de la resolución 1373 el Consejo ha legislado de manera eficaz las partes de la Convención Internacional para la Supresión de la Financiación del Terrorismo²⁹. En esa resolución, el Consejo de Seguridad ordenó, entre otras cosas, que todos los Estados debían tipificar como delito la provisión de financiación destinada para actos terroristas, congelar los activos de las partes que utilizan esos bienes para cometer actos de terrorismo, y prohibir la transferencia de la financiación del terrorismo. Además, se decidió que los Estados no deben dar refugio a los terroristas o a aquéllos que los financian, y deben aplicar unos controles fronterizos para impedir la migración de los grupos terroristas, y cooperar unos con otros durante las investigaciones de la actividad terrorista³⁰. La Resolución 1373 y sus antecesoras, que establecieron el Comité de Naciones Unidas contra el terrorismo ("CTC"³¹) para supervisar estos esfuerzos y proporcionar asistencia a los Estados en la aplicación de las exigencias legislativas del Consejo, es un intento de establecer un régimen de lucha contra el terrorismo bastante completo³². El papel de Estados Unidos en el impulso

25 Álvarez, *supra* nota 20, pp. 874-78 (descripción de los esfuerzos del Consejo de Seguridad).

26 *Id.*

27 Eric Rosand, "Current Developments, The Security Council's Efforts to Monitor the Implementation of Al Qaeda/Taliban Sanctions", 98 *AM. J. INT'L L.*, 2004, p. 745 (estudio sobre la aplicación de las sanciones contra los presuntos miembros de Al Qaeda y los talibanes).

28 *Financial War on Terrorism: New Money Trails Present Fresh Challenges: Hearing Before the Comm. on Finance*, 107th Cong., S. Hrg. 107-880, 2001, pp. 42-47, disponible en <http://www.senate.gov/~finance/hearings/84922.pdf> (declaración realizada por Alan Larson, Subsecretario de Estado de Economía, Negocios y Asuntos Agrícolas) (donde se presenta un panorama general de las sanciones en EE.UU. y un listado de los procedimientos dirigidos a la financiación del terrorismo).

29 Álvarez, *supra* nota 20, pp. 875.

30 S.C. Res. 1373, *supra* nota 21, pp. 1-2.

31 [N. de T.: siglas inglesas para *counter-terrorism committee*].

32 Eric Rosand, "Current Developments, Security Council Resolution 1373, the Counter-Terrorism Committee, and the Fight Against Terrorism", 97 *AM. J. INT'L L.* 2003, pp. 333, 334-35 (donde se describe la creación del CTC y cómo funciona).

de estas acciones era evidente. Como sugirieron algunos funcionarios de EE.UU., los esfuerzos del Consejo de Seguridad parecían ser un intento de hacer efectivas a nivel mundial las restricciones impuestas por la Ley Patriótica de los EE.UU. y la legislación de EE.UU. en relación con la lucha contra el terrorismo³³.

Los Estados Unidos también han recurrido al Consejo de Seguridad de la ONU buscando su ayuda en la contención de las amenazas que plantean al mundo las armas de destrucción masiva. Conforme con la Resolución 1540, el Consejo estableció un régimen comparable al establecido en 1373 para la lucha contra el terrorismo³⁴. En virtud de dicha resolución, el Consejo, una vez más en conformidad con el Capítulo VII de la Carta de la ONU, prohibió a todos los estados proporcionar cualquier tipo de ayuda a los agentes no estatales que traten de desarrollar, adquirir o transportar armas nucleares, químicas o biológicas³⁵. El Consejo también exigió a los Estados adoptar y hacer cumplir leyes adecuadas para avanzar en este objetivo y hacer cumplir las medidas para instaurar controles nacionales sobre tales armas³⁶. El Consejo estableció además, con respecto a la lucha contra el terrorismo, un comité independiente cuya función era proporcionar asistencia a los Estados en el cumplimiento de estos edictos y recibir informes estatales donde se indica cómo los Estados los están cumpliendo³⁷.

Sería también inexacto describir la ocupación estadounidense de Irak desde la guerra como un retroceso unilateral a la época del imperialismo sin trabas. La ocupación de Irak no se desvinculó de la ley internacional, sino que, por el contrario, fue fruto de su aplicación. Aunque el Consejo de Seguridad ha evitado cualquier comentario que pudiera hacer entender que la invasión de Irak en 2003 por parte de los Estados Unidos fue legal, el Consejo sí ha confirmado la responsabilidad de los ciudadanos de Irak a través de las resoluciones 1483 y sus sucesoras³⁸. Las Naciones Unidas, a través del Consejo, han seguido dando el visto bueno a los acuerdos entre las autoridades iraquíes y los Estados Unidos, autorizando su prolongada ocupación por parte de los Estados Unidos³⁹. También ha legitimado los esfuerzos conjuntos de los EE.UU. con las autoridades iraquíes para imponer cargos criminales a los líderes anteriores de Irak⁴⁰. Si bien las condenas y subsiguientes ejecuciones de líderes iraquíes como Saddam Hussein, que fueron llevadas a cabo sin la intervención de la Corte Penal Internacional, han recibido no pocas críticas, no sería exacto exponer tales esfuerzos como enteramente desautorizados por las Naciones Unidas⁴¹. Además, si bien los intentos de EE.UU. de imponer la "democracia" en Irak han invitado también a establecer comparaciones con una era "imperial" perteneciente a un lejano pasado, incluso esos intentos se pueden poner en relación con la autoridad del Consejo. Al menos durante el período previo a la instalación de un gobierno iraquí, el

33 Álvarez, *supra* nota 20, p. 875.

34 S.C. Res. 1540, U.N. Doc. S/RES/1540, Apr. 28, 2004.

35 *Id.* p. 1.

36 *Id.* pp. 2-3.

37 *Id.* p. 4.

38 Álvarez, *supra* nota 20, pp. 882-86.

39 S. C. Res. 1483, p. 4, U. N. Doc. S/RES/1483 (22 de mayo, 2003), véase también David J. Scheffer, "Agora (Continued): Future Implications of the Iraq Conflict, Beyond Occupation Law", 97 *AM. J. INT 'L L.*, 2003, p. 842, (donde se describen las acciones del Consejo de Seguridad de la ONU que permiten a los EE.UU. y Reino Unido la ocupación y gobierno de Irak).

40 S.C. Res. 1483, *supra* nota 37, p. 3.

41 Cf. José E. Álvarez, "Trying Hussein: Between Hubris and Hegemony", 2 *J. INT 'CRIM. JUST.* 2004, p. 319 (donde se examinan las críticas formuladas contra el Tribunal Penal Iraquí, establecido tras la ocupación de EE.UU.).

Consejo de Seguridad dio también a Estados Unidos y Reino Unido, como potencias ocupantes, permiso implícito para reformar las instituciones iraquíes en el grado en que fuera necesario para producir instituciones democráticas⁴². Como algunos comentaristas han sugerido, al emprender estas acciones el Consejo podría haber cambiado sutilmente las reglas subyacentes del derecho de ocupación, según las cuales los ocupantes habrían sido requeridos como meros supervisores no autorizados a participar en reformas integrales o permanentes de las instituciones del país ocupado⁴³.

Sería relativamente fácil elogiar todos los esfuerzos del Consejo como el contrapunto a la "guerra" unilateral de la administración Bush contra el terrorismo. Se podrían describir todos éstos como antídotos a los intentos "ilegales" de la Administración de Bush de amenazar preventivamente con el uso de la fuerza, a fin de arrestar a los "combatientes enemigos" sin comunicarlo a la Cruz Roja, o de interrogar a los detenidos con ilegales "técnicas mejoradas de interrogatorio"⁴⁴. No es difícil describir estas resoluciones del Consejo como intentos de utilizar el órgano de seguridad colectiva de la Carta de la ONU del modo como se pretendía, no menos que cabe hacerlo con las resoluciones del Consejo que llevaron a la primera invasión de Irak, a saber, la primera guerra del Golfo del presidente Bush⁴⁵. Ese intento del Consejo ha sido ampliamente elogiado en la literatura especializada como un ejemplo del funcionamiento de la carta de la ONU como el mecanismo de seguridad colectiva que estaba destinado a ser⁴⁶. Al igual que la Resolución 678, que autorizaba el uso de la fuerza por aquellos que actuaban para defender Kuwait, los esfuerzos del Consejo en las resoluciones 1373, 1540, 1267 y 1428 no son en menor medida productos del imperio de la ley. Éstas son acciones del Capítulo VII debidamente autorizadas por la Carta. Asimismo son también productos de la capacidad del Consejo para proclamar una "amenaza de la paz" como lo estime conveniente (de conformidad con el artículo 39 de la Carta de la ONU), y la autoridad en virtud de la Carta que permite al Consejo tomar cualesquiera de todas las medidas (incluyendo acciones que afectan directamente a individuos) de acuerdo con los artículos 41 y 42 de la Carta de las Naciones Unidas⁴⁷. Además, el Consejo está expresamente autorizado por el artículo 103 de la Carta a anular las obligaciones de los miembros vigentes en el tratado en la medida en que fuera necesario para implementar la aplicación de sus sanciones colectivas⁴⁸. Así, las acciones del Consejo parecen ser la encarnación de la legalidad internacional y de las Naciones Unidas que trabajan según lo previsto: una renuncia explícita por parte del "hiper-poder" de la tentación de ejercer sus considerables poderes extra-legalmente.

42 S.C. Res. 1483, *supra* nota 37, pmb., pp. 4 y 8.

43 Scheffer, *supra* nota 37, pp. 844-45.

44 Scott Shane, David Johnston y James Risen, "Secret U.S. Endorsement of Severe Interrogations", *NY Times*, 4 de octubre, 2007, en A1 (informes que muestran que el Fiscal General de EE.UU., Alberto González, aprobó las técnicas de interrogatorio duras a pesar de las críticas).

45 S.C. Res. 678, U.N. Doc. S/RES/678 (Nov. 29, 1990); S.C. Res. 687, U.N. Doc. S/RES/687 (Apr. 3, 1991).

46 Thomas M. Franck y Faiza Patel, "Agora: The Gulf Crisis in International and Foreign Relations Law, U.N. Police Action in Lieu of War: "The Old Order Changeth"", 85 *AM. J. INT'L L.*, 1991, p. 63.

47 Véase la Carta de ONU arts. 39, 41, 42; véase, en general sobre este tema Paul C. Szasz, "Notes and Comments, The Security Council Starts Legislating", 96 *AM. J. INT'L L.*, 2002, p. 901.

48 Véase, por ejemplo, S. C. Res. 748, , *U. N. Doc. S/RES/748*, 31 de marzo, 1992, pp. 17-8 (la imposición de sanciones de aviación a Libia a pesar de pre-existir tratados que garantizaban los derechos de aterrizaje en Libia).

B. *Tratados Internacionales de Inversión*

La vuelta de los Estados Unidos a los tratados internacionales de inversión es otro ejemplo más del giro de los Estados Unidos hacia el legalismo, alejándose del despliegue absoluto de poder. En los días del imperio oficial, los Estados Unidos, al igual que otras potencias coloniales, amenazaron en ocasiones con la "diplomacia de las cañoneras" para defender los derechos de sus inversores extranjeros privados en el extranjero⁴⁹. Hoy en día, los inversores extranjeros de los EE.UU. tienen más probabilidades de ser protegidos por los tratados internacionales de inversión que por amenazas ilegales, ni siquiera por la amenaza de los Estados Unidos de aplicar sanciones económicas unilaterales contra un estado expropiador (como bajo la enmienda de Hickenlooper de los Estados Unidos)⁵⁰. EE.UU. y otros inversionistas extranjeros son actualmente protegidos por una intrincada red de cerca de 3.000 tratados regionales o bilaterales de protección de las inversiones⁵¹. Estos tratados suelen contener garantías que, una vez admitidas, los inversionistas extranjeros: 1) recibirán un trato comercial igual al que el Estado de acogida otorga a cualquier otro inversionista extranjero (estatus de "nación más favorecida") o el trato que concede a sus propios inversionistas (tratamiento nacional); 2) recibirán un "trato justo y equitativo" y una "protección y seguridad plenas" de conformidad con el derecho internacional; 3) serán capaces de transferir las ganancias y otro tipo de capital fuera del país sin restricciones monetarias excesivas; y 4) recibirán una indemnización rápida, adecuada y justa si fueran expropiados directa o indirectamente⁵². Muchos acuerdos de inversión también disponen que los inversionistas extranjeros de cualquier estado miembro pueda pasar sin los tribunales locales y tener acceso directo al arbitraje internacional vinculante para resolver violaciones del tratado alegadas por los Estados de acogida⁵³. Esto significa que, a diferencia de la mayoría de los regímenes jurídicos internacionales, el régimen de inversión otorga a sus beneficiarios no estatales derechos directamente aplicables a nivel internacional. El régimen de inversión es ejecutado por los miles de inversores extranjeros, principalmente por empresas multinacionales con recursos para invertir en el exterior que pueden proteger sus intereses financieros cuando estos se vean amenazados por el arbitraje internacional. Los mismos inversores extranjeros sirven de abogados privados generales

49 Ray C. Jones, "NAFTA Chapter 11 Investor-to-State Dispute Resolution: A Shield to Be Embraced or a Sword to Be Feared?", 2002 *BYU L. REV.*, 2002, pp. 527, 529-31.

50 22 U.S.C.A. § 2370, West 2004. La Enmienda Hickenlooper recorta la asistencia extranjera de EE.UU. a los países que expropiar a ciudadanos de EE.UU. En general, sobre este tema véase Andreas F. Lowenfeld, *International Economic Law*, 2002, p. 473, (donde se muestra el auge repentino de los tratados bilaterales de inversión de EE.UU. en los últimos años).

51 Lisa Sachs & Karl Sauvant, "BITs, DITs and FDI Flows: An Overview", *The Impact of Bilateral Investment Treaties and Double Taxation Treaties on Foreign Direct Investment Flows*, Jeffrey Sachs ed., 2009; José E. Álvarez, "The Evolving Foreign Investment Regime", *ILPOST*, Feb. 29, 2008, <http://www.asil.org/ilpost/president/pres080229.html> (donde se expresa que casi todos los miembros de estos tratados tienen cierta obligación de dar a los inversores extranjeros un tratamiento de nación privilegiada y de proteger a los inversores de los daños causados por los incumplimientos contractuales de inversión o de derecho internacional consuetudinario).

52 R. Doak Bishop, James Crawford, & W. Michael Reisman, *Foreign Investment Disputes: Cases, Materials and Commentary*, 2005, pp. 1007-1169 (que tiene en cuenta la interpretación de estos derechos en la jurisprudencia arbitral).

53 Véase *id.* en p. 1009 (donde se apunta que algunos acuerdos de arbitraje requieren, sin embargo, que el caso debe ser presentado primero a los tribunales locales de acogida, pero que si el caso no se resuelve después de 18 meses, entonces el inversor tiene que recurrir en el arbitraje internacional).

para hacer cumplir y posibilitar la interpretación en curso de la ley de inversión internacional⁵⁴. El cuerpo cada vez mayor de la jurisprudencia en derecho internacional de arbitraje de inversión es, pues, una creación tan suya, como de los estados que se comprometen con tratados de inversión.

Los Estados Unidos ejercen un considerable liderazgo en la creación de este régimen internacional de inversiones⁵⁵. Aunque Estados Unidos no fue el primer país occidental en establecer tratados bilaterales de inversión ("BITs"⁵⁶), sus primeros BITs se encontraban entre los que tenían un carácter más protector con respecto a los inversores que jamás antes se había concebido, como lo fue el capítulo de inversión del Tratado de Libre Comercio de América ("NAFTA"⁵⁷)⁵⁸. Las exigencias del estado inversionista traídas en virtud de TLCAN por empresas norteamericanas han alentado a los inversores extranjeros de todo el mundo a recurrir a través del *Centro Internacional de Arreglo de Diferencias relativas a Inversiones* ("CIADI"⁵⁹) y han ayudado a impulsar el movimiento creciente hacia los inversores de arbitraje estatal en virtud de otros mecanismos, como el Mecanismo Complementario del CIADI y la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional (UNCITRAL)⁶⁰. Los Estados Unidos, el país que ha sido durante un período considerable de tiempo el hogar de los principales inversores extranjeros del mundo, ha dirigido el establecimiento del actual régimen internacional de inversiones. También ha sido muy influyente con respecto a muchas otras acciones de organizaciones internacionales que complementan el régimen de inversión, tales como los esfuerzos realizados por el Fondo Monetario Internacional ("FMI"⁶¹), el Banco Mundial y los bancos regionales de desarrollo para imponer los estándares de "buen gobierno" a los estados que complementan los derechos concedidos a los inversionistas extranjeros en los acuerdos de inversión⁶².

II. Contra-narrativa: la ley del Imperio

No todos los abogados internacionales han aceptado la descripción binaria de ley / no-ley, o de acciones unilaterales / multilaterales, antes mencionada. Otros, especialmente aquellos que se consideran a sí mismos miembros de movimientos críticos de estudios jurídicos, sostienen que estos regímenes sólo legalizan el gobierno de los poderosos, y especialmente, de Estados Unidos y sus aliados más cercanos de Occidente. El género académico "Crits", particularmente aquellos que se consideran parte de la tendencia

54 Véase Lowenfeld, *supra* nota 48, en 485, 493 (explicación de la importante aportación que los inversores desempeñan en el arbitraje y solución de controversias, las cuales son contribuciones al corpus del derecho internacional).

55 Kenneth J. Vandeveld, *United States Investment Treaties Policy and Practice*, 1992.

56 [N. de T.: siglas inglesas de *Bilateral Investment Treaty*].

57 [N. de T.: siglas inglesas de "*North American Free Trade Agreement*". También conocido TLCAN, "Tratado de Libre Comercio de América del Norte"].

58 José E. Álvarez, "Critical Theory and the North American Free Trade Agreement's Chapter Eleven", 28 *U. Miami Inter-Am. L. Rev.*, 1996-97, p. 303.

59 [N. de T.: también conocido por las siglas inglesas ICSID, "*International Council of Societies of Industrial Design*"].

60 Sachs & Sauvant, *supra* nota 49, pp. xxxviii-xli.

61 [N. de T.: conocido también por las siglas inglesas IMF, "*International Monetary Fund*"].

62 Daniel Kalderimis, "IMF Confidentiality as Investment Regulation: A Theoretical Analysis", 13 *SOC. & LEG. STUD.*, 2004, p. 103; David P. Fidler, "A Kinder, Gentler System of Capitulations? International Law, Structural Adjustment Policies, and the Standard of Liberal, Globalized Civilization", 35 *TEX. INT'L L.J.*, 2000, p. 387.

Perspectivas sobre Derecho Internacional desde el Tercer Mundo ("TWAAIL"⁶³), sostiene que los regímenes jurídicos discutidos más abajo constituyen formas contemporáneas de neocolonialismo⁶⁴. Para los críticos actuales del derecho internacional –como Makua Matua, Ugo Mattei, o B.S. Chimni– estos regímenes de derecho internacional defendidos por U.S. no representan la ley de neutralidad entre iguales soberanos favorecida por los idealistas internacionales, sino la ley impuesta por y en servicio de la/s potencia/s hegemónica/s del mundo⁶⁵. Las órdenes del Consejo de Seguridad, los dictados del FMI o las reglas de los tratados de inversión no son, desde una perspectiva crítica, más que la ambición imperial de EE.UU. "blanqueada" por la ley –ya sea por medio de un "lavado de cara" a través del (mal)uso de las Naciones Unidas o de las instituciones financieras internacionales, o impuesto sobre quienes no la aceptaban a través de tratados bilaterales desiguales⁶⁶. *American University Washington College of Law* ha ayudado a popularizar la idea de que gran parte del derecho internacional contemporáneo busca aplicar el "consenso de Washington"⁶⁷ sobre cómo se supone que todos los Estados han de comportarse, ya sea con respecto a la amenaza del terrorismo o de los inversionistas extranjeros. Los programas Grotius de conferencias que el *Washington College of Law* ha patrocinado generosamente en las recientes reuniones anuales de la Sociedad Americana de Derecho Internacional han incrementado de manera provocadora el perfil de estos puntos de vista⁶⁸.

A. El Consejo de Seguridad: Legislando la hegemonía

Como sugiere mi propio trabajo al representar las recientes medidas del Consejo de Seguridad como manifestaciones del "derecho internacional hegemónico"⁶⁹, esta descripción opuesta del derecho internacional contemporáneo tiene un mérito considerable. Aunque, como se ha señalado anteriormente, es fácil presentar las resoluciones del Consejo examinadas más arriba como ejemplos de que la Carta de las Naciones Unidas funciona según lo previsto, también es fácil sugerir lo contrario. Resoluciones del Consejo de Seguridad tales como la 1373 y la 1540, que pretenden comprometer a todos los Estados no sometidos a ninguna limitación geográfica o temporal, se pueden considerar como un giro "legislativo" o incluso "constitucional" sin precedentes e injustificable para un órgano originalmente destinado a servir sólo como guardián colectivo de la paz, y no como un

63 [N. de T.: en el original inglés, "Third World Approaches to International Law ("TWAAIL")].

64 Obiora Chinedu Okafor, "Newness, Imperialism, and International Legal Reform in Our Time: A TWAAIL Perspective", 43 *OSGOODE HALL L.J.*, 2005, p. 171 (estudio de literatura TWAAIL).

65 Ugo Mattei, "A Theory of Imperial Law: A Study on U.S. Hegemony and the Latin Resistance", 10 *Ind. J. Global Legal Stud.*, 2003, p. 383 (que describe las nuevas formas de "imperio" el derecho internacional dominado por unos pocos actores hegemónicos); B.S. Chimni, "International Institutions Today: An Imperial Global State in the Making", 15 *EUR. J. INT'L L.* 1, 2004; Makau Mutua, "Critical Race Theory and International Law: The View of an Insider-Outsider", 45 *VILL. L. REV.*, 2000, p. 841 (donde se argumenta que el derecho internacional actual es un reflejo de preocupaciones eurocéntricas).

66 En general, sobre este tema véase: Lloyd Gruber, *Ruling the World: Power Politics and the Rise of Supranational Institutions*, 2000.

67 John Williamson, "What Washington Means by Policy Reforms", en *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, John Williamson ed., 1990, pp. 7-8 (donde se incluye en el "consenso de Washington" a los poderes políticos, instituciones financieras internacionales, organismos económicos y el gabinete de estrategia).

68 B.S. Chimni, "A Just World Under Law: A View from the South", 22 *AM. U. INT'L L. REV.*, 2007, p. 199 (La Octava Conferencia Anual del Programa Grotius presentada en la reunión anual número 100 de la Sociedad Americana de Derecho Internacional).

69 Álvarez, *supra* nota 20.

legislador global⁷⁰. Mediante el uso de su influencia política en el Consejo, Estados Unidos ha logrado en estas ocasiones burlar el "vehículo *par excellence* del interés comunitario", a saber, la *negociación*⁷¹ de un tratado multilateral, y en su lugar han optado por utilizar un derecho legislativo global no responsable y sujeto a su poder de veto⁷².

La Legislación del Consejo de Seguridad también tiene características peculiares no compartidas por gran parte del derecho internacional. En la Resolución 1373, por ejemplo, el Consejo seleccionó sólo algunas de las disposiciones del recién concluido (y por lo tanto, no ampliamente ratificado) Convenio para la Supresión de la Financiación del Terrorismo, agregó disposiciones que no figuraban en ese tratado (porque no obtuvieron aceptación a nivel multilateral), y omitió aquellas disposiciones que no le gustaban, incluyendo el explícito respeto de otros requisitos del derecho internacional por parte de la Convención. Estos requisitos incluyen las debidas garantías procesales de las personas acusadas de delitos relacionados con el terrorismo, los derechos de las personas extraditadas y las disposiciones del tratado que prevean la posibilidad del recurso judicial⁷³. Además, a diferencia de la mayoría de los intentos de aplicar las normas mundiales en las Naciones Unidas, los regímenes 1373 y 1540 del Consejo se basan en grupos de expertos elegidos, no sobre la base de la representación geográfica, sino dominados por expertos de los Estados Unidos y del Reino Unido⁷⁴. Este intento de promulgar una "ley imperial" depende menos de un "servicio civil internacional independiente" de lo que lo hacen la mayoría de los esfuerzos de las organizaciones internacionales. Y el hecho de que los esfuerzos del Consejo de Seguridad en su resolución 1267, que impone sanciones directas a los individuos, sean no menos respetuosos de los derechos al debido proceso que lo que es la ley nacional de EE.UU. con respecto a los "combatientes enemigos" capturados en la guerra contra el terror en los Estados Unidos dice poco en favor del Consejo⁷⁵.

Estas críticas son valiosas en la medida en que nos recuerdan que la vuelta al multilateralismo, o al menos a las instituciones multilaterales establecidas después de la Segunda Guerra Mundial, no aseguran que el ideal del imperio de la ley se cumpla. Como Lloyd Gruber nos recuerda, las duras políticas de condicionalidad del FMI no son menos injustas o inequitativas simplemente porque provengan de una institución multilateral⁷⁶.

B. *Inversión Internacional*

Es incluso más fácil calificar el régimen internacional de inversiones, basado en su mayor parte en los BITs, como instrumentos del imperio. Los BITs son casos análogos a los acuerdos de capitulación que las potencias occidentales obtuvieron antes de la periferia en el siglo XIX⁷⁷. Según los términos de tales acuerdos, las potencias coloniales occidentales consiguieron la jurisdicción extraterritorial de los territorios de países no occidentales,

70 Jena L. Cohen, "A Global State of Emergency or the Further Constitutionalization of International Law: A Pluralist Approach", *15 Constellations*, 2008, p. 456.

71 [N. de T.: *Las cursivas son del original*].

72 Álvarez, *supra* nota 20, p. 875 (cita de Bruno Simma).

73 *Id.* p. 876.

74 *Id.* (donde se observa que otros miembros no tienen poder ni recursos para oponerse a la dominación de los E.E.U.U. y de Reino Unido).

75 *Joined Cases C-402 y 415/05 P, Kadi v. Council*, 2008 E.C.R. 00 (examen crítico de la legalidad de la legislación europea que aplica las sanciones contra el terrorismo del Consejo de Seguridad).

76 Gruber, *supra* nota 59, p. 55 (donde se señalan los intentos de los líderes del gobierno de culpar al FMI de las dificultades impuestas bajo sus condiciones).

77 Fidler, *supra* nota 56.

eximiendo a los ciudadanos de países occidentales (incluidos los comerciantes e inversores occidentales) de la ley local. Estos acuerdos de capitulación imponían el "estándar de civilización" sobre los "incivilizados" mediante la concesión de jurisdicción por encima de los ciudadanos de naciones occidentales y sus bienes a los funcionarios consulares de los estados occidentales, en lugar de a los tribunales locales⁷⁸. Los estados occidentales justificaron estos tratados basándose en que los Estados de acogida pobres de los comerciantes e inversionistas extranjeros eran incapaces de satisfacer el estándar de justicia otorgado por las "naciones civilizadas"⁷⁹. Como los antiguos acuerdos de capitulación, los actuales BITs también exigen a los inversionistas extranjeros de tener que ir a los tribunales locales. Se limitan a sustituir los mecanismos internacionales de arbitraje por el recurso de los primeros a los funcionarios consulares. Además, mientras que los acuerdos de inversión son oficialmente producto del consentimiento mutuo del Estado, el consentimiento por parte de los países menos desarrollados (PMA⁸⁰) –a términos que son extremadamente favorables para los inversionistas extranjeros que en su mayoría son occidentales– se ha visto duramente constreñido por los dictados del mercado, así como por la privatización y otras exigencias obtenidas por instituciones como el Banco Mundial y el FMI⁸¹.

III. La complejidad de los regímenes internacionales contemporáneos

Esta descripción crítica y alternativa de los regímenes jurídicos internacionales no es, a pesar de sus méritos, sino una caricatura. Los intentos de caracterizar los actuales regímenes jurídicos en el Consejo de Seguridad o según los BITs como manifestaciones, bien del ideal de la ley, bien de la "ley del imperio", son excesivamente simplistas. Una mayor atención al funcionamiento real de tales regímenes revela que están sujetos a fuerzas de anti-encubrimiento que hacen de ellos regímenes no sólo hegemónicos sino *también* legales. Hay que entenderlos, más exactamente, no como *la ley del imperio*, sino como *imperios de la ley*.

A. La reacción contra el Consejo de Seguridad

Consideremos lo que ha ocurrido incluso en el breve período transcurrido desde el 11-S bajo los regímenes del Consejo de Seguridad señalados anteriormente. El recurso de los Estados Unidos al Consejo de Seguridad para legitimar su uso de la fuerza a raíz del 11-S dio lugar a consecuencias para los Estados Unidos, así como para otros estados y para la ley resultante. Los funcionarios de EE.UU. que optaron por recurrir al Consejo no habían previsto todas estas consecuencias. Si bien la aquiescencia del Consejo de Seguridad en la acción militar en Afganistán ha servido en cierto modo para modificar las normas que rigen la autodefensa, la ley no ha avanzado hacia la aceptación del uso preventivo de la fuerza. Como Ian Hurd ha argumentado, el discurso de justificación jurídica requerido a cualquier estado que acuda al Consejo obligó inicialmente a los Estados Unidos a tratar de justificar

78 *Id.* p. 391-92.

79 *Id.* p. 392.

80 [N. de T.: Países Menos Desarrollados (PMA). En inglés se habla de LDCs (*Least Developed Countries*)]

81 *Cf. id.* p. 404 (que explica que, si bien el derecho internacional sigue siendo un ejercicio de poder hegemónico, las consecuencias económicas y políticas globales de la Guerra Fría permitieron una reforma política y jurídica en los países en desarrollo por el FMI y el Banco Mundial).

su invasión de Irak afirmando la existencia de armas de destrucción masiva. La ausencia posterior de tales armas supuso un coste sustancial a los Estados Unidos en términos de pérdida de aliados⁸². Se puede sostener que el hecho de que el Consejo no llegara a aprobar la invasión ha puesto límite a las mayores tentativas estadounidenses de apartarse de las normas tradicionales que rigen el uso de la fuerza. Del mismo modo, el recurso de los Estados Unidos al Consejo para justificar su ocupación ha impuesto restricciones a las acciones de EE.UU., entre ellas, el hecho de que su presencia prolongada en Irak sigue siendo dependiente de la aquiescencia de Irak y de la subsiguiente aprobación por el Consejo de Seguridad⁸³.

La considerable presión ejercida por los estados y organizaciones no gubernamentales que se oponían a los intentos "legislativos" del Consejo también ha afectado a las acciones del Consejo relativas a la lucha contra el terrorismo y las armas de destrucción masiva⁸⁴. Como Ian Johnstone y otros han señalado, los partidarios de la resolución 1373, con el tiempo, han tenido que dedicar mayores esfuerzos en asegurar la aplicación de medidas contra el terrorismo a través de un discurso deliberativo menos dependiente de la autorización, dada de arriba abajo, por el Consejo⁸⁵. Han habido pues mayores esfuerzos para justificar los méritos de las medidas subyacentes y para hacer más transparente el funcionamiento de los comités relevantes del Consejo de Seguridad, así como un cambio hacia formas más responsables de implementación⁸⁶. En 2005, por ejemplo, se organizó el Comité Contra el Terrorismo (CTC) bajo la dirección de un grupo mayor, la Dirección Contra el Terrorismo ("CTED")⁸⁷. Aunque los funcionarios estadounidenses trataron de tener el informe de la CTED únicamente para la CTC, la oposición de otros estados condujo al compromiso por el cual el Secretario General de la ONU sería nombrado como su director ejecutivo⁸⁸. Las insinuaciones de que el objetivo de la resolución 1373 era asegurar la difusión mundial de la Ley Patriota de los EE.UU. han sido discretamente dejadas de lado en medio de un acuerdo cada vez mayor en que la mejor manera de asegurar la cooperación eficaz de lucha contra el terrorismo consiste en persuadir, y no en obligar, a los Estados para que obedezcan. Además, ha habido un intento complementario

82 Ian Hurd, *After Anarchy: Legitimacy and Power in the United Nations Security Council*, 2007; véase también Ian Hurd, "The Strategic Use of Liberal Internationalism: Libya and the U.N. Sanctions, 1992-2003", 59 *INT'L ORG.* 2005, p. 501 (explica cómo se puede perder la legitimidad si la hegemonía es vista con demasiada frecuencia como una auto-violación de las reglas del juego).

83 Council on Foreign Relations, *Backgrounder: U.S. Security Agreements and Iraq*, Dec. 23, 2008 (examen de los acuerdos que han determinado la legalidad de la continua presencia de EE.UU. en Irak según lo supervisado por el Consejo de Seguridad), disponible en <http://www.cfr.org/publication/16448/>.

84 Monitoring Group Established Pursuant to Security Council Resolution 1363 (2001) and Extended by Resolution 1390 (2002), Second Report of the Monitoring Group Established Pursuant to Security Council Resolution 1363 (2001) and Extended by Resolution 1390 (2002), U.N. Doc. S/2002/1050, Sept. 20, 2002 (en el que se observa que algunos Estados no han tomado medidas debido a la falta de autoridad legislativa para hacerlo), Per Cramér, "Recent Swedish Experience with Targeted U.N. Sanctions: The Erosion of Trust in the Security Council", en *Review of the Security Council Member STATES* 85, Erika de Wet et al. eds, 2003, p. 105 (donde se estudian las dificultades que encontró Suecia en la aplicación de sanciones emitidas por el Consejo de Seguridad y que se encontraban en evidente contradicción con los derechos fundamentales de los individuos).

85 Ian Johnstone, "Legislation and Adjudication in the U.N. Security Council: Bringing Down the Deliberative Deficit", 102 *AM. J. INT'L L.* 2008, pp. 275, 276 (donde se sostiene que las decisiones de política pública se hacen mejor cuando van acompañadas de una argumentación razonada).

86 *Id.* pp. 288-89.

87 *Id.* p. 285 (donde se observa que la CTED se compone por 20 expertos encargados de ayudar al Comité contra el Terrorismo (CTC) en las decisiones políticas y estratégicas).

88 *Id.*

más formal en la Asamblea General para llegar a un convenio multilateral que, a diferencia de las tentativas más hegemónicas del Consejo, define lo que realmente es el "terrorismo"⁸⁹. Incluso Estados Unidos considera esto necesario para frenar el oportunismo que la 'legislación' antiterrorista del Consejo de Seguridad engendra sin esta beneficiosa definición⁹⁰.

Ha habido una oposición mayor incluso por parte de los miembros hacia las sanciones antiterroristas "inteligentes" impuestas en virtud de la resolución 1267 y otras posteriores. Los miembros rápidamente pusieron objeciones al modo como funcionó este régimen y pronto surgieron dificultades en los tribunales nacionales, en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y en el Tribunal Europeo de Justicia⁹¹. Las presiones políticas de los Estados que se oponían a la inclusión de sus ciudadanos en listas han propiciado cambios en la forma en que funciona el Comité de Sanciones. Aunque inicialmente los individuos eran registrados en listas (en gran parte a petición de los expertos de inteligencia de Estados Unidos y Reino Unido) sobre la base de la confianza política, no había procedimientos para eliminar a personas de la lista de sanciones una vez registradas, y no habían excepciones definidas para que las personas apuntadas tuvieran acceso a algo de dinero para satisfacer sus necesidades diarias de vivienda y alimentos. El Comité de Sanciones de la ONU se vio obligado a modificar sus procedimientos⁹². Bajo la presión europea, dicho Comité se vio obligado a identificar las pautas formales o normas de prueba para que los Estados las siguieran al proponer nombres, así como incorporar excepciones de carácter humanitario y un procedimiento de exclusión de las listas⁹³.

Sin embargo, estas positivas medidas para aumentar la transparencia y legitimidad del régimen de lucha contra el terrorismo no fueron suficientes para impedir la culminación de los desafíos antes de las controversias internacionales de los colonizadores. Después de una serie de decisiones judiciales previsibles, tanto en los tribunales nacionales como en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, con respecto a que las acciones vinculantes del Consejo no podían ser objeto de revisión o impugnación judicial, en 2008 la gran cámara del Tribunal Europeo de Justicia celebró finalmente en *Kadi vs. Consejo de la Unión Europea* que las sanciones que pretendía imponer el Consejo, tal y como se aplicaban en virtud del derecho comunitario europeo, no podrían ser sostenidas⁹⁴. El Tribunal se negó a declarar que no estaba en condiciones de participar en la revisión judicial de la legalidad de las sanciones que se aplican a las personas que viven en la Unión Europea, y también se negó a declarar que la primacía de las acciones del Consejo de Seguridad podría impedir una investigación sobre si las sanciones correspondientes eran compatibles con los derechos fundamentales reconocidos a los individuos bajo la ley europea⁹⁵. El tribunal se basó en la

89 *Id.* Eric Rosand, Alistair Millar & Jason Ipe, *The UN Security Council's Counterterrorism Program: What Lies Ahead?*, October 2007, pp. 288-89.

90 *Cf.* Human Rights Watch, Current Events, *Opportunism in the Face of Tragedy: Repression in the Name of Anti-Terrorism*, <http://www.hrw.org/legacy/campaigns/september11/opportunismwatch.htm>, last visited Mar. 3, 2009; William Orme, "Response to Terror: U.N. Fears Abuses of Terror Mandate", *L.A. TIMES*, Jan. 2, 2002, en A1 (presentación de ejemplos de gobiernos que restringen libertades bajo el pretexto de luchar contra el terrorismo).

91 Véase, por ejemplo, *Kadi vs. Council*, *supra* note 67; *Bosphorus vs. Ireland*, 2005-VI Eur. Ct. H.R. 109; Case T-253/02, *Ayadi vs. Council*, 2006 E.C.R. II-2139; Case T-306/01, *Yusuf vs. Council*, 2005 E.C.R. II-3533.

92 Véase, por ejemplo, S.C. Res. 1730, pp. 1-7, *U.N. Doc. S/RES/1730* (Dec. 19, 2006) (esbozo del nuevo procedimiento de listas).

93 *Id.*

94 *Kadi*, 2008 E.C.R., p. 61.

95 *Id.* pp. 283-99.

averiguación de que los procedimientos de exclusión de las listas propuesto por el Consejo de Seguridad de la ONU estaban lejos de respetar los derechos de los ciudadanos europeos para hacer valer sus derechos en el curso de un procedimiento pertinente, porque los procedimientos de exclusión de listas eran meramente "diplomáticos e intergubernamentales". El Tribunal de Justicia señaló que los procedimientos eran también defectuosos por no permitir el acceso a las razones y las pruebas que justifican la aparición de una persona en la lista de individuos sancionados, y, por lo tanto, impedían la posibilidad de que ese individuo presentara una defensa y recibiera efectivamente un recurso judicial⁹⁶. A pesar de que las sanciones de la ONU fueron consignadas como "temporales", el Tribunal consideró que la regulación europea que las aplicaba era una interferencia desmesurada e intolerable con el derecho de propiedad del individuo conforme a la legislación europea y al Convenio Europeo de Derechos Humanos⁹⁷. En consecuencia, el Tribunal de Justicia anuló la aplicación de la regulación en lo que se refiere a los afectados por ella con anterioridad, aunque permitió que se mantuviera durante tres meses para que el Consejo Europeo pueda poner remedio a los defectos que dicho Tribunal había encontrado en sus procedimientos⁹⁸.

Cualquiera que fuera el resultado final de ese caso particular, la cuestión de cómo ajustar el régimen de sanciones del Consejo de Seguridad de la ONU contra el terrorismo para hacerlo más compatible con las normas internacionales de derechos humanos es una cuestión que tanto el Consejo Europeo y el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas tendrán finalmente que resolver. De lo contrario, la legitimidad y, posiblemente, la legalidad del régimen de sanciones contra el terrorismo de las Naciones Unidas seguirán siendo cuestionadas.

Estos ejemplos indican cómo el derecho internacional contemporáneo establece los límites en que los estados poderosos tratan de utilizar el imperio de la ley o las instituciones multilaterales, incluso en las instituciones en las que los estados poderosos tienen poder de veto, para progresar en la ley del imperio. Los esfuerzos del Consejo de Seguridad no son absolutamente iguales a las medidas que adoptan los Estados Unidos por su cuenta. Incluso el Consejo debe concordar sus acciones legislativas con las expectativas de la comunidad internacional y con el resto del derecho internacional. Como la decisión Kadi sugiere, estos límites se deben a que las acciones del Consejo de Seguridad de la ONU existen en la actualidad dentro de una gran red ineludible del derecho internacional y las instituciones, incluyendo una mirada de tribunales internacionales.

B. Restricciones del Imperio en las Inversiones Internacionales

Sin embargo, como sugiere el ejemplo del régimen internacional de inversiones indicado más abajo, la ley del imperio también se ve necesariamente limitada, incluso cuando las instituciones multilaterales no han estado tan involucradas en su elaboración o ejecución. En otros casos, las limitaciones reaparecen en la medida en que la ley –incluso la ley hegemónica– sigue basándose en una aplicación recíproca.

96 *Ibidem*. pp. 323-326.

97 *Ibidem*. pp. 369-71.

98 *Ibidem*. pp. 372-76.

La afirmación de que el régimen de inversión internacional es comparable a los acuerdos de capitulación del siglo XIX, ignora el hecho de que los flujos actuales de inversión no se dan solamente en una dirección, de norte a sur. Por el momento, Estados Unidos es el principal exportador del mundo, tanto de los flujos de capital como el principal receptor del capital de inversiones extranjeras⁹⁹. Compartimos esta dualidad con otros, como Brasil, Rusia, India y China (abreviado como "BRICs"), todos los cuales son también principales receptores y exportadores de capital¹⁰⁰. De la cantidad neta de capital de inversión extranjero directo, aproximadamente el diecisiete por ciento de la misma se compone de las salidas de IED¹⁰¹ de los mercados emergentes¹⁰². Ya no es exacto describir el régimen jurídico internacional que regula el régimen extranjero como relacionado estrictamente con la protección del capital de occidente, ya que está dirigido al resto del mundo.

Lo que esto significa es que Estados Unidos ha desarrollado, sobre todo en los últimos años, la misma relación de amor-odio en lo que respecta a la inversión extranjera que tienen muchos otros países. Estados Unidos, junto con la práctica totalidad de países (incluidos los reductos comunistas como Cuba) son ahora firmes convertidos a la teoría de la ventaja comparativa de David Ricardo¹⁰³. Esto se aprecia claramente en el hecho de que en el transcurso de los últimos años, casi todos los países del mundo han modificado sus legislaciones nacionales para facilitar a los inversores extranjeros entrar y operar en sus territorios¹⁰⁴. Prácticamente todos los países consideran hoy en día que el libre flujo de capitales es indispensable para el crecimiento económico. Al mismo tiempo, Estados Unidos comparte los temores de la mayoría de países, incluidos los PMA, sobre si la concesión de derechos recíprocos a todos los inversores interferirá con las prerrogativas de soberanía o resultará un desafío para la legislación nacional¹⁰⁵. Las adquisiciones extranjeras de compañías de EE.UU., incluyendo servicios públicos previos, siguen siendo un punto de fricción en el debate sobre el poder de los soberanos de influir en el empleo, controlar la seguridad nacional, preservar el empleo local y evitar la subcontratación, estimular la innovación tecnológica y proteger la propiedad intelectual o la seguridad nacional¹⁰⁶.

99 Economic Intelligence Unit, *World Investment Prospects to 2011: Foreign Direct Investment and the Challenge of Political Risk*, 2007, disponible en:

<http://vcc.columbia.edu/pubs/documents/WorldInvestmentProspectsto2011.pdf>.

100 Sachs y Sauvant, *supra* nota 49, pp. xxxii.

101 [N. de T.: Inversión Extranjera Directa (IED). En inglés se habla de FDI (*Foreign Direct Investment*)]

102 *Id.*

103 David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Everyman's Library No. 590, Ernest Rhys ed., 1911. En general, sobre este tema véase Alan O. Sykes, "Comparative Advantage and the Normative Economics of International Trade Policy", *1 J. INT'L ECON. L.*, 1998, p. 49 (donde proporciona una introducción y una visión general de la ventaja comparativa).

104 Economist Intelligence Unit, *supra* nota 90, p. 67 (donde señala que de los 2.394 cambios en las leyes nacionales de IED entre 1991 y 2005, el 92 por ciento se destinaron a crear un clima más favorable para los inversores extranjeros).

105 Cf. *id.* pp. 11-13 (donde se presenta el argumento de que un aumento del proteccionismo entre los Estados está obstaculizando la inversión extranjera directa, es decir, las fusiones y adquisiciones).

106 Sachs & Sauvant, *supra* nota 49, en tbd.

La comparación de las disposiciones del modelo BIT de EE.UU. de 1984 con las disposiciones que aparecen en el texto más reciente de EE.UU. parece indicar que, en estos 20 años de experiencia de los Estados Unidos con los tratados de inversión, –incluyendo más de 10 años como demandado en el marco del TLCAN en los casos presentados por los inversionistas canadienses en EE.UU.– se ha efectuado una impugnación de las leyes federales y estatales de EE.UU. en virtud de las garantías vagas e indefinidas del tratado de 1984¹⁰⁷. Con el tiempo, el gobierno de EE.UU. se ha vuelto más reticente con la protección de los derechos de los inversores extranjeros a expensas de las prerrogativas soberanas de los Estados Unidos. El modelo actual de BIT de los EE.UU. es más del doble de lo que fue anteriormente¹⁰⁸. Se ha convertido en un documento más completo a fin de proteger mejor los derechos de soberanía o reglamentación que los Estados Unidos ridiculizaron anteriormente cuando se luchaba contra la propuesta de un "Nuevo Orden Económico Internacional", defendida antes por los países menos desarrollados¹⁰⁹. La versión más reciente del modelo de BIT de los EE.UU. refleja un gobierno que se ha enfrentado a las reclamaciones de los inversores en el marco del TLCAN, el cual desafiaba los derechos de California a proteger sus aguas subterráneas como una violación de las garantías excesivamente amplias de trato justo y equitativo¹¹⁰, y afirmaba que una sentencia punitiva de daños y perjuicios del jurado de Mississippi contra un inversionista canadiense constituía una toma ilegal de la propiedad¹¹¹. El reciente lenguaje evasivo del BIT muestra también una sensibilidad hacia las decisiones del CIADI a propósito de la interpretación del BIT entre EE.UU. y Argentina, que encontró a esta última responsable de millones de dólares por daños y perjuicios por los daños infligidos a los inversionistas extranjeros, como consecuencia de las medidas de carácter general que Argentina tomó en respuesta a una grave crisis económica y política¹¹².

El nuevo lenguaje de los BIT de EE.UU. vuelve a calibrar el equilibrio entre los derechos otorgados a los inversores y el derecho de la nación a regir en favor de los intereses públicos de diversas maneras. En el marco del nuevo modelo BIT, Estados Unidos ha restringido la definición de la garantía justa y equitativa, sugiriendo que ésta sólo abarca las protecciones tradicionales del derecho internacional consuetudinario¹¹³. Mientras que esa garantía aún incluye los incidentes de malos tratos por los tribunales nacionales, limita las protecciones de los inversores a los actos atroces que impliquen violaciones básicas del debido proceso¹¹⁴. El nuevo lenguaje de EE.UU. en materia de expropiación restringe el

107 Para una tabla comparativa de los textos respectivos de los modelos de BITs de EE.UU. de 1984 y 2004, véase José E. Álvarez, *The Evolving BIT* (próxima publicación en *Transnational Dispute Management* 2009).

108 Para el texto del modelo BIT de EE.UU. de 2004, véase http://www.ustr.gov/Trade_Sectors/Investment/Model_BIT/Section_Index.html

109 G.A. Res. 3281 (XXIX), preámbulo., p. 3, art. 18, *U. N. Doc. A/9631* (Dec. 12, 1974) (que promueve un orden económico "basado en la equidad, la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común y la cooperación entre todos los Estados, independientemente de sus sistemas económicos y sociales").

110 *Methanex Corp. vs. U.S., (Can. vs. U.S.)*, pt. II, ch. D, 8-9, 44 I.L.M. 1345 (NAFTA Ch. 11 Arb. Trib. 2005), disponible en: http://naftaclaims.com/Disputes/USA/Methanex/Methanex_Final_Award.pdf (que concluye que el tribunal no tenía jurisdicción sobre una demanda de Methanex contra los Estados Unidos basado en la violación del Capítulo 11 del TLCAN).

111 *The Loewen Group, Inc., et al., vs. U.S.*, ICSID Case No. ARB(AF)/98/3, 42 I.L.M. 811, 2003, pp. 92-95 (donde se rechaza una acción del capítulo 11 del TLCAN basada en la violación por los Estados Unidos después de un juicio aparentemente injusto).

112 José E. Álvarez y Kathryn Khamsi, "The Argentine Crisis and Foreign Investors: A Glimpse into the Heart of the Investment Regime", *Yrbk International Investment Law & Policy*, 2008-09, p. 379.

113 U.S. Model BIT de 2004, *supra* nota 98, en Artículo 5 y anexo A.

114 Treaty Between the United States of America and the Oriental Republic of Uruguay Concerning the

significado de expropiaciones "indirectas" al de violaciones que serían reconocidas por la Corte Suprema de los EE.UU. en el caso clásico de expropiaciones, *Penn Central*¹¹⁵. La jurisprudencia sobre expropiaciones debería reconocer los elementos que figuran en el anexo B (4) en el BIT entre Estados Unidos y Uruguay como los factores de equilibrio identificados por el Tribunal Supremo de los EE.UU. en el *Penn Central*¹¹⁶. Por otra parte, el nuevo lenguaje de EE.UU. con respecto a las medidas que "considera necesarias" para la protección de su seguridad esencial sugiere un intento de hacer de esa cláusula fundamentalmente un auto-enjuiciamiento. Así, los árbitros internacionales no pueden adivinar las intenciones de la determinación de un estado cuando adopta una medida que perjudica a un inversor extranjero, pues es necesaria para proteger la "seguridad esencial" a la propia determinación de ese Estado¹¹⁷. Los cambios que EE.UU. ha hecho a su tratado de inversión conducen a la protección de la propiedad valorada en esos acuerdos, acercándose a la forma en que los derechos de propiedad son reconocidos y protegidos en la Convención Europea de Derechos Humanos¹¹⁸.

Los cambios en el programa BIT de EE.UU. a lo largo de 20 años demuestran que el régimen de inversión ya no se puede caricaturizar como una ley diseñada sólo para proteger los intereses del capital de la metrópoli. Estos cambios muestran que los acuerdos de inversión a día de hoy, o al menos los celebrados por el antiguo líder del régimen de inversión, no son exactamente como los tratados de capitulación de la era colonial. Los BITs de hoy en día se saltan la parte correspondiente a la metrópoli. Como sugieren los cambios de EE.UU. en sus BITs más recientes, la metrópoli sufre de vez en cuando bajo las restricciones del régimen de reciprocidad. Y sin embargo, el hecho de que tanto los países ricos, como Estados Unidos, como los países menos desarrollados sigan aceptando las premisas generales del régimen de inversión y sólo titubeen en torno al margen de la protección de sus inversores, indica en qué medida los Estados siguen considerando interesante ese régimen. La permanente confianza de los Estados en los tratados internacionales de inversión indica el grado en que todos ellos han aceptado ya la premisa de que los flujos de capital liberal proporcionan un beneficio mutuo. La mayoría de los estados no ven sus acuerdos de inversión como un negocio de ganancia-cero como sería en el caso de un acuerdo de capitulación. La mayoría de los estados siguen creyendo que el flujo mutuo de capital eleva todos los barcos. Hoy, cuando el 27 por ciento de los BITs se

Encouragement and Reciprocal Protection of Investment, U.S.-Uru., art. 5, pp. 1-3, annex A, Apr. 4, 2006, S. Treaty Doc. No. 109-9 [en adelante, Tratado de EE.UU.-Uruguay].

115 *Penn Cent. Transp. Co., et al. v. New York City, et al.*, 438 U.S. 104 (1978), U.S.-Uruguay Treaty, *supra* note 104, annex B (donde se utiliza el análisis de las expropiaciones hallado en la decisión del Tribunal Supremo de *Penn Central*, para limitar la definición de expropiación indirecta).

116 *Penn Cent. Transp.*, 438 U.S. en 124.

117 Véase U.S.-Uruguay Treaty, *supra* nota 104, art. 18, p. 2 ("Ninguna disposición del presente Tratado se interpretará... para impedir a una Parte aplicar las medidas que considere necesarias para el cumplimiento de sus obligaciones con respecto al mantenimiento o restablecimiento de la paz o la seguridad internacionales, o la protección de sus propios intereses esenciales de seguridad"). Para el examen de la importancia de este cambio, véase en general Álvarez y Khamsi, *supra* nota 102.

118 *Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, art. 1, Mar. 20, 1952, 213 U.N.T.S. p. 262 ("Toda persona física o jurídica tiene derecho al disfrute pacífico de sus bienes. Nadie podrá ser privado de su propiedad excepto por el interés público y sujeto a las condiciones previstas por la ley y los principios generales del derecho internacional. La anterior disposición no podrá, sin embargo, menoscabar de ninguna manera el derecho de un Estado a hacer cumplir las leyes que considere necesarias para controlar el uso de los bienes de acuerdo con el interés general o garantizar el pago de impuestos u otras contribuciones o multas").

dan entre los países en desarrollo¹¹⁹ y una parte considerable de los flujos de capital *van a Occidente*, y son *procedentes de Oriente*, es poco plausible describir los acuerdos de inversión como herramientas unilaterales de Occidente. Tampoco países como China y Egipto, que están firmando acuerdos de este tipo para proteger sus inversionistas extranjeros, pueden ser fácilmente caracterizados como agentes del imperio anglo-americano¹²⁰. El régimen mundial actual para la inversión no es simplemente un producto de los tratados impuestos a través de bilaterales afirmaciones del poder por el rico Occidente contra el resto.

IV. Un acercamiento contemporáneo a la comprensión de 'Imperio'

La descripción de lo esencial en regímenes complejos, sean dirigidos por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas o sean formados por tratados bilaterales de inversión, es un todo un reto. Necesitamos una descripción que reconozca que lo que ahora tenemos delante es diferente de los anteriores imperios, los cuales estaban basados territorialmente o eran esencialmente el producto patente del poder de un estado de gran tamaño. Mientras que estos regímenes permanecían como instrumentos del imperio, necesitamos reconocer que ahora el significado de "imperio" es diferente del que era en la época colonial. Estos regímenes jurídicos contemporáneos existen en un reino más allá de la estadidad, un lugar donde las categorías de la periferia *imperializada* y la explotadora metrópoli se vuelven borrosas.

A. *El Imperio Antiguo*

En la antigua usanza, un imperio era universal por definición¹²¹. Los antiguos imperios se veían a sí mismos como omniabarcantes. Un imperio era un cosmos armónico y autónomo confrontado en otras circunstancias sólo por el caos¹²². Los que permanecían fuera de su dominio eran salvajes incivilizados. En la antigüedad pues los verdaderos "imperios" aspiraban a la universalidad.

El Imperio de Atenas, que comenzó aproximadamente en 478 a. C. y cayó en el 405 a. C. es particularmente interesante. El imperio surgió de una alianza entre los Estados Helénicos contra los persas¹²³. En el 454 a.C. Atenas reorganizó la alianza, la Liga de Delos, y estableció una hacienda común en Delos que recogía las contribuciones de los aliados¹²⁴. Bajo el liderazgo ateniense, los estados independientes enviaron representantes al templo de Delos donde las decisiones eran tomadas en un congreso general. La Liga de

119 Sachs & Sauvant, *supra* nota 49, p. xxxiv.

120 *Id.* fig. 8, p. XXV (que indica que China (119 BITS) y Egipto (100) se encuentran entre los diez países con mayor número de BIT en junio de 2007; Estados Unidos no figura entre los diez primeros signatarios BIT). Cf. Walter Russell Mead, *God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World*, 2007 (donde se describe cómo los poderes de habla inglesa han dado forma al mundo moderno).

121 Stephen Howe, *Empire: A Very Short Introduction*, 2002, pp. 13-14 (donde explica que *imperium*, la palabra antecesora de "imperio", significaba el gobierno sobre amplios territorios sobre los que ningún otro monarca podría reclamar el título).

122 *Id.*, p. 14 (afirma que los griegos crearon y que los romanos abrazaron la idea de que los grupos que estaban fuera del imperio eran bárbaros).

123 Michael W. Doyle, *Empires*, 1986, pp. 54-8.

124 *Ibidem.*, p. 55.

Delos llegó a incluir a las ciudades conquistadas (cuyas poblaciones fueron esclavizadas y cuyas tierras fueron colonizadas por los atenienses) y a los miembros de la Liga que en el pasado se habían sublevado y que fueron obligados a regresar nuevamente a ella y forzados a rendirle tributo. Como describe Michael Doyle, "la Liga de Delos se convirtió así en un imperio en el cual Atenas ejercía el control imperial en buena parte por medios informales"¹²⁵.

Este régimen era sustentado por los "aliados de la clase que pagaba tributos", cada uno de los cuales tenía "jurídicamente independencia, un gobierno formalmente soberano, incluyendo una asamblea democrática"¹²⁶. La Liga de Delos también era sostenida gracias a periódicas intervenciones militares y a la conformidad voluntaria de las poblaciones y las élites de la periferia –quienes, a veces, temían, odiaban o veneraban a Atenas, pero que eran en general conscientes de que la integración en la Liga les confería beneficios económicos concretos, como el acceso al mercado de Atenas, la protección de Atenas contra la piratería, y otros "bienes colectivos"¹²⁷ proporcionados imperialmente. A diferencia de la alianza hegemónica de Esparta, la Liga del Peloponeso, (que sólo controlaba las relaciones exteriores de sus aliados), Atenas era más ambiciosa. Recogió tributos, impuestos a la jurisdicción de sus tribunales, regulaba el comercio de sus aliados dominados y trató de imponer una forma "democrática" de gobierno sobre las tradiciones de gobierno autóctonas¹²⁸. Según nos cuenta Doyle, el breve imperio ateniense fue impulsado por sus preocupaciones por la seguridad, sus propios intereses materiales (que incluían la necesidad de mantener abiertas las vías marítimas y el comercio), y su confianza en la difusión de la forma de la vida ateniense¹²⁹.

B. *El moderno Imperio de la Ley*

Hay evidentes paralelismos entre la Liga de Atenas, los Estados Unidos de hoy en día, y los regímenes actuales para la seguridad colectiva y la regulación de la inversión extranjera. El ejemplo de Atenas sugiere que el imperio puede ser construido por el "aventurero"¹³⁰ y orgulloso intento de una sociedad democrática de difundir su forma de vida democrática a los demás; que el imperio se basa en los conceptos de mercado y propiedad privada, en la liberalización del comercio libre entre lo que nosotros hoy llamamos estados nación, y que puede propagarse a través del imperio de la ley de manera extraterritorial. Pero también sugiere que un imperio construido sobre el comercio puede tener aún un impacto en los asuntos extranjeros de la periferia y¹³¹ en asuntos nacionales. Al mismo tiempo, como se demuestra en la discusión previa sobre el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y los regímenes de inversión, no es totalmente correcto describir estos regímenes como meros conductos pasivos para la imposición de la visión de EE.UU. a los demás. Tal interpretación fracasa al no reconocer la fuente principal de la legitimidad y el poder de estos regímenes.

125 *Ibidem.*, p. 56.

126 *Id.*

127 *Ibidem.*, pp. 56-57.

128 *Ibidem.*, p. 59.

129 *Ibidem.*, pp. 61-63.

130 *Ibidem.*, p. 65 (donde se define el espíritu aventurero de Atenas como "una actitud mental y un repertorio de acciones que juntos crean una forma distintiva de vida").

131 [N. de T.: *Las cursivas son del original*].

Como ilustra el ejemplo de los imperios antiguos, algunos "imperios" pueden estar basados en ideales universales e incluir normas universales de derecho. El ejemplo de la Liga de Delos demuestra que no puede haber tal cosa como un "imperio de las normas jurídicas" que se pueda distinguir de o que, cuando menos, no se identifique a la norma de un imperio territorial colonial e imperialista¹³². Los regímenes modernos para la lucha contra el terrorismo y para la regulación de la inversión, como muchos otros en el derecho internacional contemporáneo, comparten una serie de características con el imperio ateniense. Los métodos legalistas actuales permiten el ejercicio indirecto del poder hegemónico. Estados poderosos, como los Estados Unidos aún pueden salirse con la suya, pero pueden alcanzar en ocasiones sus metas a través de los procesos de legitimación proporcionados por las instituciones multilaterales o mediante el recurso a las fuentes "tradicionales" garantizadas del derecho internacional, tales como los tratados. No obstante, los efectos indirectos del imperio pueden ser, como los de Atenas, dominantes. Probablemente porque su impacto hegemónico es indirecto, los regímenes jurídicos internacionales actuales pueden penetrar más profundamente en las políticas exteriores e internas de los Estados que las reglas directas de arriba hacia abajo del imperio colonial, las cuales tenían más probabilidades de generar resentimiento y resistencia. El Consejo de Seguridad contemporáneo y los regímenes de inversión, como el imperio ateniense, se basaban en intereses comunes genuinamente compartidos entre los Estados. Su legitimidad y eficacia dependen en gran medida del consentimiento voluntario, incluso si el régimen de lucha contra el terrorismo de las Naciones Unidas se basa, al igual que en Atenas, en la amenaza de intervención militar.

Hoy en día, la mayoría de los estados, como los Estados Unidos, quieren disuadir a los terroristas y evitar su acceso a armas de destrucción masiva. La mayoría de los estados quieren también que ascienda la inversión extranjera y quieren proteger a sus propios inversionistas cuando van al extranjero, ya que muchos estados, y no sólo los Estados Unidos, tienen dentro de ellos el equivalente moderno de una "clase tributaria", es decir, empresarios que se benefician del régimen de inversión. El deseo que la mayoría de los estados tienen sobre el capital extranjero es, en definitiva, no simplemente aquel que es dictado por los burócratas internacionales del FMI. Paralelamente, como indican los cambios en el modelo de BIT de EE.UU., los Estados quieren aún así proteger sus derechos soberanos a regular el interés público, al tiempo que proteger los derechos de los inversionistas extranjeros.

Hay posibles conexiones entre los regímenes modernos internacionales aquí descritos, el auto-gobierno democrático y la seguridad inter-estatal; de hecho, estas conexiones existían en la antigua Atenas. Como con la Liga de Atenas, el régimen de inversión destaca la importancia y la protección de los empresarios privados; como la antigua Liga, se basa en el comercio exterior tanto para la seguridad como para el comercio. Al igual que él, el régimen de inversión también reproduce una división internacional del trabajo. Para algunos, el régimen de inversiones, junto con el régimen de comercio de *La Organización Mundial del Comercio* ("OMC"¹³³), es un componente esencial de la "paz liberal"¹³⁴. El

132 Cf. Note, "Aspiration and Control: International Legal Rhetoric and the Essentialization of Culture", 106 *HARV. L. REV.*, 1993, pp. 723, 738 ("... La idea del derecho internacional como un mecanismo de ordenación que extrae sus categorías de una cultura esencial pero que se coloca aparte de su contexto cultural sigue disfrutando de un poder retórico considerable").

133 [N. de T.: también conocido por las siglas inglesas WTO, "World Trade Organization"].

Consejo de Seguridad contra el régimen de terrorismo también se basa en la necesidad de proteger la globalización de las amenazas que plantean los agentes no estatales con la intención de destruir o perturbar no sólo el comercio mundial, sino las instituciones democráticas¹³⁵.

Los regímenes mundiales de lucha contra el terrorismo y las inversiones internacionales se asemejan a los antiguos imperios de un modo más fundamental. Estos regímenes aspiran también a la universalidad. Dependen también de verdades sacrosantas que en nuestra era secular se acercan a la revelación divina que justificaba a algunos antiguos imperios¹³⁶. En lugar de un acuerdo universal sobre un solo dios o un conjunto de dioses, hemos puesto nuestra fe colectiva en la fuerza del programa de seguridad colectiva de las Naciones Unidas y, con respecto a la inversión, en la teoría de la ventaja comparativa de David Ricardo¹³⁷. La participación y el cumplimiento de estos regímenes son, cada vez más, las únicas opciones que tienen los estados. Ni el programa de seguridad colectiva de las Naciones Unidas, ni el régimen de inversión tienen un rival claro. Los pocos estados fuera de sus dominios, como los que estaban fuera del imperio de Atenas, bien podrían ser bárbaros. El no participar en estos regímenes es equivalente a un suicidio político o financiero¹³⁸. Para someter a estos regímenes –tener permiso para participar en ellos– es estar autorizado a disfrutar de la nueva definición de formas de "soberanía" lícitas a las naciones estado, como lo fue con Atenas¹³⁹. Para gran parte del mundo, estos regímenes (independientemente de su origen) son percibidos como los requisitos de la civilización contemporánea, moral y políticamente justificada.

134 Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 2000, p. 239 (sugiere que no hay dos países con una franquicia de McDonald's que hayan ido a la guerra).

135 S.C. Res. 1624, pmbll., *U.N. Doc. S/RES/1624* (Sept. 14, 2005) ("Profundamente preocupada de que la incitación de actos terroristas motivados por el extremismo y la intolerancia plantee un grave y creciente peligro para el disfrute de los derechos humanos, amenace el desarrollo económico y social de todos los Estados, socave la estabilidad y la prosperidad mundiales, y debe ser abordado con urgencia y de forma proactiva por las Naciones Unidas y todos los Estados, y haciendo hincapié en la necesidad de adoptar todas las medidas necesarias y adecuadas, de conformidad con el derecho internacional en el ámbito nacional e internacional para proteger el derecho a la vida...").

136 Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, 2000, pp. 160-82 (donde se sostiene que el imperio de EE.UU. es motivado por "la ampliación del proyecto constitucional interno de los EE.UU." y la promoción de la independencia y la democracia); Doyle, *supra* nota, 114, pp. 62-63 (donde se incluye entre las motivaciones del imperio de expansión ateniense un deseo de difundir la democracia y su "forma de vida").

137 *Supra* nota 96 y texto adjunto (una introducción de la teoría de la ventaja comparativa de Ricardo). Cf. United Nations Member States, List of Member States, <http://www.un.org/members/list.shtml> (last visited Mar. 3, 2009) (lista de los 196 países que han ratificado la Carta de las Naciones Unidas y son miembros de las Naciones Unidas).

138 Cf. Friedman, *supra* nota 122, p. 248 (donde se observa que los estados que tienen los recursos o la ideología para exceptuarse de la globalización, como Corea del Norte, Afganistán, Sudán e Irán, son la excepción).

139 Abram Chayes y Antonia Handler Chayes, *The New Sovereignty: Compliance with International Regulatory Agreements*, 1995, p. 27 (define la soberanía contemporánea como "estado", incluyendo la capacidad de participar en instituciones internacionales).

V. Conclusión

Los imperios de la ley descritos aquí son quizás solamente una aplicación de la visión de Martti Koskenneimi de que el derecho internacional oscila entre la utopía y la apología del Estado¹⁴⁰. Los imperios de la ley representados aquí están probablemente más cercanos al imperio universalista basado en la globalización de los intercambios económicos y culturales expuestos por Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Imperio*¹⁴¹. La suya es una concepción del imperio basado en un "mercado global y unos circuitos globales de producción", un nuevo "orden mundial, una nueva lógica y estructura de gobierno —en resumen, una nueva forma de soberanía"¹⁴². "Imperio", dicen, "es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo"¹⁴³. Hardt y Negri escriben sobre un mundo post-soberano que "abarca la totalidad espacial" y no conoce fronteras territoriales¹⁴⁴. Su versión del imperio vincula las sociedades a través de límites políticos espaciales y hace tales fronteras menos relevantes.

Como Hardt y Negri indican, los imperios de la ley reflejan el hecho de que las viejas nociones de soberanía y del ejercicio del poder soberano ya no son suficientes para describir el derecho internacional contemporáneo¹⁴⁵. Estos regímenes han superado sus orígenes. Ya no son el producto de un imperio territorialmente delimitado, —incluso cuando permiten el ejercicio de las ideologías favorecidas por los poderosos¹⁴⁶. Tampoco son estos regímenes un mero disfraz del antiguo poder imperialista. Incluso Estados Unidos está descubriendo que el cambio a la utilización de herramientas jurídicas y de instituciones tiene consecuencias. Algunos de éstas serían los controles imprevistos y los equilibrios en el ejercicio del poder hegemónico, como los tribunales internacionales que están proliferando para controlar el poder del Consejo de Seguridad de la ONU¹⁴⁷. Otras, como las nuevas formas de "equilibrio" que surgen en los BITs, resultan del hecho de que toda ley digna de tal nombre debe ser recíprocamente aplicada. Si los nuevos imperios de la ley de hoy en día resultan ser tan breves como el Imperio ateniense aún está por verse.

140 Martti Koskenneimi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, 1989.

141 Hardt y Negri, *supra* nota 124, pp. XIV-XV (donde se argumenta que "la ley del Imperio opera en todos los registros del orden social extendiéndose hasta las profundidades del mundo social"), véase también Susan Marks, "Empire's Law", *10 IND. J. GLOBAL LEGAL STUD.*, 2003, pp. 449, 461 (que afirma que la globalización reconfigura la autoridad política para crear un nuevo sistema de soberanía).

142 Hardt y Negri, *supra* nota 124, p. XI.

143 *Id.*

144 *Id.* p. XIV.

145 *Id.* p. XII (donde se argumenta que el imperio no es una extensión del imperialismo que funcionó para enriquecer a los colonizadores europeos, sino una descentralización y una desterritorialización del poder). Cf. Marks, *supra* nota 129, p. 461 (que afirma que la globalización crea una nueva forma de soberanía).

146 Marks, *supra* nota 129, pp. 461-64 (donde se hacen comparaciones entre las perspectivas de los abogados internacionales y las de Hardt y Negri).

147 Para ver una tabla de cortes y tribunales internacionales, véase José E. Álvarez, *International Organizations as Law-Makers*, 2005, pp. 404-05.

Hannah Arendt y la conquista del espacio. Repensar la condición humana

Nuno PEREIRA CASTANHEIRA¹

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Universidad Complutense de Madrid

nunocastanheira@campus.ul.pt

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El punto de partida de esta reflexión será una lectura del análisis kantiano del espacio, presente en la sección *Die transzendente Ästhetik*, incluida en la obra *Kritik der reinen Vernunft*, centrándose en dos aspectos fundamentales: por un lado, la comprensión kantiana del espacio como una predisposición por parte del sujeto para la experiencia, anterior a cualquier experiencia particular; por otro lado, la identificación de esa condición subjetiva con la condición humana. Hannah Arendt, en el texto *The Conquest of Space and the Stature of Man*, intenta reflexionar sobre un escenario de apropiación, por el humano, de

¹ Esta ponencia fue realizada con el apoyo de una beca de la FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia (Referencia de la beca: SFRH/BD/42068/2007).

las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la existencia, que implica un abandono de su condición, tal y como Kant la piensa. Nuestra ponencia intenta mostrar que la reflexión realizada por Hannah Arendt en torno a la conquista del espacio y a la condición humana abre la posibilidad de la fundación de una Ética de responsabilidad con un ámbito alargado.

Palabras claves: científico, espacio, fundación, presencia, responsabilidad.

Hannah Arendt and the conquest of space Rethinking the human condition

Abstract

The point of departure of this reflexion will be a reading of the Kantian analysis of space, as presented in the section entitled *Die transzendente Ästhetik* of the *Kritik of reinen Vernunft*, focusing on two central aspects: first, the kantian understanding of space as a predisposition of the subject regarding experience, previous to any particular experience; second, the identification of that subjective condition with the human condition. Hannah Arendt, in her article '*The Conquest of Space and the Stature of Man*', tries to reflect upon a scene of appropriation, performed by man, of the conditions of possibility of experience and of existence, which implies an abandonment of his condition as conceived by Kant. This paper intends to show that the reflexion of Hannah Arendt regarding the conquest of space and the human condition constitutes a possibility of founding a wide range of responsible ethics.

Keywords: presence, scientist, space, foundation, responsibility.

Breve nota sobre la relación entre espacialidad y singularidad de lo humano en Kant

En el parágrafo inicial del prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant afirma lo siguiente: “La razón humana, en un determinado dominio de sus conocimientos, posee el singular destino de estar sobrecargada con cuestiones que no puede evitar, pues le son impuestas por la naturaleza de la propia razón, pero a las que tampoco puede responder, en la medida en que superan todo el poder de la razón humana”². La belleza de esta presentación del carácter paradójico de una razón que se coloca a sí misma como problema no debe apartar nuestra atención de uno de los aspectos determinantes de ese auto-cuestionamiento, a saber: el hecho de que éste sólo resulta posible – resultando de ahí su singularidad – para una razón que tiene lo humano simultáneamente como condición de posibilidad y como límite de ese mismo cuestionar, es decir, un humano que se abre en cuanto espacio de cuestionamiento.

² Kant, Immanuel, *Werke in Sechs Bänden*, Herausgegeben von Wilhelm Wischedel, Band 2, Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1964 A VII (*KvR*) (todos los extractos citados fueron traducidos por nosotros).

Los contornos de este condicionamiento son presentados en la Estética Transcendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Según Kant, el espacio “no es sino la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, condición subjetiva de la sensibilidad”, consistiendo en la “receptividad del sujeto, mediante la cual éste resulta afectado por objetos”³. Dicho de otro modo, el sujeto se encuentra, por intermedio del espacio, siempre y desde ya predispuesto y abierto a la experiencia, incluso antes de cualquier experiencia particular. Prosiguiendo su exposición del espacio en cuanto condición subjetiva de la sensibilidad, Kant llega aún más lejos, dando un paso decisivo al identificar ese sujeto con el ser humano, al decir que “sólo de este modo, desde el punto de vista del hombre, podemos hablar de espacio, de seres extensos, etc.”⁴.

Así pues, el espacio que ahí se abre a la experiencia aparece como condición de posibilidad de que seamos afectados por los objetos exteriores, entendidos como fenómenos, y no en cuanto cosas en sí. Por ello, toda la experiencia condicionada por la espacialidad resulta ser a fin de cuentas, simultáneamente, una experiencia humana y una experiencia que lo humano hace de sí mismo, de su propia existencia. Esa finitud esencial de lo humano se revela como fundamental para la comprensión del ser de las cosas, al cual y a las cuales se accede exclusivamente mediante sus manifestaciones espacio-temporalmente –humanamente, desde un punto de vista kantiano– condicionadas, a saber: los fenómenos, cuya validez objetiva es garantizada por el hecho de que ésta es la única forma mediante la cual nos pueden ser presentados externamente en cuanto objetos, es decir, de encontrarse desde ya y siempre mediados por las condiciones –humanas– de su presencia.

Según Kant, la comprensión o la co-ordenación inherente al espacio en cuanto intuición pura *a priori* depende de esa condición subjetiva, llamando la atención para el hecho de que el abandono de esa misma condición implica el vaciamiento del significado del espacio⁵. Podemos afirmar pues que, si esa condición subjetiva es una condición humana, su abandono representa un abandono de lo humano él mismo, o mejor, de un espacio humano de habitación, acompañado por la pérdida de sentido de la existencia humana como tal, así como de la singularidad que caracteriza la condición humana, tanto respecto al propio humano, como respecto al ser, el cual necesita de lo humano para mostrarse y para ser comprendido en sus diversos aspectos.

Límites del planteamiento kantiano de la espacialidad y contornos de la cuestión retomada por parte de Hannah Arendt en el texto “La conquista del espacio y la estatura del Hombre”⁶

En “La conquista del espacio y la estatura del Hombre”, Hannah Arendt procede a una reflexión que empieza justamente en los límites de la posición kantiana.

3 Kant, Immanuel, *KvR*, A 26 – B 42.

4 Kant, *KvR*, A 26 – B 42.

5 Kant, *KvR*, A 27 – B 43.

6 Arendt, Hannah, “The Conquest of Space and the Stature of Man”, in *Between Past and Future*, Penguin Classics, Penguin Books, New York, 2006, pp. 260-274.

Contestando a la invitación para participar en el Simposio *Has Man's Conquest of Space Increased or Diminished His Stature?*, organizado por los editores del anuario *The Great Ideas Today*, Hannah Arendt afirma lo siguiente:

“La cuestión planteada se dirige al lego, no al científico, y es inspirada por la preocupación humanista con el hombre, en la medida en que es distinta de la preocupación del físico con la realidad del mundo físico”⁷.

Articulada con la ya señalada concepción kantiana del concepto de espacio, la cuestión que Arendt intenta pensar toma el carácter fáctico de la conquista del espacio, entendida aquí como apropiación de las condiciones de posibilidad de una experiencia y de una existencia humanas. En suma, con esta conquista, la reflexión sobre el ser humano parece prescindir de características estrictamente humanas, como el espacio y el tiempo, para empezar a tratar con modos de ser fenomenológicamente demostrables, es decir, con meras estructuras o funciones del ser, sin más.

La estructura básica de la “preocupación” compartida tanto por el humanista como por el físico, señalada por Arendt en dicho paso, no constituye sino una estructura auto-referencial, una dimensión de presencia surgida en el trato con lo que está presente y que, en ese trato, refleja de inmediato una decisión previa fundamental sobre el sentido de esa presencia.

La figura del físico representa aquí la actitud resultante de la conquista del espacio, una perspectiva en la cual se privilegia una mirada des-humana, incondicionada. Si nuestra interpretación es correcta, esta figura del físico, en el contexto de la reflexión realizada aquí por Hannah Arendt, y conociéndose su recurso a la metáfora para la exposición de su pensamiento, esta figura, decíamos, se refiere a la consciencia entendida como dimensión de lo propio, como sí mismo (*Self*), y la preocupación típica de una tal consciencia, entendida físicamente, tiene por pre-suposición la identificación del sentido de la presencia con la presencia sin más.

En la secuencia del párrafo señalado anteriormente, se vuelve más claro qué concepción del *sí mismo* expone Hannah Arendt aquí, una concepción de pura negatividad e independencia respecto a todo lo dado:

“Comprender la realidad física parece exigir no solamente una renuncia a una visión del mundo antropocéntrica o geocéntrica, pero asimismo una eliminación radical de todos los elementos y principios antropomórficos, tal y como surgen tanto en el mundo dado a los cinco sentidos, como en las categorías inherentes a la mente humana”⁸.

Contrariamente al lego, cuyo cuestionamiento presupone una abertura a la posibilidad de atribución de un sentido humano a la presencia –sin que les sea posible, sin embargo, conferir cualquier fundamento a la pre-suposición del carácter singular de lo humano respecto al ser–, el físico o científico reivindica su identidad mediante la negación de la realidad de todo lo dado, sea éste de cariz antropocéntrico –proveniente de una supuesta naturaleza humana u origen común– o geocéntrico, es decir, resultante de una limitación o determinación dada de su espacio de habitación. En cuanto resultado de la perspectiva del

7 Ibid., p. 260.

8 Ibid., p. 260.

físico y de su rechazo de pre-suposiciones, el *sí mismo* ya no se afirma como un “elemento antropomórfico”, perteneciente, por así decir, a un género humano, pertenencia ésa que se instauraría en cuanto fundamento de un ser-con humano y constituiría por ello el *sí mismo* en un miembro de la comunidad humana, haciéndolo representante, en cada uno de sus actos, de la comunidad de la cual sería parte integrante. Desde esta perspectiva, ya no hay seres humanos, sino *sí mismos*, individuos que no son representativos de nada más a no ser de ellos mismos, y el hombre no es sino “un caso especial de vida orgánica”⁹, diluyéndose en un conjunto particular de funciones destinadas a la preservación de un solo ser auto-referencial. El hombre vendría así a convertirse en un “observador del universo”¹⁰, diluyéndose en diversos modos de ser que, en última instancia, nada más serían sino manifestaciones de un mundo pre-ordenado mediante “leyes que regulan la inmensidad del universo”¹¹, es decir, mediante un sentido de ser ilimitado.

Este esfuerzo realizado por el *sí mismo* científico en el sentido de constituirse como *causa sui* y como fundamento de un mundo físico o comunidad de sentido no deja de presentar problemas. De hecho, la negatividad que se constituye como rasgo característico del *sí mismo* científico realiza su existencia propia, o presencia, mediante datos que, según Arendt, y citando a Eddington, “aparecen como ‘misteriosos mensajeros del mundo real’”¹². Significa esto, sin duda, que esta dimensión de presencia, pese a asentar en la negación de las apariencias, depende, ella misma, del ser afectada por un conjunto de datos emergentes de un mundo real, necesariamente más real que aquél cuya realidad aparente es por sí negada, que escapan a cualquier percepción. “El problema”, dice Arendt, “es que algo de físico está presente, pero nunca aparece”¹³; el problema, decimos nosotros, es que lo que se ofrece ahí a la presencia en el movimiento de negación de las apariencias, tiene la consistencia de una nada que se mantiene más allá de sus múltiples manifestaciones.

La decisión por un sentido de la presencia identificado con una realidad más allá de las apariencias y la fuga de sentido resultante de ello, vienen a mostrar que los esfuerzos del científico en el sentido de fundamentación de un mundo alzado desde sí mismo terminan fracasando, puesto que también ellos se basan en una pre-suposición que parece escapar a su actividad fundadora. Por consiguiente, si es verdad que “si el científico hubiera [...] colocado cuestiones tales como *¿Cuál es la naturaleza del hombre y cuál debe ser su estatura?* [O] *¿cuál es la meta de la ciencia, y por qué debe el hombre procurar conocimiento?* [...] él nunca habría llegado donde la ciencia moderna se encuentra hoy día”, también es cierto que “noción tales como [...] la de ciencia [...] son por definición pre-científicas”¹⁴, es decir, el propio sentido de la presencia también es determinado por una anticipación que escapa al esfuerzo de auto-fundación o auto-génesis de la ciencia. Así pues, cuando Arendt señala que “la cuestión es si el actual desarrollo de la ciencia que condujo del espacio terrestre a la conquista del espacio y a la invasión del espacio del universo cambió o no cambió estas nociones, de tal modo que ellas ya no tienen cualquier sentido”¹⁵, lo que efectivamente se pregunta es si, tras un primer extrañamiento y posterior fracaso en la edificación de otro mundo a partir del *sí mismo* comprendido en cuanto

9 Ídem.

10 Ibid., p. 261.

11 Ibid., p. 260.

12 Ibid., p. 261.

13 Ídem.

14 Ibid., p. 262.

15 Ídem.

individuo, y no en cuanto humano, aún resulta legítimo hablar de, e incluso si aún es del todo posible, una comunidad de sentido resultante del esfuerzo científico de auto-génesis.

En la medida en que el científico, así como el lego, se apoya en una decisión previa no cuestionada sobre el sentido de ese ser cuyo fundamento escapa siempre a su esfuerzo de auto-fundación, se comprende que Arendt defiende que el hecho de que la cuestión propuesta no tenga sentido, o que sea absurda, en lo que respecta al científico *qua* científico, no constituye argumento contra ella, puesto que ellos mismos se incluyen entre los ciudadanos de una comunidad cuyo fundamento posee la cualidad de una presuposición. El científico permanece, en sus esfuerzos, en una situación de perplejidad teórica o de indecisión ante el rechazo de ordenación de los datos de su propia ciencia. Así pues, la aparente división entre científico y lego, una división apoyada en una supuesta capacidad de auto-génesis del científico y de un mundo construido a partir de sí, y en la heterogeneidad que el lego manifiesta en su ignorancia sobre el mundo que él habita, parece fracasar ante la posibilidad de una heterogeneidad radical que afecta el esfuerzo científico y que conduce a Arendt a afirmar, citando a Erwin Schrödinger, que “el nuevo universo que intentamos ‘conquistar’ no solo es ‘prácticamente inaccesible, como ni siquiera pensable’, pues ‘independientemente de cómo lo pensamos, es erróneo; quizás no sea tan insignificante como un círculo triangular, pero mucho más que un león alado’”¹⁶.

Esta experiencia de heterogeneidad del esfuerzo científico se muestra claramente en los resultados de la teoría cuántica, y se hace sentir de una forma muy explícita en las tesis de Niels Bohr, según el cual causalidad, determinismo y necesidad son categorías de un aparato conceptual necesariamente pre-juicioso¹⁷, él mismo terrestre, limitado, al paso que los fenómenos atómicos, es decir, en este contexto, relativos al individuo, manifiestan regularidades que desafían la capacidad descriptiva, o mejor, la capacidad presentativa de la mente humana. Pues bien, según Arendt, “el problema es que lo que desafía la descripción en términos de los ‘prejuicios’ de la mente humana, desafía la descripción en todas las formas concebibles del lenguaje humano”¹⁸, no logrando, en esa medida, ser llevado a una presencia humana, manifestándose matemáticamente, a saber: tan sólo como algo siempre ya inmediatamente dado.

Esta constatación hizo aún más evidente la pérdida de contacto entre la visión física del mundo y el mundo de los sentidos, desvelando la ausencia de vínculo de la primera respecto al segundo. En la eventualidad de una conformación del carácter definitivo de esta pérdida de vínculo, no solo estaría consumado el envilecimiento de una condición humana cuya superior dignidad –ya cuestionada por el rechazo científico de lo dado– se presupone en la cuestión expuesta hace poco, como también estaría deshecho cualquier vínculo comunitario susceptible de ser pensado. Desde el punto de vista de la auto-fundación de la presencia que dirige el intento de instauración científica de un mundo propio, esto significa, nada más y nada menos, que el fracaso en la tentativa de constituirse un mundo suyo, y la disolución del individuo, del “átomo”¹⁹ en un proceso gobernado por el azar y cuyo sentido no puede comprender.

16 *Ibid.*, p. 263.

17 Cf. *Ibid.*, p. 265.

18 *Idem.*

19 Cf. *Ibid.*, p. 267.

La salida de esta irresolución del sí mismo respecto al sentido de su presencia o existencia propia fue realizada, según Arendt, por los “técnicos”²⁰, los cuales restablecieron el vínculo entre el mundo de los sentidos – lo que viene a la presencia – y la visión del mundo física – la presencia sin más. El proceso de re-instauración técnica de la señalada relación fue realizado aportando, según Arendt, “los resultados de los científicos para abajo para la tierra”²¹, es decir, transformando la experiencia de una heterogeneidad radical de la presencia, que resultara de la búsqueda científica mediante auto-génesis, en el propio fundamento de una comunidad humana. Así pues, la existencia propia fue convertida en existencia humana en general y esta última tomada como *causa sui*, como su propio fundamento. De ese modo, el vínculo entre el mundo de los sentidos y el mundo físico se restableció, pero replicando la negatividad y la irresolución de lo individuo características de la relación inherente a la perspectiva física, de tal forma que el sentido del ser humano que viene a la presencia a partir del mundo de los sentidos, es decir, el sentido del humano existente y individual, es constantemente negado y convertido en función de una humanidad que siempre le escapa.

Según Arendt, sería “como si el ‘observador posicionado en el espacio libre’ imaginado por Einstein [...] estuviera siendo seguido por un observador corpóreo que debe comportarse como un mero hijo de la abstracción y de la imaginación”²², o, dicho de otro modo, como si cada individuo humano fuera incapaz de, por sí mismo, determinarse y encontrar un sentido propio para la presencia o existencia, abandonándose a las predeterminaciones de la totalidad de sentido en la que se inserta, o sea, a una heteronomía radical. En suma, estaríamos ante la negación total de la experiencia de la existencia individual formulada por primera vez en el *dubito, ergo sum* de Descartes, formulación que inauguró los descubrimientos de la ciencia en la edad moderna²³, hecho que tornaría la experiencia individual superflua y, consecuentemente, tiraría lo individuo fuera de la humanidad.

Pese a ello, la importancia de la iniciativa espacial resulta, para Arendt, indisputable, y cualquier objeción de nivel utilitario, es decir, técnico, es inmediatamente hecha absurda por los individuos o “científicos” y por su imprevisibilidad típica. De hecho, afirma Arendt, “la propia integridad de la ciencia exige que las consideraciones utilitarias sean dejadas en suspenso, así como la reflexión sobre la estatura del hombre”²⁴; dicho de otro modo, la realidad del individuo y de la existencia que le es propia depende de esta irresolución respecto a lo dado, respecto a la heteronomía técnica, y todos los argumentos contra la “conquista del espacio”, contra la afirmación del carácter incondicionado, absoluto, del individuo, deberán resultar de su propia iniciativa, es decir, tendrá que constituirse siempre como un auto-condicionamiento, una auto-limitación o, lo que es decir, no como esfuerzo absurdo e fracasado de auto-génesis, mas antes como una afirmación consistente y positiva de su autonomía.

20 Cf. *Ibid.*, p. 268.

21 *Ibid.*, p. 268.

22 *Ídem.*

23 Cf. *Ibid.*, p. 269.

24 *Ibid.*, p. 270.

El descubrimiento, por parte de Heisenberg, del Principio de Incertidumbre parece ofrecer señales de salida para este *impasse*, sin que ello implique, por un lado, la exclusión del científico de una comunidad de sentido, ni, por otro, la pérdida de su capacidad de auto-determinación. El Principio de Incertidumbre afirma lo siguiente: “existen determinados pares de cantidades, tales como la posición y la velocidad de una partícula, que están relacionados de tal forma que, para determinar uno de ellos con precisión acrecida, es necesario determinar el otro con precisión reducida”²⁵. Desde esta formulación, Heisenberg concluye: “decidimos, por nuestra selección del tipo de observación utilizada, cuáles son los aspectos de la naturaleza que deben ser determinados y cuáles deben ser velados”²⁶. Esto significa que resulta posible, sin contradicción, aplicar diferentes leyes naturales a un mismo evento, es decir, que resultan posibles diferentes determinaciones de una presencia que es, ella misma, compartida en su heterogeneidad.

Cuando se aplica al mundo producido a partir de la técnica y del cual fue retirado, esto significa que el científico o individuo, ya sea que tenga en consideración lo que aparece –o la posición de algo– o bien su presencia a ello –es decir, lo que ocurre más allá de ese algo– encuentra siempre ya una presencia humana que permanece como pre-suposición de la decisión tomada respecto al tipo de observación a realizar. Dicho de otro modo, en el momento en que afirma el carácter incondicionado de su iniciativa, libertándose de todos los condicionamientos dados e intenta determinar, a partir de sí mismo, un sentido propio para la presencia, el individuo limita su mirada y afirma simultáneamente su condición de humano, que acompaña, en cuanto anticipación de sentido, todas sus iniciativas.

Es por eso que Arendt observa que “*es en este punto [...] que la preocupación humanista con el hombre y con la estatura del hombre alcanzó al científico*”²⁷, permitiendo demostrar que esa referencia a sí mismo como humano es válida. En esa medida, cuando el individuo, afirmando el carácter incondicionado de su iniciativa –en cuanto científico– y en la realización de su esfuerzo de auto-fundación, rechaza todo lo dado respecto al sentido de ser de la presencia, es decir, de su propia existencia, es ese carácter propio de su existencia lo que resulta inmediatamente cuestionado por una experiencia de heterogeneidad radical que resulta de la propia iniciativa científica. Una decisión sobre el sentido de su existencia propia implicará siempre la asunción de su responsabilidad por algo heterogéneo, o sea, que no ha sido hecho por él, insertándose en una comunidad que, en cuanto pre-suposición, acompaña a todos sus actos y que, por consiguiente, no podrá ser disuelta por ninguno de ellos. Así pues, el abandono de una comunidad se traduce en su inserción en otra, puesto que cualquier intento de auto-determinación contiene en sí mismo esa dimensión de heterogeneidad que se puede concretizar –pero no necesariamente– en una responsabilidad respecto al hombre en cuanto otro de sí.

25 *Ibid.*, p. 271.

26 *Ídem.*

27 *Ibid.*, p. 272.

En efecto, hay que señalar que nada de esto resulta de un proceso automático y que la “conquista del espacio” no es una iniciativa inequívocamente triunfante. En realidad, Arendt subraya el hecho de que continuamos actuando sobre la tierra desde el punto de vista del ya señalado “observador posicionado libremente en el espacio”²⁸, esto es, irresolutos, como si fuéramos incapaces de encontrar un sentido propio a la existencia, y miráramos hacia nosotros con los mismos métodos utilizados en el estudio del comportamiento de ratones, es decir, como resultado de un proceso biológico de gran amplitud²⁹.

En esa medida, la fundación de una Ética de responsabilidad de sentido cada vez más alargado, si ella fuera verdaderamente posible, depende de la iniciativa espacial –tal y como es entendida por Arendt y la cual hemos intentado exponer aquí– y de la resultante reflexión sobre la condición humana en dos aspectos fundamentales.

En primer lugar, la contribución ofrecida por la iniciativa espacial para la afirmación de la singularidad de lo humano, contribución que reside en la comprensión de la iniciativa espacial como capacidad del individuo humano para distinguirse de otras cosas vivas, es decir, para escapar a la universalidad del ser y afirmar su carácter único e incondicionado tomando la existencia en brazos. Esta apropiación de la existencia busca, simultáneamente, atribuirle un sentido propio y testar, mediante ese ejercicio de “sospecha”, las limitaciones, determinaciones o sentidos que lo humano se da a sí mismo a cada momento, esto es, los límites de su condición presente.

En segundo lugar, el hecho de que la iniciativa espacial está acompañada por el deseo “de estar en casa en un ‘territorio’ tan grande cuanto posible”³⁰, es decir, mediante la anticipación, a través el ejercicio de su capacidad de distinción, de la propia espacialidad humana que la hace posible. Este reino contingente constituye un espacio de habitación cuyos límites corresponden a los límites establecidos por el condicionamiento de esa iniciativa en cuanto iniciativa humana, y por la capacidad del individuo que la realiza para dar respuesta, para asumir responsabilidad por las exigencias que acompañan a su descubrimiento espacial.

Como conclusión, podemos decir que es solamente con el cumplimiento de estos dos requisitos que la tierra se convertirá en el domicilio de hombres mortales, o sea, auto-determinados, y que podrá pensarse un vínculo que hace posible una comunidad humana, un vínculo surgido en el espacio habitado por individuos que, afirmando su singularidad y procurando determinarse un sentido propio para la existencia, en suma, afirmando su autonomía, fundan, con sus pares, una comunidad de seres únicos, es decir, de individuos que, vinculados por una pre-suposición de su heterogeneidad absoluta, establecen entre ellos un mundo constituido de lazos de identidad y diferencia relativas.

28 Ibid., p. 273.

29 Ibid., pp. 273-274.

30 Ibid., p. 273.

Condiciones para una ética económica

Enrique M. UREÑA

Universidad Pontificia de Comillas de Madrid¹

Recibido: 16/05/2009
Aprobado: 24/11/2009

Resumen

Estas son las cuatro cuestiones que articulan la ponencia: a) Solo puede hablarse con propiedad de “ética económica” si en un discurso estrictamente científico-económico se encuentran incorporados elementos de naturaleza ética que, en cuanto tales, jueguen a la vez en ese discurso un papel estrictamente científico-económico. b) Ese es el caso, en una economía de mercado, del concepto “demanda”. Es en el juego entre la demanda y la oferta en donde se forman los precios del mercado. La demanda constituye así un elemento “científico-técnico” en la explicación del funcionamiento “técnico” del mercado. Pero a la vez, y sin confusión con la demanda en cuanto elemento técnico del mecanismo del mercado, la demanda es portadora de sustancia ética y es susceptible por tanto de ser juzgada según criterios éticos como “buena” o como “mala” a la vez que es contemplada

¹ El presente texto se encuentra disponible en la conferencia pronunciada por Enrique Ureña para el “Seminario Virtual de Filosofía” de la Universidad Autónoma de Madrid. Véase: www.seminariovirtual.es.

como elemento “técnico” determinante del precio de la droga. c) Este concepto de “ética económica” es susceptible de ser articulado dentro de una “teoría de la sociedad”. d) Un claro ejemplo de esa articulación se encuentra en la obra del economista y sociólogo alemán de la Escuela de Tubinga Albert Schäffle (1831-1903) sobre la base de la teoría de la sociedad del filósofo Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) que tanto influyó en España.

Palabras clave: ética, economía, sociología.

Guía de trabajo: breve resumen

Albert Schäffle desarrolla su articulación socio-económica a partir de una nueva teoría económica del valor elaborada por él mismo, por un lado, y de una nueva concepción, a la vez estática (el conjunto de lo que Krause denomina “Alianzas”) y dinámica (el desarrollo paulatino de esas Alianzas a lo largo de la historia) de la sociedad humana, por otro lado. El mérito de su nueva concepción económica del valor estriba en haber fundamentado en 1861 y 1862 en sendas publicaciones una teoría *subjetiva* del valor, frente a la teoría *objetiva* de la economía clásica, habiéndose adelantado así en parte a las teorías de Carl Menger (1871), W.S. Jevons (1871) y W. Walras (1874).

Este paso de una teoría objetiva a una teoría subjetiva del valor es lo que posibilita la entrada inmediatamente posterior de una *valoración ética* de la elección de compra por el consumidor que demanda, siguiendo con el ejemplo anterior, la droga. El mecanismo objetivo (“técnico”) del mercado en el juego de oferta/demanda fija el precio de la droga comprada, mientras que la valoración y elección subjetiva y libre del comprador o demandante puede ser juzgada desde el punto de vista ético o moral.

Este tipo de interpenetración de lo “técnico-económico” y lo “ético-económico” en los individuos demandantes y oferentes rebasa además, en el planteamiento y en el discurso schäffliano, la esfera de los puros comportamientos individuales al poner éstos en relación con las instituciones sociales fundamentales, con las instituciones que articulan y soportan los demás ámbitos socialmente institucionalizados que juntos completan y constituyen una sociedad verdaderamente *humana*.

Para concretar esa articulación social acude Schäffle a la que podría considerarse, junto con las *Lecciones sobre el Sistema de la Filosofía* de 1828, como la obra principal y más influyente de Krause dentro y fuera de Alemania: acude a *Das Urbild der Menschheit (El Ideal de la Humanidad)*, publicado por primera vez en el año 1811, y sobre todo a otro importante libro de Heinrich Ahrens, el gran discípulo jurista del fundador del krausismo, publicado por primera vez en 1850 con el título *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage* (La concepción orgánica del Estado sobre un fundamento filosófico-anropológico), libro en donde Ahrens, siguiendo el esquema de Krause, ofrece un tratamiento más directo y relevante de la esfera *económica*, y de su relación con las demás esferas de la sociedad (la religiosa, la ética, la jurídica, la estética o artística, la educativa...), que el apuntado por este último en su obra reina *El Ideal de la Humanidad*, como podrá verse con algún detalle en el texto de nuestra ponencia.

1. Introducción: la condición metodológica fundamental

La *condición metodológica fundamental* para poder hablar en sentido estricto de una *ética económica* o, dicho de otra manera, para poder argumentar teóricamente acerca de la naturaleza ética o antiética de formas determinadas de organización de la actividad económica institucionalizada en una sociedad, consiste en mantener a lo largo del discurso una distinción correcta entre aquellos elementos de naturaleza estrictamente *ética* y aquellos otros elementos de naturaleza estrictamente *económica*, estableciendo también correctamente el tipo de relaciones que pueda existir entre ambas clases de elementos.

Tanto en la actividad económica real de una sociedad como en la teoría económica pura encontramos las dos clases de elementos mencionados, lo que no ocurre sin embargo normalmente en los terrenos y teorías de las ciencias que podríamos denominar *estrictamente técnicas*. En las matemáticas, en la física, en la química, en la geología... no encontramos nada que pueda llevar a una persona normal a pronunciar un juicio ético. Así, por ejemplo, sólo alguien que no esté en sus cabales podría afirmar que el uso de los números primos o el de los conceptos de electricidad positiva y electricidad negativa es éticamente rechazable o, por el contrario, éticamente virtuoso. Y si alguien buscara en su laboratorio una fórmula química para acabar con la vida de otras personas, a nadie se le ocurriría tachar esa conducta de grave falta de ética química, sino simplemente de conducta asesina.

La ciencia económica, aunque no puede considerarse propiamente como inquilina del campo de las Ciencias de la Naturaleza, sí ha de considerarse como una ciencia metodológicamente semejante a ellas a pesar de que, a diferencia de estas últimas, las aplicaciones de las teorías económicas encierran con más frecuencia algunas implicaciones directamente humanas o sociales que puedan, o incluso deban, ser valoradas desde puntos de vista éticos. Pues bien, es precisamente en estos últimos casos en los que se corre, con frecuencia, el riesgo de someter superficial y erróneamente a valoraciones éticas elementos complejos de la realidad económica, elementos que sólo podrían ser responsablemente sometidos a esas valoraciones éticas por quienes están en posesión, a la vez, de un conocimiento estrictamente económico de los mismos. O formulado de una manera general: sólo pueden hacerse responsablemente valoraciones éticas fundamentales sobre la teoría o sobre la realidad económica cuando se está en posesión de un conocimiento suficiente de esa ciencia y de esa realidad. A la posesión de ese doble conocimiento es a lo que hemos denominado al principio de nuestra conferencia "*condición metodológica fundamental*" para poder elaborar un discurso que merezca el nombre de discurso *éticoeconómico*, sea cual sea naturalmente el grado mayor o menor de excelencia científica que se pueda atribuir a cada uno de los discursos que cumplan esta condición metodológica fundamental.

En los dos apartados siguientes de nuestra conferencia vamos a aplicar esta *condición metodológica fundamental* a la consideración de los dos grandes sistemas de organización de la actividad económica de una sociedad, sistemas frontalmente enfrentados entre sí durante el siglo XX: el sistema económico llamado de libre mercado o capitalista y el sistema económico llamado socialista o de planificación centralizada. El resultado de esa aplicación nos hará ver cómo los juicios ético-económicos, tanto los de los defensores como los de los detractores de uno y otro sistema frontalmente enfrentados entre sí, han sido frecuentemente deudores de un mismo tipo de error metodológico. Finalmente dedicaremos el último apartado a hacer algunas consideraciones sobre nuevos enfoques relacionados con nuestro tema.

2. La condición metodológica fundamental y el sistema capitalista o de libre de mercado

En unos celeberrimos pasajes de la obra reina de Adam Smith titulada *Una investigación acerca de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, obra publicada por primera vez en 1776², reeditada infinidad de veces y traducida a numerosos idiomas, se lee lo siguiente:

“El hombre, (a diferencia del animal), está casi siempre permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le será inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que consiga esa ayuda si puede dirigir en su favor el propio interés de sus semejantes mostrándoles que el actuar según él demandará redundará en beneficio de ellos. Esto es lo que propone cualquiera que ofrece a otro un trato. Todo trato es: dame esto que deseo y obtendrás esto otro que deseas tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Sólo un mendigo escoge depender básicamente de la benevolencia de sus conciudadanos. Y ni siquiera un mendigo depende de ella por completo. Es verdad que la caridad de las personas de buena voluntad le suministra todo el fondo con el que subsiste. Pero aunque este principio le provee en última instancia de todas sus necesidades, no lo hace ni puede hacerlo en la medida en que dichas necesidades aparecen. La mayor parte de sus necesidades ocasionales serán satisfechas, del mismo modo que las de las demás personas, mediante trato, trueque y compra. La ropa vieja que le entrega otro sirve para que la cambie por otra ropa vieja que le sienta mejor, o por albergue, o comida, o dinero con el que puede comprar la comida, la ropa, o el cobijo que necesita”³.

El texto citado ha sido y sigue siendo aducido con cierta frecuencia como una prueba supuestamente evidente de glorificación del egoísmo por parte de Adam Smith y, consecuentemente, como un claro fundamento de partida para explicitar una crítica negativa desde el punto de vista ético a la economía libre de mercado. El texto Smithiano mostraría, según esos críticos, que el sistema económico de libre mercado está basado *estructuralmente* en el egoísmo, no cabiendo en el mecanismo de su funcionamiento la inclusión de ningún tipo de sentimientos benevolentes activos⁴. La virtud de la *benevolencia*, presentada claramente por el mismo Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* como la virtud más excelsa⁵, no tendría así cabida estructural posible

2 Puede verse la edición publicada en el segundo centenario de su aparición: A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford University Press, Oxford 1979 (Reprint. Volume 1 y Volume 2).

3 A. Smith, *La riqueza de las naciones (Libros I-II-II) y selección de los Libros IV y V*. Estudio preliminar: Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid 1994, pp. 45s. Original inglés en pp. 26 s. del Volume 1 citado en la nota anterior.

4 Sobre esto puede verse: Enrique M. Ureña, *Teología moral y Economía en la Sollicitudo rei socialis: el problema de su interrelación*, en: *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 285-332; Enrique M. Ureña, "Ética y Sistemas de Organización de la Actividad Económica", en: *Información Comercial Española. Revista de Economía*, Núm. 691, Marzo 1991, pp. 63-74; y Enrique M. Ureña, "La actividad económica en el conjunto de la actividad social humana", en R. Rubio de Urquía y E. M. Ureña (eds.), *Economía y dinámica social. Reflexiones acerca de la actividad humana en un nuevo ciclo histórico*, Unión Editorial y Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994, pp. 167-178.

5 "...to observe religiously the sacred rules of justice in spite both of the greatest interests which might tempt, and the greatest injuries which might provoke us to violate them; never to suffer the benevolence of our temper to be damped or discouraged by the malignity and ingratitude of the individual towards whom it may have been

dentro del *mecanismo* del mercado, desmintiendo de esa manera cualquier valoración que presentase a la naturaleza de ese mecanismo como *éticamente positiva*. Aún más, a la ausencia de una valoración éticamente positiva habría que añadir una valoración éticamente negativa del mecanismo de un mercado dinamizado por la búsqueda de un *beneficio privado egoísta*.

Veamos cómo esta falsa interpretación “antiética” del *mecanismo* del mercado, equivocadamente apoyada en el texto citado de Adam Smith, es en realidad un producto claro de la ausencia en ella de lo que nosotros hemos denominado “condición metodológica fundamental”.

Todo texto está insertado normalmente en un contexto más amplio, del que no se puede prescindir si se quiere interpretar correctamente el texto en cuestión. El contexto de la cita reproducida más arriba pertenece al capítulo 2 del Libro I de *La riqueza de las naciones*⁶, capítulo dedicado al *principio que da origen a la división del trabajo*, al *intercambio* de los bienes producidos y al *dinero* que agiliza de *modo mecánico* la realización de ese intercambio: el cliente pide un pan; el panadero se lo pone sobre el mostrador; el cliente lo coge y pone sobre el mostrador una moneda; el panadero recoge esa moneda cerrándose así el proceso *mecánico* de la compra-venta: una vez conocido el sistema, todos los pasos indicados pueden realizarse sin mediación de palabra alguna⁷. Es decir, si queremos desayunar con pan lo que tenemos que hacer, nos viene a decir Smith, es bien fácil. No le contamos a nuestro panadero el hambre que a hora tan temprana sentimos para que se conmueva y nos regale el pan, sino que ponemos en su mano una moneda y el panadero pone entonces en nuestra mano un oloroso panecillo: ese es el *mecanismo*. Adam Smith nos describe en el capítulo indicado cómo *funcionan* objetivamente la división del trabajo y el mercado y cómo ese mecanismo es provechoso para los miembros de la sociedad, incluidos los mendigos, a quienes el panadero de Adam Smith habría regalado más de una vez, por compasión, un panecillo. La interpretación *moralizante* de este capítulo de Adam Smith está así fuera de lugar y peca de lleno contra nuestra *condición metodológica fundamental*, pecando además también en este caso, simplemente, contra el ejercicio de un elemental sano juicio⁸. En ninguna parte de este texto de Adam Smith se encuentra ningún elemento *económico* que pueda ser ni criticado ni alabado desde un punto de vista ético. El texto solo puede ser discutido desde el punto de vista de su dinamismo *económico*, del dinamismo propio de un sistema de producción e intercambio. Si un panadero es egoísta y niega ocasionalmente un pan gratis a un pobre mendigo muerto de hambre, merecería ciertamente nuestro reproche moral, pero el *mecanismo* del mercado nada tiene que ver con el caso supuesto ni con el merecido reproche moral.

exercised; is the character of the most exalted wisdom and virtue”: A. Smith, *The Theorie of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford 1979, p. 241.

6 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Volume 1, Oxford University Press, Oxford 1979, capítulo 2 “Of the Principle which gives occasion to the Division of Labour”, pp. 25-30. La versión española del largo texto citado más arriba está tomada de: A. Smith, *La riqueza de las naciones (Libros I, II, III) y selección de los libros IV y V. Con un estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun*, pp. 45 s.

7 *Ibíd.*

8 A pesar de todo, el autor de esta ponencia ha escuchado y leído, no pocas veces, juicios moralizantes del tipo señalado.

Algo formalmente semejante podría decirse, por ejemplo, del juicio acerca de la conducta de un tendero que tuviese trucada su balanza para vender así medio kilo de fruta por lo que en realidad solo son cuatrocientos gramos. No es necesario ningún juicio económico, sino tan solo un elemental juicio moral, para calificar esa conducta del tendero en cuestión como moralmente reprochable. La persona culta que desease hilar más fino en el caso del tendero y su balanza podría recordar a Kant: si el tendero no truca la balanza sólo por temor a que se den cuenta, y le pongan una multa o pierda clientes por ello, obraría *moralmente* mal aunque *legalmente* bien.

Pasemos entonces a la consideración del sistema socialista de planificación centralizada.

3. La condición metodológica fundamental y la economía socialista centralmente planificada

El tipo de crítica a Adam Smith y a la economía de mercado por él defendida, que acabamos de comentar, encuentra un significativo equivalente *formal* en el tipo principal de defensa de la economía socialista centralmente planificada —de una economía que ha tenido su *Adam Smith* en *Karl Marx*, su *Riqueza de las Naciones* en los tres tomos de *El Capital* y su primera gran realización histórica en la Unión Soviética y demás países socialistas europeos.

El tipo de defensa de una economía centralmente planificada, de un tipo de defensa *teórica* que se extendió no poco en los países pertenecientes al bloque occidental europeo en la segunda mitad del siglo XX, la encontramos en esos años, más o menos activa, sobre todo en personas preocupadas en las sociedades capitalistas por *la cuestión social*, ya se tratase de personas insertadas en ámbitos obreros, intelectuales o universitarios con preocupaciones humanistas de origen comunista o socialista, o de personas insertadas en ámbitos asistenciales y eclesiales con preocupaciones humanistas surgidas de la propia fe cristiana. Sin duda la mayor parte de esos movimientos tuvieron, unos más y otros menos, efectos positivos sobre determinadas realidades sociales deshumanizantes.

Pero dicho esto, en el contexto de nuestra ponencia situada en el terreno de la ciencia económica y sus relaciones con la ética, tenemos que fijarnos en un error sustancialmente basado, precisamente, en la entonces (y en gran parte todavía hoy) extendida confusión acerca de cómo se articula dinámicamente la relación existente entre ética y economía, es decir: tendremos que aplicar también ahora a la economía socialista o comunista centralmente planificada el mismo tipo de crítica formal que acabamos de aplicar en el apartado anterior a la economía libre de mercado o economía capitalista. Concretamente tendremos que indicar, aunque solo sea brevemente, cuáles son *los mecanismos básicos de funcionamiento* de una organización económica centralmente planificada para pasar, a continuación, a la consideración de los elementos que nos pueden descubrir las connotaciones *éticas* fundamentales que, una vez consideradas en sus significados reales, nos permitan llegar, en la medida de lo posible, hasta una valoración ética del *sistema económico socialista de planificación centralizada* establecido en la Unión Soviética y en los llamados países satélites de esta última.

El estudio de la economía soviética puede dividirse en tres etapas principales: la etapa del “Comunismo de Guerra” (1918-1920), la etapa de la llamada “Nueva Economía Política” o “NEP” (1921-1928/29) y finalmente la etapa de “Planificación Centralizada” iniciada en 1929 y que puede considerarse terminada con la “caída del muro de Berlín”. En el contexto de nuestra ponencia hemos de limitarnos a señalar brevemente los resultados principales de un estudio de la “Planificación Centralizada” de la Unión Soviética que son especialmente

relevantes para nuestro tema⁹. *En primer lugar*, la racionalidad de la planificación centralizada está dirigida hacia la industrialización acelerada para el bien de toda la sociedad. *En segundo lugar*, “el bien de todos los miembros de la sociedad” está concebido como la satisfacción de todas las necesidades prioritarias de todos esos miembros *en cuanto han sido interpretadas por la minoría que planifica* la economía. *En tercer lugar*, el sistema de planificación centralizada crea por causas *sistémicas objetivas* cada vez más decisiones irracionales con relación al fin propuesto, haciéndose más fuerte esta tendencia objetiva a medida que la economía se va desarrollando y se va haciendo más compleja¹⁰.

En el contexto de nuestra ponencia podríamos expresar así los resultados obtenidos: el sistema socialista de planificación centralizada no puede, por razones *sistémicas internas* (por tanto por razones *técnicas*), producir los resultados ideales perseguidos y *éticamente* aceptables; y no puede por imposibilidades *técnicas* del sistema mismo. Defender ese sistema por razón de los fines *éticos* proclamados solo puede hacerse, por lo tanto, por quienes no cumplen nuestra “condición metodológica fundamental”. En este caso, igual que en el anterior relativo a la economía de mercado libre, el error consiste en pretender juzgar desde la *ética* lo que solo se puede juzgar desde la *ciencia económica*. La única diferencia, irrelevante para la corrección de nuestro enfoque fundamental, está en que en un caso la ética se usa erróneamente obteniendo un resultado condenatorio para la economía de mercado y, en el otro caso, se usa erróneamente obteniendo un resultado positivo para la economía socialista centralmente planificada.

4. Nuevos enfoques sobre Sociedad Civil y Economía: mirando al futuro

Las épocas del capitalismo criticado por Marx y del socialismo de planificación centralizada de la Unión Soviética y demás países comunistas de su órbita han dado paso a una situación nueva en la que la *sociedad civil*, es decir, la actuación libre de los miembros de una sociedad, en todos y cada uno de sus ámbitos, pasa a ser el elemento fundamental del destino humano de esa sociedad. La aplicación a nuestro tema de esta nueva tendencia puede resumirse así: son necesarias las organizaciones *sistémicas* de la economía y la política; pero los *ideales éticos* de libertad y justicia, de una *vida buena*, sólo podrán realizarse mediante una transformación *cultural* difusamente impulsada por los hombres y mujeres que componen la *sociedad civil*. La solución no reside así en un *sistema* económico ni en un *sistema* político ideales, sino en el logro sustancial y difuso del entramado social tejido por los comportamientos *libres y buenos* de los miembros de la sociedad civil. La moral, la ética y la religión –en su ejercicio libre– tendrían que ser los nuevos poderes de una verdadera transformación *humana*.

No es posible entrar en los nuevos enfoques en la línea señalada. He de limitarme a tres autores o ámbitos en los que encontramos aportaciones muy interesantes: *Jürgen Habermas* en sus escritos de los últimos años¹¹; algunos de los principales estudiosos de una nueva rama de la teología, floreciente sobre todo en la India: la *Teología del pluralismo religioso*; finalmente, una nueva concepción económica desarrollada por *Albert Schäffle*

9 El lector interesado puede acudir a Enrique M. Ureña, *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica*, Tercera edición, Unión Editorial, Madrid 1984 (1ª y 2ª ed. son de 1981). Puede verse el Cap. IV “La economía socialista” (pp. 83-116), especialmente el apartado “Los mecanismos de funcionamiento del socialismo en el modelo de planificación centralizada”, pp. 99-116.

10 Véase la nota anterior.

11 Puede verse Enrique M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, 3ª ed., Ed. Tecnos, Madrid 2008.

(1831-1903), quien, influido por la teoría de la sociedad de Krause, se adelantó al viraje neoclásico al desarrollar en 1861 una teoría *subjetiva* del *valor económico* (frente al *valor objetivo* clásico) estableciendo además en ella, a través de un concepto de *demanda* como parte sustancial del *mecanismo económico* del mercado y *a la vez* como portadora de *sustancia ética* al reflejar las preferencias del consumidor, un maridaje entre economía y ética. Schäffle fue todavía más allá, incorporando en su concepción económica la concepción de la *Sociedad Civil* de Krause (Ideal de la Humanidad) y señalando limpiamente las *interrelaciones esenciales* existentes entre la *Economía*, por un lado (*mecanismo económico*), y la *Ética* por otro lado¹². Schäffle cumple con creces lo que he denominado <condición metodológica fundamental>.

12 Pueden verse las contribuciones de Enrique M. Ureña: “Sociedad, economía y educación en K.C.F. Krause, Albert Schäffle y Francisco Giner de los Ríos”, en: J.M. Vázquez-Romero (Coord.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Ed. Marcial Pons, Madrid 2009, pp. 83-136; “La “Escuela de Krause” y su influjo en el enfoque de la ciencia económica de Albert Schäffle”, en: M. Herrero y Rodríguez de Miñón y M. Scholz, *Las Ciencias Morales y la Modernización. La Función de las Academias*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas –Instituto Max Planck de Historia del Derecho Europeo de Frankfurt a. M. (2002), pp. 423-454; “Albert Schäffles ethisch-anthropologischer Standpunkt und die Rechtsphilosophie der Krauseschen Schule”, en: R. Helmholz u. A. (Hrsg.), *Grundlagen des Rechts, Festschrift für Peter Landau*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh (2000), pp. 1013-1021.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Reconstrucción discursiva del pasado y reescritura de la historia

David DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ

Universidad Autónoma de Madrid

dado338@hotmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Esta ponencia pretende revisar algunos de los supuestos básicos que operan en la imagen habitual del tiempo histórico. Para ello será preciso adentrarse en los ataques teóricos que la visión constructivista ha ejercido contra el positivismo cognoscitivo, especialmente en lo que concierne al debate sobre el carácter y la naturaleza de la operación historiográfica.

Palabras clave: positivismo, historicismo, constructivismo, pasado, operación historiográfica.

Discursive reconstruction of the past and rewriting history

Abstract

This paper aims to review some of the basic assumptions that operate in the usual image of historical time. For this it is necessary to discuss the theoretical attacks that the constructivist view has wielded against cognitive positivism, especially regarding the debate on the character and the nature of the historiographical operation.

Keywords: positivism, historicism, constructivism, past, historiographical operation.

1. Presentación del tema

Si me permitís, comenzaré mi redacción con una cita extraída del libro *Historia y Narración* de Arthur C. Danto¹. En verdad, la frase no es de este último, sino de Pierce, pero sirve bastante bien para ilustrar puntos de vista ampliamente compartidos acerca de la naturaleza del tiempo histórico. Dice así:

“[La gente]... tiene imágenes muy diferentes del pasado y del futuro. El pasado se concibe como si estuviera ‘ahí’, fijo, inalterable, indeleblemente registrado en los anales del tiempo, seamos capaces o no de descifrarlos. Por otro lado, el futuro es considerado no solamente como en su mayor parte desconocido, sino como indeterminado en buena medida... Así se piensa que el futuro está abierto, mientras que el pasado está cerrado”²

Con estas palabras se revela uno de los lugares comunes que mayor éxito han tenido en el ámbito de la reflexión teórica moderna. Tanto es así, que incluso hoy en día, pasado el tiempo en donde la palabra ‘historia’ se escribía con mayúscula y en singular³, buena parte de los profanos en el asunto, convienen en aceptar dicha tesis bajo el supuesto de considerarla como una evidencia superior. Es decir, por lo general se tiende a considerar, en mayor o menor grado, que el pasado, sea o no bien descifrado, es algo que ha de permanecer *ahí*, independientemente de las valoraciones que nosotros podamos llevar a cabo desde un punto de vista retrospectivo⁴. Y de igual modo, parece reconocerse también

1 DANTO, A. C.: *Historia y Narración*, Paidós, Barcelona, 1989.

2 *Idem*, p. 100.

3 Obviamente me refiero al período del historicismo alemán y de la institucionalización masiva de la historia. Para una visión del caso francés, véase CARBONELL, Ch. O.: *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français*. 1865-1885, Privat, Toulouse, 1976.

4 En esta afirmación sin embargo se deduce ya una fuerte adscripción al credo positivista. Se dice, por ejemplo, que el pasado existe objetivamente, y no sólo en su sentido ontológico, como realidad que nos precede, y de la cual sólo percibimos vestigios, sino también, y esto es sin duda lo más problemático, como una *realidad gnoseológica*, lo cual supone importantes implicaciones desde el punto de vista teórico. La primera de ellas, y tal vez la más evidente, es la suposición básica de que existe un orden o una inteligibilidad interna que reposa en los materiales del pasado, y que lo hace, además, antes de su articulación semántica por parte del historiador. De esa manera, se hace creer que el referente (la ‘cosa’ a la que se refiere el historiador) se sitúa en un terreno *más allá* del discurso. Véase BARTHES, R.: *El discurso de la historia* en ‘El susurro del lenguaje’, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 163-177.

la imposibilidad de reducir el futuro al carácter cerrado e inerte que define la realidad pasada. El futuro, se dice, es siempre una ventana abierta a la posibilidad; podrá ser susceptible de predecirse en determinados aspectos, es cierto, pero en último término, siempre quedará la puerta abierta a la indeterminación, esto es, siempre se generarán efectos cuya previsibilidad no era estimable según el esquema de la deliberación. Tal es la imagen habitual que se tiene del tiempo histórico, una imagen que podríamos tildar ahora, en un sentido vago, de lineal o de cuño ligeramente newtoniano, en el sentido de que el tiempo mismo, considerado en su dimensión histórica, se contempla al modo de una realidad dada *a priori* y que funciona como un marcador cronológico independiente en donde vendrían a registrarse todos y cada uno de los acontecimientos humanos.

Pues bien, las palabras que siguen a continuación son en cierto modo un cuestionamiento de la formalización teórica que adoptó esta imagen de la temporalidad histórica. El objetivo es plantear de nuevo la cuestión concerniente al estatus del pasado, eso sí, con el propósito no ya de percibir en él las determinaciones de una realidad cerrada, sino más bien para advertir en su lugar las notas de una realidad abierta, o al menos susceptible de ser reescrita en función de la significación discursiva que cada presente, cada situación hermenéutica, adopte en la elección y la lectura de los *materiales en bruto*. De ahí las palabras que intitulan esta ponencia: se habla de *reconstrucción discursiva del pasado* y de *reescritura de la historia*. Dichas de esa manera parecen expresar un significado meramente denotativo, como si con ello se pretendiese aludir a dos aspectos diferenciados e inconexos de la reflexión teórica sobre la historiografía. Convendría, no obstante, rechazar esta interpretación y sugerir más bien la idea de que ambas reflexiones se encuentran íntimamente relacionadas, hasta el punto de que un acercamiento al ámbito de la *reconstrucción discursiva del pasado* es capaz de proveer a su vez un acceso al campo de la *reescritura de la historia*, o mejor aún, un acceso, en este caso privilegiado, al ámbito de la justificación gnoseológica (o justificaciones gnoseológicas) que subyace(n) a la propia práctica de la reescritura de la historia.

De esa manera, lo que viene pues a continuación deberá ser comprendido como un acercamiento particular; se trata de oponer dos visiones distintas de la reconstrucción discursiva del pasado, siendo conscientes, eso sí, de que ambos acercamientos también llevarán consigo diferentes maneras de justificar el porqué de la reescritura de la historia. Así, por ejemplo, se opondrán dos visiones muy generales acerca de la naturaleza y la práctica de la operación historiográfica: por un lado, la visión *positivista*, propia de la historiografía occidental de finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX y de otro, la visión *constructivista*, desarrollada a partir de mediados del siglo XX y en conexión muy estrecha con las formulaciones teóricas desarrolladas por las Ciencias Sociales⁵ y el enfoque propiciado por la nueva Historia y Sociología de la Ciencia⁶.

5 Un importante referente teórico en el ámbito de la Sociología contemporánea lo constituyen autores como BOURDIEU, P- CHAMBOREDON, J. C.: *El oficio de Sociólogo*, Siglo XXI, México, 2008; y PASSERON, J. C.: *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991.

6 Aquí los autores de referencia son conocidos. Véase BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico*, siglo XXI, Buenos Aires, 2004; CANGILHEM, G.: *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005; KUHN, Th.: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, FCE, México, 1975; FEYERABEND, P. K.: *Contra el Método. Esbozo de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1981; BLOOR, D.: *Conocimiento e imaginario Social*, Gedisa, Barcelona, 1998.

2. La distinción pasado-historia

En ese sentido, lo primero que debe abordarse es el tema de la distinción pasado-historia, también conocida como la distinción entre la historia considerada como *res gestae* o realidad devenida, y de la cual sólo poseemos vestigios materiales, y la historia considerada como *memoria rerum gestarum*, es decir, como discurso o relato acerca de lo acontecido. De esta distinción, aparentemente trivial, se deducen sin embargo importantes apuntes sobre los debates a los que posteriormente me iré refiriendo.

De entrada, se apunta algo que resulta de especial interés, a saber, la idea de que el pasado nunca podrá conocerse *tal como realmente sucedió*. Por consiguiente, la separación entre pasado e historia resulta absolutamente insalvable, es decir, cobra rango ontológico. Y ello es así, porque la historia es ante todo un discurso, entre otros muchos, *sobre*⁷ el mundo. Un discurso, es cierto, con un fragmento específico de preferencia analítica (léase, el pasado), pero un discurso, a pesar de todo, de lo cual se deduce que la historia, en tanto que discurso acerca de lo acontecido, “*se sitúa* –como señala el propio K. Jenkins- *en una categoría diferente de aquella sobre la cual discurre*”⁸.

Ahora bien, esta distinción puede ser comprendida de dos maneras distintas: o bien de manera *dogmática* (o positivista), para utilizar la expresión de H. Schnädelbach en su libro *La Filosofía de la Historia después de Hegel*⁹, o bien de forma *crítica* o constructivista, si atendemos a las explicaciones que posteriormente serán aportadas. Por el momento me centraré en el segundo de estos modelos. Para lo cual será necesario introducir una consideración novedosa en lo que se refiere a la distinción pasado-historia. Diré, por ejemplo, que pasado e historia son cosas diferentes pero no porque se considere al pasado como una entidad *sustantiva*, dotada a sí misma de cierta unidad y orden interno, sino porque él mismo, considerado en su dimensión *fenoménica*¹⁰, es ya siempre una modalidad de tipo *pre-discursivo*.

7 En este punto debemos prestar atención. La preposición ‘sobre’ no presupone una entidad *gnoseológica* asociada al término ‘mundo’. No hay nada en el ‘mundo’ que prescriba un principio de inteligibilidad previo a su articulación por el discurso humano.

8 JENKINS, K.: *Repensar la Historia*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 7.

9 En verdad, la terminología (el binomio *dogmático-crítico*) propuesta por H. Schnädelbach anticipa a su modo el debate relativo a la concepción positivista del saber histórico y la concepción constructivista, por cuanto responde a un interés explícito por dilucidar la naturaleza de la sistematización discursiva de los acontecimientos históricos. En otras palabras, a Schnädelbach no le interesa saber si la creación de un contexto histórico responde o no al control de los materiales de información, eso sería un problema propio y exclusivo de los debates que caracterizan a la comunidad de los historiadores profesionales. Su pregunta por el contrario gira en torno a cuestiones de tipo epistemológico, y no técnico o metodológico. Muy brevemente, lo que el autor trata de plantear es la pregunta por la conexión que subyace (por supuesto, la conexión entre la *res gestae* y la *memoria rerum gestae*, o lo que es igual, entre pasado e historia) a nuestro saber histórico’, es decir, cómo y de qué manera se debe suponer que están conectados los acontecimientos históricos... ¿en la realidad misma o en la mente del historiador? Si nos decantamos por la primera opción estaremos ante lo que H. Schnädelbach denomina una Filosofía de la historia *dogmática*, por cuanto considera que la posibilidad misma de la sistematización discursiva de la historia está garantizada por la *unidad interna* que es posible extraer del material en bruto. Mientras que si nos decantamos por la segunda estaremos ante una Filosofía de la historia de carácter *crítico*, ya que la unidad o sistematización del discurso historiográfico quedaría fundamentada por la diversidad de formas posibles de concebir el material existente. Véase SCHNÄDELBACH, H.: *La Filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo*, Alfa, Barcelona, 1980, p. 13ss.

10 Convendría, no obstante, matizar que la dimensión *fenoménica* del pasado no constituye ningún tipo de cuestión secundaria en la consideración gnoseológica de la práctica historiográfica. Al contrario, sucede que dicha consideración, además de reflejar una línea decididamente materialista, proporciona también un acceso privilegiado para la crítica del pasado como una entidad cerrada y autosubsistente. Véase BUENO, G.: *Reliquias y relatos: construcción del concepto de ‘Historia Fenoménica’*, El Basilisco. Revista de Filosofía nº 1, Oviedo, 1978, p. 6.

Más adelante ahondaré en el significado de esta afirmación y en las posibilidades analíticas que ella genera; pero, por el momento, convengamos en que la distinción a la que me refiero no estriba en un problema de adecuación técnica o metodológica entre ambas. Es decir, no es cuestión de que primero se encuentre el ‘mundo’ o el ‘pasado’ y, después, en un segundo momento, vengamos nosotros, con nuestros discursos y relatos e inventemos historias sobre ellos, de modo que la fundamentación de los discursos quedase garantizada por la mayor o menor adecuación técnica al orden y la unidad interna que es posible encontrar por medio del análisis de los materiales en bruto, sino más bien al contrario; de lo que se trata es de señalar que ‘mundo’ y ‘pasado’ nunca se ofrecen a la conciencia de manera objetiva, pero no porque el conocimiento humano sea incapaz de aprehender lo que ‘mundo’ o ‘pasado’ son ya *de suyo*, al estilo del enfoque que rezuma el argumento positivista, sino porque estos últimos siempre nos llegan *en forma de* discursos, y discursos, habrá que decir siguiendo de nuevo a K. Jenkins, “*de los cuales no podemos sustraernos, para ver si se corresponden con el mundo o el pasado ‘reales’*”¹¹, puesto que son tales discursos, siempre dados en toda experiencia humana, los que *constituyen* la propia realidad, al menos en su acepción cognitiva o perceptiva¹². De ahí entonces la pertinencia de la famosa distinción. Con ella no pretendo señalar más que el hecho de que todo cuanto comparece en el mundo, y en este caso, el pasado, comprendido como un conjunto de vestigios o *reliquias* encontradas, ya tiene siempre en cuanto tal, esa *condición respectiva abierta*¹³, o lo que es igual, siempre comparecen en el mundo según la red de interpretaciones varias que constituyen nuestra condición de la experiencia, de modo que *lo que aparece* o *se deja ver* en el objeto, no es lo que éste *es* por sí mismo, sino lo que la propia tradición, materializada en distintos hábitos de lectura o procedimientos analíticos, permite que aparezca¹⁴.

En el tema que se está examinando, esto tiene una plasmación muy clara. Significa que ‘pasado’ e ‘historia’ no están intrínsecamente imbricados, no hay nada en el pasado, considerado en su dimensión fenoménica, que prescriba un acceso *único* al campo de su reconstrucción. Por tanto, no habrá de producirse una sola lectura histórica del pasado; habrá tantas como las que permita establecer la selección aportada por las herramientas analíticas en función de las cuales *se captan* y *se interpretan* los materiales existentes. La razón de esto ha de buscarse en los mecanismos de producción semántica que lleva consigo toda operación historiográfica. Veámoslo sin embargo en el trascurso del epígrafe siguiente.

11 JENKINS, K.: *Op. cit.*, p. 12.

12 Por supuesto, esta afirmación no implica en absoluto el rechazo de un mundo o una realidad *externa* a nosotros, sino más bien la presentación de la misma como una entidad *última* y originaria, capaz en última instancia de proporcionar la clave de inteligibilidad de las cosas.

13 La expresión es de M. Heidegger, y con ella se reitera la clave que ha caracterizado el enfoque adoptado hasta el momento, y según el cual, la dualidad sujeto-objeto, considerada ópticamente, como relación privilegiada de un sujeto que capta la presunta inmediatez de los hechos, no sirve para explicar la estructura de la comprensión humana. Véase HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, FCE, México, 2003, p. 173.

14 En ese sentido, conviene recordar aquí las conclusiones teóricas a las que conduce el ejemplo propuesto por K. Jenkins a propósito del paisaje y las múltiples lecturas que pueden realizarse del mismo. Véase JENKINS, K.: *Op. cit.*, p. 12.

3. El conocimiento del futuro-del-pasado

Para ello será preciso introducir una cuestión a la que todavía no hice alusión y que sin embargo resulta crucial para comprender lo dicho hasta el momento. Me estoy refiriendo, como es lógico, a la situación especial en la que siempre se encuentra el historiador.

Este último nunca ve los hechos del pasado como *los contemporáneos los vieron*. En absoluto; de hecho, se sitúa, como ya se ha sugerido, en una situación francamente privilegiada, y de orden muy distinto a la que refleja la propia experiencia *vivida* de los agentes. Lo que, sin embargo, no implica en modo alguno un déficit cognitivo con respecto al objeto que se quiere analizar, sino más bien todo lo contrario. Pero digámoslo de manera más apropiada; lo que diferencia al historiador de cualquier percepción de los contemporáneos de los hechos que relata es precisamente su mirada de *profeta infalible*¹⁵. Tanto más porque, en último término, el historiador ve siempre los hechos del pasado desarrollándose al tenor de un resultado que por supuesto *desconocían* los contemporáneos de los hechos¹⁶. Es decir, que lo que en efecto separa, de manera esencial, ontológica, a la experiencia *historiográfica* de la experiencia *vivida* de los agentes, es que aquella está en conocimiento del *porvenir* de las acciones; el historiador conoce siempre el futuro contenido en las acciones del pasado, lo cual le lleva a comprender los acontecimientos del pasado de una manera diferente. Pero veámoslo a través de un ejemplo. Traigamos a colación la hipótesis de 'El Cronista Ideal' imaginada por Arthur C. Danto¹⁷. Este último, plantea una hipótesis ciertamente inverosímil, pero que sin embargo ilustra de manera inmejorable las aporías a las que puede conducir las exasperaciones de un planteamiento de tipo objetivista. Veámoslo de cerca, supongamos entonces, como lo hace el propio Danto, que existe algo así como un Cronista Ideal, perfecto, capaz en última instancia de situarse en todos y cada uno de los puntos de su realidad presente. Considerado de ese modo, el Cronista Ideal sería una persona revestida de capacidades sobrehumanas y omniscientes: sabría todo lo que sucede en el momento en que sucede, y lo que es todavía más importante, gozaría además del don de la *transcripción instantánea*, cuyo resultado más evidente sería una (en realidad *la*) descripción isomórfica con la realidad, por cuanto muestra, o pretende mostrar en teoría, una imagen del pasado *wie es eigentlich gewesen ist*, esto es, tal como realmente sucedió¹⁸.

15 Véase SCHAFF, A.: *Historia y verdad*, Grijalbo, México, 1974, p. 331.

16 En este punto, lo que se sugiere es que la operación historiográfica es por su propia naturaleza anacrónica, en la medida en que los prejuicios del historiador (esto es, el conocimiento del futuro-del-pasado) son un aspecto inevitable de la práctica del oficio. Ahora bien, esto es así hasta cierto punto, pues cabe el riesgo de entablar una relación teleológica (o quizá, mejor aún, una relación cripto-teleológica) entre los acontecimientos. En este caso, lo que sucede es que el discurso histórico, llevado en parte por el conocimiento del porvenir de las acciones, proyecta sobre el pasado una extraordinaria racionalidad, dando a entender que los actores del pasado tenían plena conciencia de lo que sus acciones provocarían. El resultado es un discurso en donde el presente se exhibe a sí mismo como una realidad *inevitable*, precisamente por haber seleccionado y acomodado el material histórico en función del punto final de la evolución, que por supuesto se corresponde con el propio presente del historiador, el cual resulta así legitimado. Se entiende ahora la pertinencia del adjetivo utilizado para definir este tipo de historiografía. Es cripto-teleológica porque la teleología se introduce en todo el discurso de manera soterrada, reemplazando el tiempo clásico de la teleología, aquel que llevaba al fin del mundo, por otro que conduce simplemente hasta ellos mismos, es decir, a su presente. Para una crítica de esta estrategia en el campo de la historiografía jurídica ibérica, véase HESPANHA, A. M.: *Vísperas del Levantón*, Taurus, Madrid, 1989; CLAVERO, B.: *Derecho común*, Universidad de Salamanca, 1994;

17 DANTO, A. C.: *Op. cit.*, p. 108ss.

18 *Ibidem*.

Pues bien, la opinión de Arthur C. Danto es que, aun cuando fuera posible suponer una hipótesis de esa envergadura, es decir, incluso planteando como real la existencia de un personaje en conocimiento de todo lo que sucede, de cómo sucede y en la forma en que sucede, lo cierto es que, paradójicamente, él mismo, -advierte Danto- resultaría incapaz de jerarquizar unos acontecimientos en relación a otros. Y ello es así, porque al trabajar solamente con los ojos situados en el presente, y no en lo que se ha convenido en llamar el *futuro-del-pasado*, al Cronista Ideal le estaría vedada la posibilidad de operar con la categoría de *significación histórica*, ya que esta última sólo puede aplicarse si uno está en disposición de transformar la mera representación *literal* de los acontecimientos -de esos acontecimientos sin conexión ni futuro- en realidades *significativas*, esto es, en patrones de significado con capacidad explicativa.

En ese sentido, el Cronista Ideal jamás podría enunciar expresiones del tipo: ‘La 1ª G. Mundial’ o ‘La revolución Soviética’, de igual modo que tampoco podría admitir causas explicativas de los acontecimientos humanos, puesto que tales categorías supondrían ya de antemano un conjunto de operaciones analíticas que, *por principio*, le estarían vedadas al Cronista Ideal. Pero lo estarían no por cuestiones técnicas o metodológicas, sino por carecer precisamente de aquello que proporciona la posibilidad misma de la abstracción histórica, esto es, su conocimiento del porvenir de las acciones, o lo que es lo mismo, el posicionamiento histórico posterior *a la luz del cual* ciertos acontecimientos bélicos y políticos pueden ser *re-significados* como hechos pertenecientes a una categoría o hechos que conducen a determinada situación social.

Todo lo cual pone de manifiesto dos cosas: en primer lugar, que la abstracción es condición de posibilidad del discurso histórico, puesto que se trata de una operación mental por la cual son re-conjugados distintos hechos en un mismo acontecimiento¹⁹ y en segundo lugar, que el conocimiento del futuro-del-pasado, es condición a su vez de la propia abstracción. Porque sin un posicionamiento posterior resulta imposible establecer siquiera conexión alguna entre los hechos. A lo sumo, una cronología inconexa, un discurso, si resulta lícito llamarlo así, en donde todos los acontecimientos serían igualmente significativos, lo cual es tanto como admitir a fin de cuentas que todos serían igualmente insignificantes. Tal sería la suerte, por ejemplo, del discurso al que puede aspirar el Cronista Ideal, un relato en definitiva en donde queda imposibilitada la descripción misma de las conductas (o hechos) a la luz de una futura ocurrencia o el resultado de las mismas²⁰.

Con ello Arthur C. Danto pretende cuestionar algo que toda forma de positivismo había asumido como principio rector del análisis, a saber: la exigencia de la *objetividad*, y que traducida al ámbito historiográfico había quedado reflejada durante múltiples generaciones en la máxima de Leopold von Ranke, según la cual el deber último de un historiador no consiste en juzgar moralmente el pasado, ni tan siquiera en instruir a sus contemporáneos, sino en acceder a un modelo de la historia escrita *wie es eigentlich gewesen*, tal como realmente sucedió²¹. Es cierto, qué duda cabe, que Ranke utilizó esta máxima en un sentido

19 En el fondo, lo que se pone de manifiesto mediante la abstracción es una operación de re-distribución. Se trata de realinear los materiales encontrados en función de criterios establecidos a posteriori por el historiador. Por ejemplo, las batallas particulares de un proceso revolucionario como el soviético pueden convertirse en elementos históricos tan pronto como la Revolución soviética se conceptúa como una unidad (una categoría) que indica a cada batalla su lugar, esto es, que organiza el material en bruto (es decir, lo hace legible) a la luz de un resultado posterior.

20 En ese sentido, el Cronista Ideal no podría entablar discursos utilizando verbos proyectivos para describir las acciones. Véase DANTO, A. C.: *Op. cit.*, p. 127.

21 Vale la pena, por su carácter claro y conciso, transcribir aquí las palabras del historiador alemán: “A la historia se le ha encomendado la función de juzgar el pasado e instruir al hombre en provecho de los años por

polémico. Con ella trataba de acabar con la concepción clásica que había dominado la historia durante la Baja Edad Media y el período Altomoderno. Hasta ese momento, conviene recordarlo, la historia había sido considerada como *Magistra Vitae*, esto es, como un cúmulo de relatos y narraciones orientadas fundamentalmente a la educación política y moral de las élites, sin importar el estudio de las fuentes ni la veracidad exacta de alguna de sus afirmaciones²². De ahí entonces la pertinencia y la función crítica de la máxima rankeana: al sugerir la tarea de la objetividad (recordemos, el célebre, *wie es eigentlich gewesen*), el historiador alemán no hacía sino reclamar científicidad²³ para una práctica que hasta ese momento, salvo honrosas excepciones²⁴, había caminado por otros derroteros.

Ahora bien, llegados a este punto, resulta difícil aceptar, sin más, que la historia sea capaz de aspirar a una *réplica* exacta del pasado, tal como se desprende de los discursos y la autocomprensión -profundamente, cientificista y metodológica- de la práctica historiográfica decimonónica. De hecho, semejante posibilidad resulta especialmente irrisoria. Porque si bien es cierto que la historia tiene por cometido la reconstrucción discursiva del pasado, también lo es que semejante empresa no puede realizarse al margen de la distancia histórica que lo separa (y sin embargo también le posibilita) de su objeto de investigación. En la historia, a diferencia de la crónica, la abstracción que proporciona el conocimiento del porvenir de las acciones es una condición necesaria en la conexión y la significación histórica de los hechos. Sin ella, o lo que es igual, sin ese posicionamiento posterior del que partimos ya *siempre y cada vez* con un tipo de información previa, no puede ser planteada siquiera la posibilidad misma de impulsarnos a viajar hacia atrás en el

venir. La presente tarea no aspira a tan elevada empresa. Simplemente quiere mostrar ‘lo que realmente ocurrió’” (RANKE, L. v.: ‘Prefacio a la 1ª edición’ de las *Historias de los pueblos latinos y germánicos*)

22 Lo que, sin embargo, no significa que la práctica historiográfica medieval careciese de mecanismos de autenticación discursiva. Existir, existían, lo que sucede es que la crítica era ejercida de una manera diferente a la que se impuso poco a poco a partir del siglo XVII con la crítica *documental* de las fuentes. Dicho de manera sencilla, el historiador medieval practica un tipo de crítica orientada a desentrañar el estatus moral, social y religioso de la *persona* del autor del documento, dejando a un lado, por inaccesible, de acuerdo a los códigos epistemológicos de la época, todo aquello que tuviera que ver con la extracción de información a partir del análisis del *contenido* del documento y los trazos *materiales* del mismo. Más información en POMIAN, K.: *Sur l’Histoire*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 121-159.

23 Ahora bien, la proclamación de la *cientificidad* para el ámbito de la práctica historiográfica requiere antes que nada del asentimiento previo por parte del investigador del estatus teórico de los textos sobre los cuales se apoya en su práctica. En efecto, estos últimos ya no deben ser contemplados como si fuesen *autoridades*, es decir textos que cobran valor por razones *extrínsecas* a ellos mismos, sino más bien como *fuentes*, pero fuentes, y esto es sin duda lo más relevante, que no se identifican automáticamente con el hecho mismo. Para que así fuese, habría que imaginar la serie de actos que llevó a cabo el autor del texto, desde que presenció el suceso hasta que redactó el documento. No importa entonces que no exista observación *directa* de los fenómenos, porque lo importante ahora es mostrar la *autenticidad* de las fuentes, y he aquí que para ello se precisa de un método específico, el método *crítico* o *indirecto* de la ciencia historiográfica. Ahora bien, esa reconstrucción no se realiza de cualquier manera, sigue por el contrario una serie de pautas bien definidas, como si con ello se pretendiese emular los protocolos verbales de descripción científica establecidos en las ciencias experimentales. Véase SEIGNOBOS, Ch y LANGLOIS, Ch. V.: *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris, 1898; DROYSEN, J. G.: *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Alfa, Barcelona, 1983; ELTON, G.: *The Practice of History*, Sydney University Press, Sydney, 1967; ALTAMIRA, R.: *Cuestiones modernas de historia*, Daniel Jorro, Madrid, 1904; entre otros.

24 En este punto, conviene tener en cuenta que las primeras muestras de objetivación metódica en la práctica historiográfica se remontan a las controversias teóricas desarrolladas desde el siglo XVII entre *eruditos*, *humanistas* y *controversistas*. Es ahí cuando se producen trabajos de colecta y de publicación de fuentes por parte de los *eruditos*. De esta época conviene resaltar la importancia de obras como *De re diplomatica*, de Mabillon (1681), en donde se sientan las primeras bases de la crítica documental de las fuentes. Para una visión panorámica y en conexión con los desplazamientos epistemológicos desarrollados en el mundo de la ciencia, véase POMIAN, K.: *Op. cit.*, pp. 81-121.

tiempo. De lo cual se intuye que nuestra condición es interesada; siempre accedemos al material histórico de un modo *inquisitivo*²⁵. Porque es dicha información previa²⁶ en la que siempre está inserto el investigador, la que funciona como un marco de referencia a partir del cual el sujeto empírico *da forma* al material con el que se encuentra, es decir, lo hace legible, presentando como ‘evidencia’ o como ‘prueba’ aquello que sólo era un *material en bruto* antes de su articulación discursiva.

En ese sentido, conviene tener en cuenta que el referente de lo que llamamos tiempo histórico no es una serie de acontecimientos que se suceden, sin más, unos a otros. Historiar no es un mero recordar o recoger datos, sino integrar algo en una construcción simbólica con carácter explicativo, de modo que tales sucesos o acontecimientos, puedan ser comprendidos en calidad de patrones de significado, es decir, en elementos que explican cosas (o estados de cosas) o que permiten reconocerse como pertenecientes a una categoría más abstracta. Porque los hechos devienen históricos no porque se sitúen en algún punto determinado de una línea temporal sino porque están insertos en un modelo de explicación que: **a/** da por sentado que el pasado aconteció y **b/** es posible una construcción gnoseológica para dar cuenta de él.

Ahora bien, la manera de temporizar el tiempo histórico admite varias posibilidades analíticas. Una de ellas, por ejemplo, consiste en la reconstrucción discursiva basada en la concepción *unidimensional* del tiempo histórico, en donde las acciones del pasado son concebidas únicamente en su sucesión *cronológica*, de modo que los sucesos posteriores se siguen de los anteriores, y lo que es todavía más importante, se hacen *comprensibles* gracias a éstos. No es extraño, por tanto, que una historiografía de estas características, tan propensa al tiempo *corto* y a la escala del *individuo*, pueda ser definida como historia *évènementielle* o episódica. Su objeto de investigación son los documentos, no cabe duda, pero documentos que hablan de acontecimientos o cambios situados en el espacio de tiempo coextensivo de aquel que redactó los documentos. De ese modo se produce una limitación muy clara en lo que se refiere a la legibilidad del proceso histórico, puesto que se reduce todo cuanto está presente (y por extensión, todo lo que es susceptible de ser historiable) a la esfera de la *visibilidad*, de aquello que ha suscitado la *percepción directa* por parte de un espectador, es decir, a la sucesión visible de acontecimientos²⁷.

Y algo equivalente ocurre con el paradigma y las temporalidades propuestas por el movimiento historiográfico de *Annales* y ciertas corrientes relacionadas con la historia social (materialismo histórico). También aquí tenemos que habérnoslas con una construcción simbólica y explicativa del acontecer histórico, eso sí, más compleja y variada que la anterior, puesto que amplía el horizonte posible de análisis al tiempo que

25 Quiere esto decir que, aunque nuestra atención se oriente hacia la ‘cosa’, ésta sólo adquiere vida, sólo comparece *como tal*, bajo esa condición *respectiva* abierta. Más información en GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 327ss; HEIDEGGER, M.: *Op. cit.*, p. 176 y ss.

26 Una información, por supuesto, que queda materializada en forma de preguntas o hipótesis de investigación. Más adelante se detallará qué tipo de efectos tienen dichas preguntas.

27 La razón de esto hemos de buscarla en cuestiones de orden gnoseológico, concretamente, en la delimitación analítica establecida por el *dogma fundamental* de la historiografía del siglo XIX, el que identifica fuentes históricas con *documentos escritos*, y éstos a su vez con *testimonios voluntarios*. En esa elección se jugaba la delimitación misma del campo de lo historiable, que no de los objetos de investigación, sino más bien de aquello que determina las condiciones de *aprehensión posible* de los objetos. En el caso al que estamos aludiendo esto tiene una plasmación muy clara. Significa que la historiografía *évènementielle* asume una perspectiva de análisis de tipo *unidimensional*, en el sentido de que acepta el horizonte de experiencia coetáneo, cronológicamente registrable, de los participantes en un acontecimiento, con lo cual el historiador se ve compelido a presentar los hechos del pasado como si fuesen hechos de la percepción, es decir, imaginándose ser el *testigo ocular* de lo que se habla. Véase POMIAN, K.: *L'Ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984, p. 257.

circunscribe estos mismos elementos en temporalidades diversas, esto es, en construcciones explicativas que son irreductibles (aunque no independientes) unas con respecto a otras, así como todas ellas respecto a un vector único de racionalidad (léase, el Espíritu Absoluto o la Providencia Divina)²⁸.

4. A modo de conclusión: La reescritura de la historia

De todo lo dicho hasta el momento se intuye una cosa clara: la posibilidad de la reescritura de la historia, y no sólo como una realidad que atestigua la propia práctica del oficio, sino como una consecuencia necesaria de los presupuestos cognoscitivos del conocimiento histórico, al menos tal como han sido sugeridos en el presente texto, en un sentido constructivista. Porque, entendámonos, si cierto conjunto de documentos, considerados desde distintas hipótesis de trabajo, pueden ofrecer un listado ilimitado o no definitivo de informaciones, es porque la práctica del historiador parte siempre de preguntas o problemas específicos, pero problemas que en modo alguno deberían considerarse como elementos neutros, en el sentido de que no afectasen a lo que los materiales pueden decir respecto de sí mismos.

La perspectiva constructivista parte precisamente de lo contrario, de la idea de que son tales problemas, materializados en forma de *preguntas* o hipótesis de investigación, los que incorporan ya siempre y cada vez una *idea específica* de los documentos, es decir articulan la *forma* en la que van a hablar los materiales. Con ello se reitera una vez más la idea que no acaba de explicitarse y que sin embargo se encuentra presente en todos los razonamientos desarrollados hasta el momento. Me refiero, como es lógico, a la primacía de la pregunta del historiador²⁹. Es ella la que *con-forma* la propia materia histórica, siendo imposible concebir la existencia misma de ésta (una suerte de materia *per se* llamada 'pasado') antes de su sometimiento previo por parte de una pregunta, sometimiento, además, que debería ser entendido con una clara función *sinéctica*, puesto que otorga la

28 Así, por ejemplo, en lo que se refiere al horizonte de narración histórica, el caso de *Annales* resulta especialmente significativo. Tanto más porque, en último término, la perspectiva general adoptada en sus obras alberga la posibilidad de establecer una lectura *múltiple y plural* del tiempo histórico, en donde este último no se presuponga ya como una realidad común a la conciencia y a las cosas. Prueba de ello es la defensa a ultranza de la perspectiva de la larga duración (*longue durée*), un enfoque ciertamente revolucionario, y que va a afirmar en mayor o menor grado la existencia de múltiples tiempos históricos, tiempos que no son los del reloj ni el calendario, sino temporalidades histórico-sociales, tan múltiples y diversas como lo son las técnicas de medición que propone cada investigador. Ahora bien, haríamos mal si comprendiésemos esta propuesta en un sentido metodológico, como si sólo se indicara con ella un problema referente a los métodos de reconstrucción e interpretación de los hechos históricos. En verdad, el enfoque desarrollado por ellos resulta mucho más reflexivo, puesto que plantea en el fondo un cambio de orden gnoseológico. Para una visión más detallada de los presupuestos constructivistas de la escuela de los *Annales*, véase FURET, F.: *L'atelier de l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1999; REVEL, J.: *Las construcciones francesas del pasado*, FCE, México, 2002; BRAUDEL, F.: *Las ambiciones de la historia*, Crítica, Barcelona, 2005; FEBVRE, L.: *Combats pour l'histoire*, Librairie Armand Collin, Paris, 1992.

29 Convendría, no obstante, matizar que la primacía de la pregunta del historiador no tiene nada de novedoso. En verdad, el movimiento de *Annales* ya reivindicó algo parecido con su concepto de la *historia-problema*, un concepto elaborado por los primeros investigadores y que viene a revalorizar el papel atribuido a la interpretación en la práctica del oficio de historiador. Más información en AGUIRRE ROJAS, C. A.: *La escuela de los Annales*, Montesinos, Barcelona, 1999, p. 35 y ss.

forma misma bajo la cual los materiales en bruto (y no los hechos) han de ser leídos³⁰. Por consiguiente, se deduce que habiendo, como las hay, diferentes preguntas o maneras distintas de *pre-comprender* los materiales, habrá también diferentes lecturas acerca del mismo material histórico.

Algo parecido, aunque con importantes diferencias, parece expresar el positivismo historiográfico cuando sentencia la imposibilidad de un discurso definitivo acerca del pasado³¹. Estos últimos, desde luego, reconocen que los relatos definitivos son inalcanzables, pero por razones muy distintas a las que aquí se han expuesto. El argumento principal es bastante sencillo. Diría algo así: el discurso último, definitivo, es imposible, porque cada vez se descubren nuevos documentos o se mejoran las técnicas de análisis (crítica interna y externa de las fuentes) que permiten extraer información de los materiales. En cierto sentido, ambas posibilidades revelan argumentos razonables, pero poco o nada tienen que ver con las razones fundamentales que se han aducido a lo largo del texto. Para empezar, traté de situar el argumento principal en el ámbito *gnoseológico*, concretamente en el lugar atribuido a la interpretación o la pregunta histórica. Esta misma, decía, debía ser comprendida como el punto de partida necesario en toda práctica historiográfica. Era ella, y no el supuesto hecho histórico en bruto, lo que permitía la transformación del *pasado* en *historia*, y por tanto, la conversión de la mera representación *literal* e inconexa de los acontecimientos, propia de ‘El Cronista Ideal’ imaginado por Danto, en patrones de significado, es decir en elementos que permiten compendiar y analizar explicativamente el acontecer histórico.

Ahora bien, en el caso positivista esta argumentación resulta del todo improcedente. Porque, en el fondo, todo se reduce a una cuestión de naturaleza metodológica, en donde lo importante no es tanto el rechazo de una realidad última, sin presupuestos, llamada ‘pasado’, cuanto la proclamación resentida de su fatal inaccesibilidad debido a la finitud del conocimiento humano. En otras palabras, lo que se rechazaba era la posibilidad misma de una versión última sobre el pasado, pero se aceptaba por lo demás la existencia de ese mismo pasado, objetivo y sin presupuestos; eso sí, no ya como una realidad factible, directamente observable, pero sí como un imperativo *gnoseológico*, al modo de una idea *regulativa*.

He aquí, pues, el bosquejo de dos formas distintas de justificar filosóficamente la reescritura de la historia. En un caso, nos hallamos ante una justificación con un claro componente *empiricista*, por cuanto entiende que la práctica científica (en este caso, historiográfica) es capaz de proporcionar un (en realidad *el*) acceso privilegiado a ese ámbito llamado ‘pasado’, el cual es presupuesto a su vez como algo dado de antemano, un mundo propio, aunque deformado por el sesgo y los prejuicios del presente. Mientras que en el otro caso, aquel que ha sido defendido a lo largo del texto, el pasado deja de concebirse como una realidad acabada, *gnoseológicamente* definida, y sobre la cual pudiera apropiarse de manera unívoca el discurso.

30 Para una visión más específica del papel de la pregunta histórica en la conformación de los hechos, así como ejemplos que ilustran esto, véase PROST, A.: *Doce lecciones sobre la historia*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 90- 111; MARROU, H. -I.: *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1954.

31 Véase HELTON, G.: *Op. cit.*

Bibliografía

- AGUIRRE ROJAS, C. A.: *La escuela de los Annales*, Montesinos, Barcelona, 1999.
- BARTHES, R.: *El discurso de la historia* en 'El susurro del lenguaje', Paidós, Barcelona, 1994.
- BRAUDEL, F.: *Las ambiciones de la historia*, Crítica, Barcelona, 2005.
- BUENO, G.: *Reliquias y relatos: construcción del concepto de 'Historia Fenoménica'*, El Basilisco. Revista de Filosofía nº1, Oviedo, 1978.
- DANTO, A. C.: *Historia y Narración*, Paidós, Barcelona, 1989.
- FEBVRE, L.: *Combats pour l'histoire*, Librairie Armand Collin, Paris, 1992
- FURET, F.: *L'atelier de l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1999.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, FCE, México, 2003.
- JENKINS, K.: *Repensar la Historia*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- MARROU, H. -I.: *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1954
- PASSERON, J. C.: *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-popperien de du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991.
- POMIAN, K.: *Sur l'Histoire*, Gallimard, Paris, 1999.
L'Ordre du temps, Gallimard, Paris, 1984.
- PROST, A.: *Doce lecciones sobre la historia*, Cátedra, Madrid, 2001.
- REVEL, J.: *Las construcciones francesas del pasado*, FCE, México, 2002.
- SEIGNOBOS, Ch y LANGLOIS, Ch. V.: *Introduction aux études historiques*, Hachette, Paris, 1898.
- SCHAFF, A.: *Historia y verdad*, Grijalbo, México, 1974.
- SCHNÄDELBACH, H.: *La Filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo*, Alfa, Barcelona, 1980.

FILOSOFÍA DE LA
CIENCIA Y DEL
LENGUAJE

El hebraísmo en la Ciencia Moderna

Hernán J. MATZKEVICH

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Se propone considerar la influencia que la cábala judía, con sus correspondientes estructuras cosmogónicas y categorías metafísicas, tuvo en la configuración del pensamiento científico-filosófico del siglo XVII, capaces de destronar las hipótesis mecanicistas así como de allanar el camino hacia la infinitización del espacio. Para ello se impone reconstruir los vínculos entre las tradiciones intelectuales y los autores que tejieron esta red de influencia entre la cábala judía y la ciencia moderna.

Palabras claves: cábala, neoplatonismo, Ciencia Moderna.

Hebraism in Modern Science

Abstract

This proposal considers the influence that Jewish Kabbalah, together with its cosmogonist framework and metaphysical categories, had on the rise of scientific and philosophical thought in the 17th century. This influence is capable of rejecting the mechanist hypotheses as well as preparing the way towards the conception of an infinite universe. For that purpose, it is necessary to rebuild the bonds of intellectual traditions and authors that wove this network of influence between Jewish Kabbalah and modern science.

Keywords: Kabbalah, Neo-Platonism, Modern Science.

Al escribir este artículo, mi propósito ha sido trazar las coordenadas para un trabajo de investigación que se encuentra en su fase inicial y que tiene por eje la influencia de la cábala judía en el pensamiento científico-filosófico moderno, asumiendo desde este punto el anacronismo historicista de tal distinción, al menos respecto al período que nos ocupa. A partir del estudio de la mencionada influencia -incorporada de manera directa e indirecta a través de lo que podríamos llamar “neoplatonismo pre-moderno”- se pretende poner de relieve aquellas herencias tradicionalmente obturadas de las que la Ciencia del XVII resulta deudora.

Permítanme a continuación describir brevemente la tradición de estudios que inspira y en la que se inscribe la presente investigación en ciernes.

Hacia mediados del pasado siglo XX, comienza a tomar cuerpo una nueva forma de hacer Historia y Filosofía de la Ciencia que supuso una fuerte reacción a las interpretaciones positivistas de la ciencia moderna.

Para comprender este proceso de transformación y revisión resulta insoslayable tomar en consideración las críticas que Th. Kuhn dirigió contra la historia positivista de la ciencia, así como el relativismo epistemológico promulgado en la obra de Feyerabend.

Es necesario también tener en cuenta el contexto histórico e intelectual en el que se desarrolló esta crítica. Nos enfrentamos a un momento en el que se hace patente el resquebrajamiento de la fe en la ciencia como promesa civilizatoria, como garantía de perfectibilidad del género humano. Ciertos vaivenes de la historia mostraron en su plenitud posibilidades prácticas de la ciencia hasta ese momento ocultas. Por citar un ejemplo, El Proyecto Manhattan reunió a los más exquisitos talentos del mundo de la física –muchos de ellos refugiados políticos- como lucha y resistencia contra el régimen nazi y aún como una manifestación insólita de pacifismo: Hiroshima y Nagasaki, para pesar de sus impulsores, representarían la conclusión exitosa del experimento. Es decir: una iniciativa que naciera de la esperanza positivista para prevenir la expansión de la barbarie hitleriana engendró una nueva y perfeccionada forma de exterminio masivo. Paulatinamente se intuyó el perfil faústico de una ciencia instrumentalizada para el ejercicio de la barbarie: la bomba atómica se sumó a Auschwitz y a las trincheras de la Primera Guerra como ejemplos funestos del saber técnico-instrumental puesto al servicio de la destrucción. Tras la experiencia desgarrada de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la ciencia ya no parecía el

inobjetable motor del progreso, la consumación del proyecto ilustrado-secular con sus promesas éticas y emancipatorias¹. El período de la Guerra Fría no contribuyó a despejar este clima de sospecha y duda en torno al ahora precario optimismo positivista.

El relato que la perspectiva positivista había construido de la historia de la ciencia se antojaba hecho a fuerza de un avance progresivo, como consumación de una teleología necesaria. Sucesos como los anteriormente mencionados socavaron la confianza en ese aparente mesianismo cientificista ante el despliegue de una ciencia de destrucción.

El estallido de cierta actitud de respeto reverencial hacia la constitución del hecho científico fue lo que permitió realizar un revisionismo de herencias teóricas hasta entonces relegadas a un ámbito marginal y anecdótico; saberes que habían sido percibidos hasta entonces como accidentes, como frutos propios del trastabillar inicial, accesorios barrocos prescindibles en la configuración de las verdades científicas y filosóficas, pero que habían sido oportunamente relegados por el propio desarrollo progresivo de la racionalidad. Así fue cómo, en la obra de muchos autores, el “a pesar de” comenzó a ser trocado paulatinamente por un “precisamente a causa de”.

De esta forma, la década de los sesenta se abre con el planteamiento de las posibles relaciones entre Renacimiento y orígenes de la ciencia moderna. La obra de Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964) supuso un punto de arranque fundamental en esta revisión, pues a partir de su publicación, comienza a emerger con fuerza la tesis de una profunda influencia en la ciencia, filosofía y literatura modernas de tradiciones herméticas, cabalísticas y neoplatónicas propias de la filosofía natural renacentista y de la llamada “filosofía oculta” isabelina, desarrollada por figuras como Lulio, Reuchlin, Giorgi, Agripa, Dee, Spenser, Chapman, Shakespeare, entre otros², además del propio Bruno. Cabría añadir a esta lista a Nicolás de Cusa, autor neoplatónico lector atento del Areopagita³, Maimónides⁴ y de textos como *El libro de los XXIV filósofos* y el *Corpus Hermeticum*⁵, quien además ha sido relacionado con Bruno y Bacon⁶ y quien en sus sermones realizó una serie de especulaciones en torno a los nombres divinos y al tetragrama con claras resonancias cabalísticas⁷. Lo que se destaca en muchos de estos autores es su utilización de la cábala no sólo como un instrumento especulativo sino como una garantía de santidad para las prácticas mágicas (antepasados directos de la experimentación propia

1 Podríamos rastrear esta actitud de desconfianza incluso en la literatura de entreguerras; así, leemos en una novela publicada en 1933, el discurso de un religioso musulmán refiriéndose a la cultura europea: “En cualquier caso, nosotros no queremos vuestras reformas, vuestra evolución ni vuestra actividad [...] Habéis adquirido algunos conocimientos superficiales respecto a la esencia de los elementos químicos. Pero, ¿cuál es la consecuencia de vuestra ciencia cuando lográis transportar estos conocimientos insuficientes al terreno de la acción y de la actividad? La producción de gases venenosos con los cuales hacéis guerras cobardes, indignas hasta de un perro. Y vuestros aviones, ¿han tenido diferente resultado? Os sirven para hacer saltar ciudades enteras. [...] Toda vuestra actividad diabólica no prueba que no existe actividad que no termine en destrucción y aniquilación.” Franz Werfel, *Los cuarenta días del Musa Dagh*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 569-570. Ejemplo semejante de reacción contra el positivismo científico la encarna el personaje de Naphta, el jesuita de *La Montaña Mágica*, publicada por Thomas Mann en 1924.

2 Yates, F., *La filosofía oculta en la época isabelina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

3 Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Biblos 2003, p.81.

4 *Ibid*, p. 81 y p. 117.

5 *Ibid*, p. 111.

6 Manzo, S., “Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon”, D’Amico, C., y Machetta, J. M., (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

7 Reinhardt, K., “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa”, D’Amico, C., y Machetta, J. M., (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección, op. cit.*

de la ciencia natural). Es decir, las entidades angélicas invocadas por medio de las diversas técnicas como permutación de letras o meditación en los nombres divinos, garantizaban la realización de una magia blanca, buena, beneficiosa y sobre todo, cristiana. La cábala era una fuente de saber santo el cual, con típica actitud renacentista, era legitimado por su antigüedad, por provenir del fondo de los tiempos -al punto que se pensaba en la sabiduría clásica greco-latina como continuación del saber originario de los antiguos hebreos. Esta actitud se remonta al intento patrístico por santificar la sabiduría gentil, viendo a Hermes como un contemporáneo de Moisés, ubicando así el origen de la sabiduría griega en la sabiduría hebrea y estableciendo la siguiente secuencia mítica de transmisión: Moisés, Hermes, Zoroastro, Orfeo, Pitágoras, Sócrates, Platón⁸. El antiguo Israel sería la fuente para todo lo bueno y útil. Judíos y cristianos de los primeros siglos de la era común acusaron a los sabios griegos no sólo de tomar prestado, sino incluso de robar y pervertir el patrimonio intelectual de Israel. Eso se repetirá durante el humanismo renacentista, haciendo de Atenas un suburbio de Jerusalén y consecuentemente, de Platón un discípulo de Moisés⁹.

Siguiendo el ejemplo de F. Yates, numerosas publicaciones se han detenido en destacar la influencia teórico-práctica de tradiciones místico-filosóficas hebraicas: Danton Sailor señalará cómo, frente a las posibles implicancias materialistas e incluso ateas de la ciencia del XVII, se desplegaron esfuerzos considerables -especialmente en Inglaterra- para mostrar a la ciencia como un método que sólo podría revelar las mismas verdades que la religión. En la instancia más significativa, se quiso mostrar que la hipótesis materialista dominante (el atomismo) tenía más implicaciones teístas que ateas. Para esto se recurrió a dos aproximaciones básicas al problema: 1) considerar a la materia como inerte e incapaz de auto-generación, por lo cual ha de existir necesariamente una realidad no material con capacidad para auto-crearse y que sea la fuente de la existencia material –o sea Dios. 2) recuperar la actitud renacentista que ponía al atomismo como una teoría teísta que se había originado no en los filósofos materialistas griegos, sino en Moisés¹⁰.

Ilustrando otros contextos y centrándose principalmente en autores judíos, David B. Ruderman dedica su estudio *Jewish thought and scientific discovery in early Modern Europe*, de 1995 a revisar el vínculo presente en sus obras entre ciencia natural, medicina, magia, neoplatonismo y por supuesto cábala, así como las polémicas con los cristianos en torno a estas mismas cuestiones. Así, entre otros temas, revisa la versión que presenta a León de Módena y a Elías Del Medigo como representantes del cientificismo aristotélico judío, opción intelectual que les hacía adoptar una actitud de manifiesta hostilidad hacia la cábala debido a sus elementos platónicos y neoplatónicos¹¹. Analiza asimismo los textos médicos de Tobías Cohen como difusores del conocimiento científico en el seno de la comunidad judía veneciana y recorre el itinerario de David Nieto como defensor de la fe judía en la Inglaterra newtoniana. Este trabajo suyo continúa la línea inaugurada por *Kabbalah, Magic and Science*, de 1988, obra dedicada a la figura de Abraham Yagel, ferviente seguidor de los nuevos descubrimientos en ciencia y en cuya obra médica coexisten armoniosamente los elementos mágicos y cabalísticos con los científicos – actitud que cabe contraponer a la de Elías del Medigo-. En la misma línea nos encontramos investigaciones sobre Knorr Rosenroth, Van Helmont y su influencia en Leibniz entre los que destacan los trabajos de Alison Coudert *Leibniz and the Kabbalah* (1995), *Leibniz*,

8 Yates, F., *La filosofía oculta en la época isabelina*, op. cit. pp. 11-89.

9 Copenhaver, B. P., "Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors", *Annals of Science*, 37, 1980, pp. 498-499.

10 Sailor, D., "Moses and Atomism", *Journal of The History of Ideas*, 25, pp. 3-10.

11 Idel, M., *Cábala. Nuevas Perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 32-36.

mysticism and religion (1998 en colaboración con Popkin y Weiner) y *The impact of the Kaballah in the seventeenth century* (1999) en los cuales da cuenta, entre otras cuestiones, de cómo el desprecio a la cábala que Newton plasmó en su obra no era otra cosa que una forma de atacar el eje especulativo de Leibniz, una faceta más -o quizá de hecho la principal- de la célebre disputa.

Es decir, no se trata más que de extender el vínculo reiteradamente señalado entre neoplatonismo y cábala (cosa que no reporta novedad alguna y que entre otros hizo el propio Gershom Scholem en conferencias pronunciadas entre el 1957 y el 1965, mostrando las continuidades entre la cábala y Plotino, Ibn Gabirol, Dionisio Pseudo Areopagita, Escoto Eriúgena, Eckhart y Cusa¹²) y advertir que a su vez, en el vínculo presente entre neoplatonismo y ciencia moderna -hoy por hoy admitido sin reticencia excesiva por el mundo académico- nos hallamos ante un neoplatonismo empapado de cábala judía. Debemos en consecuencia entender a la cábala como otra de las formas de respuesta ante la esterilidad explicativa del aristotelismo escolástico. El agotamiento de las ortodoxias teóricas supone la búsqueda reiterada de legitimidades en los saberes ancestrales y aparentemente arcanos. El interés renacentista en la cábala descansaba, como ya se dijo, en la percepción de que el aristotelismo ya no ofrecía respuestas ante el mundo natural. Era necesario y urgente constituir una nueva filosofía y ésta sería tanto más nueva cuanto más antiguas fueran sus fuentes: una red de falsas atribuciones las encontró en el hermetismo y en la sabiduría mosaica. De la misma manera, en autores como Henry More, Anne Conway, Leibniz y Newton asistimos al agotamiento del mecanicismo cartesiano como instrumento explicativo frente a fenómenos como la gravedad o la luz: las doctrinas cabalísticas, principalmente las provenientes del *Zohar* y de la tradición lurianica -ambas recogidas por Knorr Rosenroth- fueron inspiradoras a la vez que interlocutores en un diálogo que en el caso de Newton implicaba crítica y descrédito, lo cual una vez más, nos habla de su relevancia en el mencionado contexto intelectual¹³.

Me gustaría aquí traer a colación cómo el medievalista Alain de Libera plantea seguir el derrotero de la filosofía medieval a través de la hipótesis hermenéutica de la *translatio studiorum*, es decir, la traslación que de las bibliotecas de filosofía se produce a partir del cierre de la anticristiana escuela de Atenas por orden de Justiniano. La filosofía irá allí donde vayan los textos: de Atenas a Harrán, de Harrán a Bagdad, luego Córdoba, Toledo, París, Colonia y Praga¹⁴. De Libera mismo señala la existencia de varias *translationes studiorum* a las que podríamos sumar, allende el Medioevo, la que se produce tras la Expulsión de 1492, fenómeno que también ha analizado Frances Yates en 1979. La expulsión de los judíos de la Península Ibérica inicia el conocido periplo de la cábala, no sólo a Safed, con el posterior desarrollo del lurianismo¹⁵, sino también a Italia e Inglaterra, donde se producirán los encuentros antes mencionados y donde personalidades como Alemanno o Yagel desarrollarán su obra. Cabe señalar que hablamos del movimiento de los textos, no necesariamente de las personas. Así, el interés por la literatura cabalística se

12 Scholem, G., "La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala" y "Creación de la nada y autolimitación de Dios", *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2000.

13 Goldish, M., "Kabbalah and the corruption of the primitive church", *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

14 de Libera, A., "Introducción", *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Docencia, 2000.

15 Scholem, G., "Yitshac Luria y su escuela", *Las grandes tendencias de la mística judía*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

repetió en Ámsterdam, Londres, Florencia y Venecia¹⁶, a veces con contacto directo con los autores judíos, otras veces por el movimiento de traducción de estos textos, generalmente con un marcado interés evangelizador y apologetico que cristianizó las enseñanzas de la cábala: la actitud clásica de utilizar las armas del adversario para convencerlo de su error; de esta forma, la cábala fue presentada como una confirmación más del misterio trinitario. El desarrollo del protestantismo en Inglaterra con su insistencia en volver al texto original de la Biblia, fue otro de los factores que contribuyó al desarrollo e interés por los estudios hebraicos en general con la correspondiente profusión de traducciones. Las guerras de religión, con sus consecuencias sangrientas, también fueron un escenario propicio para la contemplación esperanzada de la redención mesiánica que prometían los escritos de Moisés de León e Isaac Luria. Pero la influencia de la cábala no termina en la apologetica o el milenarismo: por el fenómeno aludido, es susceptible rastrear su marca en elaboraciones modernas como el atomismo, la matematización del universo y la infinitización del espacio.

Ahora volvamos al principio. El cambio de actitud en la forma de escribir la historia de la ciencia no sólo supuso recuperar el perfil “oculto” en figuras consagradas como Bacon, Descartes, Leibniz o Newton, sino rescatar a su vez del olvido a autores que la historiografía tradicional había relegado a segundos y terceros planos, precisamente por la indisimulable pregnancia en sus obras de los elementos que aquí nos ocupan.

Dentro de éstos cabe destacar a los llamados Platónicos de Cambridge: Ralph Cudworth y Henry More, sin olvidar a la aún más ensombrecida Anne Conway, cuya influencia en la constitución del concepto leibniziano de *mónada* es inobjetable, influencia proveniente a su vez de la *Cábala denudata* de Knorr Rosenroth: Leibniz se opuso al universo mecanicista cartesiano así como al universo newtoniano de partículas elementales dotadas de gravedad proponiendo un universo constituido por *mónadas* poseedoras de fuerza vital, concepto que como dijimos, derivó de la obra de Anne¹⁷. Todos ellos son agrupados, en la categorización que Matt Goldish hace al respecto, como hebraístas de un tercer orden: son capaces de leer el texto bíblico en hebreo, pero la mayoría de los textos posteriores, ya sean talmúdicos, midráshicos o cabalísticos, los conocen y leen en sus traducciones al latín o al vernáculo¹⁸.

La recepción de More durante casi todo el siglo XX estuvo signada por el descrédito. En 1947, Ernst Cassirer se refiere a los platónicos de Cambridge como a pensadores inactuales e inmodernos, particularmente en lo respectivo a sus teorías de la naturaleza (que es precisamente donde se hacen manifiestas las versiones emanantistas de la cábala de cuño zohárico)¹⁹. Años después, Alexandre Koyré, en su ya canónico texto del año 1957, afirma: “Entre los historiadores de la filosofía, Henry More goza de una reputación más bien mala, cosa que no es de extrañar. En cierto sentido, pertenece más a la historia de la tradición hermética u ocultista que a la propiamente filosófica. En cierto sentido no pertenece a su tiempo, sino que es un contemporáneo espiritual de Marcilio Ficino, perdido en el mundo desencantado de la “nueva filosofía”, luchando contra ella y perdiendo”²⁰. Pero, con actitud más indulgente que Cassirer, seguidamente matiza: “Y sin embargo, a pesar de su punto de partida parcialmente anacrónico, a pesar de su invencible proclividad hacia el sincretismo

16 Ruderman, D. B., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, Yale University Press, 1995.

17 Alic, M., *El legado de Hipatia*, México D.F., Siglo Veintiuno, 2005, pp. 17-24.

18 Goldish, M., *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, op. cit., p. 18.

19 Bondi, R., *L'onnipresenza di Dio*, Catanzaro, Rubbetino, 2001, p. 5.

20 Koyré, A., “Dios y espacio, espíritu y materia”, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1999, p. 121.

que le hace mezclar a Platón y Aristóteles, Demócrito y la Cábala, Hermes tres veces grande y la Stoa, fue Henry More quien dio a la nueva ciencia –y a la nueva visión del mundo– algunos de los elementos más importantes del marco metafísico que aseguró su desarrollo: eso ocurrió porque, a pesar de su fantasía desbocada que le permitía describir largo y tendido el paraíso de Dios [...] consiguió captar el principio fundamental de la nueva ontología, la infinitización del espacio que afirmaba con una energía sin titubeos ni temores”²¹.

El cambio de actitud hacia More fue inaugurado en el 1980 por el ensayo de Brian Copenhaver *Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors*. Allí, Copenhaver realiza una genealogía de la infinitización del espacio, cuestión que More defenderá a partir de una identificación entre éste y Dios, sirviéndose de las implicancias del término hebreo *Makom* (“lugar”), como uno de los nombres divinos, inscribiéndose así en la mencionada tradición de pensamiento que, conforme a la sentencia de Pico della Mirandola, hace de Platón un “Moisés Ático”. *Makom* y *Shamaim* (“cielos”) conforman una pareja conceptual entre los nombres divinos hebreos que dan cuenta del doble vínculo entre immanencia y trascendencia propia de la naturaleza omnipresente de Dios, una forma de marcar su presencia pero de prevenir su identificación sin más en un plano de plena inmanencia con la creación. Copenhaver destaca que ya en la literatura rabínica se señala la omnipresencia divina a partir de las implicancias del término *makom*, mencionando cómo Rabban Gamaliel se pregunta por qué Dios elige para manifestarse una zarza. Su respuesta es que no hay nada en el mundo que no sea susceptible de ser bendecido por la presencia de Dios: no hay lugar privado de la divina presencia. Posteriormente, R. Jose ben Halafta afirmará: “El Señor es el lugar de Su mundo pero Su mundo no es Su lugar: la Omnipresencia de Dios es el lugar del mundo”, afirmación sobre la que descansará la argumentación de More contra Descartes. Esta actitud se repetirá en Filón de Alejandría y la encontramos a su vez en toda la teología negativa cristiana patristica y medieval (Orígenes, San Gregorio de Nysa, Dionisio, el Eriúgena, etc.). Siguiendo a Copenhaver, se suceden hasta la fecha varios trabajos que se han centrado en esta influencia de la tradición judía en More, quien, en cuanto colaborador con Knorr Rosenroth en la edición de la *Cábala denudata*, establece el puente para la inserción de la cábala en Conway y Leibniz y aún en las especulaciones que también hace Newton en torno al término *makom*, pese a su distanciamiento de las mónadas leibnizianas y del emanantismo.

Para concluir este breve marco de referencia, mencionaré aquellos puntos de su filosofía de la naturaleza donde se hace patente la influencia proveniente de los sistemas cabalísticos: como preanunciamos anteriormente, More derivará de la omnipresencia de Dios la necesaria infinitud del Universo por Él creado, ya que si la divinidad está en todas partes, esto sólo podrá significar el espacio infinito. Dios y el espacio comparten el ser: uno, simple, inmóvil, eterno, completo, independiente, existente por sí, subsistente por sí, incorruptible, necesario, inmenso, increado, no circunscrito, incomprendible, omnipresente, incorpóreo, omnipenetrante y omniabarcante, ser por esencia, ser en acto y ser acto puro. Pese a su herencia cartesiana, More ataca a su maestro por negar en su mecanicismo el espacio vacío y la extensión espiritual (es decir, limitando la extensión a la substancia material) lo que supone excluir a Dios del mundo. En relación a la omnipresencia divina y a la apertura de More a las ideas provenientes de la cábala zohárica, nunca logró despegarse de su emanantismo, del cual es expresión su *Spirit of Nature*, instrumento del Espíritu

21 *Ibid.*, pp. 121-122.

Divino. No obstante, sí que mostró resistencia al panteísmo latente del *Zóhar*, del cual intentó tomar distancia -actitud que hay que entender en el contexto de su oposición a las teorías de Spinoza- acercándose para esto a la idea luriánica del *tzimtzum*: la retirada primordial de la divinidad para poder engendrar la creación y marcar así la distancia insalvable entre creador y mundo creatural, estando Dios a la vez dentro y fuera del mundo y siendo su esencia la misma. En posteriores trabajos refinó su propia forma de entender este retraimiento originario de la divinidad, despojándolo de las posibles implicancias materialistas que la imagen podría suscitar respecto de la pura naturaleza espiritual de Dios²².

Como señala Roberto Bondi, esta omnipresencia tendrá implicancias fundamentales para el nexo entre Dios, hombre y naturaleza que son reveladoras en el marco de la Historia de la Ciencia. More, de la misma manera que los cabalistas, piensa en el hombre como un sacerdote en el templo magnífico del Universo²³. Su Dios, al igual que el de la cábala y en contra del que postula Descartes, es todo lo contrario a un rey en el exilio²⁴.

22 Hutton, S., (ed.), *Henry More (1614-1687). Tercentenary Studies*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

23 Scholem G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 37.

24 Bondi, R., *L'onnipresenza di Dio*, op. cit., p. 130.

¿Resulta plausible un juego de lenguaje trascendental?

Isabel G. GAMERO CABRERA

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

El principal objetivo de este artículo es analizar la propuesta de K. O. Apel, en su obra “La transformación de la filosofía”, donde propone el concepto de juego de lenguaje trascendental como solución a la crisis que vive la filosofía y la política del siglo XX que nos conducirá a la comunidad ideal de comunicación, caracterizada por la ausencia de cualquier tipo de conflicto. Como alternativa al reduccionismo de la teoría de Apel, propondremos un regreso a los hechos, a la vida cotidiana, inspirado en la obra del segundo Wittgenstein.

Palabras clave: Juego de lenguaje trascendental, comunidad ideal de comunicación, racionalidad, dialéctica, conflicto, forma de vida.

Abstract

The main purpose of this paper is to analyze the concept of “transcendental language game,” proposed by Apel in his work “Towards a Transformation of Philosophy.” This concept is the answer to the political and philosophical crisis that occurred in the twentieth century and will carry us to the ideal community of communication, where no conflict is possible. As an alternative to this reductive theory, we will suggest a return to the facts and daily life, inspired in the second of Wittgenstein’s works.

Keywords: Transcendental language game, ideal community of communication, rationality, dialectics, conflict, forms of life.

Introducción

La intención que guía el presente artículo puede concretarse en una reflexión en torno a la obra del filósofo Karl-Otto Apel “La transformación de la filosofía”, donde el autor, como el título de su libro indica, pretende cambiar radicalmente la filosofía de Occidente, ya que, según él, se encuentra en crisis, escindida en distintas escuelas que no logran entenderse entre sí (por ejemplo el conflicto entre continentales y analíticos), y completamente separada de la realidad sociopolítica, sin que haya posibilidad de reconciliación alguna entre tales dimensiones¹.

El principal objetivo de Apel, como alternativa a esta situación crítica, es reconducir a la filosofía, pero también a la situación sociopolítica global a lo que él denomina la “comunidad ideal de comunicación”, que queda identificada con la sociedad científico-hermenéutica de Occidente y donde, según este filósofo, se dará la reunificación de todas las diferencias en un mismo horizonte común, tanto entre escuelas filosóficas, como entre formas de vida.

Para argumentar este supuesto, este autor construye y reconstruye la historia de la filosofía de Occidente, con especial interés en una revisión del argumento trascendental². Entre los principales autores que le sirven a Apel para su renovación de la filosofía encontramos a Ludwig Wittgenstein, cuya formulación de los juegos del lenguaje como formas de vida, servirá al filósofo alemán para postular la existencia de lo que él denomina un “juego de lenguaje trascendental”, identificado con la ya citada comunidad ideal de comunicación y caracterizado por su contenido normativo, de carácter universal, que argumentado racionalmente, resulta imposible cuestionar sin caer en el sinsentido, como veremos más adelante.

Aunque en un primer momento, sobre todo si conocemos la obra del segundo Wittgenstein (o quizá porque conocemos su obra), la expresión “juego de lenguaje trascendental” nos resulte problemática, analizaremos la propuesta de Apel y sus consecuencias en la realidad sociopolítica presente.

1 Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus, 1985, p. 316

2 *Ibid.* p. 318.

Formulación del juego de lenguaje trascendental

Dos son los elementos que Apel adopta de la obra del segundo Wittgenstein para el desarrollo de su teoría: La comunicación o el contacto entre distintos juegos y la imposibilidad de un juego de lenguaje privado.

Aunque el concepto de juego de lenguaje esté sujeto a múltiples y distintas interpretaciones, para no complicar más este artículo, ni extendernos demasiado, cabe decir que Apel lo entiende desde un punto de vista antropológico, es decir, cada juego de lenguaje equivale en la obra de este autor a la forma de vida de una comunidad concreta, su lenguaje, sus costumbres, su cultura.

De este modo, situados en el panorama sociopolítico actual, deberíamos admitir el pluralismo y la variedad de juegos de lenguaje como un hecho innegable y característico de nuestra realidad³, es por esto que Apel entiende la comunicación entre distintos juegos como una “consideración histórico antropológica”⁴ propia de nuestra condición humana; convicción de Apel que explica en mayor medida el primer elemento citado al inicio de este apartado, a saber, la comunicación, el contacto entre distintos juegos de lenguaje.

Ya que, según este filósofo, cabrían dos posibilidades en el momento en que alguien se enfrenta a un juego de lenguaje diferente del suyo propio: Por un lado cabe pensar que quien contempla una cultura desde fuera se limita a describir superficialmente las conductas ajenas, por lo que nunca llegaría a comprender que las acciones a las que se refiere poseen sentido y constituyen un lenguaje articulado e intencional. Apel denomina esta primera “behaviorismo radical”⁵ y considera que nos llevaría al solipsismo cultural. Ante la poca consistencia de esta primera hipótesis, sobre todo si admitimos el hecho de la comunicación intercultural (por ejemplo matrimonios entre distintas culturas o traducciones de libros de idiomas muy distintos), debemos admitir que sí se da cierta comprensión entre culturas, lo que implicaría en la obra de Apel la apertura de un horizonte hermenéutico que relacionaría a los distintos juegos de lenguaje.

En segundo lugar y sumado a esta “consideración histórico-antropológica”, Apel recurre a uno de los presupuestos más asentados de la obra del segundo Wittgenstein: la imposibilidad de un juego de lenguaje privado. Para el filósofo vienés un juego de lenguaje constituye una forma de vida compartida por una comunidad, se trata del “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”⁶, que no tendrían sentido de no ser compartidos por un grupo de hablantes. E incluso, aunque cabe imaginar a un sujeto que inventara un lenguaje, una expresión privada, válida para sólo para él, según Wittgenstein, dicha expresión no sería comunicable, por lo que no formaría parte del juego de lenguaje y el mismo sujeto dudaría a la hora de usarla, al carecer de una instancia común de corrección de su sentido⁷. Además, insiste este autor, sólo resulta posible acuñar un término privado por estar insertos de antemano en un mundo lingüístico, donde se ha aprendido a significar⁸.

3 Ibid. p. 333.

4 Ibid. p. 334.

5 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 351.

6 Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, § 7.

7 Ibid. § 258.

8 Debemos recordar que para Wittgenstein el significado no se establecía por una relación directa y referencial entre palabras y cosas, sino que consistía en un uso, una práctica compartida por una comunidad (véase por ejemplo entradas 40, 43, 290 y 329 de las *Investigaciones*).

E incluso admitiendo la posibilidad de un monólogo interior que nunca se exteriorizara en palabras, Wittgenstein se pregunta: si jamás hubiéramos hablado, si nunca hubiéramos desarrollado un lenguaje, ¿sería plausible tal monólogo interior? La respuesta vuelve a ser negativa, lo que corrobora la necesidad de compartir y exteriorizar el lenguaje para que éste posea sentido⁹.

De este modo, a partir de estos dos elementos (la imposibilidad de un juego de lenguaje privado y la comunicación comprensiva entre distintas culturas) Apel se ve capaz de realizar la siguiente argumentación:

Estando varios juegos de lenguaje en contacto, compartidos por una serie de hablantes, todo el que describe o trata de traducir un juego distinto del suyo ya participa en él, puesto que para llevar a cabo este proceso de traducción, usa otro juego de lenguaje que está “ligado reflexiva y críticamente a todos los juegos de lenguaje”¹⁰ y además no resultaría posible decir nada con sentido sobre los juegos de lenguaje si no se postulara dicha unidad¹¹. Sólo desde esta unión de juegos de lenguaje es posible llegar a la comprensión mutua de distintas culturas, e incluso de nosotros mismos.

Para hablar sobre el lenguaje, para tratar de comprender y explicarnos ante otros, ya se supone la existencia de un lenguaje, que no sólo es condición previa del acuerdo y del sentido, sino que es anticipación del juego de lenguaje superior, trascendental que los aúna a todos¹². Y si, como afirmamos anteriormente, para Wittgenstein cada juego de lenguaje consistía en una forma de vida en particular, este juego de lenguaje trascendental se corresponde a lo que Apel denomina “comunidad ideal de comunicación”.

Vemos de este modo que el concepto de juego de lenguaje trascendental adquiere en la obra de Apel dos rasgos distintivos y complementarios¹³. Se trata del horizonte utópico y hermenéutico de la comunidad ideal de comunicación donde no habrá conflicto posible, porque todos nos entenderemos; pero este ideal sólo es comprensible y explicable en nuestro presente porque el juego de lenguaje trascendental existe de antemano, como sustrato o potencia, adquirida en el aprendizaje del lenguaje materno, que nos provee de una racionalidad comunicativa, de un concepto de sentido universal, intrínseco a cualquier lenguaje¹⁴ y que nos lleva por ejemplo a pretender ser entendidos por cualquier hablante y a tratar a los otros como iguales, en tanto también poseen un lenguaje y una racionalidad¹⁵. Por lo tanto, el juego de lenguaje universal, de acuerdo con este argumento de Apel, nos aúna a todos pese a nuestras diferencias en la comunidad ideal de comunicación.

Recursos dialécticos ante los conflictos entre realidad e ideal

Cabe una primera réplica a la argumentación del filósofo alemán que estamos exponiendo, a saber, la presencia constante del conflicto y la incomunicación como un hecho característico de nuestro presente, donde parece muy complicado alcanzar algún tipo de consenso, tanto en el panorama filosófico, como en la situación política global.

9 Ibid. § 244.

10 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus, 1985, p. 331.

11 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 262.

12 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus, 1985, p. 323.

13 Ibid. p. 242.

14 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 316.

15 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus. 1985, p. 30.

No obstante, Apel tiene una postura muy clara ante esta crítica, para lo cual recupera una dimensión dialéctica, bastante cercana a la filosofía hegeliana, y la aplica a su argumentación. De este modo, en un momento de realismo, admite este autor que en nuestro conflictivo presente, la comunidad ideal de comunicación está lejos de ser realizada, pero insiste en que debemos diferenciar entre tal comunidad ideal y la actual comunidad real de comunicación¹⁶, donde existen conexiones entre los distintos juegos de lenguaje pero algunas desviaciones y problemas prácticos impiden la realización del ideal.

La diferencia entre la comunidad real y la ideal no constituye para el filósofo alemán un obstáculo para la realización de esta utopía, sino que al contrario, se convierte en su condición de posibilidad. En la argumentación dialéctica que el filósofo alemán lleva a cabo, la contradicción actual que se establece entre estas dos comunidades, la real y la ideal, es el punto de partida para la realización de la segunda¹⁷. Aduce Apel en este mismo sentido, que en ocasiones la filosofía debe distanciarse de la realidad sociopolítica¹⁸ para de este modo encaminarse hacia el horizonte ideal donde comiencen a resolverse los problemas que paralizan nuestro presente.

Para alcanzar tal meta, como citamos anteriormente, Apel aduce que es necesario asimismo superar la diferencia entre teoría y práctica que bloquea a la filosofía en el siglo XX y que impide una verdadera comunicación entre seres humanos, así como un quehacer político efectivo. De este modo, enlaza dos argumentos, uno teórico, de corte trascendental y uno práctico, justificado por hechos de nuestra historia, ambos nos conducirán a la resolución de la crisis descrita y a la realización de la comunicación ideal de comunicación. Pasemos a describir estos dos pasos:

En primer lugar y como ya mencionamos anteriormente, Apel sostiene la racionalidad de todos los hablantes, considerada como una manifestación unitaria de todo ser humano, pese a las diferencias de idioma¹⁹, fundamentada en sí misma y que no necesita nada externo para justificarse²⁰.

La comunicación humana con sentido se convierte en un *factum* de la razón humana²¹, en un hecho indudable de la autodeterminación moral que se origina en la autorreflexión y en el autoconocimiento y que es reconstruible como una implicación *a priori* de toda argumentación con sentido²². Nos encontramos ante lo que este autor denomina un “perfecto apriorico”, aceptado “ya siempre”²³ en cualquier argumentación, al ser condición de posibilidad y validez de la misma; porque en la adquisición de la competencia comunicativa todos los hablantes se forman para procurar la formación solidaria de la voluntad común y desde ese momento, “quien participa en la discusión ya ratifica voluntariamente el juego de lenguaje trascendental”²⁴. Por el contrario, quien no participa en la discusión, queda relegado por este mismo argumento al solipsismo, cabe incluso pensar que este sujeto aislado no podría llegar a comprenderse a sí mismo.

Vemos aquí la importante herencia kantiana que recibe la obra de Apel, donde el punto supremo del conocimiento según la *Crítica de la razón pura* (a saber, la síntesis

16 Ibid. p. 213.

17 Ibid. p. 218.

18 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p.10.

19 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus. 1985, p. 319.

20 Ibid. p. 314.

21 Ibid. p. 396.

22 Ibid. p. 397.

23 Ibid. pp. 398 y 399.

24 Ibid. p. 400.

trascendental de la apercepción como condición de posibilidad del conocimiento) ha sido sustituido por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo y del sentido de la comunidad ideal de comunicación²⁵.

De este modo, Apel justifica la realidad, no sólo hipotética, sino también categórica, del juego de lenguaje trascendental. Pero más allá de un plano meramente teórico, ante la más que posible crítica que admitiría la validez teórica de los argumentos de este filósofo, pero rechazaría su posible realización, cabe destacar un segundo elemento de corte pragmático que refuerza la teoría de Apel, ya que la comunidad ideal de comunicación no es una utopía, ni una hipótesis teórica, sino que ya está empezando a darse en la realización progresiva de la historia de occidente.

El filósofo alemán destaca, como ya sabemos, la racionalidad de los juegos lingüísticos y los hace equivaler a la sociedad científico-técnica de Occidente²⁶, entendida ésta como uno de los mayores momentos de racionalidad de la historia de la humanidad. Los mayores logros de nuestra cultura occidental que, según Apel, la hacen merecedora de este título de horizonte de unidad son la ya mencionada racionalidad²⁷ y el desarrollo de un lenguaje científico-hermenéutico conceptual²⁸, que nos permite comunicarnos sin apenas equívocos y que es interpretable para cualquier cultura²⁹, lo que le ha permitido superar todo tipo de conflictos en su historia, abandonar etapas de oscurantismo, lograr un nivel muy elevado de progreso y servir de ejemplo a otras sociedades que no han alcanzado tales cotas de desarrollo.

Tampoco debemos olvidar las adquisiciones en materia sociopolítica que permiten una mejor convivencia para todos³⁰: Para que la comunidad ideal sea posible, Occidente está llegando a unificar los sentidos de términos como “verdad” o “justicia”³¹ para lograr un consenso universal y la convivencia pacífica al compartir una misma idea de bien que permita una ética, que para ser válida, debe ser prescriptiva y universal. De este modo, insiste Apel, el uso de los términos no puede ser, como pensara Wittgenstein, dependiente y relativo a una comunidad concreta, sino que tiene que darse una validez universal, posibilitada por el juego de lenguaje trascendental y concretada en la cultura de Occidente, pero ampliada a todo el planeta y con carácter prescriptivo³².

El *a priori* de la comunicación se convierte en la obra del filósofo alemán en la “condición de posibilidad y validez del acuerdo y del autoacuerdo, del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y de la acción con sentido”³³, que además es el motor de toda nuestra historia.

Negar el juego de lenguaje trascendental sería, según esta argumentación de Apel, una opción irracional, contraintuitiva y que nos impediría hablar con sentido, pensar con racionalidad e incluso actuar; además, acabaría con “el fecundo diálogo de Occidente en el que participan todos los juegos de lenguaje”³⁴, por lo que quedaríamos limitados a distintas comunidades que no se comprenderían entre sí, incapaces de conocer su pasado y sin poder

25 Ibid. pp. 337-338.

26 Ibid. p. 319.

27 Ibid. p. 336.

28 Ibid. p. 340.

29 Ibid. p. 336.

30 Ibid. p. 334.

31 Ibid. p. 332.

32 Sin que Apel se refiera a ellos, creo que la formulación de los Derechos Humanos, con vocación universal y carácter vinculante puede ser un buen ejemplo de tal juego de lenguaje trascendental.

33 Ibid. p. 318.

34 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 317.

adquirir ningún progreso, en un presente continuo e irreflexivo. Reducidos a un solipsismo irracional, difícilmente podríamos ser considerados humanos.

Más problemas en el ámbito sociopolítico actual

Ahora bien, regresando de nuevo a un plano práctico y actual, a saber, la realidad sociopolítica de nuestros días, parece más que necesario preguntarse por las consecuencias de la aplicación de esta teoría de Apel a la realidad sociopolítica global.

Si admitimos con este autor que todos los juegos de lenguaje, las distintas culturas están vinculadas “ya siempre”, de antemano, por compartir una misma racionalidad y una capacidad de comunicación, pero que sin duda, quien lidera las cotas de progreso y racionalidad es la sociedad científico-hermenéutica de Occidente; la solución a cualquier situación conflictiva pasaría por la desaparición de diferencias entre culturas al deber seguir todas este ideal encarnado por Occidente, como un modo de realizar el juego de lenguaje trascendental.

Esta opción, cuanto menos etnocéntrica, ha generado numerosas críticas, tanto teóricas como práctico-políticas; perfectamente cabe pensar en comunidades que rechazan esta forma de vida unificada y no comparten el ideal regulativo de una comunidad con comunicación plena, consenso y un único modo de vida definido por Occidente. Quizá un buen ejemplo de estas reticencias puedan ser algunas interpretaciones del Islam o los intentos de nacionalización y autodefinición que están llevando a cabo algunos países de Sudamérica, como por ejemplo Venezuela o Bolivia, pero también los intentos de autodefinición de Europa, como un modo de desmarcarse de la política internacional estadounidense.

Ante esta posibilidad, ante cualquier crítica o divergencia respecto de su teoría, Apel se muestra tajante: negarse al progreso, a la comunidad de comunicación y a la unión de todos los juegos es, según este autor, irracional y supone la mala voluntad o desviación ideológica de los que forman parte de tal comunidad disidente³⁵. Esas sociedades que se niegan al consenso universal y limitan su comunicación, deforman el juego de lenguaje ideal, lo que, desde el punto de vista de este autor, es irracional y debe ser criticado, perseguido legalmente incluso, si se quiere alcanzar dicha comunidad ideal³⁶.

El filósofo alemán no considera esta adscripción prácticamente forzada a Occidente un hecho etnocéntrico, sino el paso necesario para llegar al consenso unificado y pacífico de la comunidad ideal de comunicación. Ya que, en el ya mencionado proceso dialéctico de perfeccionamiento de nuestras sociedades, se ha llegado a una “comprensión acertada”, esto es la que “comprende a alguien mejor de lo que éste ha llegado a comprenderse a sí mismo”³⁷, por el contrario, entiende este autor que la mayor parte de las formas de vida fácticas de estas comunidades no occidentales (incluso nosotros mismos al inicio de nuestra civilización), no llegan a ser racionales, ya que al no haber alcanzado esta dimensión hermenéutica plena, no llegan a comprenderse a sí mismas. Es la carencia de autotransparencia y de capacidad crítica con su propia tradición, lo que les impide una clara comprensión de las demás culturas y les lleva a malinterpretar y rechazar el horizonte de unidad³⁸.

35 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus. 1985, p. 248.

36 Ídem.

37 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 47.

38 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus. 1985, p. 115.

Ante esta cerrazón, Apel recomienda aplicar la dimensión hermenéutica y dialéctica comentada anteriormente, como un principio regulativo para superar la irracionalidad de estos sistemas³⁹ y su “solipsismo cultural”. Este proceso supone lo que Apel denomina “crítica de las ideologías”⁴⁰, que consiste en una provocación a estas culturas disidentes, para hacerles comprender la necesidad de una autorreflexión más profunda, que les conduzca a la comprensión plena de sus presupuestos y de sus limitaciones y a comprobar los efectos positivos de seguir el juego de lenguaje trascendental⁴¹.

Además, de nuevo se sirve Apel de un argumento de corte dialéctico para identificar a estas sociedades que se cierran al horizonte ideal de la comunicación con los momentos irracionales de la historia, que según esta teoría, deben ser superados para alcanzar una sociedad mejor para todos⁴². De esta forma, la historia de la humanidad, que según Apel sobre todo ha sido posibilitada por los avances de cultura occidental, se convierte en la realización progresiva del ideal de comunicación, lo que verá su desarrollo pleno en la comunidad ideal de comunicación⁴³.

Bloqueo de cualquier crítica a la teoría de Apel

Pasamos ya al último y más controvertido elemento de la argumentación de Apel, ya que, acorde a su teoría, negar este horizonte ideal de comunicación, no sólo resulta irracional, sino que además, si seguimos al pie de la letra sus tesis, resulta imposible, en cuanto todo el que interviene en el diálogo intercultural, aunque sea para rechazarlo, ya está formando parte del juego de lenguaje trascendental.

Cualquier crítica al ideal propuesto por Apel queda abarcada en la dimensión dialéctica que esgrime este autor. Su argumentación es la siguiente: cualquiera que niegue el ideal planteado en *La transformación de la filosofía*, debe participar en alguna discusión o debate para negarlo, asimismo, cualquier cultura que se niegue a seguir el ideal de progreso de Occidente, también debe intervenir en un debate internacional para defender su postura; estos hechos, suponen ya la racionalidad de todos los interlocutores que intervienen en este diálogo, por lo que en cierto modo, ya corroboran por medio de su crítica, el ideal comunicativo de Apel.

Para negar el ideal, es preciso intervenir en el debate, lo que supone entendimiento y racionalidad de todos⁴⁴. La única opción contraria a esto, supondría un sujeto que se niega a la comunicación y se encierra en sus propios presupuestos, imposibles de comprender y de justificar hasta para uno mismo (recordemos de nuevo a Wittgenstein: no puede existir sentido, significado, sin una práctica compartida por una comunidad, como instancia común de corrección). Por lo tanto, no habría alternativa a la opción presentada por Apel, no es pensable de ninguna manera la renuncia a la voluntad de argumentar⁴⁵: o quedamos reducidos a la incomprensión o favorecemos la teoría del filósofo alemán por medio de nuestras críticas que pretenden ser comprendidas.

39 Ibid. p. 119.

40 Ibid. p. 114.

41 Ibid. p. 247.

42 Ibid. p. 119.

43 Ibid. p. 249.

44 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 58.

45 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Madrid, Taurus. 1985, p. 394.

Aún así, el lector asiduo de Wittgenstein sentirá un rechazo hacia la teoría de Apel, ya que resulta complicado argumentar la unidad final de todos los juegos de lenguaje. Sin embargo, si regresamos a la argumentación teórica y a partir de las palabras de Wittgenstein negamos la posible unidad de todos los juegos de lenguaje y su racionalidad, por ejemplo aludiendo a la proposición 65 de las *Investigaciones*:

En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje»

Ni siquiera una aserción tan claramente opuesta a la unidad de todos los juegos invalida la teoría de Apel, quien se muestra inflexible y usa la misma argumentación que en el caso del diálogo intercultural, esto es, el filósofo alemán sigue sosteniendo que con la proposición 65 de las *Investigaciones* Wittgenstein ya pone en contacto dos juegos de lenguaje (el cotidiano y el de la filosofía), por lo que corrobora el ideal comunicativo postulado⁴⁶. De lo contrario, insiste Apel, Wittgenstein traicionaría su palabra y habría cometido una flagrante contradicción, es decir, si el autor vienes nega la unidad de tales juegos, no puede decir nada sobre ellos, por lo que sus palabras pierden sentido y de este modo, no puede expresarse para negar la unidad del juego de lenguaje trascendental⁴⁷.

Más aún, superando cualquier referencia concreta a la obra wittgensteiniana, Apel aduce que Wittgenstein era un filósofo que escribía obras para que fueran entendidas, lo que ya implica una clara intención comunicativa, además de suponer la racionalidad de sus lectores. Todo esto indica, según Apel, que pese a sus críticas, Wittgenstein también admitía el horizonte comunicativo postulado, que supone la unidad de todos los juegos.

En conclusión, no hay crítica posible a la postulación del juego de lenguaje trascendental en la obra de Apel, ya que, si nos situamos en un contexto sociopolítico, cualquier disidencia será entendida por este autor como una postura irracional y cerrada en sus propios presupuestos, contraria al progreso de Occidente y a una vida mejor para todos; si por el contrario, criticamos su argumento desde un punto de vista teórico, se repite la misma situación: en el momento en que pretendemos ser entendidos, ya detentamos una racionalidad y suponemos este *a priori* comunicativo.

Seguir la teoría de Apel por lo tanto, es admitir el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación como sentido compartido que nos iguala a todos bajo este paradigma de racionalidad. Negar esto es dejar de admitir la posible comunicación entre culturas, rechazar el aprendizaje y la evolución del ser humano; y aunque lo negáramos, (lo que para Apel es irracional) estaríamos ya participando del juego de lenguaje trascendental, al intervenir en una argumentación que sólo es posible si asumimos nuestra racionalidad.

De este modo, para cerrar esta larga argumentación, cabe destacar otra significativa cita del filósofo alemán, quien nos recuerda que todo el que intervenga en un juego de lenguaje (sea para afirmarlo o para negarlo) ya anticipa el juego de lenguaje trascendental, por lo que “estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo”⁴⁸.

46 Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Madrid, Taurus, p. 342.

47 Ibid. p. 263.

48 Ibid. p. 55.

Apertura, regreso a la vida

El planteamiento asfixiante de Apel, la imposibilidad de una alternativa a su argumentación que hemos visto en apartados anteriores, perfectamente puede ser identificado con lo que Wittgenstein denominó un “callejón sin salida”⁴⁹, es decir, un problema sin solución característico de una filosofía en exceso teórica y especulativa, que al apartarse de la realidad y de los hechos, pretende imponernos un ideal imposible de realizar.

Ahora bien, según lo que hemos visto en páginas anteriores, ni siquiera esta acusación serviría para criticar la teoría de Apel, ya que con nuestra crítica seguimos aspirando a ser entendidos, lo que como ya sabemos, para el filósofo alemán supone el juego de lenguaje trascendental. Sin embargo, más allá de este plano tan teórico en el que nos hemos estado moviendo a lo largo de este artículo, me gustaría volver de nuevo a los hechos y acabar estas páginas con una consideración final, que podríamos definir como pragmática:

Para Wittgenstein, cuando la filosofía acababa enredada en tales atolladeros y problemas teóricos imposibles de resolver, el recurso final era volver a los hechos, a un juego de lenguaje cotidiano, “donde usemos el mismo sentido que en nuestra tierra natal”, esto es, continúa Wittgenstein: “reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”⁵⁰.

No se trata ya de un planteamiento para la filosofía, sino para la vida, que quizá no sea inmune a la teoría de Apel, pero en el que nos sintamos más cómodos con nosotros mismos y nuestras circunstancias; esto es, si para el filósofo vienés imaginar un juego de lenguaje es imaginar un modo de vida⁵¹, cabría preguntarse qué forma de vida preferimos, la sostenida por Apel que conduce irremediamente a la desaparición de diferencias y al consenso unificado en el juego de lenguaje trascendental o una vida mucho más cotidiana, imperfecta quizás, donde se permitan alternativas, diferencias, críticas y cuestionamientos, a pesar de que éstas nos puedan llevar a conflictos.

Quisiera acabar con otra de las reflexiones más relevantes de este filósofo vienés, también relativa a la vida que podemos llevar, ya que en su crítica a las filosofías especulativas en exceso exigentes con nuestra realidad, recuerda que pese a su atractivo y perfección, el ideal “está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire”⁵², lo que produce un enorme conflicto entre las profundas exigencias de la teoría y nuestra realidad. Compara de este modo Wittgenstein cualquier ideal con “un terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar”⁵³, ante esta posibilidad de salir, característica del problema filosófico, el autor reivindica de nuevo la vida, con todos sus problemas: “Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Vuelta a terreno áspero!”⁵⁴.

Bibliografía

- APEL, K. O. (1985a) *La transformación de la filosofía*. Vol. 1. Taurus. Madrid
 (1985b) *La transformación de la filosofía*. Vol.2. Taurus. Madrid
 WITTGENSTEIN, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Crítica. Barcelona.

49 Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, § 436.

50 *Ibid.* § 116.

51 *Ibid.* § 19.

52 *Ibid.* § 103.

53 *Ibid.* § 107.

54 *Ídem.*

La superación lógica y mística del límite entre yo y mundo: nuevas lecturas del *Tractatus* de Wittgenstein

Jorge RUÍZ ABÁNADES

Universidad Autónoma de Madrid

jrabanades@gmail.com

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Este texto pretende acercar la filosofía del “primer” Wittgenstein al movimiento de reacción contra los presupuestos metafísicos y epistemológicos de la Modernidad, equiparándolo de cierto modo con las filosofías de Hegel o Nietzsche. En particular, el artículo se centra en la problemática del dualismo cartesiano –la distinción entre Yo y Mundo–, y ofrece una relectura del *Tractatus* en la que dicha distinción resulta asimilada y superada.

Palabras clave: Wittgenstein, Metafísica, Epistemología, Modernidad, Dualismo.

The Logic and Mystic Overcoming of the Limit between Self and World: New Readings of Wittgenstein's *Tractatus*

Abstract

The purpose of this paper is to bring the earlier philosophies of Wittgenstein closer to the countermovement against the metaphysical and epistemological assumptions of Modernity; comparing Wittgenstein's philosophy, in a way, with the philosophy of Hegel and Nietzsche. This paper is particularly focused on the Cartesian dualism problem –the distinction between the Self and the World– and it offers a reinterpretation of Wittgenstein's *Tractatus* where this distinction is assimilated and overcome.

Keywords: Wittgenstein, Metaphysics, Epistemology, Modernity, Dualism.

1. Sobre la superación del límite entre yo y mundo (un resumen)

Este título nos ubica frente al problema fundamental de la filosofía de la Modernidad, inaugurado por Descartes con su metafísica de las dos sustancias: las *res cogitans* y la *res extensa*. Por lo que respecta a mi interés ahora, lo más fundamental es comprender que tal dualismo metafísico entraña toda la discusión epistemológica, pues abre un campo de reflexión acerca de la subjetividad y la objetividad; la Filosofía debía dar razón de ambas sustancias y fundamentar que aquello que cada conciencia conoce subjetivamente se corresponde "de verdad" (objetivamente) con una realidad externa (justamente objetiva).

Kant sintetizó los discursos de empiristas y racionalistas, replanteando la cuestión epistemológica por medio de sus nociones de "fenómeno", "juicio sintético *a priori*", las "categorías", las "intuiciones puras" y demás elementos de su filosofía trascendental. Entre estos elementos, en efecto, cabe incluir también el Yo y el Mundo-*en-sí* (o el *noúmeno*), que si bien no pueden ser "conocidos" (pues lo conocido son los fenómenos), debemos suponerlos como los dos polos de la relación cognitiva: el sujeto cognoscente y el objeto-*en-sí* conocido. El "hecho del conocimiento" y, por ende, la epistemología, presuponen el dualismo cartesiano, constituyéndose este dualismo como el verdadero eje motriz de la filosofía de la Modernidad.

Así, no contenta la Filosofía con tener que dar cosas por supuestas, se inicia tras Kant un nuevo camino de reflexión y de crítica sobre el propio dualismo, cristalizando en los sistemas contrarios de Fichte y Schelling: la realidad absoluta del Yo frente a la realidad absoluta de la sustancia externa. Sin embargo, ninguno de los dos discursos metafísicos conseguiría evadirse del problema, pues cada uno sólo se comprende como oposición al otro (tanto como el concepto "externo" sólo se comprende por oposición a "interno"); ambos (Fichte y Schelling) se negaban uno al otro tozudamente y sin solución.

A este conflicto, fue Hegel el que primero y más directamente halló una "solución" (o "disolución"): un planteamiento filosófico, basado en la lógica dialéctica, capaz de abarcar ambos sistemas, comprendiendo de qué modo uno y otro se requieren (al tiempo que se repelen), comprendiendo la "identidad" que hay entre ellos. Hegel comprende, en efecto, que el sujeto y la subjetividad sólo pueden definirse como oposición al objeto y a la objetividad, y viceversa; es decir, que, en "Verdad", el límite que determina y define al Yo

coincide enteramente con el límite que determina y define al Mundo (tanto como la línea que define el círculo, es LA MISMA que define todo lo que no es el círculo). Hegel halla así, en efecto, la identidad del sujeto y del objeto (algo que acontece al final de la *Fenomenología del Espíritu*, en el "saber absoluto"), y en ese momento, efectivamente, queda asimilado y superado el propio punto de vista fenomenológico y epistemológico, dando paso a la *Ciencia de la Lógica*. Hegel arranca del Yo (de Fichte) pero, al hallar su identidad con el Mundo (con Schelling), supera tal distinción dualista; no para afirmar un monismo, sino el Absoluto (que no es Uno, pues no está determinado por ningún límite que le dé unidad, sino que es "libre": por y para sí mismo determinado), que es tanto un ser como un pensar, una absoluta autoconciencia, una forma que se da a sí misma el contenido, y un contenido que es también su forma... Esto es, para Hegel, "lo verdadero", que no es otra cosa que la almendra lógica de todo sistema, la propia dialéctica que nos ha guiado en el progreso fenomenológico (tanto individual como histórico) hacia la verdad, hacia el saber.

Sólo añadir, por último, que no sólo Hegel logró comprender y superar la Modernidad, sino que fue el impulso filosófico propio y característico del siglo XIX y de principios del XX (y muchos seguirán con lo mismo en nuestros días). Podríamos citar a Schopenhauer, y por supuesto y muy especialmente a Nietzsche, también en cierto modo a Husserl, incluso a Freud, y a un sinfín de poetas y artistas de esos tiempos (Poe, Mallarmé, Rilke...); podemos citar a Heidegger, y a sus continuadores (llamados, justamente, post-modernos)... Y, según pretendo mostrar, también debemos incluir en esta línea a Wittgenstein y a su *Tractatus*.

2. La interpretación canónica del *Tractatus*

La principal dificultad con la que nos enfrentamos a la hora de exponer esta interpretación del texto de Wittgenstein, es que ya existe una interpretación general más o menos establecida (aquella que usualmente se explica en nuestras universidades, dentro de las asignaturas de *Filosofía del Lenguaje* o *Filosofía de la Ciencia*), y esta interpretación canónica, introductoria, está muy lejos de atender a todo cuanto pretendo yo aquí mostrar. Básicamente, esta interpretación atiende a los rasgos más superficiales de la *Teoría de la figuración*, haciéndola concordar con los principios de la epistemología del Positivismo Lógico. Así, donde Wittgenstein escribía "proposiciones elementales" (que son las más simples *lógicamente hablando*), los positivistas entendían "proposiciones observacionales" (que están a la base del conocimiento, *epistemológicamente hablando*); donde Wittgenstein escribía "signos primitivos" (nombres propios *en sentido lógico*, cuyo significado debe ser *ya* conocido), los positivistas entendían "términos observacionales" (que refieren a propiedades observables y que condensan el contenido epistémico, cuyo significado se aprende *en* la observación)... Y cuando Wittgenstein hablaba del "mostrarse", de "lo místico", cuando hablaba del "límite del pensar" y del absurdo de más allá del límite, y cuando afirmaba que todo cuanto ha dicho (el propio *Tractatus*) es absurdo, entonces los positivistas, simplemente, dejaban de atender, achacándolo, quizá, al oscuro y críptico temperamento de Wittgenstein. Y, sin embargo, hoy podemos tener claro que todo esto, descuidado (no sin razones) durante las primeras generaciones de intérpretes, constituye el punto crucial del pensamiento filosófico expresado en el *Tractatus*, y nos obliga a releer y a reinterpretar el sentido profundo de la *Teoría de la figuración* (que lejos de ser una epistemología, clarifica y disuelve el propio proyecto epistemológico).

No puedo en tan corto espacio exponer, ni siquiera resumidamente, los argumentos concretos que invalidan la interpretación positivista del *Tractatus*; mi exposición irá directamente al tema del Yo y del Mundo, tal y como Wittgenstein lo trata en su texto, y será eso mismo lo que nos sirva para comprender que, en efecto, el *Tractatus* pretende disolver el límite entre el Yo y el Mundo, disolviendo con ello los polos de la relación cognitiva, el propio proyecto epistemológico y, por extensión, la filosofía del Positivismo.

3. La disolución del yo y del mundo en el *Tractatus*

3.1. Figuración y determinación

Hay, en verdad, varias formas de entrar en nuestro tema para llegar a la misma conclusión. Cabría comenzar por exponer en profundidad la *Teoría de la figuración*, para darse cuenta de que, en efecto, ésta no pretende sino ofrecer un criterio claro (lógico) de *determinación*. En el *Tractatus*, lo determinable coincide con lo pensable, con aquello figurable por medio de una proposición con sentido (perteneciente a *algún* lenguaje). Lo que la *Teoría de la figuración* ofrece, no es otra cosa que un criterio para saber qué hace falta para que una proposición tenga sentido y pueda, así, *determinar* un estado de cosas. Solo los estados de cosas, los hechos posibles que son o no son el caso, pueden determinarse en virtud de la forma lógica que esconden, y son las proposiciones del lenguaje las que imponen esa forma lógica y esa determinación [3.4, 4.463 y 5.5561]. Siendo así, ha de comprenderse también que una proposición sin sentido no es capaz de determinar absolutamente nada, pues no figurará hecho alguno. Solo nos queda, entonces, añadir, como de hecho hace Wittgenstein, que aquellas proposiciones en las que aparece el Yo, entendido como sujeto del conocimiento, carecen de sentido y que, por tanto, aquello que pretenden determinar no halla determinación ninguna; y lo mismo sucede con el Mundo (no con los hechos, sino con el Mundo-como-totalidad). Ni una cosa ni la otra hallan determinación y, en consecuencia, carece de sentido decir, por ejemplo, que Yo y Mundo son sustancias diferenciadas o algo parecido, pues no cabe determinar nada en virtud de lo cual Yo y Mundo sean diferentes. Y, entonces, si esto es así, si la propia representación del hecho cognitivo, donde se encuentran relacionados el Yo y Mundo, no es en "Verdad", representación ninguna, no cabe tampoco hablar del hecho cognitivo mismo ni, por supuesto, de la epistemología.

Los positivistas aprendieron bien de Wittgenstein que sólo hay un ámbito en el que tiene cabida la determinación y la "verdad" (la correspondencia entre figuras y hechos determinados), y ese ámbito es el del lenguaje descriptivo y la ciencia; pero no atendieron a las consecuencias filosóficas que arrastra la propia determinación de ese ámbito; prueba de ello es, cabalmente, que el Positivismo es una epistemología (y no una ciencia), que da crédito al hecho del conocimiento en cuanto tal. Cuando Wittgenstein escribía la última proposición de su libro: "*De lo que no se puede hablar, hay que callar*", entre otras cosas debía referirse al discurso epistemológico, y es justo esto lo que los positivistas se negaban a entender.

Ya con esto debiera ser suficiente para comprender la esencia de la cuestión, pues mis conclusiones acerca de la superación del límite entre Yo y Mundo se extraen, en efecto, directamente de la *Teoría de la figuración*, o de lo que ella es capaz de *mostrar* por medio de su propio límite, por medio de su propio absurdo. Aún así, pudiera parecer que mi extrapolación es exagerada, y sería así si Wittgenstein no hubiera incluido en su *Tractatus* algunas sentencias cruciales que justamente quieren apuntar hacia esa disolución del

dualismo y la superación de la epistemología. Y ésta será la vía en la que nos centraremos a continuación: señalaré las sentencias del *Tractatus* dedicadas a esta cuestión y que después de todo, según creo, deben hablar casi por sí mismas.

3.2. Relectura del *Tractatus*:

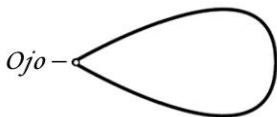
Son tan sólo un par de grupos de sentencias las que Wittgenstein dedica al problema que nos ocupa. Fundamentalmente son aquellas comprendidas entre 5.62 y 5.641, entre 6.4321 y 6.45 y algunas otras sueltas que también nos ayudan a entender el asunto. Iré citando estas sentencias, no en el orden en que aparecen en el *Tractatus*, sino en el orden que vaya exigiendo mi explicación.

Respecto a la negación del Yo como sujeto pensante, la sentencia más explícita es 5.631: "El sujeto pensante, representante, no existe. Si yo escribiera un libro 'El mundo tal y como lo encontré', debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto". Y sigue en 5.632: "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo".

Wittgenstein niega aquí explícitamente la posibilidad de determinar el Yo (entendido como sujeto representante), ubicándolo *fuera* del ámbito de la figuración, como siendo su límite. Pero, ciertamente, aún cabría pensar que el Yo posee una determinación en tanto que límite, comprendido como oposición al mundo que delimita, ubicado, pues, dentro de una figura en la que ha de aparecer el propio Yo puesto en relación frente al Mundo (como siendo el más basto y general estado de cosas). Pero no es esta, ciertamente, la idea de Wittgenstein, y sólo hay que seguir leyendo para verlo expresado en el *Tractatus*:

"[5.633] ¿Dónde encontrar en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.

[5.6331] El campo visual no tiene, en efecto, y por así decirlo, una forma como ésta:"



Wittgenstein es de nuevo aquí claro y explícito: esta representación que hacemos del campo visual es, ciertamente, incorrecta, pues en ella aparece el ojo como parte integrante de la figura, mientras que el ojo no puede salir de sí mismo para verse a sí mismo y representarse. Análogamente, la representación metafísica en la que vemos al Yo en relación al Mundo, no se fundamenta en nada, pues debe quedar claro que el Yo no puede salirse de sí mismo para contemplarse. Si verdaderamente tuviéramos que hacer una representación del campo visual *sin salir del ojo*, entonces quedaría claro que no podríamos representar nada más que las cosas observadas en su propia visibilidad instantánea, llenándolo Todo; pero no habría lugar siquiera a representar el campo visual como si estuviera limitado por una línea, como si hubiera algo *fuera* del campo visual (como, por ejemplo, el propio ojo), pues "sin salir del ojo" quiere decir, ciertamente, *sin* ojo; y si no

hay ojo, entonces tampoco hay propiamente un campo visual. Y así lo apunta Wittgenstein, casi incidentalmente, en 6.4311: "*Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual*". Con ello Wittgenstein da a entender que el Yo carece de límites, y esto quiere decir, sobre todo, que carece de determinación (en otras jergas filosóficas, diríamos que está "abierto" o que es "libre"). Y el método, en este caso, es asumir *provisionalmente* un punto de vista fenomenológico, solipsista, absolutamente subjetivo, aceptando el verdadero sentido de la subjetividad (que implica que el sujeto no puede salirse nunca y bajo ningún concepto de sí mismo). Sólo hay que apreciar, ciertamente, que el propio concepto de "subjetividad" se disuelve al ser asumido, pues no nos permite salir para comprobar que, en efecto, se trata de una subjetividad que se halla frente una objetividad. Wittgenstein es plenamente consciente de ello, y así lo escribió:

"[5.62] Esta observación ofrece la clave para resolver la cuestión de en qué medida es el solipsismo una verdad. En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se *muestra*".

Queda así claro que Wittgenstein encuentra la fisura en el dualismo cartesiano, haciéndose consciente de que la asunción de la subjetividad implica necesariamente su absurdo y su disolución, es decir, la imposibilidad de que la propia subjetividad quede comprendida y determinada. Y es esto hacia lo que apunta toda vez la expresión "se muestra", pues lo que *se muestra* es aquello que no puede *decirse*, o sea, aquello que no puede determinarse ni comprenderse bajo figura ninguna, y que en el *Tractatus* es llamado también "lo místico" [6.522].

Y si hasta ahora hemos hablado tan sólo del Yo, queda indicar que el Mundo-*en-sí*, como unidad metafísica, corre LA MISMA suerte:

"[6.44] No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea.

[6.45] La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico".

Y más aún:

"[5.64] Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada".

"[5.63] Yo soy mi mundo. (El microcosmos)".

Después de todo, según creo, estarán claras las razones de tal identidad entre Yo y Mundo. Porque el solipsista, para afirmar su solipsismo, debe acudir una y otra vez a la presencia de los hechos que acaecen y que son comprendidos como *mis vivencias*; pero resulta que el realista debe acudir a lo mismo para afirmarse, pues debe señalar hacia los mismos hechos, comprendidos esta vez como exteriores e independientes del pensamiento. Unos y otros señalan hacia lo mismo, en efecto, porque *eso* (los hechos) es lo único que se puede señalar y determinar, gracias a la mediación del lenguaje. Y por esto dice Wittgenstein en 6.4321: "*Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución*". Y también:

"[6.4312] (No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)"

"[6.52] Sentimos que aún cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta".

Y es que, en verdad, Wittgenstein no quiere dar nada por supuesto, y así sólo puede hacer notar simplemente lo más obvio, y aceptarlo y asumirlo en su obviedad. Y lo más obvio es que la existencia –*mi* existencia– se da en cada instante (es lo presente), y que consiste justamente en una presencia, como un fogonazo continuo que Todo lo llena, tramado todo por la lógica de un lenguaje –*mi* lenguaje–: "árboles", "nubes", "mesas", "personas", "mis manos", "partículas", etc., unas así otras así, "blancas", "rojas", "grandes"... todo y sólo lo que puedo determinar por figuras mediante *mi* lenguaje. Pero esta *presencia* no está ni dentro ni fuera de mí, ni es el Yo ni deja de serlo, sino que es *Todo lo que hay*. El árbol no está *fuera*, sino a cierta distancia de mi cuerpo (que es tanto como el árbol, un objeto); eso que llamamos "Mundo", en general, no está *fuera* de la mente, sino que es su propia proyección. El Yo y el Mundo como sustancias metafísicas no forman parte integrante de lo que está presente (que son los hechos tal y como se presentan, tramados por un lenguaje). Al decir Wittgenstein que *se muestran*, que son el límite inexpresable y trascendental, lo místico, etc., lo que quiere decir es –repito– que no son determinables, que constituyen el fondo misterioso de la existencia. Es eso que, en una palabra, llamamos "Vida", tal y como *se muestra a sí misma*; sin más, tan pura como obvia, tan obvia como inexplicable... Asombrosa. Misteriosa.

"[6.521] La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es esta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro cuál era el sentido de la vida, no pudieron decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

[6.522] Lo inexplicable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico".

Y lo místico (o lo misterioso) es justamente el Todo en qué consiste nuestra existencia, el Todo en qué consiste este puro instante en que algo acaece. Sería un error decir que *eso* acaece *delante de mí*, pues *eso* soy Yo mismo, tanto como es el Mundo; es *mi* Vida, *mi* existencia en su Ser puro e inmediato; un Ser que es también un Pensar. E insisto en el tema de esta inmediatez, instantánea y atemporal, pues también sobre ello recae explícitamente Wittgenstein (algo que nos recuerda mucho a Nietzsche):

"[6.3611] No podemos comparar ningún proceso con el 'decurso del tiempo' –éste no existe–, sino sólo con otro proceso (con la marcha del cronómetro, por ejemplo)".

"[6.431] Al igual que en la muerte el mundo no cambia, sino que cesa.

[6.4311] La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte. Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual".

Nuevamente Wittgenstein nos lo permite ver claro. Cuando habla del Mundo, no habla de una realidad externa, independiente del pensamiento o del Yo. Si cesa el Yo, entonces el Mundo también cesa, porque son absolutamente co-extensos, idénticos en su indeterminación.

Respecto al dilema Yo-Mundo, la postura de Wittgenstein no es partidista, sino conciliadora (al igual que en Hegel), y no pretende sustituir un dualismo metafísico por un monismo, sino que cierra el sistema recurriendo a la *apertura*, a lo místico brindado por una Lógica igualmente mística y trascendental:

"[4.128] Las formas lógicas son anuméricas. Por eso no hay en lógica números prominentes, y por eso no hay monismo o dualismo filosóficos, etc."

Wittgenstein es, a la luz de todas estas sentencias, plenamente consciente del problema que le ocupa, y es plenamente consciente de haber hallado una solución definitiva a este problema (así de tajante lo escribe él mismo en su prólogo). Y está claro que, dentro de su *Tractatus*, el propio Wittgenstein ha venido empleando tanto la noción de Yo como la noción de Mundo para hacerse entender, señalando hacia una *subjetividad* que piensa los hechos por medio de las proposiciones, y hacia un mundo que resulta figurado... Y es por esto, claro, que al final del texto deba dar un giro rotundo y lapidario, que repercuta sobre todo lo que hemos leído, para que volvamos a leerlo de nuevo desde el principio, entendiéndolo todo mejor. Al final, todo el discurso del *Tractatus* se contrae hasta sólo afirmar la obvia –y profunda– Vida, hasta no afirmar nada más que un “Lo que hay es lo que hay”...; y afirmar esto es, cabalmente, tan obvio como absurdo:

"[6.54] Mis proposiciones esclarecen por qué quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera una vez que ha subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

[7] De lo que no se puede hablar hay que callar".

Y todo esto que hemos leído –por ejemplo, que Yo soy mi Mundo, o que Mundo y Vida son una y la misma cosa, etc.– está en el texto de Wittgenstein. Al ofrecer mi interpretación, yo no tengo la impresión de estar inventándome nada, ni de estar poniendo en la pluma de Wittgenstein sentencias que él no escribiera. Es posible que Wittgenstein dedicara muy pocas sentencias de su texto a la exposición de este problema, pero creo en realidad que empleó las sentencias justas y necesarias. Creo, en efecto, después de todo, que el *Tractatus* lo dice todo por sí mismo y que sólo hay que leer con atención; y también, quizá –como el propio Wittgenstein apunta en su prólogo–, habiendo pensado antes por uno mismo los pensamientos que aquí se expresan.

Entre el estructuralismo y su *post*: modelos de significación en Roland Barthes

Ricardo GARCÍA MURILLO

Universidad de Granada

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

La obra de Roland Barthes se ha prestado a muy heterogéneas clasificaciones entre las que destacan aquellas que la adscriben al estructuralismo y al postestructuralismo. Aunque Barthes aceptó el calificativo de estructuralista, e incluso lo empleó para referirse a algunos de sus textos, lo hizo a partir de una concepción muy precisa del estructuralismo, vinculada estrechamente con su interés por los mecanismos de significación. El objetivo de este artículo es examinar tal concepción del estructuralismo desarrollada por Barthes y determinar en qué medida puede aplicarse a su propio pensamiento.

Palabras clave: Roland Barthes, significación, estructuralismo, postestructuralismo.

Between structuralism and post: patterns of signification in Roland Barthes

Abstract

The work of Roland Barthes has always been open to various categorisations, two of which are structuralism and poststructuralism. Although he accepted the label of structuralist, using it himself as a reference to some of his texts, it was only regarding a very specific conception of structuralism which is closely linked to his interest in the mechanisms of signification. The aim of this article is to examine this conception of structuralism that Barthes developed and find out to what extent it can be applied to his own thoughts.

Keywords: Roland Barthes, signification, structuralism, poststructuralism.

A pesar de las viejas y enconadas desavenencias a la hora de determinar qué se entiende por “estructuralismo” en el amplio marco de las ciencias humanas, existe cierto consenso en lo referente a uno de los principales motivos de tan constantes desacuerdos: la vocación interdisciplinar del método estructural, que lo ha hecho emigrar desde los fonemas hasta las revistas de moda, pasando por las relaciones de parentesco, la literatura o la lucha de clases. Esta versatilidad epistemológica del estructuralismo, que hace de su delimitación una empresa incierta y controvertida, explica la diversidad de pareceres al respecto, pero sirve también para comprender la presa tan jugosa que ofrece a toda aquella historia del pensamiento que se alimenta de las comodidades ofrecidas por los rótulos y las categorizaciones bien redondeadas. Por sus ubicuas ramificaciones –desde la lingüística o la antropología al cine–, el estructuralismo se presenta como una mercancía muy valiosa para su difusión a través de los medios de comunicación de masas, de los que ha sido víctima y, en cierto sentido, también beneficiario.

Sin embargo, la transparencia exigida por los medios de comunicación –y, en ocasiones, por las aulas– a la hora de historiar el devenir del pensamiento francés contemporáneo, se ve empañada por ciertos hechos, por autores y textos, que se resisten obstinadamente –y, según el caso, más o menos públicamente– a ser arrastrados por el afán taxonómico y esquematizador de una historia del pensamiento cómoda y digerible. El objetivo de esta contribución es examinar uno de estos casos, el de Roland Barthes, con la intención de contribuir a la incesante tarea de repensar las categorías históricas del estructuralismo y de su “post”.

El caso de Roland Barthes es diferente al de otros pensadores que han sido considerados “estructuralistas”. Mientras que algunos, como Foucault o Lacan, han renegado de este calificativo, Barthes lo tolera, e incluso lo emplea para referirse a cierta etapa de su propia trayectoria. No hay que dejarse engañar, sin embargo, por la aparente transparencia de las clasificaciones que este autor traza sobre su obra, ni tampoco conviene guiarse por los titulares periodísticos y las abundantes exposiciones de manual, que no dudan en asociar su nombre al del estructuralismo, con el ánimo de que esta ecuación figure en los anales de la historia del pensamiento. El tono y la intención con la que Barthes se aplica a sí mismo el rótulo de “estructuralista” dista mucho de la seriedad científica con la que Claude Lévi-Strauss, por ejemplo, se refiere a su propia antropología como “estructural”. Aún más, el

uso que hace Barthes de este calificativo se aleja, en ocasiones, de otras tantas formas de seriedad: en varias ocasiones se refiere a su manía de conservar la misma organización del espacio o la misma disposición de los útiles de escritura en su casa de campo y en la de París como un rasgo propio de un estructuralista, pues demuestra la prioridad del sistema sobre los objetos que lo constituyen¹. Ahora bien, esta broma no se reduce a mera anécdota, sino que es afín a lo que bien puede considerarse un sólido posicionamiento teórico de serias implicaciones epistemológicas. Si hemos de tomar con humor este tipo de comentarios, proferidos por Barthes en muchas de sus numerosas entrevistas, es necesario observar también que en ellos está presente la mordacidad de tintes cínicos –según el antiguo sentido de “cinismo” como oposición crítica a ciertas convenciones– la mordacidad –decíamos–, con la que algunos de sus más afinados planteamientos teóricos corroen tanto los presupuestos epistemológicos de ciertos saberes como la infraestructura académica que los respalda.

Roland Barthes, por tanto, se considera a sí mismo estructuralista –al menos en lo referente a cierta etapa de su pensamiento–, o permite que lo califiquen así, pero lo hace con un fino cinismo que vuelve problemático el aprovechamiento de este rótulo con vistas a la construcción de una historia sencilla y digerible del pensamiento francés contemporáneo. Y, no obstante, abundan los “manuales” que se han nutrido de la puesta en escena de un Barthes “estructuralista”, con la Escuela Práctica de Altos Estudios a principios de los sesenta como apasionante y novelesco escenario. Las razones en las que se apoya este enfoque de los hechos son varias, y es preciso que nos detengamos en ellas antes de examinar las objeciones que, desde los textos de Barthes, se le pueden plantear.

La primera “evidencia” que –desde la perspectiva de una historia sencilla y confortable– lo hace merecedor de ocupar un puesto de honor en la “historia del estructuralismo” es, además de su propio reconocimiento como tal, la presencia en su escritura de un léxico conceptual heredado directamente de Saussure y de Lévi-Strauss. Aunque en sus *Mitologías*² asomaron ya algunos términos proporcionados por sus primeras lecturas de Saussure –aún algo inmaduras, como manifestó Mounin con virulencia³–, es en la publicaciones de principios de los sesenta –*Ensayos críticos*⁴ o “Elementos de semiología”⁵– en las que aparece un uso más articulado de este instrumental conceptual. Con “Elementos de semiología”, por ejemplo, Barthes explora las bases de la nascente semiología a partir del análisis de cuatro parejas de términos tomados de la lingüística (significante/significado, paradigma/sintagma...). La filiación saussureana del texto es obvia, si bien la idea de que la semiología se construya a partir de la lingüística es justo la contraria de la que sostuvo Saussure.

Precisamente, la propuesta de que la lingüística sea el modelo de la semiología –y no al contrario, como defendió Saussure– explica que se haya denominado “semiología estructural” a la disciplina a cuya constitución contribuyó notablemente Barthes con diversas obras –como su célebre *Sistema de la moda*⁶– publicadas en la década de los sesenta. Esta semiología, heredera de la lingüística de raigambre saussureana, no sólo ha

1 Calvet, L. J., *Roland Barthes. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 207-209.

2 Barthes, R., *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

3 Mounin, G., “La semiología de Roland Barthes”, en *Introducción a la semiología*, Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 217-226.

4 Barthes, R., *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1983.

5 Barthes, R., “Elementos de semiología”, en Barthes, R., *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 17-83.

6 Barthes, R., *Sistema de la moda*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.

ligado el nombre de Roland Barthes con el epíteto de “estructuralista”, sino que ha favorecido la institucionalización del estructuralismo como escuela o movimiento académicamente reconocido. En principio, este reconocimiento tuvo lugar por medio de los seminarios impartidos en la Escuela Práctica de Altos Estudios, es decir, se gestó a través de un organismo que, aunque anejo a la Universidad, albergaba una labor docente e investigadora de un cierto carácter heterodoxo. Más adelante, la enseñanza universitaria tradicional fue asimilando progresivamente la semiología estructural, hasta que la Sorbona, desde la que en 1965 habían partido los furibundos ataques de Raymond Picard contra la *nouvelle critique*, acabó por demostrar definitivamente el reconocimiento y la aceptación del trabajo de Barthes al concederle, en 1976, la cátedra de semiología literaria en el Colegio de Francia⁷.

Otra poderosa razón por la que los manuales de historia del pensamiento y de teoría literaria emplazan a Barthes –o, al menos, a parte de su trayectoria– en el capítulo dedicado al “estructuralismo francés” es, sin duda, la intensa dedicación de éste a la narratología. En el marco de la perspectiva semiológica a la que nos hemos referido, Barthes indaga en los fundamentos del análisis estructural de los relatos, constituyendo éste uno de los temas sobre los giran sus seminarios durante la década de los sesenta. Este constante trabajo de investigación colectiva que Barthes dirige, con la participación de figuras como Gérard Genette, Sollers, Julia Kristeva, Tzvetan Todorov o Christian Metz, da lugar a publicaciones como su “Introducción al análisis estructural de los relatos”⁸, y coincide parcialmente en propósito y método con la trayectoria que otros colegas como A. J. Greimas o Umberto Eco seguían en aquél momento. La publicación conjunta *Análisis estructural del relato*⁹ es una clara manifestación de esta convergencia de pareceres en lo relativo al análisis narratológico.

Encrucijadas de este tipo favorecieron la rápida creación de la imagen pública del estructuralismo. Con coincidencias de momento o de lugar, de estilo o de tema, se escriben titulares en la prensa que hacen converger la trayectoria de diversos autores en la figura histórica de la corriente o la escuela de pensamiento. Nos acabamos de referir a los seminarios de la Escuela Práctica de Altos Estudios y a las publicaciones conjuntas, pero puede recordarse también, por ejemplo, lo tentadoramente emblemática que resulta la fecha de 1966, año de publicación de los *Problemas de lingüística general*, la *Semántica estructural* y *Las palabras y las cosas* escritos por Benveniste, Greimas y Foucault, respectivamente. En una época en la que libros de ciencias humanas como los escritos por Lévi-Strauss o Jacques Monod se venden en Francia tanto como novelas populares, y autores como Lacan “alimentan la crónica periodística casi tanto como el Goucourot o el Renaudot”¹⁰, el mercado mediático abona el terreno para la aparición de modas tanto en las pasarelas como en las aulas. Lo *estructuralista* podría desfilarse, por tanto, junto con el último Citroën o la portada de la revista *Elle* como *mito* contemporáneo ante la mirada *semioclasta* que Barthes –desmitificador, pero también figura mitificada– pone en práctica en sus *Mitologías*¹¹.

7 Calvet, L. J., *Roland Barthes. Una biografía*, op. cit., p. 224; Wahnón Bensusan, S., “Lección permanente de Roland Barthes”, *Discurso*, 6, 1991, p. 70.

8 Barthes, R., “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en Greimas A. J., et. al., *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp.7-39.

9 Greimas A. J. et. al., *Análisis estructural del relato*, op. cit.

10 Calvet, L. J., *Roland Barthes. Una biografía*, op. cit., p. 173.

11 Barthes, R., *Mitologías*, op. cit.

Los franceses, dice Ernesto Sábato¹², tienen un gran talento para juntar a cinco o seis escritores, o cineastas, o bien intelectuales de diverso pelaje que nada tengan en común, colocarles un rótulo y conseguir que al poco tiempo en Tokio o en Buenos Aires se discuta interminablemente sobre esa escuela inexistente. Sin que sea necesario llegar a la disolución de toda la entidad histórica y teórica del estructuralismo, es deseable, al menos, dilucidar las condiciones de posibilidad en que puede hablarse de este método o corriente en las ciencias humanas y de las coordenadas en las que localizar su desarrollo histórico. Conviene recordar, no obstante, que precisamente un rasgo que caracteriza a los autores pertenecientes a esta “corriente” es que han trabajado en el socavamiento de conceptos tales como historia, autor, antecedente o nombre propio¹³. En ocasiones, la controvertida tarea que ha acompañado constantemente al estructuralismo y a su “post”, la de definir sus fronteras, se ha abordado –especialmente en el caso del primero– distinguiendo por un lado entre un “método estructural” –con la consiguiente división de campos en los que se aplica–, y, por otro, una determinada cosmovisión a la que se ha denominado “estructuralismo ontológico”¹⁴.

Por haberse convertido en uno de los referentes clave del estructuralismo francés, Roland Barthes se nos presenta como una prometedora oportunidad para clarificar los perfiles del estructuralismo y fijar sus fronteras con el postestructuralismo, aunque, en este caso, las fronteras, más que fijación, necesitan cierta movilidad que acabe con la simplificadora visión de una historia narrada a base de clausuras y sucesiones. Hemos pasado revista a las evidencias en las que se ha apoyado la historia canónica del estructuralismo para asignar este rótulo a Barthes. Tenemos, por un lado, la presencia de un léxico heredado de Saussure y Lévi-Strauss –entre otros–, y por otro lado, la práctica de una semiología estructural y la constitución de un campo de investigación: el análisis estructural del relato. Es decir, según esta perspectiva, en Barthes puede hallarse un pensamiento “estructural” porque “estructural” son sus herramientas conceptuales, su semiología y sus investigaciones narratológicas. Sólo falta dotar de contenido al vocablo para juzgar si es válida su aplicación a la trayectoria teórica seguida por Roland Barthes. La interpretación de su pensamiento basada en elementos externos a éste, en criterios contextuales –deudas de concepto o de perspectiva con sus “maestros”, coincidencias más o menos circunstanciales con colegas, repercusiones sobre las instituciones académicas...– se muestra, como puede observarse, manifiestamente insuficiente. En términos barthesianos –importados, en este caso, del estricto campo de la crítica literaria–, una *crítica analógica* de Barthes, de sus textos, una lectura de éstos amparados en la biografía, en un “análisis fino de las circunstancias”¹⁵, en elementos trascendentes a la obra analizada, erosiona los contrastes con otros discursos, y alimenta el mito bien redondeado del autor, de su escuela, de la personalidad teórica¹⁶.

Nuestro propósito aquí –ya lo hemos adelantado– es esbozar las objeciones que constituyen ciertos elementos de los textos de Barthes –internos a ellos– frente a una clasificación clara e indubitable de este autor en los terrenos del estructuralismo o de su “post”, con el objetivo último de que este examen contribuya a repensar, en un marco más

12 Sábato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1971.

13 Parrilla Rubio, M. V., “La culpa la tuvieron los franceses, o el estructuralismo y el “post””, en Diéguez, A., y Atencia, J. M. (eds.), *Historia sencilla de la filosofía reciente*, Málaga, Aljibe, 2003, p. 77.

14 Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1982; Eco, U., *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1989.

15 Barthes, R., “Las dos críticas”, en Barthes, R., *Ensayos críticos*, op. cit., p. 294.

16 Wahnón Bensusan, S., “Lección permanente de Roland Barthes”, op. cit., p. 59.

amplio, tanto la categoría de estructuralismo como la de postestructuralismo; ya que, si se reformulan los límites de una, se trastocan también los de la otra. Dado que estas dos categorías son limítrofes y mutuamente dependientes, es fácil buscar en las anteriores razones por las que se ha emplazado al Barthes de los sesenta en el estructuralismo y los correspondientes argumentos que han servido para etiquetar como postestructuralista al de los setenta. Es preciso recordar, no obstante, la doble interpretación de la variada trayectoria de este autor que ofrecen los libros de consulta, los manuales –especialmente de teoría o crítica literaria, pero también numerosas “historias del pensamiento”¹⁷: por un lado se presenta a Barthes como una figura camaleónica, que se ha fraccionado en multitud de discursos heterogéneos e irreductibles entre sí; por otro, se enfatiza una de sus posiciones teóricas –la del estructuralismo, por lo general– y se consideran las etapas previas y posteriores, respectivamente, como la antesala y el epílogo de su madurez teórica, tal como demuestra la acogida que en Francia y en el extranjero recibieron las obras de este período. Así pues, como hemos indicado, es fácil buscar, a partir de cada una de las citadas pruebas a favor de su estructuralismo, aquellas otras que, por contrapartida, apoyan la posterior pertenencia –1968 suele ser elegida como fecha de referencia– de Barthes al postestructuralismo. Si hemos hablado de un léxico de factura estructuralista en sus obras de los sesenta –*Ensayos críticos*¹⁸, “Elementos de semiología”¹⁹...–, puede igualmente hallarse uno de raigambre postestructural en sus posteriores publicaciones –*S/Z*²⁰, *El placer del texto*²¹... Si nos hemos referido al entramado de contactos personales e institucionales con figuras adscritas al estructuralismo –Greimas o Genette, por ejemplo– que rodea a Barthes en la época de sus primeros seminarios, puede igualmente seguirse el rastro que dejó a su paso por el círculo de *Tel Quel*, revista en la que por aquel entonces participaban Sollers, Foucault o Derrida. Y si, por último, se ha señalado la práctica y el desarrollo de un cierto análisis narratológico como un contundente indicio que delata a Barthes como estructuralista, puede también apelarse a la crítica que realiza en *S/Z*²² de este tipo de análisis para hacerle partícipe del declive que en los setenta experimentó la ola de estructuralismo tan extendida en la década anterior. Toca ahora desarticular estas certezas acudiendo a los textos de Barthes para determinar en qué sentido puede –o no– predicarse de sus posiciones teóricas las categorías del estructuralismo o su “post”.

En uno de los muchos artículos y entrevistas en los que Barthes se refiere en términos explícitos al estructuralismo, “La actividad estructuralista”, manifiesta tajantemente que éste no es una escuela ni un movimiento, y que apenas puede considerarse como un léxico²³. Es posible –sostiene– identificar un cuerpo de conceptos metodológicos (significante y significado, sincronía y diacronía..., ya nos hemos referido a ellos) que constituyen el “metalenguaje intelectual” empleado por un modo de pensamiento, de pensamiento científico, al que cabe denominar estructuralista; esto es posible, pero dicho pensamiento no agota la amplitud del término estructuralista, y por tanto su caracterización léxica resulta ser insuficiente²⁴. Pero si las fronteras del estructuralismo sobrepasan las de la ciencia, e incluso las de cualquier forma de “pensamiento” o de análisis, ¿qué tipo de

17 Ibid., p. 61.

18 Barthes, R., *Ensayos críticos*, op. cit.

19 Barthes, R., “Elementos de semiología”, op. cit.

20 Barthes, R., *S/Z*, México, Siglo XXI, 1987.

21 Barthes, R., *El placer del texto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.

22 Barthes, R., *S/Z*, op. cit.

23 Barthes, R., “La actividad estructuralista”, en Barthes, R., *Ensayos críticos*, op. cit., p. 255.

24 Ibid., p. 256.

procedimiento o de prácticas abarca? Según Barthes, “existen escritores, pintores, músicos, para quienes un determinado *ejercicio* de la estructura (y ya no solamente su pensamiento) representa una experiencia distintiva”, y ello justifica que se les pueda considerar “bajo el signo común de lo que podría llamarse el *hombre estructural*, definido, no por sus ideas o sus lenguajes, sino por su imaginación, o mejor aún su *imaginario*, es decir el modo con que vive mentalmente la estructura”²⁵.

Ya en un artículo previo, Barthes se había referido al imaginario o imaginación propia del estructuralismo: tras distinguir entre tres conciencias del signo, de las que a su vez se derivan tres tipos de imaginación vinculadas a una variada gama de objetos, Barthes define el estructuralismo por la aparición de la tercera de estas tres conciencias o imaginaciones, la que se denomina “sintagmática” o “estemmática” en oposición a la “simbólica” y a la “paradigmática”, y que dirige su atención sobre –puede decirse que literalmente “ve”– la fabricación de un objeto, el ensamblaje de partes móviles y sustitutivas cuya combinación produce un objeto nuevo²⁶. Con esta conciencia “sintagmática” del signo están emparentadas –aventura Barthes– creaciones de los más variados órdenes: tanto un cuadro de Mondrian como una obra de Butor, pero también –como más adelante aclara en “La actividad estructuralista”– las muy diversas investigaciones de Troubetzkoy, Propp o Lévi-Strauss, por ejemplo²⁷. Dirigiendo nuestra atención de nuevo hacia este artículo –“La actividad estructuralista”²⁸–, nos encontramos con una propuesta más precisa con la que Barthes afronta el problema de la heterogénea variedad de autores y obras que conciernen al estructuralismo, en la que se dan cita artistas y críticos, analistas y creadores. Como ya anticipa el título del artículo, Barthes defiende no sólo que es posible hablar de una “actividad estructuralista”, sino que además resulta más conveniente hablar de “actividad” que de “obras” estructuralistas: “Puede decirse que en relación con *todos* sus usuarios, el estructuralismo es esencialmente una *actividad*, es decir la sucesión regulada de un cierto número de operaciones mentales”; y, como añade algo más adelante, “el objetivo de toda actividad estructuralista, tanto si es reflexiva como poética, es reconstruir un “objeto”, de modo que en esta reconstrucción se manifiesten las reglas de funcionamiento (“las funciones”) de este objeto”, esto es –puede añadirse–, se trata de ejercer la imaginación “sintagmática” a la que nos hemos referido más arriba²⁹. La especificidad del estructuralismo frente a otras formas de análisis o de creación radica, entonces, en el uso de una técnica orientada a recomponer el objeto, de deshacerlo y reconstruirlo, con la intención de hacer aparecer sus funciones: “El hombre estructural toma lo real, lo descompone y luego vuelve a recomponerlo”³⁰. Por ello, *técnicamente* no hay diferencia entre el estructuralismo científico y el arte o la literatura que ponen en práctica esta actividad de recorte y ensamblaje: Troubetzkoy “reconstruye el objeto fónico bajo la forma de un sistema de variaciones”, mientras que Boulez o Butor “ensamblan un determinado objeto, que se llamará precisamente *composición*, a través de la manifestación regulada de determinadas unidades y de determinadas asociaciones de estas unidades”³¹.

25 Ídem.

26 Barthes, R., “La imaginación del signo”, en Barthes, R., *Ensayos críticos*, op. cit., pp. 252-253.

27 *Ibid.*, p. 253; Barthes, R., “La actividad estructuralista”, op. cit., p. 257-258.

28 Barthes, R., “La actividad estructuralista”, op. cit.

29 *Ibid.*, p. 256-257.

30 *Ibid.*, p. 257-258.

31 Ídem.

Desde este punto de vista, puede afirmarse –así lo hace Barthes– que “el estructuralismo es esencialmente una actividad de imitación”, pero entendiendo imitación como “una *mimesis* fundada no en la analogía de las sustancias (como en el arte llamado realista) sino en la de las funciones”³². Al recomponer el objeto lo que se está haciendo es construir un nuevo objeto que imita al primero, un *simulacro*, que, sin embargo, no constituye una copia exacta del objeto natural, pues introduce con respecto a éste una diferencia mínima pero crucial: pone de manifiesto la categoría funcional del objeto³³. Para Barthes este añadido es decisivo, pues constituye la producción de lo *inteligible general*: el simulacro es el intelecto aplicado al objeto, “y esta adición tiene un valor antropológico, porque es el hombre mismo, su historia, su situación, su libertad y la resistencia misma que la naturaleza pone a su espíritu”³⁴.

Como puede observarse, para Barthes esta particular forma de *mimesis*, posible tanto para el discurso artístico o literario como para el científico, tiene un alcance netamente antropológico. Ahora bien, esto no significa que la actividad estructuralista constituya un rasgo universal de ser humano, pues aunque saca a la luz “el proceso propiamente humano por el cual los hombres dan sentido a las cosas”, el estructuralismo conlleva una práctica o trabajo del sentido cuyas condiciones de posibilidad aparecen –según Barthes– en unas coordenadas históricas y sociales precisas³⁵. Con el trabajo de descomponer y recomponer sus objetos, el “hombre estructural” se hace *homo significans*, fabricante de sentidos, que busca, “más que asignar sentidos plenos a los objetos que descubre, saber cómo el sentido es posible, a qué precio y según qué vías”; se trata –afirma Barthes en otra ocasión–, de entrar en “la cocina del sentido”³⁶. Si el antiguo griego interrogaba el sentido de la naturaleza, “advertía en el orden vegetal o cósmico un inmenso *temblor* del sentido, al que dio el nombre de un dios: Pan” –explica Barthes remitiéndose a Hegel–, el hombre estructural presta también sus oídos a lo natural, pero en este caso se trata de “lo natural de la cultura”, y el temblor es el de “la máquina inmensa que es la humanidad procediendo incansablemente a una creación del sentido, sin la cual ya no sería humana”³⁷. Para esta nueva forma de conciencia o de imaginación, para el hombre estructural, la fabricación de sentidos se hace más esencial que los sentidos mismos, que la búsqueda de sentidos estables, terminados, “verdaderos”; el artista, el analista estructural, rehace el camino del sentido, pero sin designarlo, “dice el lugar del sentido, pero no lo nombra”³⁸.

Una de las vías por las que discurren los textos de Barthes es precisamente la que remonta el curso del sentido, la que hace visible el proceso de la significación recorriéndolo a la inversa, es decir, desarticulando los sentidos ya constituidos y desentrañando su fabricación. Es posible rastrear en la escritura de Barthes la mirada atenta a la significación, buscándola tanto en su labor desmitificadora, ejercida durante la década de los cincuenta, como, más tarde, en sus pesquisas sobre la “exención del sentido” en un Oriente que es más semiológico que geográfico. Claro está que esta preocupación se modifica según las diversas atmósferas que Barthes respira a lo largo de su trayectoria –allí el existencialismo, luego el estructuralismo, más tarde *Tel Quel...*–, pero en el trasiego de unos a otros edificios conceptuales perviven ciertos elementos recurrentes que están estrechamente vinculadas

32 Ibid., p. 257.

33 Ibid., p. 257, 260.

34 Ibid., p. 257.

35 Ibid., p. 260-261.

36 Barthes, R., “La literatura, hoy”, en Barthes, R., *Ensayos críticos*, op. cit., p. 190.

37 Barthes, R., “La actividad estructuralista”, op. cit., pp. 261-262.

38 Ídem.

con la producción de sentido. En plena actividad estructuralista de Barthes, sus textos manifiestan el constante interés por la “suspensión del sentido”, como antes se preocupaba por su clausura en el mito y más adelante investigará su “exención”. Pero en todos estos casos, la pregunta por la significación se dirige hacia aquel discurso, aquella escritura o aquel objeto en el que se ponga de manifiesto, de una u otra manera, las condiciones de posibilidad del sentido.

FILOSOFÍA
ESPAÑOLA E
IBEROAMERICANA

Lepra, idealismo y socialismo. Los primeros ensayos de Ortega

Miguel GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

Universidad Pontificia Comillas de Madrid

Recibido: 26/10/2009
Aprobado: 21/12/2009

Resumen

En 1916, Ortega reunió en su libro *Personas, obras, cosas* lo que consideró mejor de entre sus primeros ensayos, publicados casi todos en la prensa, entre 1902 y 1914. La selección fue muy atinada; pero el cuadro de las preocupaciones y la evolución del pensador se completa mucho cuando se incluyen en él todos los escritos de esos años y no sólo los mejores. En este trabajo, pues, me concentro exclusivamente en la producción de Ortega muy joven que fue efectivamente dada a conocer al público. Y dentro de esta selección todo mi interés se pone puramente en el contenido ideal y no en las peripecias biográficas que alguna vez pueden ayudar a comprenderlo. Lo que quiero investigar con cuidado es el saber que Ortega aplicaba, de cara a la sociedad española, al problema casi único con el que se ocupó en sus varias tribunas periodísticas: la regeneración de España – casi habría que decir: su resurrección–.

Palabras clave: Filosofía de la historia, filosofía política, filosofía de la religión, liberalismo, socialismo, idealismo

Abstract

Ortega chose the best of his early production in the volume *Personas, obras, cosas* (1916). Undoubtedly it was an opportune selection, but the knowledge of Ortega's thought in the time of maturation makes necessary to take also into account every piece of politics and philosophy Ortega excluded from his book. The whole picture changes significantly. In this paper, thus, I will focus exclusively on that part of Ortega's earliest writings which was in fact known to the readers of his time. And, given that, I will concentrate purely on the conceptual content, and not on the biographical anecdotes, however helpful these may occasionally be for the understanding of Ortega's works. What I would like to carefully examine is, in particular, the kind of knowledge Ortega applied, having in thought the Spanish society, to the almost exclusive problem which kept him busy on the course of his journalistic work for various newspapers: that is, the regeneration of Spain –or, one would almost want to say, its resurrection–.

Keywords: Philosophy of History, Political Philosophy, Philosophy of Religion, liberalism, socialism, idealism

Las cosas son sólo las superficies de las ideas

La individualidad de los hombres, y mucho menos de los grandes hombres, no puede ser cazada a lazo, mientras recorremos al galope sus escritos o sus actos: eso se queda para los gauchos literarios

Yo soy socialista por amor a la aristocracia... El capitalismo puede definirse como el estado social en que las aristocracias son imposibles

El señor Unamuno no ha solido hacer cosa distinta de lo que todos hacemos: traducir

José Ortega y Gasset

I

Ortega demostró innumerables veces su talento de crítico, pero una muy señalada fue la ocasión en que, a comienzos de 1916, lo ejerció sobre su propia obra ya publicada hasta entonces en la prensa. De entre los materiales que habían aparecido en este medio desde 1902 a 1912, seleccionó apenas una octava o décima parte para el libro *Personas, obras, cosas*, y se despidió así del resto de su pasado: del pasado previo al contacto con la filosofía fenomenológica, que significó para él casi tanto como el brotar de su originalidad creativa independiente y consciente. La intención era, desde luego, que lo no recogido en este espléndido volumen no saliera más de la tumba de las hemerotecas. No es que su autor lo repudiara, sino que entendía que cuanto hubo en él de fecundo había llegado a plenitud en los ensayos de la antología de 1916.

Naturalmente, las cosas han sucedido de otra manera y las tumbas se han abierto, hasta el punto de que en la nueva edición de las Obras Completas del pensador (en el primer tomo, aparecido en 2004) los artículos de esta época no reunidos por él mismo en ningún libro llenan seiscientas páginas y relegan a *Personas, obras, cosas* al segundo volumen

(también de 2004). Un lector desatento y novato podría ser llevado, de este modo, a la confusión de creer que la obra editada de Ortega hasta *Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política* (1914) se limitó a los materiales del volumen I de estas recientes Obras Completas.

Ortega, por cierto, se limitó, en la segunda salida de sus principales artículos juveniles, a incluir un par de notas a pie de página y una advertencia, vinculada a estas notas, en la entrada. No corrigió nada más. Lo que ya da prueba de que, incluso habiendo sufrido el cambio de pasar a una nueva orientación filosófica global en 1912, la continuidad real de la obra no pensaba su mismo autor que se hubiera roto ni perjudicado. La historiografía siempre abusará distinguiendo varios personajes sucesivos en aquellos a quienes estudia, porque a lo más son tales personajes variaciones, casi siempre extrañamente superpuestas, de un único tema medular.

Como así suelo leer a los clásicos, así leo también a Ortega: unitaria y evolutivamente; y ello quiere decir que me interesa mucho, que interesa mucho en general, captar los orígenes lejanos, los inicios absolutos de los problemas y las respuestas luego recurrentes en el escritor maduro. A veces, el hombre posterior ya no vuelve sobre una inspiración profunda que vivió siendo joven, y es el lector quien la recoge y amplía gracias a ella su interpretación de todo. Una interpretación que no se emprende más que con la intención de llevar la filosofía hasta más allá de la obra interpretada, si es que la filosofía misma lo exige.

Por otra parte, un pensador vive siempre –me atrevería a decir– en sí mismo su peculiar forma de dar muerte al padre: da muerte a su primera posición filosófica; aprende la mayor lección de su vida superando la reacción inicial a todas las cosas que era ya, por cierto, superación violenta de una anterior reacción espontánea. De estas dos alternativas surge la síntesis en la que habita ya para siempre, aunque las reformas puedan ser aparatosas.

En este trabajo, pues, me concentro exclusivamente en la producción de Ortega muy joven que fue efectivamente dada a conocer al público. Y dentro de esta selección todo mi interés se pone puramente en el contenido ideal y no en las peripecias biográficas que alguna vez pueden ayudar a comprenderlo. Lo que quiero investigar con cuidado es el saber que Ortega aplicaba, de cara a la sociedad española, al problema casi único con el que se ocupó en sus varias tribunas periodísticas: la regeneración de España –casi habría que decir: su resurrección–.

El análisis muestra la pasión casi religiosa de Ortega por el problema de la decadencia de España¹, por hallar la clave para invertir el sentido de la moderna historia de nuestra nación y dar incluso los primeros pasos hacia una España no sólo inédita sino infinitamente elevada sobre sí misma, hasta las alturas de una vida intensa y noble que represente una realización de la idea de Europa superior a cuantas se han ensayado antes del siglo XX.

1 En el prólogo de *Personas, obras, cosas*, pudo escribir con justicia Ortega: “Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas” (II 9; con este tipo de referencias remito a las Obras Completas que edita Taurus, en Madrid, desde 2004). Es, sin embargo, interesante comparar el número grandísimo de los textos políticos entre 1902 y 1912 con el muy reducido de los que aparecen en el libro de 1916. En rigor, *Personas, obras, cosas* no contiene más que un ensayo puramente político: *La Pedagogía Social como programa político*, célebre conferencia en la Sociedad *El Sitio*, de Bilbao, pronunciada el 12 de marzo de 1910. Queda claro que este texto desea su autor que se entienda como quintaesencia y resultado de la multitud de los escritos en la década precedente. En cambio, no hay un solo ensayo de tema directamente filosófico que no haya entrado en la colección de 1916. En los artículos que ahora se recogen en Obras Completas I no se encuentra, pues, nada de este género, salvo un texto acerca del cartesianismo que estaba ya fuera de sazón cuando se dio a conocer. Mi análisis no se podrá limitar a la conferencia bilbaína, en lo que concierne a la política del joven Ortega.

La admiración por la generosidad del joven Ortega y sus talentos de pensador y escritor no puede llevarnos a pasar por alto sus lagunas en materia de consistencia filosófica, sus vaivenes, a veces increíblemente enérgicos, rápidos y no explicados en los textos mismos; tampoco, los desdenes, las expresiones crueles, las tesis que hubiera sido terrible tomar al pie de la letra –pero que dicen querer ser tomadas así–.

En este recorrido por los primeros centenares de escritos editados del pensador, vemos cómo los temas del Ortega maduro van insinuándose, a veces, desde muy pronto, e incluso con el destino de desdibujarse después durante años.

Hubiera sido quizá conveniente dividir este ensayo en sólo tres epígrafes: el estudio del Ortega fundamentalmente nietzscheano²; el Ortega neokantiano; el Ortega que descubre el socialismo real e incipiente en su país y busca una filosofía más completa. Pero de este modo habría yo forzado algo las vacilaciones de los textos que interpreto y, además, no recogería el decisivo capítulo que en todos estos años es la atracción-repulsión de Ortega respecto de Unamuno. Quizá la relación ideal con Unamuno sea mejor clave que cualquier otra para clasificar en períodos la producción del Ortega que aún no había descubierto la fenomenología; sólo que entonces –y de ahí mi renuncia a usar este criterio– los períodos se entremezclarían, más que sucederse en pacífica serie. El lector lo comprobará³.

Una última advertencia: no ocultaré la perplejidad ante la renuncia de Ortega, hasta el invierno 1908-1909⁴, a publicar textos que, dejando en segundo plano la pasión pedagógica y política, se dediquen a la exploración filosófica directa. Si no se mira más que a la obra hacia el público, habrá que concluir que la vocación primera de Ortega no fue la filosofía sino su aplicación política y pedagógica a la cuestión histórica y existencial del remontar posible de la nación española desde la cima de 1898. Ortega no se veía filósofo original sino aprendiz rápido de quienes sí lo eran. Viajaba a los libros y las universidades que representaban lo mejor del último grito en filosofía, seguro de que la historia misma de las instituciones y los países en que tales obras se producían hacían infinitamente improbable que se debieran éstas a moda pasajera alguna. Era un gran vasallo en busca de buen señor a quien servir desde los periódicos y las cátedras de Madrid.

En este sentido, el contacto con la fenomenología se siente, desde el mismo papel del lector de Ortega, como una personal regeneración, un nuevo nacimiento a la vocación filosófica. Sin duda, el creciente realismo de los ensayos publicados a partir de los consagrados a Renan preparaba el espíritu de su autor al encuentro con la causa filosófica a la que se entregó en seguida. Y lo hizo con la misma pasión, al menos, con la que había intentado ilustrar la política española de antes de la Gran Guerra y, además, sin dar de lado el afán pedagógico que, de hecho, hizo renacer a la Universidad en España.

2 En realidad, del Ortega que se nutría de cultura francesa y de traducciones al francés.

3 Existe un muy buen trabajo –en origen, una tesis doctoral– de Noé Massó: *El Joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente* (Castellón, Ellago, 2006). El método de este libro lo lleva a estudiar todos los materiales, no sólo los publicados (véase ahora el tomo VII de las Obras Completas). De la diferencia de enfoques se sigue, creo yo, la mayor parte de discrepancias que encontrará quien compare mi ensayo con la tesis de Massó. Precisamente porque ella existe y es utilísima, he creído yo también útil dedicar mi atención a la figura pública de Ortega previa a las primeras manifestaciones evidentes –y también públicas– de contacto con el más allá del neokantismo que fue, de hecho y de derecho, la fenomenología. Esta restricción me lleva a emplear con cautela la tesis doctoral, *Los Terrores del Año Mil. Crítica de una leyenda*, que tuvo una existencia dudosa entre lo privado y lo público.

4 Me refiero a la extraordinaria serie de artículos dedicados a Renan y publicados en *El Imparcial* de 12 de octubre de 1908 a 20 de marzo de 1909.

II

En los textos del jovencísimo Ortega publicados, sin que el autor hubiera cumplido veinte años, durante 1902, varios temas que serán para siempre suyos apuntan ya.

El primero de todos es, precisamente, el que, como en una premonición, se refiera al carácter omniabarcante de la vida, de la que es imposible buscar para salirse con el fin de alcanzar un punto de vista *justo*, aburridamente justo y, en realidad, prósbita. No, con las cosas hay que “chocar”, después de “salir a su encuentro” (I 8).

El segundo es la nietzscheana *muerte de Dios*, de la que habla comúnmente Ortega en su juventud sin nostalgia alguna sino, conforme al tono cordial que demanda el mismo autor de *El Gay Saber*, con ligereza, con ironía y hasta con sarcasmo: “los dioses que traspusieron con sus credos bajo el brazo”... (I 6); la “gran matanza de misterios” (I 8).

Tema tercero, también perdurable y también característico de Nietzsche: la impersonalidad de “la multitud como turba”, obtenida por “suma de abdicaciones” (I 7). Lo que queda tras esta suma invertida es un torpe animal primitivo, carente de voluntad; un pobre enfermo que no cree en sí mismo, por más que esta creencia sea estrictamente necesaria para la vida.

Ortega, como enfrentándose radicalmente con el Unamuno autor de *En torno al casticismo* y *Paz en la guerra*⁵, no quiere distinguir entre turba y pueblo. Muy al contrario, los confunde adrede.

De donde surge el cuarto tema, igualmente nietzscheano e igualmente perdurable: como los pueblos demandan una fe en sí mismos de la que carecen, “la buscan fuera” y sólo, evidentemente, pueden encontrarla, puesto que los dioses han traspuesto, en lo único humano que no es pueblo y, en consecuencia, no ha abdicado de su voluntad y es poderoso: *el hombre fuerte* (*ibid.*). En efecto, detrás de cada cosa y de cada hecho “hay el creador, el autor” (I 5), y si éste ha perdido la vida, también tiene que haberla perdido el hecho, la cosa, aunque parezca que pervive. Sólo los hombres fuertes son autores, responsables, creadores. Sólo ellos viven con plenitud y en la confianza inmanente, sin divinidad, que abre paso a cuanto es real en la vida. Sólo tales ejemplares separados del pueblo son personalidades y guardan su “voluntad de potencia” (I 8). Ellos no son justos, o sea, antivitales, ciegos, ilusos que se han propuesto el delirio de “mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida” (I 6). Son apasionados, son buenos⁶.

Y hasta asoma el quinto tema, decisivo muchos años. Lo leo en la frase al desgaire de I 3: “un país pobre es absolutamente despreciable”. La razón sólo puede estar en que ese país no tiene hombres de vida potente y pasiones magníficas; no tiene un grupo de selectos que lo haya impulsado a la riqueza. Un país mera y sencillamente pobre es aquel en el que sólo hay pueblo, pero no hombres escogidos.

Un país así es España⁷. Y el chico Ortega lo mira, ya que no desde fuera de la vida, sí desde lo alto: desde la atalaya de una vida noble, no popular y de turba, en la que no ha ocurrido abdicación alguna de la voluntad de potencia. Este chico se sabe un embrión de

5 Se recordará que estos libros aparecieron, respectivamente, en 1895 y 1897.

6 En I 9 se lee, como no podía ser menos, que las pasiones son “dolores inmensos, purificantes”. Los hombres creadores sufren y gozan magníficamente, en el horizonte inmenso, oceánico, que les ha abierto, por fin, el crepúsculo de todos los falsos dioses, el apagamiento de cualquier figura de la trascendencia. En 1904 leemos que “hay dolor en el esfuerzo”; que “supone gran tensión en el alma”; pero que luego de él “sobreviene un desfallecimiento delicioso” (I 36).

7 “Hemos abierto los ojos de la curiosidad al tiempo de los fracasos”, confiesa Ortega en una de las pocas expresiones dignas de anotación entre las que publicó en 1903 (I 14).

elegido y se quiere un auténtico hombre fuerte, que conduzca, junto con sus semejantes, al pueblo pobre y débil. Si es que hay semejantes con los que cooperar en esta exaltación de la vida y la riqueza.

He aquí una prueba más del interés que siempre tiene buscar las primeras huellas de la actividad literaria pública de alguien. Ortega cambió profundamente a lo largo de su estudiosa y empeñosa vida; pero la inició con una concepción clara de la situación en que pensaba haber nacido a la acción: se encontraba en la decadencia, en la muerte incluso, de un pueblo al que no había más remedio que resucitar o recrear, si es que el joven lograba mantenerse fuera de la universal renuncia a la vida y a la verdad y a la riqueza que era a sus ojos España. La verdad es que no hay trascendencia alguna respecto de la vida humana y que, por tanto, sólo el aferrarse a la propia voluntad de potencia tiene sentido. Sólo lo tiene convertirse en creador; en recreador del pueblo que nos rodea. Hay que saber bien con qué método y con cuántos esfuerzos.

III

El año 1903 es sumamente escaso en novedades (era la época de la redacción de la tesis para obtener el doctorado). Dos, sin embargo, merecen ser destacadas.

La primera es un acento de optimismo en medio del crudo retrato, en nada modificado, de la circunstancia española ineludible. Una vez que entre en escena y actúe la nueva generación, cabe esperar rápidos efectos saludables.

La segunda es la parcial localización del problema en un terreno sumamente delicado, no ajeno a las entusiastas lecturas de quienes más inspiraban entonces al licenciado Ortega. Y es que el pueblo español es “una raza mística [el término sólo significa aficionado a trascendencias y a ampararse en ellas para desatender la inmanencia] y moruna” (I 14)⁸. Más bien, un apéndice extraño de Europa, mezcla de lo ario y lo africano. No tendría sentido mencionar la *raza moruna* si con lo étnico no pudiera relacionarse la tendencia a abdicar de la voluntad precisamente por la vía de la *mística*. Otros pueblos conocerán otras formas de la mentira y la pobreza y la desesperación. La nuestra, más bien africana, bereber, que aria, se acoge a la fe religiosa para degenerar y morir.

Por lo demás, los artículos periodísticos publicados en 1904 se limitan a precisar rasgos de los temas anteriores. El imperativo moral exige elevarse a una “vida noble e intensa”; o más bien exige el “anhelo de vivir” mismo, que es de suyo “tan ennoblecedor que eleva a las almas que lo sienten sobre sí mismas, hacia todas las cosas mejores, delicadas y augustas” (I 35s).

IV

1905 es el año de la primera y dura estancia en Alemania, a donde fue Ortega sin saber siquiera la lengua. Y es también el momento en que se concreta el modo peculiar en que el hombre fuerte, los hombres que no son turba, van a tener que actuar sobre la muerta nación española. Nietzsche cede el paso –relativamente– al socialismo no marxista de Hermann Cohen y Paul Natorp, los profesores judíos asimilados de Marburgo, entusiasmados con los

8 En agosto de 1911, Ortega acierta a definir qué entiende por “misticismo”, que es un término que en sus primeros ensayos aparece muy repetida y muy peyorativamente, pero flotando en vaguedad. Se trata de “suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento” (I 445). De aquí esta valiosa confesión: “Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa [veremos páginas adelante cómo y en qué sentido], hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario”, que es “chifladura” y “mistificación” (I 437).

programas de la pedagogía social. Curiosa mixtura para un socialista, ésta de serlo por nietzscheano imperativo y contemplando la vida desde la misma perspectiva del autor del *Zarathustra*. Más curiosa aún si se tiene en cuenta que Ortega, viniendo desde la lucha sin sangre de los partidos alternantes en la Restauración ahora fracasada, prefiere llamarse “liberal”. El verdadero liberal consecuente y a la altura de los tiempos es el socialista que, por lo demás, poseerá una imagen radicalmente nietzscheana de la vida y la historia, sólo que tocada por la tarea histórica concreta que es la pedagogía social. A otras épocas, otros liberalismos...

Habría que explorar cuidadosamente la razón de elegir Alemania como aquella “nación cuya influencia en la dirección moral e intelectual de España” podría, con seguridad, ser la más fecunda. El “modo de hacerse español en poco tiempo” (I 51) consiste, de modo bien sorprendente, en someterse a algo decisivo en lo alemán, que no es sino, por lo visto, “la instrucción pública” (*ibid.*). Supondremos, pues, que la atracción de Alemania es, desde el primer momento, la atracción que se siente ante la más auténtica universidad del mundo, ante la que mejor realiza sus ideales; o, al menos, ante la que mejor responde a la urgentísima cuestión española.

Ortega necesita absorber él mismo toda la Alemania universitaria que pueda, porque él, hombre no pueblo, podrá vivir cosmopolitamente, pero como español, sólo puede permitirse una acción moral: contribuir lo más rápida e intensamente que le sea posible a la radical reforma de la pedagogía y la instrucción públicas en España.

Nótese la contradicción –que considero muy bienvenida– entre un cosmopolita y un patriota. Ortega lleva en sí estos dos principios, que no dejarán que su elitismo derive en pésimas consecuencias –aunque tendremos que ver en cuáles exactamente–.

La fórmula de la voluntad de potencia ha cambiado en gran parte por esta otra: *cultura*, la palabra mágica de tantos años y tantas empresas. El verdadero hombre fuerte se torna en el educador, no en simple cirujano de hierro o conductor de su pueblo. La vida noble e intensa es, en primer lugar, la vida de la cultura y, en segundo, la de la pedagogía. Platón empuja a Nietzsche contra las cuerdas. Platón, como se verá en seguida, sometido a aquel régimen espartano, a puros pan y agua, gracias al cual Cohen y Natorp lo igualarán a Kant.

La más interesante noción nueva del año 1905, en lo que hace a las publicadas, es, sin duda, la de que la cultura es “algo que hay que tomar totalmente”, que es “una e indivisible” (I 52). Unamuno se había ya adelantado a decir que con sólo los ingenieros no se recuperaría España de su postración. Costa exigía escuela, dentro de la tradición institucionista. Ortega, también ahora dentro de la misma corriente, exige universidad: universidad en todas sus dimensiones y facultades, y no sólo en las técnicas ni sólo en la pedagógica. Su alemana fe de este momento –y de siempre ya en adelante– es que deben a la larga ir de la mano prosperidad y asiriología, especialización concienzuda y elevación de la escuela primaria.

Alemania no atrae por ser la patria de Nietzsche ni por figurar económica y militarmente a la cabeza de Europa. Aparte de que la lengua alemana sea uno de esos dolores que el hombre español apasionado debe administrarse, Alemania es la universidad o, más bien, la prueba viva de que la indivisibilidad de la cultura fundamenta la potencia y la riqueza de una nación.

V

Crece mucho en 1906 el caudal de los artículos periodísticos de Ortega, aunque continúe viviendo sobre todo en Alemania. Es natural esta crecida, no sólo por la accesibilidad lógica de los *Lunes de El Imparcial*, cuyo director era su padre, sino porque la

tarea de este español consciente y “veraz” más que “sincero”⁹, ha quedado fijada en principio: no sólo ennoblecer la propia vida con la más alta cultura sino educar al pueblo de su muerta nación.

De los principios que acabamos de repasar se sigue, sin duda, que la tarea primera es refundar la vida de la universidad española (puesto que es patente que el sentido de la reforma o revolución que se necesita habrá de proceder de arriba abajo: de la élite al pueblo). Esta refundación no puede venir de cambiar algunas leyes en el Parlamento, sino de “volver del revés el concepto que tenemos del fin de la Universidad” (I 68).

Pero como la mística y moruna España ha tenido su mal localizado en su afán peculiar de trascendencia, habrá que focalizar la revolución cultural en este asunto.

Si bien Ortega reconoce –verdadero *hápax* en sus textos juveniles– que España pudo haber sido en el primer Renacimiento y la Baja Edad Media “una Grecia cristiana”, ahora ya este objetivo lo ha hecho la historia doblemente imposible. Primero, porque las posibilidades no se mantienen ahí estáticamente toda la vida. Al contrario, “las cosas no son, devienen” (I 63)¹⁰. Pero es que además la hora del cristianismo ha pasado. O, dicho con otras palabras: este devenir general no está mesiánicamente orientado, “no se puede meter en una casilla de ningún lugar teológico”.

Es, pues, preciso dar formalmente la batalla a la “moral religiosa” característica del pueblo de España, o nada se logrará. El fin religioso es “la exaltación en una vida trasmundana”. Necesitamos, más y antes que nada, establecernos en una moral no religiosa sino “humana”, cuyas virtudes nos consiguen el auténtico fin humano: “*la vida más vida que se pueda vivir en el mundo*” (I 72, subrayado mío: imposible decir mejor lo que ahí se quería decir).

No quiere decir esto que se pueda prescindir de la fe. Nietzsche no está del todo olvidado ni reprimido. Hay que reconocer que la fe es “un convencimiento más hondo que el intelectual”, porque no es cosa sólo de la mente, sino “de los nervios y las entrañas” (I 84). Aunque sea contradiciendo la definición de religión que se acaba de dar, al tomar en cuenta el papel capital de la fe (en el hombre, en el mundo, en el progreso inmanente de la historia mediante la impregnación del pueblo con la cultura de las élites universitarias – fórmula actual del progreso español, pero forma muy general, por analogía, de todo proceso histórico en cualquier lugar–), cabe hablar del “valor religioso” de todas las acciones del activista pedagógico, no sólo porque las hace con fe y para suscitar una nueva fe, sino porque expresan la seriedad infinita de su compromiso con el futuro del pueblo y de la humanidad. Hay un “terrible deber con el porvenir” (I 88), que nos hace hombres de una nueva religión: la de los hombres que vez primera en la historia carecen de fe estricta y propiamente religiosa¹¹.

9 La sinceridad es la voluntad realizada de decir lo que uno cree ya mismo, espontáneamente, sin más estudio, que es la verdad. La veracidad reprime este impulso más bien salvaje de sinceridad, porque cede a otro reflexivo: ponerse primero a buscar conscientemente la verdad, sea cual sea nuestro primer pensamiento acerca de ella. Esta distinción tan orteguiana –tan antiunamuniana– aparece en los textos publicados en I 198, que data de 1908. En 1910, “el orangután es el hombre sincero” (I 365).

10 Ésta es una de las primeras marcas de historicismo radical que se puede leer en los artículos periodísticos de Ortega en su etapa primera en Alemania. En los siguientes meses leemos: “Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos” (I 93). Es interesante señalar estos pasajes, porque semejante convicción ha de competir en su ánimo con el idealismo neokantiano que justamente ahora, desde 1906 y hasta el contacto hondo con la fenomenología, predomina en la concepción orteguiana de la cultura.

11 En realidad, Ortega está así reinterpretando, en la estela de sus maestros marburgueses, la fe racional práctica de Kant. En II 16s se lee la descripción más cálida del idealismo que encuentro en la juventud de Ortega: aquel “amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo más íntimo quillificada, nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y de vena en vena nos mueve a ver todo como

Por cierto que esta global versión hacia el neokantismo permitió al joven Ortega aclarar ante sí mismo mejor que en los años pasados su concepción de la élite a la que irremediamente se sabía pertenecer. Al combinar neokantismo con historicismo (neokantismo en lo ideal e historicismo en lo real), Ortega reconoce, cada vez más distante de la ortodoxia de Nietzsche, que el individuo es “tan sólo una abstracción” y, por consiguiente, “no ha existido nunca” (I 87). Tampoco cabe que sólo existan los pueblos, en el lamentable concepto de ellos que ya conocemos. Pero menos aún existe ya “la humanidad” por encima o por debajo de los pueblos –por más que así sigamos hurgando en la herida de la crítica frontal a la unamuniana *intra*historia–. La humanidad es por el momento y para muchísimo tiempo tan sólo un *ideal*, aunque, desde luego, un ideal immanente, un ideal en el sentido kantiano, quiero decir, neokantiano de la palabra. Queda entonces como “única realidad” “la nación” (I 87), que deberemos entender como complejo y relación entre pueblo y élite.

Ahora bien, el ideal dinamiza a las naciones, salvo en el caso de su muerte –y ahora mismo Ortega no podría insistir en que España como nación ha muerto, so pena de extinguirse teóricamente a sí mismo–¹². La realidad pasada y presente es devenir histórico; al menos, la realidad de la nación (aunque sin duda vale lo mismo para la naturaleza, dada la preeminencia de las secuelas de Spencer en toda la filosofía de ella en aquel momento). Hay progreso cuando se puede hablar de origen y de fin ideal de un simple acontecer o proceder. La “moral humana”, que es la demanda de ideal humanidad, constituye el criterio de este ascenso del presente hacia el futuro que es nuestro deber ayudar a parir. Se puede conceder aquí mucho a las expresiones contemporáneas de Unamuno, porque, en este preciso sentido no religioso, “lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios [la nación en su presente estado y en su orientación ideal, aunque pueda ser errónea] es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos” (I 87)¹³.

Cabe, por cierto, que la cultura de una nación sea “ciencia romántica”. La ciencia española, sobre la cual había abierto debate rotundo Menéndez Pelayo poco antes, aparte de ser más bien ciencia de algunos españoles que ciencia española, es, si existe como tal, fundamentalmente *romántica* (y este adjetivo es terriblemente peyorativo en la pluma de Ortega)¹⁴. Una ciencia de este estilo no reconoce más futuro ideal que el retorno a cierto pasado, del que más bien se debe sospechar que nunca existió. Pero aun si el pasado se idealiza en futuro, el giro espiritual que esto supone (un neo- cualquiera, como, por ejemplo, neo-cristianismo) es una auténtica perversión de la comprensión justa de lo ideal. Lo ideal sólo puede ser legítimamente futuro nuevo, que nunca se dejó atrás en una decadencia que haya que invertir. Las naciones cultas y con verdadera ciencia no decaen y no miran al pasado. Y si decaen, jamás se recuperarán por este procedimiento de retorsión del sentido de la vida. Devenir por el procedimiento de negar el devenir es algo real e idealmente monstruoso.

divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas”.

Del mismo modo que, mucho después, se hubo de sorprender tanto Ortega de que Husserl escribiera un texto conteniendo una filosofía de la historia, tuvo que admirarle inmensamente, hacia 1920, la noticia de que Cohen, en la ancianidad, había publicado una *Religión de la Razón a partir de las fuentes del judaísmo*.

12 Lo hará muy pronto, sin embargo, y en tonos terribles, en gran parte debidos a la guerra de 1909 y a los sucesos sangrientos que comportó en Barcelona.

13 De hecho, de este año 6 proceden las enseñanzas místicas de Rubín de Cendoya, la parte unamuniana de Ortega, que habló excepcionalmente de la “pedagogía suprema del paisaje” sentado en los bosques del Guadarrama (cfr. I 102). Luego llegará la hora de que Rubín cante su palinodia.

14 Cfr. I 123, donde el clasicismo es sencillamente Ormuz y el romanticismo sencillamente Arimán.

De otra parte, el artista que ha sido siempre Ortega, exquisito prosador, demasiado exquisito muchas veces, quizá, vacila entre darlo todo en la cultura a la ciencia¹⁵ o concederle enorme porción de ella al arte. Desde luego, esta segunda alternativa es un regreso bastante forzado a Schopenhauer, quien no puede ser puesto en la misma línea que un neokantiano marburgués sin que comience entre ambos la pelea. Tan schopenhaueriano es el instante de duda, que, por una vez no más, la jovialidad de Ortega cede el paso al reconocimiento de que el “corazón silencioso del Uno-Todo” es “doliente”; a que la “suma realidad” es, pues, el dolor, y, por consiguiente, “todo arte tiene que ser trágico” (I 98s)¹⁶. Es una tragedia liberadora, catártica, según el dictamen aristotélico, tan constantemente repetido que merece el título de puro lugar común de la Estética en todo tiempo. Pues el arte está “en el secreto de las energías humanas (I 93) y halla acceso hasta las “realidades perennes”, para emplearlas no exactamente como ideales —ésta es la función reservada a la ciencia, cosa de razón— sino como “centros energéticos” en torno a los cuales, a modo de otros tantos soles de la vida, se condensa en órbitas relativamente ordenadas la vulgaridad sin sentido del detalle cotidiano de la existencia.

El puente entre ciencia y arte, aunque bastante artificioso a estas alturas de la meditación del filósofo —del periodista, más bien, por el momento—, está en que el propio idealismo no es sólo una doctrina sino también y primordialmente aquel “estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia” (I 107).

VI

1907 conoce el primer momento de calurosa cercanía a Unamuno en las publicaciones del joven Ortega. Incluso si alguna vez llama al profesor de Salamanca místico (cfr. I 114), lo alza por encima de todo romanticismo. Y Cervantes, cuyo *Quijote* comentó tan rotunda y prolijamente Unamuno en esta fecha, entre de lleno en el conjunto de los santos clásicos (cfr. I 126).

Se justifica mi afirmación en cuanto se acude a leer lo muy nuevo que Ortega tiene que decir sobre el pueblo y sobre las “aristocracias”¹⁷, los dos elementos de la sociedad. Ahora la evolución ha sido tanta que se observa al denostado pueblo con “religioso temblor”, “porque de allí ha de brotar todo lo nuevo por venir”; mientras que, en cambio, las aristocracias son sólo masas periféricas respecto del *dentro* popular; son incluso movedizas, “van y vienen sobre los mares étnicos” según el viento caprichoso que sopla (I 113). En la misma página, que cuesta pensar que no pertenece a *En torno al casticismo*¹⁸, se describe más de cerca al pueblo como no sujeto a la moda, conservando su “alma sagrada milenaria” y, por lo mismo, sin perder jamás del todo “su virginidad”. De donde claramente se deduce que las aristocracias efímeras y mal ancladas o nada ancladas en el pueblo son, además de la espuma, el ruido y la furia de la historia, las responsables de las desgracias que sufre el pueblo calladamente y que nunca lo contaminan hasta el fondo y nunca lo matan.

15 Aunque esta cita procede de los ensayos sobre Freud en el verano de 1911, conviene tenerla siempre en cuenta, al leer tantas veces la palabra “ciencia” en el joven Ortega: “El espíritu científico no se diferencia del vulgar en otra cosa que en que se pone como problema lo que parece más evidente” (I 478).

16 Una buena razón es que la vida es ante todo faena de poda de ilusiones. Ortega no la menciona en el contexto directo del punto en discusión, pero este otro lugar que estoy citando (I 107) es interesante como primer testigo de la condición dramática, por más que sea últimamente jovial, que ha de tenerse de la existencia si se adopta la perspectiva que fue la de Ortega en sus años de madurez y vejez.

17 El término se documenta por primera vez en I 113.

18 Incluso se identifica al pueblo como “lo castizo en cada casta” (I 113), por si el imposible de que algún lector se despiste respecto de la influencia que ha rescatado a Ortega a la valoración positiva, incluso demasiado positiva, de lo popular.

Y si Unamuno ha sido muchos años socialista por libre, Ortega también lo será desde ahora, una vez que no le es preciso despreciar al pueblo sino, más bien, al contrario, temer a las aristocracias que lo guían mal. “El liberalismo actual tiene que ser socialismo” (I 114).

La conciencia de haber cambiado de lado, de perspectiva, es tanta como para escribir que encuentra en la historia contemporánea suya sólo dos intenciones ideales, o sea, sólo dos objetivos culturales vigentes, y que el fomento del “sobrehombre” –así traducía siempre Unamuno– queda “de la otra banda” que él y que su maestro, que aspiran a la “institución del socialismo (I 117).

Igual que su inspirador, Ortega reconoce que ante el problema “innumerable” (I 112) que es la vida se reacciona de modo tan variado en virtud del “carácter individual”, que ha sido suscitado por “el medio”¹⁹, Los moldes en los que vierte la reacción se llaman “costumbres”, y las leyes sociales no se limitan a sancionar las costumbres de una casta o pueblo, sino que siempre, bajo la influencia de las aristocracias, resultan de casar la costumbre con algún ideal. La consecuencia no puede ser otra sino que, además de intervenir civilizatoriamente sobre el medio para hacerlo más fecundo en posibilidades, la reforma que la política tiene que proponerse consistirá en el replanteamiento de los ideales, en su pedagogía y en lograr, por fin, que las leyes cordialmente aceptadas por el pueblo estén dirigidas al ideal “clásico” o “liberal”, que, hoy por hoy, es en 1907 el ideal socialista.

De aquí se deduce también que una aristocracia que no esté destinada a pasar como un turbión que no cala y no mejora, necesita lo primero de todo, al haberse separado del pueblo, un “sexto sentido”, que describe Ortega, volviendo a la desagradable metáfora animal para el pueblo, como el “histórico tentáculo” que, eso sí, muy respetuosamente, palpa la intrahistoria del pueblo y distingue (arte, decíamos en 1906) de qué medios habrá de valerse el educador para acercar al pueblo al lejano ideal común de la Humanidad –que sigue siendo la ciencia, directamente identificada con la virtud–²⁰.

De la otra banda de Nietzsche, nadie como Sócrates. Y, en efecto, bien aleccionado por los marburgueses, Ortega sitúa en el diálogo de Sócrates el nacimiento del clasicismo, o sea, del “sentido íntimo de la cultura” (I 119). Apenas un año después de haberse inclinado tanto a Schopenhauer, el escritor abomina de la literatura como hogar del clasicismo. El arte debería ser tan virgen como el pueblo –otra vez Unamuno– pero, desgraciadamente, casi en exclusiva pertenece a la aristocracia, o sea, está contaminado de reflexión pero no de ciencia socrática. Luego, necesariamente, de reflexión de segunda mano y sumamente sospechosa.

¡Ay, el periodismo! No han pasado dos meses y ya está Ortega oponiendo lo que acababa de reconciliar: el clasicismo es lo opuesto al casticismo (cfr. I 124). De paso, lo moruno, demasiado étnico, queda reemplazado por *lo asiático*, demasiado antisemita; pues el “asiatismo” –que tampoco es lo mediterráneo– consiste, nada más y nada menos, que en “la propensión a materializar las cosas”.

19 Hoy parece que, al menos superficialmente, el nazismo ha vacunado a la cultura contra ciertos riesgos –el llamado darwinismo social– que estaban tan presentes en estos años como para que, por ejemplo, Ortega se detenga en 1909 a analizar con crítica prudente, demasiado prudente, la doctrina racista de Gobineau. No es ésta caso único en la literatura española de la época. Cfr. I 236.

20 Todo esto se encuentra en las pletóricas páginas I 112-115, que corresponden a un artículo en *El Imparcial* del mes de octubre. Este texto –no hará falta subrayarlo demasiado– plantea no sólo “el problema entero de la historia como ciencia”, cuya solución ha sido encomendada por la historia misma al siglo que comienza (I 118); sino, en lo que hace a la biografía de Ortega, la primera página en la que comparece *in nuce* la *razón vital*, al unísono con la *razón histórica*.

Para remate de tantos males –que hubieran merecido más polémica de la parte de, por ejemplo, Ramiro de Maeztu–, el individuo, cuyo carácter acaba de sernos muy justamente exaltado dentro del subrayado de lo intrahistórico en su compleja relación con lo histórico, de nuevo es objeto de reniego. Un reniego duro y serio, que puede tomarse como la primera consecuencia sacada por el propio Ortega de lo que signifique esto que acaba de descubrir y que aún no llama “razón vital”.

En efecto, el dominio de la historia es ahora ya una especie de asfixia y el único motivo auténtico de pesimismo, ya que “lo que ha sido”, por el mero hecho de haber sido, “renuncia a ser lo mejor”, de modo que la “amargura suprema” del hombre no es otra que “haber nacido ya” (I 125).

Se hace, pues, inevitable el desprecio de algo así como un posible valor infinito del individuo (de hecho, se pone a Kant nada menos que de antepasado de Nietzsche). Sería este pensamiento asiático materialista²¹, no arianismo idealista. En efecto, “las virtudes políticas son las más ciertas”, las “primarias”²².

Mala suerte del periodismo, mala suerte con la distancia física entre Salamanca y Madrid –aunque ella haya permitido a cada cual, a Ortega y a este maestro del que reniega y al que confiesa alterna y apasionadamente, hacer su obra sin trabarse en exceso–.

VII

Ortega ha alcanzado la perspectiva que le será propia hasta la revelación de la filosofía fenomenológica²³. En algunos puntos cruciales, ha llegado a convicciones que nada será capaz de desarraigar. Es ya el momento de las cátedras, la fundación de alguna revista y la familia.

La lucha por la comprensión socialista del liberalismo está en su apogeo. El enemigo más visible es la putrefacta superstición que domina la inercia de las aristocracias españolas muerta ya desde la Reforma. La democracia es “producto y fórmula” de la “moral autonómica”, así que es excusado decir que un obispo católico ha de combatirla. Es curioso que en Ortega no haya hecho siquiera alguna mella el hecho clamoroso de la buena salud del cristianismo en Europa. Es verdad que Pío X no era el mejor de los estímulos para volver a comprender el catolicismo; pero también era verdad que las facultades de teología católica estaban en todos sitios *dentro* de la universidad que tanto admiraba.

21 Y romanticismo y mística, por supuesto, y unanismo –aunque sólo se quiere hablar de Rousseau explícitamente–. Es tal la influencia lamentable de Unamuno en la aristocracia española que se está ahora formando, que ya se necesita un redentor de la emoción romántica, la cual consiste en “querer afirmar algo histórico como definitivo”, por ejemplo, el propio yo (I 126). La “emoción clásica” es la lucha por mejorarse, lo que implica creer que el sobrehombre, y no yo, es el sentido del hombre porque es “la mejora del hombre” (*ibid.*). De nuevo es una grave contradicción, inducida seguramente por las necesidades tácticas, decir al muy poco tiempo que “las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender”. No basta con decir que debe tenerse a la metafísica de Unamuno por una “anécdota”. Si ésta fuera una relación posible entre la ciencia y la política, adióds toda la ideología fundamental del joven Ortega. Cfr. I 217 y 221.

22 El desaforado utopismo de este Ortega encuentra una afortunadísima expresión en esta desafortunadísima frase, que no escribió sólo una vez: “La justicia política es la matemática de la caridad” (I 12).

23 Es interesante observar que la misma concepción de la cultura que vemos ahora en plenitud exige del joven estudioso una confianza extraordinaria en los sucesivos avatares de la filosofía universitaria alemana, por encima de su desilusión respecto de la eficacia de la política de los alemanes, que no ocultaba ya en absoluto su tendencia a la violencia colonialista y a la expansión del propio poderío por Europa. Ortega estaba literalmente obligado a prestar máxima atención a aquello nuevo que se destacara de verdad en la filosofía de la universidad alemana.

El lema de esta lucha sin cuartel en España²⁴, incluyendo a Unamuno más bien del lado de los adversarios, es claro y cierra el escrito programático que abre la historia breve de la revista *Faro*: “No es ya para nosotros la historia el proceso de encarnación de una fe escatológica, sino el engrandecimiento de la cultura y la aproximación infinita a una imagen de humanidad virtuosa y sabia” (I 161)²⁵.

Dejémonos de virginidad popular y de pensar que de esa materia se han de educir todas las formas. El “ideal moral” sólo lo define la “ciencia moral”; en esto es funesta la intervención de la mayoría –luego sobrante el sexto sentido, el tentáculo histórico transido de religioso respeto– (I 150). El modo en que el pueblo es la materia de la cultura se ve reducido de nuevo a plena pasividad, porque la marca de lo popular es otra vez la “inconsciencia”, y nada está más alejado de la idea de la razón que ella²⁶.

Puesto que las virtudes públicas pasan por delante de las del individuo, la lucha de Ortega se extiende a cuantos no hacen política liberal y socialista, por ejemplo, Schopenhauer, en quien se ve ahora un peligrosísimo mistagogo: era “un mal hombre”, por consiguiente, “un mal filósofo”, o sea, “un gran sofista” o, lo que es equivalente, “un gran literato” (I 164).

Ni la sensibilidad, ni el sentimiento, ni el concepto abstracto: sólo la idea de la razón es “el hilo de Ariadna” que “guía por las tierras irreales” (I 149). Europa, o sea, Sócrates, Platón, Kant y Hegel –se agregará pronto Descartes–. Todo lo demás es banderismo y cabilismo (se recordará que Unamuno vuelve a ser tildado de *morabito*).

Europa es la ciencia, solidaria de la ciencia ética; la verdad, lo que no vemos. Si ya ahora habla enfáticamente Ortega de cómo el español ha de salvarse en las cosas (el mundo, la historia), no se pierda de vista que la cosa auténtica es la fórmula científica de ella. Tal es el mérito de la filosofía que ha hecho Ortega con entusiasmo que se diría ilimitado. La meditación segunda de Descartes, donde el pedazo de cera que acercamos a un foco de calor y luz, no conserva de sí mismo en este proceso más que lo que el entendimiento, o sea, la ciencia, piensa en él –y continúa siendo *el mismo* incluso para los ojos–, es un documento tan poderoso que por él cobra plena vigencia el platonismo de Cusa y de la Academia florentina, dos siglos antes. Ahí nace –renaciendo tan sólo del abrazo terrible de Aristóteles y los asiáticos²⁷ la ciencia europea, el arma del futuro y del humanismo socialista²⁸.

24 La historia de España es una “lepra”. Por largo contacto con ella, ya está a punto de enfermar hasta el último aristócrata de la nación. Cfr. I 211.

25 Otros lugares de la obra publicada en 1908: “El poder educador de las religiones ha cumplido su tiempo” (I 211); “las religiones, como sustancias trasferibles y expansivas, han fenecido para siempre (I 224) –y su resto es ya mero asunto privado sin la menor relevancia *de iure* en la vida política–.

26 Llama la atención cómo ha sido absorbido Ortega por el neokantismo, hasta el punto de olvidar que precisamente él, como él lo llama, *Fundamento de la Metafísica de las Costumbres*, escrito por Kant, empieza por la alabanza filosófica del buen sentido del pueblo en asuntos de ética –tenga el sentido que tenga en asuntos de moral–. Y la ética, en su plenitud, no es otra cosa que esta metafísica: es la ciencia moral misma.

27 A Aristóteles se le rescata, griego de pura cepa al fin, por su teleologismo, que comparte el casi feroz idealismo social del joven Ortega. Cfr. I 201. En I 223, polemizando en *Faro* con Maeztu, llega a esta hipérbole espectacular, que yo creo sincerísima y veracísima: “El materialismo religioso ha raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles”. Se sienten escalofríos al pensar en cómo este ambiente “ideal” se tradujo en persecuciones pavorosas y en contra-persecuciones pavorosas. Más nos hubiera valido a los españoles que Unamuno hubiera ocupado el lugar central de referencia de nuestra cultura en el primer tercio del siglo XX.

28 Ya en 1909 (I 246) ha encontrado Ortega una espléndida fórmula, que dejará de ser racionalista cuando se relea en contexto fenomenológico: “Las ideas son más reales que las piedras, ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas”. En junio de 1906, recién convertido al idealismo, ya había escrito que sólo dentro

Los “escogidos” pretendemos ser “no pueblo”, como cierto profeta llamó a su hijo (I 195, 188). Porque el pueblo no piensa –y es claro que sus sueños, tan estimados por Unamuno, no conducen a ninguna parte–²⁹. Hasta tal punto esta teoría “sinceramente modesta” (así lo tiene que asegurar a su enardecido lector Ortega en I 190) quiere consecuencia, que el mismo Cervantes, como se lee en una de las más desafortunadas frases de la juventud de Ortega, por haber amado demasiado, “se quedó en Francisco” (I 192)³⁰.

Su tiempo justificó a san Francisco, pero el suyo ya no a Cervantes. ¡Demos *El Quijote* a cambio de los *Principia Philosophiae*!

Y si se nos pregunta por qué este vincular lo que para nosotros está alejadísimo (liberalismo y socialismo), la respuesta de Ortega es clara: el ideal de la libertad es, como ahora sabemos, el ideal de la ciencia. Lo moral es precisamente “lo que no es instintivo” (I 222). De aquí que la política liberal vaya cambiando necesariamente al ritmo del progreso histórico que ella misma, como política del clasicismo, suscita. Es revolución constante, afán constante. Si se quiere, reforma; pero teniendo en cuenta que el ideal de tal política tiende a corregir las mismas Constituciones que otros liberalismos edificaron tiempo atrás. Y no sólo en el sentido que está habitualmente previsto en la misma Constitución. Al revés: lo que a la política liberal de verdad le interesa es el cambio cultural que precisamente no prevé en sus mecanismos de reforma la Constitución vigente.

Reservemos, sin embargo, un espacio propio para el primer momento en que nos parece que Ortega se levanta al nivel supremo de su prosa y de su concepto: los textos excepcionales de junio de 1908 publicados en *El Imparcial* (dos artículos sobre la novela de Fogazzaro, *El Santo*) y *Faro*, que, por desdicha, sólo precedieron tres meses al peor momento, ya relatado, de la polémica con Unamuno.

VIII

La meditación sobre la novela de Fogazzaro hace por un momento a Ortega sentirse al lado mismo de los *modernistas* católicos, que se hallaban en trance de ser duramente reprimidos por la versión de la ortodoxia propia de Pío X. “¿No podríamos nosotros ser también algún día católicos?” (II 19). No importa que vele su voz el autor parcialmente detrás de la de Rubín de Cendoya, quien, a fin de cuentas, es su *alter ego* unamuniano.

Ortega diferencia dos brazos en el movimiento modernista, a los que llama, respectiva y muy apropiadamente, *origenismo* y *franciscanismo*. El primero es la versión católica del ejercicio de la “virtud moderna de la veracidad”, o sea, “el deber de la ciencia”; el segundo, el ejercicio de la otra virtud esencialmente moderna: la “virtud política”, o sea y en concreto, “el socialismo” (II 21). Si un cristiano se empeña en ser origenista y franciscano a la altura de los tiempos, Ortega no puede sino identificarse con él, salvedad hecha de que a Ortega le falta el centro impulsor del cristiano, es decir, la fe religiosa³¹. En definitiva, “una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura..., la gran máquina de educación del género humano” (II 20).

de la fantasía son las cosas “reales y verdaderas” (II 16).

²⁹ No sólo no piensa: es que ni siquiera quiere, sino que se limita a necesitar; “y lo que necesita no lo sabe él” (I 209).

³⁰ No llegó a Cartesio, a *Cartesius*, como escribe alguna vez, con una pedantería de difícil digestión, Ortega. Unamuno atacó con aquello de que él prefería tener de antecedente intrahistórico a san Juan de la Cruz que a Descartes, cuya duda, dejándose llevar luego de la ira, calificó de alcahuetería. Dio con esto en el centro vivo de la propuesta de Ortega, y de ahí el peor momento de las relaciones entre ambos socialismos tan diferentes en estos años. Cfr. I 256ss, de fines de 1909.

³¹ “Me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo” (II 20).

El pesar de Ortega es análogo al del ciego respecto de los videntes, porque consiste en echar de menos el “sentido religioso”, o sea, el órgano de conocimiento por el que se accede al “mundo de lo religioso” (*ibid.*). Y no es que no se sepa nada de tal mundo: Ortega se encuentra en sus bordes y lo describe como por su sombra. Lo capital en él no es un determinado sector de cosas, sino que todas ellas llevan, además de su vida cotidiana y de primer plano, “otra vida de segundo plano”, que Ortega llama el “latir divino” –y que recuerda ya mucho a la bien conocida “poderosidad de lo real” a la que se refiere luego Xavier Zubiri al afrontar la que él denomina *religación* del ser del hombre. También aquí Ortega está hablando de la religación, aunque no, desde luego, con esa palabra que, de todos modos, usa en otro momento (*religare*), según hago constar. Habla de una religación que no llega a religión, podría comentar cualquier discípulo de su discípulo. Porque admite excepcionalmente algo que expresamente niega en los momentos de exaltación idealista neokantiana, a saber: que aunque lleguemos a la última determinación científica de la cosa individual, “la ciencia acaba sin acabar con la cosa”, y el restante “núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad” (*ibid.*).

Aquí deja el alumno la palabra a Cendoya: sin emoción religiosa, sin empleo del sentido religioso, no nace realmente la cultura, porque sólo restarían dos hogares imposibles para ella: la mera curiosidad y la mera necesidad, demasiado liviana la una y demasiado pesante la otra. No que la cultura sea la religión, sino que nace de ella; y no la suplanta o asimila al final de su proceso porque éste es infinito. Si en la cultura se trata de solucionar “el problema del mundo”, los modernistas tienen razón en que jamás lo tendremos del todo resuelto; y llevan también razón en que sólo acometemos una tarea así, imposible de satisfacer plenamente, cuando no somos impíamente frívolos sino religiosamente serios.

Para esta seriedad podemos regresar a la palabra “respeto”, pero mejor es pensar en “ardor interior” (II 24), en que de veras necesitamos algo más que pan y techo, en que el infinito problema de la vida gravita sobre nosotros, o brota de nosotros, con seriedad infinita y, por ello mismo, ardiente.

Veamos, pues. Sentimos la inmensidad enigmática del mundo y de la vida. Rechazamos dos actitudes vergonzosas: la fe del carbonero y el escepticismo de su colega carbonero. No podríamos todavía decir que el problema de la Totalidad es infinito e irresoluble. Aguardamos con valentía y pasamos a la acción, a la ciencia como deber (Ortega, como Husserl y cualquier alemán, no llamaba “ciencia” sólo a la matemática y la física, sino, preferentemente, a la moral y la lógica y a la reflexión meta-física o trascendental sobre ellas). Entramos en la ciencia, pues, por religioso respeto y religiosa audacia, y así es como permanecemos en la tarea de la investigación sin desfallecer.

Naturalmente, dos columnas de *El Imparcial* no dan como para descifrar del todo a qué llama Ortega el *latir divino* de las cosas o en las cosas. La consistencia del idealismo sólo nos diría que el sistema dista siempre mucho de estar clausurado y, por tanto, el conocimiento de una cosa, que pende del conocimiento de todas las demás, se encuentra incompleto mientras no se conozcan todas las realidades exhaustiva, sistemáticamente.

Pero si esto fuera todo, no nos explicamos el pesar peculiar que ha experimentado Ortega al sentir qué vive y de qué vive el santo modernista. Si continúa Ortega hablando de lo cultural como superfluo (¡y lo hace justamente cuando cita la palabra evangélica acerca de cómo el hombre *no vive* sólo de pan!), de la cultura como actividad suntuaria, lujo y fantasía (son demasiadas las ocasiones en que reemplaza “razón”, a la kantiana, por “fantasía”, a la nietzscheana, aunque quizá pensando en Fichte), entonces, en efecto, entendemos que resiste a la desesperación, al ateísmo y a la (mala) fe con valentía inspirada por un hálito de trascendencia; pero que en seguida, ya en el ámbito de la “cultura”, una vez

que la fuerza para trascender de la “mera natura” no se necesita, Ortega abandona el poco de sentido religioso, de emoción religiosa, que había experimentado.

Yo no emplearía las palabras como él. Prefiero hablar, sin más, del deber de la ciencia; pero luego, sólo una vez que se toma la actitud radical de obedecerlo, me atrevería a hablar de lo religioso en relación con la precariedad nada satisfactoria de la existencia entera y de la historia entera. Haga lo que haga la ciencia con la naturaleza y la cultura misma, la cuestión está en si nos basta la inmanencia o si no ocurre, más bien, que algo en el centro mismo de nosotros nos impide adaptarnos sin quiebras ni resistencias irreductibles a que sólo la inmanencia, la finitud, existen. Obrando así, repito casi en sus mismos términos la protesta contemporánea de Unamuno: aquel su gran argumento que refuta para siempre a Nietzsche como un hombre que no supo elevarse a querer lo excesivo.

Pero es que Ortega encuentra que el yo es una “terrible cosa”, que a él le interesa muy raras veces, y éstas, a condición de que no se trate de su propio yo sino de alguno ajeno (II 27). Una especie de broma amarga, de desdén fuera de lugar, pero que, muy en el estilo del neohegelianismo de Natorp, se corresponde muy bien con la tesis de que “la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema”. Cuando precisamente Kierkegaard, plenamente consciente de lo que esta afirmación significa, responde que sólo la subjetividad, sólo la apropiación infinita, es la verdad...

IX

En setiembre, la rudeza de la polémica contra Unamuno nos conduce hacia atrás y los matices de cercanía al modernismo o al protestantismo se borran. En octubre, como en la resaca de la batalla (aunque con un paréntesis extraño hasta febrero), Ortega evoca a Renan, el precursor de modernistas, para no pensar más, quizá, en la obsesión de su relación extraña con Unamuno. Como anticipé arriba, la serie de los textos sobre el ensayista francés es la primera larga declaración de Ortega en materia de filosofía primera, con gérmenes y aspectos de originalidad. Esta situación de incipiente madurez, si así se puede decir, está pidiendo una filosofía de la que Ortega no dispone, y quién sabe si en esto estribará la razón del regreso a Alemania del año 11.

El tono con el que se abren los ensayos dedicados a Renan es el mismo del sinsabor habido con Unamuno: Newton es un genio y santa Teresa de Ávila nolo es, porque Newton entregó a la humanidad un “nuevo pedazo de universo”, y no santa Teresa, y Ortega no concibe que puedan “interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas”. La persona Newton se deja a un lado; la persona santa Teresa lo sería, por lo visto, todo, para el interesado en su obra.

Las cosas coinciden con las verdades objetivas –ya sabemos que, en todo caso, al no satisfacerse plenamente nunca la sistematicidad, hay una mínima grieta, siquiera, entre una cosa y una verdad compleja ya sabida por nosotros–. No hay otra originalidad que la de producir una cosa, o sea, revelar, en la forma de descubrir, una verdad objetiva. Lo subjetivo es “error”; entre lo verdadero y lo subjetivo la relación es de contradicción; Dios es “el ser sin intimidad”, y la intimidad nos es a nosotros, en cambio, un “don angustiante”, que nos lastra en el camino de salvación de las cosas, las verdades, las idealidades asubjetivas (II 31-33).

Debido a este lastre, es imposible que nos dediquemos tan sólo a la Imitación de las Cosas: necesitamos también de la Imitación de los Sujetos (II 35), pese al riesgo terrible que comporta de romanticismo, de ligadura a lo irracional y oscuro, a la fe de toda índole sospechosa.

En la pedagogía de la Imitación de las Cosas, es esencial ver dos grandes verdades: que no se trata de promover el seguimiento de las cosas en su inmediatez sensible³²; y que el ejercicio de la valiente veracidad con las cosas sensibles nos llevará al descubrimiento de las verdaderas cosas, o sea, de las verdaderas leyes, aunque éstas no tengan necesariamente que ser “físico-matemáticas” (II 34).

Este segundo punto nos desconcierta. El primero es perfectamente neokantiano; pero el otro es ya fenomenológico antes de cualquier conocimiento real de la fenomenología. En él se habla –¿de qué si no?– de un *a priori* no analítico, que podría aún entenderse kantianamente si no fuera porque la influencia masiva de Cohen y Natorp lo hacen del todo improbable. ¿Quizá es que Ortega reflexiona con audacia sobre lo que él mismo lleva tiempo practicando, y comprende que hay infinitud de verdades esenciales y, por lo mismo, generales, que no son ecuaciones algebraicas? No parece exagerado decir que de nuevo apunta en este gesto filosófico la búsqueda de algo más nutricional que el idealismo marburgués.

Pero el núcleo teórico de los ensayos sobre Renan está en otro lugar, en un cierto *topos* intermedio cuyo realce permite a Ortega sistematizar por fin, aunque sea de manera provisional, la razón de sus vacilaciones constantes.

Este centro nuevo es la propuesta de una teoría sobre *lo verosímil*, especie de terreno entre la apariencia sensible y la verdad objetiva. No lo *probable*, porque esto es tan sólo la verdad antes de recibir todo su peso de certeza.

He aquí que las *cosas reales* admiten una pluralidad de visiones, de perspectivas, de interpretaciones, de caminos de pensamiento. El primero, que sepamos, es la simple sensibilidad, que nos da apariencias (pero nosotros, otra vez anticipando temas capitales de la fenomenología, estamos hablando de *cosas reales* justamente para referirnos a eso primordialmente dado que pensamos luego por métodos tan diferentes como tocarlo, geometrizarlo, mitificarlo, etc.; y no decimos qué relación fundamental con las cosas tenemos, gracias a la cual se llaman éstas *reales* hagamos luego lo que hagamos con ellas *además*). Los otros caminos que podemos tomar los hombres para pensar las cosas reales son la ciencia, matemática o no, que nos producirá las Cosas o Ideas partiendo de las “cosas reales” –no sé cómo se podrían llamar las Cosas en la visión científica no algebraica de ellas; serían las Esencias de los fenomenólogos–; y, en tercer o cuarto lugar, *el arte y la religión, la poesía y el mito*.

¡Por fin una teoría del arte y la religión, así, juntos, que ya no permite ensalzar al arte y condenar la religión, ni equiparar arte con filosofía y ciencia y dejar a la religión el pasado que ya murió!

Hay certeza en el arte y en la religión, pero ni sensible ni intelectual, sino *sentimental*. Tiene en común con la sensible que es una “simple revelación... no susceptible de análisis”, en vez de proceder inductiva, abstractiva y discursivamente. La sensación, en cambio, no es una revelación sentimental.

Pero lo que sobre todo diferencia a la certeza “de distinto origen” que es la propia del arte y de la religión son estos dos rasgos: 1) que su medio es la *interpretación metafórica*; 2) que su objeto es la esfera particular de *lo verosímil*³³.

Resumamos y destaquemos los puntos inestables.

32 Hay que “vencer la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la apariencia de las cosas” (II 36).

33 Para todo esto, II 39-41.

Se nos abre pasivamente, en primer lugar, el mundo de las cosas reales. No tenemos nada que decir todavía sobre esta apertura pasiva, fundamental para las nociones de realidad, mundo y vida. Es la fenomenología la que trabajará este campo. Ortega está inconscientemente en su búsqueda.

Para él, tocar y ver, o sea, sentir, es ya pensar; como lo son la metaforización y la abstracción científica (aun antes de separar las ciencias en físico-matemáticas y esas otras, innominadas, que parecen ya corresponder oscuramente a los saberes *aprióricos materiales* de la fenomenología naciente contemporánea, pero que históricamente se deberán más bien a la atención que prestara el discípulo de Marburgo al neokantismo de Friburgo).

Si la misma apertura inmediata y pasiva sobre el mundo es ya pensar (sensación pensante, inteligencia sintiente), subrayo de nuevo que Ortega continúa en la red especial del neokantismo y que necesita de un descenso teórico-práctico a la pura pasividad primordial. A no ser que esté decidido a interpretar cualquier pasividad de esa índole como ya *cultura e historia*, a la manera de Dilthey y conforme a las múltiples insinuaciones que en esta dirección hemos hallado desde los primeros ensayos de nuestro filósofo.

Consideremos, pues, a la sensación ya una interpretación. La dificultad está en que, en este caso, no tenemos derecho a clamar a favor de la *realidad* de las cosas sensibles ni más ni menos que como lo hacemos a favor de la *realidad* de las cosas objetivas de la ciencia. Y seguramente deberíamos admitir que también son *reales* en el mismo sentido las cosas verosímiles del arte y la religión.

Como Ortega dice, “el encanto que los mitos tienen para nosotros nace de que sabemos que no son verdad” (II 40); pero lo característico de los “mitos” –las creaciones del arte y las revelaciones de la religión– es justamente lo contrario de constituir el terreno de *lo verosímil*. En su origen, los dioses son lo más real de lo real o no son nada. Es únicamente para nosotros y ahora, después de mucha cultura y de mucho tiempo, cuando, refinadamente (nosotros, los *kompsóteroi*, los aristócratas de la cultura, que dice tantas veces Platón cuando quienes hablan son los sofistas), descubrimos la metáfora frente al concepto y la idea y la sensación, y la verosimilitud frente a la apariencia, la evidencia científica y la probabilidad.

Páginas y semanas adelante, pero todavía dentro del ámbito Renan, Ortega escribe que “arte es simbolización”, y al final de 1911, en la serie de ensayos Zuloaga, ofrece una descripción de lo que significa *símbolo*.

Por cierto que en la serie de artículos *Adán en el Paraíso*, del verano de 1910, Ortega acuña un término para la primordial operación de tomar contacto con las aquí, en Renan, llamadas cosas reales: *percatarse* (II 64).

El resultado filosófico conjunto –¿qué nos importa atraer a nosotros los meses que pasaron entre Renan y Adán?– es: sobre el ámbito de la percatación, definida como el “meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo”³⁴, son posibles al menos tres interpretaciones, una de las cuales pasa por no reflexiva y hasta por no interpretativa. Ésta que así se suele tomar es la *sensación*. Si decimos de ella que ya es un modo del pensamiento, seguramente se debe a lo que Ortega conoce de Descartes a través de los neokantianos: la sensación es un entender oscuro, lleno de problemas y de incógnitas, y precisamente por eso no nos termina de satisfacer y nos llama imperiosamente a la

34 Un poco extraña, pero, con todo, estupenda traducción de lo que Brentano denominaba *Vorstellung*, o sea, *presentación*, que suele verse al español, por influencia de la tradición kantiana, con el perturbador *representación*, cuando lo que Brentano quiere precisamente excluir es cualquier carácter reflexivo, cualquier interpretación que suponga un *re-presentar*. ¿Cuándo conoció Ortega los textos capitales de la *Psicología* de Brentano?

exactitud de los conceptos y las leyes de la físico-matemática. Si la sensación no fuera interpretativa –parece decirnos Ortega, de acuerdo con sus maestros–, no iniciaría tan naturalmente como lo hace el camino de la pregunta científica. La sensación, llegado cierto punto de su desarrollo, *comprende* su estar detenida en lo vago pero determinable con precisión. No se conforma consigo misma; empieza a hablar de que se ha detenido en la *apariencia* de las cosas y no ha logrado el acceso a su auténtica *realidad*, o sea, a la realidad *objetiva, asubjetiva, ideal*.

Pero esta subida (*epagogé, inductio*) tan “natural” del sentir al entender no debe olvidar que, además de Platón, han existido en el mundo, y antes que Grecia naciera, los creadores de mitos: los verdaderos *poetas* en el sentido etimológico de la palabra, que le han fabricado al hombre, según Ortega, la *realidad* de las cosas divinas, el “latir divino” y la vida de segundo plano de todas las cosas. (¿Qué nos importa atraer a nosotros los meses que pasaron entre Fogazzaro y Renan? ¡Leamos las obras en su continuidad evolutiva!)

¿De dónde nace la necesidad de *metáfora*, de *símbolo*? Porque si la explicación del origen del arte ha de ser la misma que la del origen de la religión (Renan), también la religión, no sólo el arte, será *simbolización* (Renan y Zuloaga). ¿Nace esta necesidad de la percatación o nace de la sensación? Desgraciadamente, el joven Ortega, que está notando que se va del neokantismo y no sabe a dónde, no estudia ante nosotros ni la percatación ni la sensación, con lo que no podemos responder por él más que arriesgándonos demasiado. Tan sólo nos indica –cosas un poco anticuadas ya para nosotros– que el objeto de la percatación debería llamarse más bien *problema* que *cosa* (II 64); mientras que el sentir y la ciencia son ya *saberes*, o sea, formas del “darse cuenta” no de un problema sino de una *cosa* (*ibid.*).

Echemos aquí mano de lo que Ortega mismo consideraba centro teórico de los ensayos Adán: la teoría del *ser*. Sólo que esta teoría es neokantiana radicalmente, o sea, ya también un poco vieja para el lugar donde vamos situándonos. El ser de las cosas todas (entendamos que también de los problemas todos, puesto que éstos no son sino los inciertos embriones de las cosas y de los dioses)³⁵ se llama *vida* (II 66); pero la vida, del modo menos vitalista que se pueda imaginar, se define como *puras relaciones* (II 66). Y las relaciones son ideas (*ibid.*).

Antes de lanzar nuestras críticas, aprovechemos lo mejor de esta audacia orteguiana: si ser es ser-en-relación, hasta el oscuro problema inicial, la pre-cosa, se relaciona con otros problemas (o con otras cosas) en la misma medida en que *es*. Así, la percatación no puede ensimismarse en su presente, en nada atómico: tiene que pasar a otros problemas o a otras cosas, porque todo lo que es se relaciona, o sea, remite, o sea, *significa*. No es Ortega quien universaliza así el término *signo*, pero nos autorizan plenamente a hacerlo sus palabras. Hasta deberíamos decir que este *pasar signitivo* es el tiempo mismo, o, al menos, un fenómeno temporal sumamente primitivo. Todo conocedor sabe que nos movemos al lado mismo de Zubiri maduro; pero es que Zubiri fue mucho más discípulo en lo profundo de Ortega que como tiende a saberse hoy. Dejemos esto al margen.

35 Bellamente, se ha de decir que el hombre es “el problema de la vida” (II 65), o sea, el punto en que la vida se peca por vez primera de sí misma; lo cual no quiere decir que el hombre no viva y no sea, sino, más bien, que también los problemas, *el problema*, vive y es, aunque sea difícil decir cuál es su nexa de relaciones, dado que no debería coincidir *del todo* con el que forman las *cosas*.

Este paso o *sentido* en que consiste todo lo que es³⁶ no sólo termina por sacar de la percatación saber, cosas, sino también símbolos, dioses. El sentido esencial a todo, cuando se refleja en la forma hiperrelacional de la vida que es la subjetividad del hombre, este angustioso don, obliga a la intimidad humana a *interpretar*. La cultura, en una nueva definición, quizá la suprema del joven Ortega, es esta “gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor” (II 43). Sólo el orangután no interpreta; pero sin *prejuicios* no hay interpretación posible.

Ahora bien, los prejuicios (del sentir, de la ciencia, del arte y la religión) no pueden ser sino sentidos relacionales, saberes relacionales en los que el hombre cree, explícita o implícitamente, haber captado en su vida cómo viven las cosas incluso si él no las capta. Un saber relacional es “un punto de vista”, como admite Ortega en II 60 (aunque su texto no separe lo ontológico de lo epistemológico).

Vayamos, pues, a los prejuicios máximos, o sea a los *símbolos*: interpretar simbólicamente una cosa es introducirla en la Totalidad que la Ciencia aún no conoce pero sin la cual el Sentimiento no puede. Al percatarnos, al saber y al sentir que un problema remite a otros y una cosa a otras, y que nada puede ser sin relacionarse, incluso quizá sin querer invadir y someter cuanto lo rodea, ya sabemos y sentimos, de cierto modo, que hay al menos un Punto de vista que es el Todo. La ciencia lo busca en una aproximación infinita, que jamás se cumple por entero; el arte y la religión *sienten*, en la mera presencia de un problema o de una cosa cualquiera, “aquel poder supremo que, infundiéndose en una cosa, hace que en ella vivan todas las demás” (II 123). Esta emoción, este afecto, este respeto es una revelación que no admite análisis; es “sensibilidad para lo necesario”, ya que no paciencia metódica infinita.

Con estas precauciones, está muy bien decir que el dios y lo bello óptimo no son *vera* sino *verisimilia*, frente a la mera apariencia (*doxa*: gloria instantánea que pide unas relaciones desconocidas) de lo inmediato sensible. Si lo bello y el dios fueran *verdad*, no se *sentirían* emotivamente, porque la verdad es objetividad abstracta. En realidad, como la verdad se deshace en *las verdades*, y sólo el Dios, el dios y el Todo es la Verdad, no tenemos contacto intelectual con la Verdad (y no la sentimos emotivamente). Las verdades son objetividades relacionales y abstractas (ni siquiera son las relaciones concretas y vivas de las cosas, aunque Ortega no justifica este alejamiento entre la verdad y la vida concreta, entre la relación vital y la relación en el saber; lo da como un hecho, pero no nos explica por qué es inevitable). En rigor, las verdades deberían ser todas, aunque intemporales, provisionales, porque dependen de puntos de vista siempre más altos que los adoptados por cualquier sistema dominado por el hombre. Mientras no se logre –y no se puede lograr jamás, a no ser que el hombre pase no ya a sobrehombre sino directamente a Dios Uno- el Punto de vista Total –su mismo nombre es más bien, para nosotros, un oxímoron–, los sistemas de verdades, las ciencias, son caducos aunque no falsos: son *probabilia*. Tenemos

36 “La esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones” (II 66). En Renan, la expresión es mucho más vigorosa y, en rigor, no pertenece exactamente a la misma teoría (¡ay, el periodismo!): “Cada cosa viva aspira a ser todas las demás” (II 41). Supongamos que este *conatus superessendi* a la *pleonexia* es complementario del mero carácter vaga y generalmente relacional de cualquier ser. En Renan se dice, en efecto, que “vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito” (*ibid.*), y se sugiere traducir *pleonexia* por *aumento* y por *hinchamiento* (los sofistas del ámbito de Calicles decían que éste *tener más* –que los otros, los débiles, los muchos– es el derecho de la superior vitalidad de los fuertes, y ya se sabe el entusiasmo de Nietzsche por semejante concepción de la vida, del ser, del valor y del derecho). Todo esto es mucho más que lo que implica decir, sencillamente, con la imagen del biológico metabolismo, que “vida es cambio de sustancias” (II 75, o sea, Adán de nuevo, y no Renan: dos teorías distintas del ser, que deseo hacer complementarias para poder seguir a Ortega casi más lejos de lo que cabe).

certeza de las apariencias, certeza de las probabilidades y certeza de las verosimilitudes; tenemos certeza de relaciones y sentidos, sensibles, científicos y simbólicos; pero no tenemos realmente certeza de *la verdad* y, en consecuencia, no sabemos a qué sabría tan fuerte alimento y a qué nos movería –cómo nos mataría–.

Ortega clama: “¡Trastierra de la cultura, donde un día los hombres, reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas!... ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!” (II 45). Realmente, ya no se trata, como todavía sigue diciendo imprudentemente, de la “negación de la naturaleza... y lo espontáneo, es decir, Ironía” (II 46); y menos aún se trata de “lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso” (II 47). Estas formas de hablar, que se habían vuelto desdichadamente habituales para el Ortega crítico de la lepra española, son ahora absolutamente insuficientes para el servidor de la regeneración. Sólo podemos seguir usándolos si es que entendemos “naturaleza” como el viciado punto de vista, el prejuicio atrasado, de que un estado histórico de la ciencia es ya la Verdad. Lo que realmente hemos descubierto –y no sabemos si Ortega era consciente de ello como lo somos nosotros ahora– es una formidable continuidad, una *catena aurea* que lleva del problema y la percatación hasta Dios, pasando por el sentir, la ciencia y el símbolo, y pasando, sobre todo, por la constante superación de un punto de vista que se quiera dar ya por el Punto de vista divino.

Esta superación es, a mis ojos, lo que constituye el valor supremo de la filosofía, porque sólo ella confirma al arte y la religión que no deben tomarse como *Verum* en el sentido divino que hemos descrito, y sólo ella rompe con las formas de la que Husserl llamaba ya por entonces *actitud natural*: la interpretación de que un estado histórico de las ciencias de la naturaleza o de la cultura sea ya la metafísica definitiva (de nuevo, el divino *verum*), o la interpretación de que el mero sentir sea ya la divina verdad. La filosofía es la única potencia que, llevada por el deber moral y el sentimiento de lo realmente divino, delata el carácter idolátrico de todas las idolatrías, incluso de la que diviniza a la misma filosofía³⁷.

X

Una vez que se ha mostrado con toda la evidencia posible que la columna vertebral del pensamiento ya casi maduro del joven Ortega lo constituyen las series principales de artículos recogidos en *Personas, obras, cosas* (o sea: Fogazzaro, Renan, Adán y Zuloaga, si se nos permite abreviar así), se comprende muy bien asimismo que *La Pedagogía Social como programa político* resuma, en la perspectiva de 1916, todo lo mejor entre lo mucho escrito por Ortega acerca de la estrategia política de la regeneración de España.

Exactamente, un año antes, en marzo de 1909, o sea, al terminar la serie Renan, Ortega constata lo que supondríamos nosotros una evidencia palmaria, pero que él no había reconocido todavía: los partidos “de progreso” tampoco valoran la ciencia (I 242); deberían, en consecuencia, no llamarse de progreso, salvo porque un vago afecto, algo así como un poético impulso, sea más detectable en ellos que en el maurismo. Pero esta reflexión nos la hacemos nosotros...

Y si la Universidad es esencialmente el órgano de la paz, Ortega sí saca la conclusión de que ésta, la paz, ni existe ni existirá de otra manera que como se la experimenta en el auténtico trabajo universitario: como el “tiempo psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza”. La paz es nada más que “la paz de los corazones” (I 246).

37 Es imposible no asentir al casi cínico comentario de Ortega: “En general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe” (II 21).

Este declive del afán revolucionario –o este baño en realismo– tiene que ver con que unos meses después, cuando vuelve bajo la pluma del periodista el término “respeto” –que, como sabemos, resulta idéntico a la emoción religiosa, porque religión viene de *religare*, y el respetuoso se vincula a las cosas que así estima, por la razón última de que todas ellas están vinculadas entre sí–, leamos que las creencias religiosas han dejado de ser santas, pero de una manera que no podíamos esperar: lo han dejado de ser sólo para sus respectivos fieles, porque han pasado a ser santas para todos (cfr. I 250). Fuera de que esto sea una cuestión de hecho, no recibimos ninguna indicación sobre en qué se fundamenta Ortega para haber así modificado su punto de vista. La razón extratextual es, sin embargo, evidente: la perspectiva del filósofo es, una vez alcanzada, *de iure*, la perspectiva realmente actual de toda la cultura auténtica.

En febrero del año 10, insiste y amplía Ortega esta novedad. Piensa ahora que no se puede excluir de la pedagogía científica lo religioso, aunque sólo como “determinado científicamente”; pero ello no significa que se declare a la religión muerta con el arma de las ciencias de la religión, sino, por el contrario, dar sana carta de naturaleza en la discusión pública y del más alto nivel a las “opiniones religiosas”, porque sólo lo que se saca de este género de discusión es lo que de veras se desprecia. *De gustibus non disputandum*; si se pretende lo mismo *de religione*, es poner a ésta en el mismo plano que a las “sensaciones olfativas” (I 326ss).

Desde luego, en la perspectiva de la más actual filosofía (la de Cohen, cuyo elogio leeremos en seguida –y advertí ya que aquí Ortega no fue del todo discreto, porque justamente en este momento su maestro empieza a dar a la luz una filosofía de la religión que contradice la de su discípulo–), Dios sólo ha de corresponder a una “emoción de la humana moralidad” y no será ser ninguno sino “el mero sentimiento de relación ética entre los hombres” (I 330)³⁸. Dios “es la cultura” (I 334)³⁹ y el místico, “un apache” un tanto enloquecido, que cree que asaltó de veras a Dios que pasaba (I 333). ¡Lástima que Ortega no se atreva a incluir las cuñas críticas a las que él se había autorizado ya muy bien a sí mismo al discrepar de Cohen en sus ensayos unamunianos acerca de Renan! Pero sería indiscreto que de nuevo eleve mis quejas contra las maldades del periodismo, de las que en seguida se volvería del todo consciente el propio periodista Ortega.

Ahora se puede escribir –bastante escandalosamente, si sólo releemos las series pasadas de ensayos políticos puros o casi puros– que “jamás laico se opuso a religioso, sino a eclesiástico” (I 330). Un buen krausista de la primera hora pensaba exactamente esto, pero no, por cierto, el impaciente joven cuya trayectoria pública analizamos.

Nos irrita, por tanto, ver cómo Ortega se deja llevar otra vez a formas del desprecio que sí consueñan con la vieja producción literaria, pero no con su nueva postura arduamente conquistada: un hombre inculto, un hombre por ello mismo abyecto, sólo alcanza la visión de las “sustancias ideales” en “dos o tres instantes” de su vida (y esta cuantificación es especialmente terrible), que son las cimas del placer y el dolor; las cuales “sutilizan” tanto los nervios de este pobrecito sujeto que las “vibraciones” que en ellos se producen valen momentáneamente como “una ficción de espiritualidad” (I 318). Cuesta citar lugares así. No deseo suscitar la impresión de que busco rebajar nada. Pero la sorpresa es francamente excesiva cuando dos páginas más allá, en la misma columna publicada en *El Imparcial* el 12 de enero de 1910, encontramos que precisamente “la masa popular” y no “los pocos” ha acabado de ver claro en el problema nacional: “la ausencia de las izquierdas” (I 320). Y lo

38 En la perspectiva del Cohen contemporáneo a este texto, habría que decir que Ortega se limita al primer capítulo de toda la filosofía de la religión.

39 Meses después, será la religión la que se identifique con la cultura (cfr. I 355).

ha hecho “sacudida por los recientes magnos dolores”, o sea, por la renovación de la guerra de África y sus desastres y por el suceso en torno a Ferrer y su fusilamiento, en el verano anterior, en Barcelona.

Claro que esta declaración debe entenderse como prueba de que Ortega empieza a admirar a Pablo Iglesias⁴⁰ y a su grupo, al mismo tiempo que se aleja de Canalejas, Moret y los demás líderes liberales. Pero la letra misma del artículo periodístico nos obligaría a pensar que este movimiento tan discreto, tan culto, de la extrema izquierda, forzado por una especial vibración nerviosa, no pasa de ser, viniendo de donde viene, una ficción de espiritualidad.

Menos de un mes después, *Vida Socialista* publica una colaboración orteguiana que insiste en el mismo punto y no nos ofrece categorías nuevas en que pensarlo. La gran justificación del partido socialista es que las revoluciones sólo se evitan organizando partidos revolucionarios, y, sin duda, la violencia desatada no es un bien político. En cambio, al existir partidos revolucionarios, lo que mejor se logra es que el poder constituido se sienta amenazado y, por ello, no se duerma y reforme lo más urgente. Si no lo hace, el estallido es fatal. Y Ortega escribe una semiverdad que es preciso no leer –nos es difícil, sin embargo– mirando al futuro de la historia de España: dadas estas premisas, el que una revolución termine produciéndose “obliga a reconocer” que, cuanto más “hórrida” sea ella, es que “más culpables” han sido las gentes de orden –“nosotros, los ordenados”, admite el escritor– que son sus víctimas (I 323).

He aquí, por lo demás, la alabanza a la nueva “moral de la acción”, que relega a la vieja moral subjetiva, cristiana, jesuítica, de las intenciones: anteponer las virtudes políticas a las personales, porque el mundo –la izquierda de los partidos revolucionarios y la porción de aristocracia que se une a ellos tácticamente, puesto que si lo hiciera de otro modo abandonaría su programa de cultura para las masas– ha aprendido ahora, al fin, “que es más fecundo mejorar la ciudad que el individuo” (I 324). Es demasiado fuerte mencionar en el mismo texto a Cohen llamándolo “el más grande filósofo actual”, porque la frase que acabo de transcribir hará removerse en la tumba los huesos de Kant (“el hombre más sabio y virtuoso”, I 253) y Sócrates. Cohen inicia por la compasión y el reclamo de justicia social la verdadera aventura ético-religiosa del individuo; pero es la aventura del *individuo*, organizado en seguida, para mayor eficacia, en grupo de acción. Y, sobre todo, una compasión que no se dirige inmediatamente al *otro próximo* y *cualquiera*, representante casual del *vosotros* doliente, no es nada o, como apostilla Franz Rosenzweig, es precisamente una de las formas esenciales del mal.

XI

En la primavera de 1910, Ortega admite en sus ensayos de lucha política que la “negación monda y lironda” es una de las formas del “éxtasis”, tan fanática como la otra, o sea, la afirmación no matizada y sólo debida a la fe sin controles. En el contexto inmediato (I 340s), de lo que se trata es de la confianza en Europa, que empieza a ser vista tan idealmente como para que sea esta magnitud cultural la que esté destinada a “salvarnos del extranjero”, es decir, a inundarnos de, por ejemplo, concreta Universidad alemana, como se había pretendido en la ingenuidad de años atrás.

40 El 13 de mayo de 1910, Ortega se atreve a llamar en las liberales páginas de *El Imparcial* santos a Pablo Iglesias y a Francisco Giner.

Pero es que lo importante es saber que el horizonte no lo agranda la tierra misma, sino el “punto de vista”, y que Europa no es una tierra sino un punto de vista superior a los periclitados “España” o “Alemania”⁴¹.

La superación dialéctica de los contrarios, la negación determinada, que dice Hegel, se aplica al conjunto de los temas capitales que se repiten en las colaboraciones periodísticas de Ortega.

En política y cultura, aunque no se nos diga qué es lo tan aprovechable de España, se espera nada menos que una “nueva juventud” para Europa misma “bajo el sol poderoso de nuestra tierra” (I 337)⁴².

En religión, el hombre santo se define como aquel que encuentra por su experiencia en su vida las virtudes, o sea, no lo olvidemos, las leyes del mundo moral. Ya no se abandona a la ciencia la tarea de hallarlas. Se es así infinitamente más fiel a la letra y al espíritu de Kant, y, sobre todo, ¿por qué no decirlo?, se es infinitamente más fiel a la realidad.

Análogamente, se ha descubierto de pronto que no es la razón sino “el lirismo” la “potencia radical y distintiva del hombre” (I 373); cuando tal cosa no es sino “mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto” (I 374). No se nos pregunte dónde queda la furia de la preferencia por las virtudes políticas y la lucha extrema –más bien, el programa y la exhortación a ella– contra la podre a la que llevamos pegados tres siglos los españoles. El socialismo “es una ciencia” (I 347); pero, primeramente, se la puede anticipar en la santidad práctica de un Pablo Iglesias y, en segundo lugar, es que la cultura ha pasado a ser nada más que “la valorización cada vez más exacta de los hechos” (I 386).

No se puede dudar de que Ortega andaba en busca de una mejor filosofía que su traducción hiperbólicamente radical del neokantismo, a la que se había atenido por más de cinco años.

Así se comprueba en el punto y aparte que supuso la conferencia en *El Sitio* el 10 de marzo de 1910.

En *La Pedagogía Social como programa político* se reconoce que, aunque hayan pasado ya doce años desde el 98, sigue el español *necesitando*, antes que nada, ser político (II 89). Pero la idea socialista ha triunfado hasta tal punto sobre el elitismo nietzscheano de primera hora, que la definición misma de lo social incluye ahora el término *cooperación*, y la obra común a la que ésta se refiere es la *cultura*. Nadie que pertenezca a la sociedad está, pues, excluido de la creación de cultura, por modesto que sea el nivel de su aportación. Reducida, por esto mismo, a su mínimo genérico, la cultura se entiende como simple producción de las cosas que son peculiarmente humanas y no dadas por la naturaleza: la ciencia, la moral y el arte. Notémoslo: se escamotea otra vez la religión, este fenómeno que se eclipsa o que comparece, según el momento, según la tribuna, según los efectos políticos buscados por este español que no puede dejar de comprenderse como ejemplarmente político, necesariamente político casi a su pesar.

41 En el único texto de filosofía en sentido técnico de todos estos años que no se seleccionó para *Personas, obras, cosas*, titulado *Descartes y el método trascendental*, Ortega identifica la idea platónica con el “punto de vista”, y define a ambos como “la unidad de los conocimientos”, que procede siempre de aquel peculiar conocimiento, A, que es el sujeto de todos los demás: B, C, D (predicados, en último análisis, del sujeto sólo sujeto). Cfr. I 394. En el texto periodístico es claro que no se aplica el rigor de tal definición al sentido que se da al término “punto de vista”. Considerando esta deriva a la luz de las series Renan, Adán y Zuloaga, se comprende perfectamente que el texto sobre Descartes no entrara en la antología de 1916.

42 Pese a todo, aún hay vaivenes graves en esta cuestión, porque en septiembre del mismo año escribe Ortega solemnemente que España, la patria, la nación, “no existe” (I 378).

En consecuencia, como el pueblo es “una comunión de todos los instantes en el trabajo”, o sea, en la cultura, es un pueblo “un orden de trabajadores y una tarea”: una unánime “escuela de humanidad” jerarquizada (II 102). De él sólo se excluyen las manos muertas y las sectas, o sea, aquellos grupos que no cooperan sino que trabajan en una dirección distinta que la marcada por... ¿Por quién? ¿Por la *voluntad general* del Rousseau más radical? Ortega no contesta. Quizá no hace falta, porque la petición de un orden, de una jerarquía en la obra común que unifica al pueblo y hasta lo hace pueblo es ya significativa de que los creadores de ciencia, los filósofos sobre todo, junto con los creadores de moral y de arte, son quienes marcan la línea que el conjunto debe seguir. Ellos responden como automáticamente a la señal que les hace la altura real que ya ha alcanzado la cultura suprema en su generación histórica. No les es posible desviarse ni desintegrarse en sectas. La verdad de lo unitario humano les llama, porque ellos son ya sabios, justos, hermosos, como vanguardia de lo que irá siendo toda la sociedad a medida que la civilización –los medios técnicos– vayan desocupando los puestos de los trabajos mecánicos o serviles. No que de suyo sean estos trabajos menos importantes o menos dignos; pero sí que son provisionales, medios imprescindibles.

El optimismo de este Ortega semiequilibrado respecto de todas las vertientes de su acción conduce directamente a una alabanza sin demasiado matiz de la máquina que libere las energías superiores y el tiempo de los hombres que ahora se emplean, en cierto modo, todavía como máquinas y engranajes ellos mismos de la obra social común.

La unanimidad del trabajo, bajo la guía infalible de la alta cultura (de la Universidad), es la clave del progreso humano. La democracia actual “se precisa”, pues, en socialismo, frente al cual toda otra postura política sólo será *anarquismo*; o sea, cosa eclesiástica, religión particularista. “El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana” (II 99).

Ortega lleva hasta las últimas consecuencias esta visión de la vanguardia cultural de España, que en muchas ocasiones sigue siendo supuesto de nuestra vida cotidiana un siglo después. Según ella, esta vanguardia, haga lo que haga y aunque quizá se contradiga en poco tiempo, es infalible como tal, y es honrada, y marca incluso la dirección por la que el arte debe adentrarse. A ella corresponde por algo más fuerte que ningún presunto derecho divino la gobernación de todo el conjunto de los trabajadores y la represión de todo lo que esencialmente lleve la marca de la privacidad, de la soledad, de la crítica no autorizada porque no se está dentro de la esfera de lo perfecto –un como divino o más bien mítico *pléroma* gnóstico–. “La vida privada misma no tiene buen sentido... La sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación” (II 100s).

Un provisional nacionalismo es aún admisible, puesto que de hecho no se ve a los pueblos cooperando realmente en la construcción de la humanidad una más que muy de cuando en cuando o sólo en la relación íntima que traban unas con otras las respectivas élites culturales. No ya en la conferencia rousseauiana de Bilbao sino en la serie Adán y en textos de esta misma época, Ortega se desliza a apreciaciones raciales que no por triviales en cierta literatura del tiempo dejan de ser sonrojantes. “La raza aria pura segrega idealismo”, leemos en Adán (II 66), por cierto, en el mismo centro de la exposición ontológica; “las razas tienen un valor sustancial diverso”, y sólo la indoeuropea es “capaz de progreso indefinido”, de modo que “todo pueblo no ario está condenado a perecer o a servir a la raza indoeuropea”, leemos en un sermón de Rubín de Cendoya de agosto de 1909

(II 77-79) que demuestra que este impulsivo maestro no tiene ya nada que ver con Unamuno. Como si el estro místico de Ortega dejara definitivamente atrás los africanismos o, peor, semitismos de don Miguel⁴³.

La conferencia de Bilbao carga durísimamente contra la educación no estatalizada (no socializada, preferiría decir Ortega jugando con el equívoco de su versión socialista de la *volonté générale*), y blasfema contra la vida privada⁴⁴, como reclamando ya el exagerado elogio del orteguiano García Morente veinte años después. Las protestas de modestia e inmadurez, que llenan un poco demasiado la introducción a la conferencia bilbaína no deben distraernos del sentido exacto del orden cultural que en ella se defendió –en vituperio de toda iglesia y todo anarquismo y toda intimidación–. La prueba contundente la ofrecen los textos políticos del período posterior.

Por ejemplo, en marzo de 1911 volvemos a leer que en cada pueblo, se lo entienda como se lo entienda y, por tanto, también cuando está ya en la fase de la unificación socialista, siempre hay *minoría reflexiva* y *muchedumbre espontánea* (I 407). Si la espontaneidad no es usada correctamente por la reflexión infalible –infalible como la ciencia más progresiva de cada generación–, la mayoría, la muchedumbre, se exceptúa sin más de la sociedad propiamente dicha. Ha de ser guiada y, por su parte, ha de confiar en los que la guían. Aunque no tendrá fácil el asunto de distinguir la *sociedad* de la *iglesia*, lo *socialista* de lo *anarquista*, y justamente por eso deben intervenir políticamente los creadores de la más alta cultura, en mítines no sectarios, como el de Ortega en Bilbao.

43 Afortunadamente, al juntarse nuevos *pogroms* en el imperio del Zar con la casualidad de una representación exagerada y pobre de *El Mercader de Venecia* en Madrid, en el verano siguiente escribió Ortega un artículo en *El Imparcial* combatiendo el antisemitismo. Es lástima, sin embargo, que este texto no contenga profundidad ninguna filosófica. En cambio, hemos visto la antigüedad en Ortega de una visión de Europa aria y mediterránea que no se limita sólo a la identidad entre Europa y la cultura (como la que Husserl defendió en la gran crisis de los años 30) sino que desciende siempre a detalles biológicos. Un año después del texto sobre Shylock (recogido en *Personas, obras, cosas*), Ortega vuelve a este tema en un artículo que, con buen gusto, sin duda, excluyó de su personal antología. Aquí leemos: “Los pueblos... influidos por el semitismo se caracterizan por no haber logrado superar el mito de la sangre..., de la raza,... infinitamente poético, pero infinitamente inmoral” (I 430). El arianismo que ha quedado en *Personas, obras, cosas*, ¿deberá entenderse como una sorprendente superación de tal mito por la vía de la subsunción y el sometimiento de todos los pueblos al pueblo ario? ¿Por qué, si no, Ortega no colocó siquiera una nota a pie de página con alguna protesta contra sí mismo? En julio de 1911, fuera luego de la antología hecha en el 16, Ortega dice haber descubierto que no hay “nada más hipócrita que la monserga de la educación por los pueblos progresivos de los pueblos retrasados y enfermos” –una monserga que había sido la suya y que luego se matizó lentamente, al descubrir las lacras políticas de Alemania y de la izquierda liberal española–. Y esta protesta contra el militarismo colonialista que ya se veía que llevaba a Europa a una gran guerra termina así: “Desde Sócrates es sabido que no hay más que una forma de educación: la educación de sí mismo” (I 433). Ciertamente que esto no significa ya reconocer a la vida privada más sentido que en la conferencia de Bilbao; pero no tiene tampoco un eco particularmente afín con la loa de las virtudes públicas antes que las privadas y los otros aspectos del peculiar socialismo *à la* Natorp de Ortega joven.

44 Debe recordarse que en Renan se dijo que el yo “tiende por sí mismo a convertirse en una fábrica de soledad y devastación” (II 42). El contexto es la doctrina del ser y la vida como *Wille zur Macht*, voluntad de potencia –que ya sabemos que se mitigó sin más trámites en Adán bajo la forma de la relacionalidad infinita del ser.

El pensamiento español: Estado de la cuestión¹

José Luis ABELLÁN

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 18/12/2009
Aprobado: 23/12/2009

El lugar de España en el mundo

Los cambios que se han producido en España en los últimos cincuenta años nos han llevado a hablar de “proceso de normalización”, y es evidente que aunque nos hemos fijado de forma preferente en los cambios en el interior del país, esto no puede dejar de afectar a la posición de España en el mundo. Es hora, pues, de que tratemos este asunto.

Evidentemente España ha obtenido un crédito que no tenía en los años de la dictadura franquista. Hoy estamos plenamente integrados en Europa, hemos alcanzado niveles de desarrollo equiparables a países que están en la vanguardia del progreso y nuestros *standards* son equivalentes a los existentes en las democracias avanzadas.

¹ El presente texto es la transcripción de dos conferencias que pronunció el Dr. José Luis Abellán en el ciclo sobre *El Pensamiento Español Actual*, que tuvo lugar los días 15 y 17 de Diciembre de 2009 en la Fundación Juan March.

Este nivel no se ha alcanzado con facilidad; ha exigido esfuerzos y energía, pero, sobre todo, ha exigido un cambio radical en la mentalidad tradicional. En los años ochenta hablaba yo de una “desespañolización” de España, y esto es en realidad lo que ha ocurrido. Había que dar la espalda a la España de la Inquisición y de los autos de fe; aquella cuyo paradigma situaba Menéndez Pelayo en tres grandes focos “luz de Roma”, “cruz de Trento” y “espada de Lepanto”. Por eso hemos insistido a la hora de hacer nuestras investigaciones en la *razón crítica* frente a la exaltación nacionalista y hagiográfica de inspiración menéndezpelagiana.

Es necesario, pues, volver a la “España de las tres religiones”, es decir, aquella en que convivían en buena armonía cristianos, moros y judíos; sobre ese sincretismo de culturas se basó nuestra grandeza, pues supimos apropiarnos de lo mejor de cada una de ellas y hacer una especie de síntesis superior. Esa fue la hazaña que llevó a la constitución histórica de nuestro país y por lo que ha sido grande en el mundo. Esa fue también la España que se llevó a América y que dio lugar a lo que hoy es una gran civilización a la altura de las más grandes del planeta: la civilización ibérica junto a la anglosajona, la islámica, la china o la india. Esto es lo que yo he llamado “bloques geoculturales”, y que van a ser los protagonistas de la “globalización” que avanza de forma imparable. La drástica ampliación del G-20, que hemos visto en los últimos tiempos, es una muestra de dicho proceso; los mismos movimientos de anti-globalización, tan extendidos en todo el planeta, van a ser paulatinamente absorbidos por esa ola omnipresente. Así lo que empezó siendo una globalización financiera al servicio de las multinacionales, tendrá que acabar reconvirtiendo sus postulados y poniéndolos al servicio de la humanidad. En eso consiste la crisis cuyos coletazos todavía vivimos.

España está siendo uno de los países privilegiados y protagonistas, aunque con frecuencia sus dirigentes –cegados por el corto plazo– no pueden verlo. Hay que adecuar la vista al largo plazo y tomar en consideración la posición estratégica de nuestro país: periferia de Europa y antesala de Iberoamérica. Tenemos, pues, la misión de ejercer de bisagra, y ese es nuestro porvenir ineluctable.

El triunfo de un cristianismo imperante y excluyente, nos llevó a expulsar a judíos y a moriscos, provocando el aislamiento y la incomunicación que se ha mantenido durante siglos, pero el paso del tiempo nos obliga a revisar esas premisas. Es curioso que la apertura a Europa se haya producido justamente cuando en el continente se han empezado a revisar los postulados nacionalistas que han prevalecido durante siglos. Hoy, después de las dos Guerras Mundiales del siglo XX, nadie duda de que el único porvenir posible para Europa es su unidad económica, política y social, y en esto fue pionero precisamente un español. En su libro *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset denuncia la decadencia de Europa, y propone como única solución posible la constitución de los Estados Unidos de Europa; desgraciadamente esa propuesta se hizo cuando todavía no se habían producido la guerra civil española ni la II Guerra Mundial. Después de dichas catástrofes, el camino estaba expedito; en 1957 se firma el Tratado de Roma, y comienza el proceso de lo que hoy llamamos Unión Europea. España tuvo que esperar todavía treinta años más para firmar el Tratado de adhesión, pues la dictadura franquista se convirtió en un obstáculo insuperable, de forma que hasta 1986 no se pudo materializar dicha firma. Quizá esa espera hizo todavía más sólida y entusiasta la entrada de España en la entonces llamada Comunidad Europea, aunque la verdad es que ya desde finales del siglo XX Joaquín Costa había empezado a hablar de la “europeización” de España, y entrado el XX Ortega y Gasset predicaba la necesidad de adquirir hábitos y modos mentales europeos. Como dijimos antes, el gran filósofo no se limitó sólo a eso, sino que defendió la idea de una Unión Europea para salvar

el continente del proceso de fragmentación y desintegración que se había apoderado de él, como reflejaban las dos guerras mundiales producidas en los cincuenta primeros años del siglo XX. En España quizá los siglos de aislamiento habían reconcentrado las energías para romper las barreras de la incomunicación y la juventud se mostró entusiasta con la nueva apertura. Hoy España participa de forma real en los organismos europeos –en algunas ocasiones en su más alto nivel– y comparte su vida política en las representaciones institucionales correspondientes. Y esto tiene mucho que ver con lo que decíamos en la anterior conferencia, pues también hay una reivindicación creciente para romper el viejo prejuicio según el cual España era un país atrasado desde el punto de vista filosófico; como creo que ha quedado demostrado de modo fehaciente y de hecho evidente desde principios del siglo XX, “pensar en español” es posible.

Este giro copernicano de la España actual va a tener una especial repercusión en América Latina, pues en los tiempos del interculturalismo que hemos empezado a vivir, España con la práctica del “mestizaje” en el Nuevo Mundo aparece como una adelantada de los nuevos planteamientos. Y hemos de recordar que esa es la España que se forjó durante la Edad Media con la convivencia de árabes, cristianos y judíos, aunque luego se le diese la espalda en los siglos modernos con la práctica de la llamada “tíbetización” por Ortega y Gasset. Hoy estamos recuperando en la Península esa España perdida, que, por otro lado, nunca dejó de estar vigente en la América española. En América no sólo se practicó el cruce biológico de razas y etnias, sino que hubo un auténtico intercambio de pautas y valores culturales, originando un “mestizaje cultural” de extraordinaria significación. Manifestaciones como la poesía afroantillana, la novela gauchesca, el ciclo novelístico de la revolución mexicana, la lisura limeña, el muralismo mexicano, la arquitectura azteca, el realismo mágico..., son todas ellas expresivas del valor cultural del mestizaje y el sincretismo; es decir, del interculturalismo, que ahora vuelve impuesto por la “globalización” a través de movimientos migratorios que van a traer profundos cambios de todos los órdenes. Sin duda algo de esto ha debido intuir nuestro Presidente de Gobierno cuando habla de Alianza de Civilizaciones.

El hecho es que América Latina ha cambiado sustancialmente en los últimos años, como demuestran los índices demográficos y económicos, según los datos ofrecidos por el eurobarómetro. Este relativo bienestar ha despertado las apetencias de cambio y de mejora en grandes sectores de la población, promoviendo emigraciones masivas, principalmente a España y a Estados Unidos. Es un fenómeno digno de un estudio sociológico detenido, que no podemos realizar aquí, pero que debe tenerse muy presente a la hora de abordar los grandes cambios traídos por la “globalización”. Los inmigrantes envían remesas de divisas a los países de origen, contribuyendo a su desarrollo, pero sobre todo a aligerar el problema del desempleo. Por lo demás, estas poblaciones emigradas alteran la composición étnica de las naciones de acogida, contribuyendo a implementar cambios sociológicos e ideológicos, que modifican a su vez las identidades culturales. El multiculturalismo se ha instalado en las nuevas sociedades creadas a partir de estos fenómenos, proyectándose hacia pautas de conducta y nuevos estilos de vida y poniendo en entredicho tradiciones nacionales muy arraigadas. Los “*wasps*” (blanco, anglosajón, protestante), ya no son el eje constitutivo de la identidad cultural norteamericana, pero tampoco lo es en España el prototipo tradicional (católico, autoritario, conservador) de la esencia nacional.

Es un hecho que el mundo está cambiando, pero quizá en América Latina más que en ninguna otra parte. A ello pueden contribuir sin duda las Cumbres Iberoamericanas que vienen celebrándose desde 1991, año en que se inauguraron en Guadalajara (México). Se trata de un proyecto para contribuir a la consolidación y fortalecimiento de la solidaridad

entre los países miembros de la comunidad iberoamericana de naciones que hablan español y portugués. Las reuniones han sido anuales, aunque es probable que esa periodicidad se revise a partir de ahora. La reunión que tuvo lugar en Salamanca en 2005 supuso un salto cualitativo al aprobarse la creación de una Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), que recayó en el prestigioso intelectual y economista Enrique Iglesias. Aún así, las Cumbres tienen serios problemas derivados de sus planteamientos iniciales: se atribuye a España un excesivo protagonismo, dando por supuesto que se utilizan como un instrumento de la política exterior española. Esta acusación no es del todo justa, pues, dando por supuesto que la iniciativa ha sido sobre todo española, no es menos cierto que España es un vínculo con la Unión Europea que beneficia a su vez a las relaciones exteriores de los países americanos. En la medida que la Unión Europea intenta establecer estrategias coordinadas a nivel internacional y aumentar su influencia política, no cabe duda que mantener relaciones privilegiadas con los países iberoamericanos, constituye un tema de interés común. A este fin se creó en su día la ALC-UE, con reuniones bienales en las que se tratan temas de interés conjunto. La próxima cumbre transoceánica tendrá lugar en España en 2010, durante la presidencia española de la Unión Europea. Es un buen momento para interrelacionar los dos organismos y convertirlos en un referente internacional para los procesos integradores de la “globalización” y afrontar problemas de máxima importancia: migraciones, cambio climático, derechos humanos, problemas de pobreza y exclusión social...

Una cuestión de primerísima envergadura en relación con las Cumbres es también su escasa visibilidad desde el punto de vista social; los ciudadanos no las conocen ni se sienten interesados, y esto sin duda por el hecho de estar constituidas por altos mandatarios de la política. Al haberse tomado conciencia de ello, se han iniciado una línea de actuación para implicar a las sociedades civiles o a organismos que las representan, como organizaciones empresariales o asociaciones cívico-culturales. La Fundación Carolina en España ha iniciado con buen pie este tipo de gestiones desde 2001, intensificando e incrementando su labor desde 2005.

En estos momentos de cambio es fundamental que América Latina resuelva de una vez por todas los muchos conflictos fronterizos que deterioran las relaciones bilaterales y, en definitiva, perjudican a la política continental. Cuestiones limítrofes por ejemplo entre Chile, Bolivia y Perú; problemas irresueltos de carácter diplomático entre Venezuela, Colombia y Ecuador, que han provocado recientemente enfrentamientos muy duros. Todos ellos son problemas que deben ser resueltos en un mundo que camina hacia la “globalización” y donde América Latina debe jugar un papel cada vez más decisivo. Un punto de apoyo que puede constituir una palanca de acción importante con vistas al futuro latinoamericano está en prestar atención a la próxima celebración del Bicentenario de la Independencia americana, mediante una reflexión conjunta. Esto obliga a poner la vista en el programa común que ya elaboró la Constitución de Cádiz en 1812, cuando se expresaba así: “La Nación española es la reunión de los españoles de ambos hemisferios”. Es evidente que el tiempo ha pasado desde entonces, y hoy ya no podemos hablar de una nación con carácter excluyente. Hoy las naciones son plurales –incluyentes– y no se definen con caracteres esencialistas (raza, lengua, religión), sino operativos (comunidad, inmigraciones, mestizajes, alianzas). Desde esta óptica, nada más negativo que caer en visiones “nacionalistas” (del tipo que sean) que obstaculizan acuerdos con perspectiva de futuro. La “globalización” es el horizonte desde el cual hoy debe América Latina debe pensarse a sí misma y cualquier otra orientación no puede interpretarse más que como obstruccionismo hacia el futuro. Así lo reconoce el expresidente de Uruguay, Julio María Sanguinetti, con palabras muy oportunas, cuando se refiere a las profundas dubitaciones que acompañan al

proceso de crecimiento económico: ¿Estado empresario o Estado administrador?, ¿política abierta a la inversión foránea o cerrazón ante todo lo exterior?, ¿cooperación u hostilidad en el sistema financiero internacional?, ¿economías abiertas o espacios cerrados por el proteccionismo?, ¿un desarrollo integrado en el mundo global o una retórica de la dependencia y del tercermundismo?.

Estas dudas son las que impiden embarcarse a muchos países en el proceso mundial de desarrollo, y constituyen advertencias muy necesarias que es necesario eliminar para constituir una América Latina poderosa y floreciente. Están, por otro lado, muy en la línea de los que hablan de la necesidad de una “segunda independencia” para esta nueva América.

Muchos son los que cuestionan incluso la denominación de América Latina –dominada por las clases criollas tradicionales, puesto que en la nueva América adquieren inusitado protagonismo los pueblos indígenas secularmente marginados. Desde este punto de vista, tenemos que resaltar el valor del modelo brasileño como país latinoamericano por excelencia.

Con los datos que tenemos en la mano, podemos afirmar un posible liderazgo brasileño en el conjunto latinoamericano, hasta el punto de que se ha propuesto su presencia en el Consejo de Seguridad de la ONU. En el año 2003, los economistas del grupo Goldman Sachs señalaron a Brasil, junto con Rusia, la India y China (grupo BRIC), como los dominantes de la economía mundial hacia 2030. El hecho es que, bajo la dirección de Luiz Inácio Lula da Silva, Brasil está creciendo y desarrollándose a un ritmo acelerado. Su potencial en el mundo de la empresa minera –con el hierro a la cabeza– y su desarrollo del sector agroindustrial, unido al encuentro de nuevos yacimientos de petróleo y de gas, convierten al país en una vigorosa reserva de materias primas con pocos paralelos en el resto del mundo. Un experto en los estudios latinoamericanos, muy prudente en sus juicios, hace la siguiente afirmación:

“El progreso de Brasil durante los últimos 15 años se ha basado en un paciente desarrollo de consensos democráticos y ésta es la razón por la que parece sostenible. El crecimiento brasileño, a diferencia del venezolano, se basa más en la inversión privada que en el gasto público. Al contrario que Argentina, Brasil no está permitiendo que la inflación ponga en peligro la estabilidad económica. Con sus múltiples defectos, en muchos sentidos. Brasil está comenzando a comportarse como un país serio”.

Me parece que la prudencia de este informante es excesiva. Según datos de la asesoría McKinsey entre 2000 y 2005, 40 millones de personas se sumaron a las clases medias, elevando de forma muy notable su bienestar social y económico, al mismo tiempo que supone un índice muy alto de estabilidad económica y social para el país, amenazado tradicionalmente por la pobreza.

El a su vez tradicional alejamiento del resto de los países de su entorno también se está corrigiendo, al imponer, en el sistema educativo, el español como segundo idioma. Por otro lado, en la Península ibérica, España y Portugal, que siempre se dieron la espalda, están embarcados en la Unión Europea con un proyecto común y compartido. No cabe duda, que esto también influye en las relaciones trasatlánticas y que todos debemos aprender de Brasil como modelo latinoamericano de integración social y cultural.

La España del “mestizaje” a que antes aludíamos puede tener aquí renovado protagonismo, al revalidar el interculturalismo que fue su plataforma de despegue en los siglos medios, reinventando un nuevo sincretismo cultural, donde actúe como “bisagra” con la nueva Europa unida. Así España podrá recuperar un lugar en el mundo como lo tuvo en los viejos tiempos del Renacimiento, asegurándose un puesto de primer orden y acorde con su vieja tradición humanista.

Madrid, 18.abril. 2009

El pensamiento español: reflejo del proceso de normalización

Hace ahora –justamente en este de 2009– treinta años que se publicaron los primeros tomos de mi *Historia crítica del pensamiento español*, una importante innovación historiográfica respecto de la habitual tradición hagiográfica que se había impuesto en la disciplina. Esa tradición hagiográfica había impulsado los avances que habían supuesto para la investigación las aportaciones de Menéndez Pelayo, una línea de trabajo que había recibido el primer empujón de Gumersindo Laverde y se había prolongado a través de hombres eméritos como Bonilla y San Martín, Marcial Solana y los hermanos Carreras Artau. Era una línea de investigación estrechamente relacionada con el impulso nacionalista que había tomado cuerpo en la sociedad española a raíz de los planteamientos regeneracionistas. Sin duda la forma más visible en que se había reflejado ese nacionalismo era la famosa “Edición Nacional” de las obras de Menéndez Pelayo en el cuso de los años cincuenta del siglo pasado.

Este es el planteamiento que va a hacer crisis en los años setenta, cuando los movimientos sociales anuncian el fin de la era franquista y el advenimiento de la democracia. Mi antiguo profesor, Rafael Calvo Serer, todavía creía que en Menéndez Pelayo se encontraban las claves de todo lo español, pero yo, que le continué en la cátedra, ya intuía que los nuevos tiempos iban a transcurrir por caminos distintos, y así es como me puse a trabajar en la metodología de la Historia de las ideas, base de mi posterior aportación historiográfica.

El hecho es que en 1970 nos hallábamos en el punto cero de una nueva etapa. El “Corpus de la Historia de la Filosofía Española” –el gran ideal historiográfico de Menéndez Pelayo– había quedado detenido en el siglo XVI con la gran aportación de Marcial Solana. El nacionalismo no daba para más; tras el XVI la decadencia española se había manifestado imparable y eso nos había conducido a la gran crisis del 98 en los comienzos del siglo XX y, treinta años después, a la guerra civil y sus catastróficas consecuencias. Se imponían nuevos planteamientos renovadores del pasado; había que empezar una nueva era histórica y nada mejor para ello que hacer uso de la razón crítica. Así surge la “historia crítica” del pensamiento español, que no era sino un ejercicio paralelo de lo que se estaba haciendo en el campo de la economía, de la sociología, de la antropología, de la política,...

España empezó a cambiar, y así nos encontramos con que han pasado treinta años y tenemos hoy una España muy distinta a la que abandonamos en 1975. Hemos pasado de ser un país agrario y rural a convertirnos en una sociedad urbana e industrial, hemos dejado atrás una tradición secular de población emigrante a otra de inmigración creciente; hemos reconvertido nuestra actitud de introversión y aislamiento para dar lugar a otra de curiosidad hacía el exterior, propiciando la apertura a la comunicación y a la receptividad; hemos superado tasas de analfabetismo endémico a otras donde éste ha quedado reducido a

porcentajes insignificantes. España ha dado un giro de 180°; hoy somos un país que cuenta en el mundo: participamos en misiones de paz en Afganistán y en el Líbano; contamos en las decisiones globales del G-20; participamos en la Unión Europea al máximo nivel; estamos en el ranking de la vanguardia mundial del deporte: hombres como Rafa Nadal, Fernando Alonso, Pau Gasol, Miguel Induráin, son conocidos en todo el planeta. Este conjunto de fenómenos nos remite a una conclusión: España se ha normalizado; de un país periférico, introvertido, aislado, pasto de la misantropía y de las guerras civiles, hemos pasado a ser un país abierto, participativo, alegre, compartiendo tareas comunes e integrado con nuestra solidaridad en los retos de la civilización contemporánea.

Este es el panorama de nuestro país hoy, y yo me pregunto: ¿en qué medida afecta hoy esta nueva realidad a nuestro pensamiento? Y ¿en qué medida mantiene hoy su vigencia la obra que publiqué hace treinta años? Antes de contestar de modo directo a estas preguntas, me gustaría hacer algunas puntualizaciones. La primera, es que, aunque los dos primeros tomos se publicaron en 1979, es decir, hace treinta años, el resto de la obra, hasta completar los siete tomos, se fue publicando en años posteriores, hasta concluirse en 1992. Eso quiere decir que los cambios producidos durante ese tiempo han sido paralelos a la redacción de la obra, y ésta ha ido viéndose afectada por los mismos. Esto resulta meridianamente obvio en el último tomo, donde el pensamiento español se hace presente con valores de reconocimiento internacional: Amor Ruibal, Santayana, Ortega y Gasset, José Gaos, Ferrater Mora, María Zambrano.... Una prueba más de su vigencia es que en estos momentos se está haciendo una nueva edición muy cuidada por la Editorial Castalia y que la Biblioteca Saavedra Fajardo está procediendo a su digitalización.

En mi obra *Historia crítica del pensamiento español* se da cuenta pormenorizadamente del devenir histórico de nuestro pensamiento a lo largo de los siglos, y eso constituye un valor factual que no se ve –al menos sustancialmente– afectado por el tiempo. Algo distinto puede ser el punto de vista sobre las valoraciones que con el paso del tiempo pueden sufrir alguna alteración. Sobre este punto, me gustaría añadir alguna precisión más.

Entre las conclusiones que se extraen del análisis histórico del pensamiento español resalta la del menosprecio tradicional de los valores económicos y materiales en general. Como consecuencia del valor espiritual que el catolicismo concede a la pobreza, en la España tradicional se generó un desprecio hacía todo lo material en su conjunto; esto produjo lo que podemos llamar una “cultura de la pobreza”, donde se minusvaloró todo lo concerniente al *tener* frente lo concierne al *ser*. Entre el *ser* y el *tener* o el *estar* se produce una dialéctica de minusvaloraciones que priorizan el valor del hombre en su genérica sustantividad mientras se relegan las posesiones terrenales a un segundo plano. Es evidente que éste es el nervio del humanismo español, que le ha dado tanta fama en el mundo, constituyendo el núcleo neurálgico de nuestras aportaciones a la filosofía. Este humanismo es el que le ha mantenido también alejado de otras tradiciones filosóficas caracterizadoras de la modernidad: positivismo, utilitarismo, racionalismo, idealismo, etc.

Estas tradiciones han sido las que han dado cuerpo a la modernidad, y por eso se ha dicho que España ha carecido de modernidad, pero el proceso de normalización que hemos descrito antes desmienta esa afirmación. La España de comienzos del siglo XXI no tiene nada que ver con la que heredamos los niños nacidos en torno a los años de la guerra civil. Aquella excepcionalidad de España –“*Spain is different*”, se decía– no existe hoy: la antigua y atrasada clase media hoy no existe; se han reducido los trabajadores agrícolas y los pequeños propietarios, y hoy tenemos una nueva clase media protagonizada por ejecutivos –llámense *yuppies* o *brokers*– y trabajadores altamente cualificados. La mujer ha adquirido los mismos derechos que los hombres y alcanzan puestos de máximo nivel, el

número de estudiantes universitarios ha aumentado de forma extraordinaria y nos hemos reconvertido en una sociedad de servicios, donde el pluralismo, la tolerancia y las nuevas ideas se han extendido, propiciando una sociedad permisiva frente a los viejos dogmatismos inquisitoriales y consolidando una organización social donde priman los valores de la democracia y el libre ejercicio de la actividad profesional. El cambio cultural es perceptible en todos los niveles: alcanzamos tasas de longevidad inusitadas, bajan de modo alarmante los índices de natalidad y se establecen cambios radicales en el modelo familiar (se disuelve la familia tradicional, aumentan los hogares monoparentales, se legalizan los matrimonios homosexuales, se establecen nuevas formas de procreación— como la inseminación artificial o las madres de alquiler—), etc. El cambio demográfico es impresionante: pierden influencia social las antiguas creencias religiosas, el sistema de valores tradicionales hace crisis, se establecen nuevos modelos de referencia.

¿Cómo afecta esta situación al pensamiento español? Desde luego, no puede haber duda que estamos ante un nuevo reto para el pensamiento, pero tampoco parece haber duda que éste se haya mantenido infecundo. El problema del esclerotizador centralismo político se ha resuelto con una ingeniosa división territorial en Comunidades Autónomas, resucitando la vieja concepción de “las Españas”. El viejo desprecio hacia lo económico se ha revisado en profundidad, enfatizando su valor desde el punto de vista hedonista (satisfacción por la posesión de una segunda residencia, valoración del coche como exponente del triunfo personal, obsesión por el dinero y por el consumo, ostentación por un tren de vida de *alto standing*...). Hay toda una prédica de un nuevo sistema de valores, donde se enfatiza la importancia del éxito social, como se refleja en una serie de exponentes de muy marcada significación: el culto al cuerpo, mediante la asistencia a *gyms, spas, body factories*; prácticas de remodelación de la figura: *lifting*, cirugía facial, etc.; valoración del deporte, que se ha convertido en motivo de orgullo nacional (Nadal, Alonso, Gasol, Contador,...); importancia del cine como industria exportadora de valores propios (Almodóvar, Saura, Penélope Cruz, Javier Bardem, Inmanol Arias...). En este sentido, la “prensa del corazón” se ha convertido en un reflejo muy español de este momento de frivolidad y trivialización...

Pero hablábamos del pensamiento español, y nos estamos alejando peligrosamente del tema, aunque en realidad no tanto. En el pensamiento español podemos encontrar el hilo conductor que no nos aparte en exceso de una conciencia nacional que mantiene valores propios frente a la desmesura de la deshumanización tecnológica.

Es verdad que nos hemos alejado de la filosofía de la negación del éxito social y de la “cultura de la pobreza” que era su caldo de cultivo, pero la conciencia disidente que era el nervio de nuestras minorías intelectuales ha cobrado cuerpo social en una actitud crítica que se mantiene inmutable. El rechazo a ciertos valores tradicionales —religiosos, económicos, patrimoniales— se ha reconvertido en sentimiento de orgullo de lo propio, incorporando valores de la modernización secularmente ignorados, aunque sin caer en la exaltación de una modernización que hoy resulta obsoleta. Estamos en la era de la posmodernidad, y los planteamientos de ésta resultan muy afines a ciertos presupuestos de nuestra tradición filosófica.

El análisis de la situación actual de nuestro pensamiento no resulta nada desdeñable, si lo comparamos con los presupuestos que estaban vigentes hace cincuenta años, cuando yo era estudiante universitario. El viejo escolasticismo entonces omnipresente y exclusivo es hoy anacrónico y ha dado paso a un interés por movimientos filosóficos muy variados: desde la filosofía anglosajona del lenguaje a la Escuela de Frankfurt y el marxismo, pensando por corrientes como el personalismo, el neo—estructuralismo y las múltiples

filosofías de la post-modernidad. En realidad, en el panorama de nuestras Facultades de Filosofía se ha pasado de un interés por corrientes filosóficas determinadas a otro por las grandes temáticas: las lógicas post-modernas, la epistemología, las filosofías del lenguaje, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la Historia de la Filosofía, la ética, la estética, etc.

Esta inquietud se ha trasladado también a los estudiantes. En una situación laboral inquietante como la que hoy viven los profesionales de la filosofía, llama la atención la curiosidad de los jóvenes. Un dato interesante y muy esperanzador es la revista *Bajo Palabra*, editada por la Universidad Autónoma de Madrid y dirigida por jóvenes filósofos de dicha Universidad que se agrupan bajo el nombre de una Asociación de Filosofía Bajo Palabra; resulta altamente significativo que la directora de la revista sea una mujer: la estudiante Delia María Manzanero.

Antes hablábamos de un progreso en las relaciones de igualdad entre hombres y mujeres, y esto es de particular aplicación en el campo de la filosofía, dado que, según la opinión tradicional, la mujer no está capacitada para la actividad filosófica. Es cierto, por otro lado, que esa opinión sufrió un cambio drástico a raíz de la obra de María Zambrano y su amplio reconocimiento en el ámbito internacional, en el que la Fundación María Zambrano ha ejercido un papel decisivo. El hecho real es que esa opinión ha pasado a la historia, y hoy tenemos en España un plantel de filósofas que ocupan cátedras en instituciones docentes y en centros de investigación. El plantel de nombres a este respecto resulta abrumador; baste una pequeña muestra con los nombres de Adela Cortina, Amelia Valcárcel, Celia Amorós, Esperanza Guisán, Carmen Revilla, Pilar Palop, Rosa M^a Rodríguez-Magda, Marifé Santiago, Mercedes Gómez-Blesa, Elena Ronzón.

Es, pues, evidente que en este aspecto el proceso de normalización se ha cumplido y que el pensamiento español goza de buena salud. Como conclusión final, podemos establecer que hoy “pensar en español” es posible. Es hora, por tanto, de dejar atrás viejos prejuicios; durante mucho tiempo se ha dicho que la cultura española era rica en grandes poetas, en extraordinarios místicos, en pintores geniales, en excelentes novelistas, pero que no estaba capacitada para la investigación científica o el pensamiento filosófico.

Me parece que hoy esta opinión hay que desterrarla definitivamente. En el campo de la ciencia nuestros dos premios Nobel del siglo XX lo acreditan de modo suficiente: Ramón y Cajal en 1906 y Severo Ochoa en 1959. Pero no menos ocurre en el campo de la filosofía, aunque en éste no tengamos ningún Premio Nobel; sin embargo, la obra de Unamuno, de Ortega y Gasset, de Xavier Zubiri y de los numerosos e interesantes filósofos exiliados tras la guerra civil, pone de manifiesto la capacidad filosófica de españoles e iberoamericanos.

Se ha producido aquí una secular injusticia histórica que en torno a 1970 nos pusimos a corregir unos cuantos recién llegados. Hubo entonces unos primeros congresos de los que se llamaron a sí mismos Jóvenes Filósofos, que constituyó en Salamanca un Seminario bianual de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, que todavía sigue reuniéndose después de treinta años; unos años después empezó a formarse la Asociación de Hispanismo Filosófico, de espléndidos frutos. Hoy ambos movimientos gozan de buena salud, de la que hay testimonios fehacientes en las *Actas* publicadas del Seminario de Salamanca y en la *Revista de Hispanismo Filosófico*, con sus apariciones anuales y un éxito creciente.

El proceso de la normalización española a que nos hemos referido aquí reiteradamente, es evidente que se ha hecho visible también en los campos de la ciencia y de la filosofía. Hoy nadie puede decir aquella famosa frase de Victor Delbos: para conocer la filosofía se deben poseer todas las lenguas menos el español.

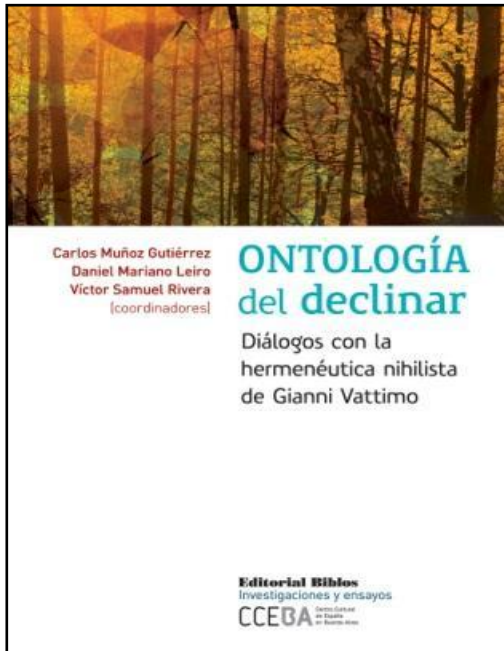
La “civilización española” –para utilizar la expresión que Rafael Altamira hizo famosa– está presente en el mundo y cuenta –y cada vez contará más– en el proceso de cambio que se ha introducido en todo el planeta. Los pueblos que según Américo Castro estuvieron presentes en la constitución de España –cristianos, moros y judíos– van encontrando paulatinamente un lugar en el mundo, muchas veces de forma traumática y despiadada, pero de lo que no puede haber duda es de que los países ibéricos van a tener un protagonismo cada vez mayor en el proceso de “globalización” que se está gestando. España y los países que se generaron en su matriz inicial tienen la palabra, y si tienen la palabra –no puede haber duda– es porque tienen y han tenido pensamiento. Me complace haber ejercido en ese proceso el puesto de un humilde soldado.

Donostia, 11.abril. 2009

RESEÑAS
y OTROS

Ontología del Declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo

Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, 408 pp., ISBN: 978-950-786-771-2



Coordinadores

Carlos MUÑOZ GUTIÉRREZ

Daniel Mariano LEIRO

Víctor Samuel RIVERA

Gianni Vattimo es, sin duda, uno de los mayores filósofos vivos que se ha embarcado en una difícil empresa de renovación del pensamiento crítico de izquierda en una era posmetafísica, mediante una propuesta de pensamiento débil que reformula las posibilidades de emancipación humana en términos de una progresiva reducción de la violencia y el dogmatismo. Dicha concepción se inspira en un creativo diálogo que el filósofo de Turín ha sabido entablar con el pensamiento heideggeriano reinterpretado desde una perspectiva de “*izquierda*”, por un lado, y la filosofía de Friedrich Nietzsche, por otro.

Este diálogo ha motivado un singular desarrollo de una ontología hermenéutica nihilista donde se advierte la marcada influencia de Hans-Georg Gadamer y Luigi Pareyson, y donde se manifiesta también la impronta de la tradición dialéctica hegel-marxista desde George Lukács hasta la teoría crítica de Herbert Marcuse, Theodor Adorno y Max Horkheimer, y en la cual no faltan tampoco lecturas originales del pensamiento de J-P Sartre, Ernst Bloch y Walter Benjamin.

La hermenéutica de Vattimo es, pues, una sutil filosofía que se ha desarrollado en asiduo contacto y discusión con la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel y Marx, y desde Schopenhauer y los románticos alemanes a Schleiermacher. E incluso se extiende más allá de ese horizonte teórico hasta Dilthey, la filosofía del neokantismo alemán y el idealismo fenomenológico de Edmund Husserl. Así se podría caracterizar a la ontología hermenéutica del *debolismo* como un lugar de encuentro y diferenciación, pero también de recuperación distorsionante en sentido de *Verwindung* de las principales corrientes del pensamiento contemporáneo.

Por esa creativa labor la obra de Gianni Vattimo ha merecido un justo reconocimiento internacional que se ha intensificado en los últimos años con homenajes en diversas partes del mundo y con la entrega de doctorados *honoris causa* en varias universidades. Sumándose a ese reconocimiento que se rinde a su figura, el presente volumen procura recoger las intervenciones de destacados filósofos de Europa como Giacomo Marramao, Giovanni Giorgio, Teresa Oñate, Francisco Arenas-Dolz, Manuel Torres Viscaya y ofrecer al mismo tiempo, un amplio panorama de la recepción del pensamiento débil en Iberoamérica con atención a los aportes algunos de los más importantes filósofos latinoamericanos.

En un momento histórico en el que asistimos a un declinar de las fuerzas progresistas en el mundo desarrollado, América del Sur ha vuelto a cobrar una especial gravitación en las últimas reflexiones ético-políticas del pensador italiano. Por tal motivo las páginas de este libro intentan contribuir a un diálogo cargado de futuro, no sólo para nuestra región.

Autores

Tras la interpretación

Francisco Arenas-Dolz y Teresa Oñate (España)

Vattimo y la hermenéutica Latinoamericana

Hermenéutica y Sociedad en Vattimo

Mauricio Beuchot (México)

Ciencias Sociales, política, hermenéutica débil

Carlos Bernardo Gutiérrez (Colombia).

Nietzsche y Heidegger. Las fuentes del pensamiento débil

Nietzsche: la filosofía como ejercicio ontológico.

Maria Helena Lisboa da Cunha (Brasil)

Nietzsche, Heidegger... Vattimo.

La continuidad de Nietzsche y Heidegger a la luz de Vattimo

Manuel Torres Viscaya (España)

Vattimo y Derrida

La utopía de la diferencia
Miroslav Milovic (Brasil)

Justicia, Derecho y Violencia. Notas sobre Derrida y Vattimo
Rossano Pecoraro (Brasil)

Filosofía y comunicación

Biovelocidad: el Espíritu Absoluto de la Comunicación
Ricardo Viscardi (Uruguay)

Modernidad y posmodernidad: Los límites de la desrealización
Mariana Urquijo Reguera (España)

Vattimo: Caleidoscopio de filosofía y praxis
Raquel Paiva Araujo Soares (Brasil)

Nihilismo y Emancipación

El Nihilismo en Vattimo: el más hospitalario de los huéspedes
Sergio de Zubiria Samper (Colombia)

Nihilismo hermenéutico y política
Giovanni Giorgio (Italia)

El fin de la filosofía en la edad de la democracia
Gianni Vattimo (Italia)

Comunismo sui generis y cristianismo en Gianni Vattimo
Pablo Guadarrama González (Cuba)

Vattimo y el problema de la liberación
Mássimo Desiato (Venezuela)

El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista
Marta de la Vega Visbal (Venezuela)

Ex Oriente salus. Política desde el margen
Victor Samuel Rivera (Perú)

De San Vincenzo a San Vincenzo

Kenosis y Secularización
José Ignacio Lopez Soria (Perú)

Una (a)morosa filiación: Pareyson, Vattimo y el nombre de Dios
María José Rossi (Argentina)

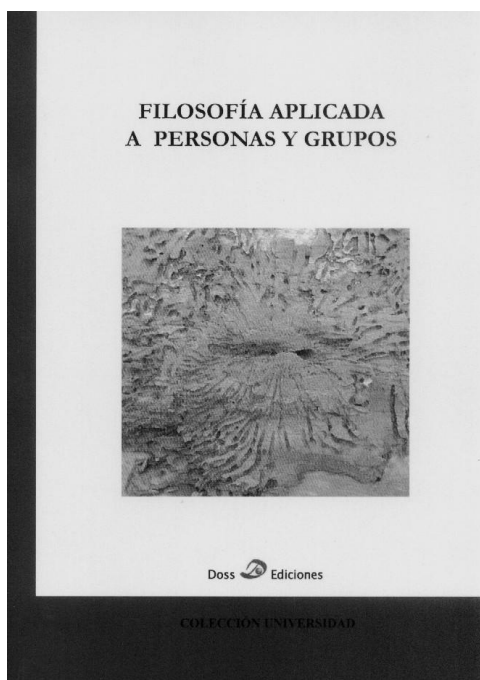
Elementos para pensar el retorno de lo religioso
Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff
Mónica Giardina (Argentina)

Epílogo

El presente y los límites de la filosofía.
Sobre la ontología del declinar
de Gianni Vattimo y el neopragmatismo de Richard Rorty
Giacomo Marramao (Italia)

Filosofía Aplicada a Personas y Grupos

BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. (eds). DOSS
Ediciones, Sevilla, 2008. 137 pp.



Miguel MANDUJANO
ESTRADA

Universidad Vasco de Quiroga,
México

El Seminario luso-español “Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos” (Universidad de Sevilla, 2008) nos lega este texto de marcado acento práctico. Si bien es cierto que la primera parte del libro atiende a los fundamentos de la práctica de la filosofía aplicada, son la parte segunda y tercera las que dan nombre al conjunto y donde se centra el principal interés del seminario: la investigación de modalidades de Filosofía Aplicada en activo, el análisis de casos y la discusión de las formas de trabajo de los miembros del grupo.

En diez capítulos, el texto aborda tres secciones: los fundamentos, las experiencias de Filosofía Aplicada a la persona y las modalidades de Filosofía Aplicada a grupos. Aludiré, brevemente, a cada una de las participaciones en el orden inverso al que aparecen en el libro; de esta forma, reseñaré las colaboraciones más prácticas primero y, al final, los fundamentos, que a mi parecer hacen una muy justa evaluación de la trayectoria de la Filosofía Aplicada y anuncian la continuación de su ejercicio.

La sección “Filosofía aplicada a grupos” comprende tres experiencias particularmente prácticas.

La experiencia de Extramuros, presentada por Macarena Conesa Jabato, responde a una premisa fundamental: su labor es un acto de reivindicación, los filósofos deben tomar la calle. A través de la Filosofía Aplicada, Conesa y Extramuros han hecho presente la reflexión filosófica en la vía pública malagueña a través de la caña filosófica, el aula de madres o las gominolas de filosofía; experiencias de comunidades de investigación con madres de familia y niños, así como talleres de pensamiento y escritura creativa. Esperanzadora resulta la experiencia de Eduardo Vergara Aguilar, quien ha llevado la reflexión filosófica al complicado ámbito de la prisión, lo que demuestra, sin duda, la amplitud de horizontes de la reflexión y orientación filosófica y lo bien que brota la “semilla” del pensamiento con una metodología adecuada.

No menos interesante resulta la primera experiencia de aplicación grupal que aborda el libro: la Orientación Filosófica en el ámbito de la salud. En este capítulo, Francisco Barrera comparte la inquietud que le causó descubrir que los enfermos de fibromialgia “viven un desajuste existencial que pone en serio compromiso el sentido vital sobre el que descansan sus vidas” (p. 106) y lo efectivo que resulta la experiencia grupal y el análisis individual en el impacto sobre el sentido de sufrimiento de estos pacientes afectados en su capacidad motora.

El final de la sección “Filosofía aplicada a las personas” (capítulo séptimo) presenta un pequeño tesoro para quienes han de dedicarse a la Orientación Filosófica: el texto de Ana María Espinosa titulado “Fiscalidad y legalidad en la Filosofía Aplicada a la Persona”: recoge un ventajoso sumario para noveles filósofos aplicados, una serie de valiosas recomendaciones sobre la elección de la forma jurídica que han de tomar sus prácticas, las obligaciones, fiscales y laborales, la inscripción a la Seguridad Social, los detalles de la cotización, la Sociedad Civil, etc.

Las colaboraciones anteriores de esta segunda sección (capítulos cuarto a sexto) se tiñen de un carácter progresivamente teórico-práctico. En el capítulo cuarto, Francisco Macera Garfía nos presenta “Filosofía Aplicada a la persona y lenguaje”. Macera comparte detalles de su práctica y sus supuestos, destacando el llamado “primer contacto” del proceso de encuentro con el consultante. Así mismo, el autor insiste en la biografía y el espacio narrativo del consultante, a través del cual, el orientador ha de descubrir las contradicciones que lo trajeron a su despacho. A este proceso, Macera lo llama “paradigma del interés imperialista”. El filósofo, sigue Macera, invita al consultante a aceptar su singularidad pero es el consultante quien debe asumir sus contradicciones, mediante su propio esfuerzo intelectual. Al capítulo, sigue el resumen crítico de Rafael Romero Luque.

En el capítulo 5, “La felicidad como objetivo de la Filosofía Aplicada”, Jorge H. Dias destaca que “las metodologías filosóficas pueden ser muy útiles para organizar racionalmente una ayuda técnica, como, por ejemplo, el trabajo de cuestionamiento crítico que el profesional de intervención tiene que hacer.” (p. 53). Dias es certero en su postulado de la necesidad filosófica: “una estructura humana caracterizada por la conciencia de una ausencia en nuestra existencia que da origen a una búsqueda” (p. 57), siempre considerando

que la sabiduría práctica es una condición para la felicidad personal. Para Dias, el factor felicidad es fundamental en la búsqueda e interés del consultante. Además, el trabajo metodológico del orientador, ha de fundamentarse, parafraseando a Kant, como los imperativos de destreza/habilidad. Al final, el artículo presenta la metodología Project@, ideada por el profesor Dias para realizar su práctica. Adjunta, el artículo, el comentario crítico de Eduard o Vergara Aguilar.

El supuesto que sigue Barrientos Rastrojo en el capítulo sexto: “María Zambrano, compromiso existencial y Filosofía Aplicada a la Persona” es que “la teoría actual de la Filosofía Aplicada u Orientación Filosófica se encuentra inoculada por el virus de la racionalidad moderna.” (p. 81) De esta manera, se restringe y se obvian ciertas tradiciones y determinados accesos filosóficos a la realidad, al tiempo que se permite pensar que toda la filosofía ha basado sus discursos en la argumentación racional, cuando debería ser al contrario: a través de la FAP, se evidencia “la obtención de provecho de la filosofía como resultado y no como objetivo, el encuentro de verdades que surgen del consultante y no ofrecidas por el orientador o la puesta en contacto con un sí mismo, es decir, el autoconocimiento” (p. 89). Este juicio se traduce en la propuesta del autor. En su trabajo, evidencia la concepción filosófica de la FAP, destacando seis aspectos biográficos de María Zambrano que nos permiten entender su ejercicio como ‘filósofa aplicada’: i) la preocupación por Blas Zambrano, su padre, a quien le ayuda a sortear la dispersión anímica; ii) el acompañamiento a Araceli Zambrano en un episodio trágico que involucró al compañero de su hermana; iii) el duelo de María Luisa Bautista y iv) el caso de Emilio Prados, en ambos, Barrientos destaca la influencia “de la palabra sanadora” y la presencia de Zambrano; v) el apoyo a Agustín Andreu, un estudiante de filosofía, y vi) el tratamiento filosófico de un joven suicida.

Respecto a los fundamentos, encontramos en el capítulo tercero, “Las ironías de la filosofía” de Alves Jana, una suerte de divertimento profundo e irónico sobre el adagio de que “la filosofía no sirve para nada” en la escuela.

El segundo capítulo, “Philosophical Practice: Experience and Reflections” nos presenta la riqueza de veinte años de experiencia en el terreno de la orientación filosófica de la alemana Petra von Morstein.

Los axiomas de esta autora se extienden por todos los aspectos de la práctica individual, desde la constatación de una suerte de “pérdida del camino” que lleva al consultante frente al filósofo, la necesidad de orientación frente a la Grenzsituation o experiencia límite, hasta la consideración de una articulación metafórica, no conceptual, en el tratamiento del filósofo; métodos que se aplican mediante el diálogo en la vida de los clientes.

La tarea profesional debiera, según von Morstein: i) empoderar a las personas sin formación filosófica a reconocer sus propias preguntas y modos de vida y reconocerles en el espacio del diálogo filosófico; ii) dar posibilidad a que los filósofos superen su tendencia a distinguir entre Filosofía y el resto de sus vidas; iii) abrir espacios para superar el prejuicio de que la Filosofía es una competencia enrarecida y reconocer y promulgar su disposición humana de investigación y práctica y iv) ser un compañero de diálogo. Por último, la parte fundamental abre con “Mentalidad contemporánea y Filosofía Aplicada” de Ramón Queralto Moreno, una importante consideración tipo meta de la práctica de la Filosofía Aplicada. En un sugestivo juicio histórico-epistémico, el autor establece que las filosofías que han pasado la criba de la historia “i) han abordado los problemas de su tiempo histórico propio; ii) los han analizado con rigor lógico y argumentativo; iii) han desembocado en propuestas hermenéuticas con sentido sobre el hombre y su mundo y iv) han ayudado al hombre a profundizar, y satisfacer, su necesidad

humana básica” (Pp. 17-18). Con esto dicho, el autor relaciona algunos aspectos de nuestra contemporaneidad con la llamada Filosofía Aplicada. Lo evidente es que hay un cambio social acelerado sin comparación en la historia intensificado por el fenómeno de la globalización y la “sociedad tecnológica”. Esta metamorfosis socio-cultural es tan profunda que representa un cambio de era caracterizado por la caída de los paradigmas socioculturales heredados.

Queraltó se inscribe así en la tradición de la crítica a la racionalidad de la modernidad, pero constatando que vivimos condicionados aún por dicho fenómeno. “Un cambio de era – nos dice– es una situación de gran ruptura, y por tanto, de gran perplejidad, indecisión existencial, y también, por qué no decirlo, de grandes paradojas cuyo efecto final es la infelicidad humana.” (p. 20). Esta situación de ruptura y de desaparición de los grandes paradigmas explica el crecimiento de las consultas psicológicas, médicas, de orientación profesional, philosophical counselling, etc. En este sentido, Queraltó considera que “no es obsoleto” el desarrollo de una filosofía aplicada a la persona y que será una filosofía contemporánea “con todo derecho”, para lo que habría que tener en cuenta la racionalidad tecnológica y la pregunta por la utilidad como su criterio constituyente; su autoexpansión indefinida y, finalmente, el hecho de que es una racionalidad en búsqueda de la transformación y la manipulación, como lo diagnosticó el pensamiento posmoderno de la verdad retórica.

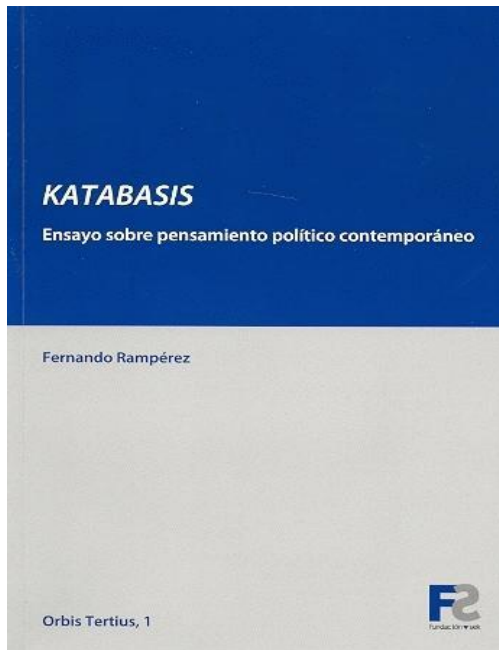
El libro finaliza con el anexo “Reseña del IV Congreso Portugués de Filosofía Aplicada”, de Manuel Fernández López.

En su conjunto, la riqueza del libro coordinado por Barrientos y Ordóñez radica en que sus colaboraciones resultan sumamente representativas del momento de la FAP en España y Portugal; en mi entender, son precisamente las experiencias concretas, las modalidades, quienes otorgan sentido a una práctica que nació práctica. La exigencia de la que trata Queraltó es, por eso, una afirmación certera como principio metodológico y, además, un atinado vaticinio sobre el futuro de la Filosofía Aplicada a la persona y a grupos.

En suma, el equilibrio en la presentación de las vivencias en FAP con principios fundamentales, tanto por el trazado de las conferencias como por los supuestos de las mismas prácticas, es también característico de la armonía teoría/praxis que debe reinar para que la FAP responda con criterio pragmático a la exigencia de la cultura y responda a la coyuntura de una sociedad saturada de los efectos de la globalización y la multiculturalidad. Sólo así su actitud favorecerá el acompañamiento, serio y creativo, de las personas y de los grupos, el acompañamiento filosófico de las situaciones límite, las Grenzsituationen como diría Petra von Morstein, de manera efectiva y transformadora.

Fernando RAMPÉREZ, *Katabasis.* *Ensayo sobre pensamiento político contemporáneo*

Fundación Institución Educativa SEK, Colección Orbis Tertius, Madrid,
2006, 198 pp., ISBN 84-611-0359-9



Juan Antonio FERNÁNDEZ
MANZANO

Universidad Complutense de Madrid

jafmanzano@filos.ucm.es

El libro *Katabasis. Ensayo sobre pensamiento político contemporáneo* constituye el primer volumen de una colección que se inaugura siguiendo una línea ensayística de divulgación científica y de fomento del pensamiento crítico. El objetivo que se marca el presente texto es desentrañar las claves teórico-prácticas del pensamiento político actual.

El libro es ante todo reflexivo, muy didáctico, en ocasiones idealista y, en consonancia con el cuento de Borges que presta nombre a la colección, una invitación a desafiar los límites de la realidad. Está dirigido a un lector culto, que no ha de poseer necesariamente conocimientos especializados en filosofía política y es tanto un apreciable instrumento para la investigación actualizada como una panorámica general de las evoluciones de esta materia. Valioso, en definitiva, para considerar la herencia que recibimos y atisbar la que legaremos.

Su autor, Fernando Rampérez, profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, es doctor en Filosofía con premio extraordinario de doctorado y Máster en Museología por el Centro Superior de Arquitectura. Sus áreas de especialización son la filosofía política, la estética, la filosofía del arte, y el pensamiento francés contemporáneo. Entre otras publicaciones, es autor de *La quiebra de la representación, el arte de vanguardias y la estética moderna* (2004), coautor de *Filosofías del siglo XX* (2005) y está a punto de publicarse *A destiempo*, un nuevo libro sobre filosofía y literatura. Colabora como investigador con la Fundación *Cultura de Paz* de Madrid, ha presentado y redactado catálogos para diversas exposiciones de arte moderno, forma parte del patronato de la Fundación *Amelia Moreno* y ha impartido docencia en el Instituto Tecnológico de Monterrey de México, en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid y en la Universidad Camilo José Cela de Madrid.

El texto, en líneas generales, explora algunos de los principales elementos de la historia de las ideas políticas en una aproximación más conceptual que histórica. Aun siguiendo un encadenamiento cronológico, los conceptos destacan sobre de los pensadores y los periodos históricos en los que se fraguaron. Así pues, no encontramos monografías sobre los principales filósofos. Los diez grandes bloques temáticos en los que está dividido parten presentando las raíces de las ideas políticas de occidente, pasan por la política ilustrada, el liberalismo, el socialismo, el anarquismo, el fascismo, la modernidad, la posmodernidad, la Escuela de Frankfurt y concluyen con el estudio de las políticas de la diferencia. Un recorrido por la filosofía política occidental de semejante envergadura se logra, como veremos, mediante la selección personal que el autor hace de temas fundamentales en filosofía política, lo que unido a la ausencia de notas, permite al libro discurrir en una exposición que logra conciliar el rigor académico con la claridad expositiva.

El texto obedece a un doble fin, por un lado proporciona las herramientas teóricas que se necesitan para poder pensar el presente en clave política y por otro, presenta concepciones muy dispares de lo político, acompañadas de una cuidada selección de textos fundamentales que son a la vez una invitación a la reflexión y un alegato en defensa del pensamiento cívico-crítico.

El autor entiende que dicha reflexión política está destinada a superar el marco de la mera especulación teórica para aspirar a tener efectos prácticos. Rampérez cree en el proyecto de una política en la que teoría y praxis sean las dos caras de su esencia. Escribe desde una base antropológica que destila confianza en lo humano, y espera que de la inagotable perfectibilidad del hombre se derive la posibilidad de perfeccionamiento de la sociedad, tarea que se convierte en un imperativo moral para con los coetáneos y herederos. A lo largo del texto se trasluce una inquietud: la necesidad de apertura de un espacio político construido en discusión colectiva entre iguales no coaccionados. Un diálogo del que se esperan extraer consecuencias reales para acercarse al ideal de una sociedad más libre y justa.

Una de las tesis fundamentales que recorre la obra es la necesidad de que la democracia sea sustentada por ciudadanos libres, formados y exigentes, que contribuyan a la mejora de su sociedad a través del compromiso o, en su formulación débil, de su no-indiferencia con la política. La clave la sitúa en el inmenso potencial de cambio de la educación y la cultura. Esta implicación con la sociedad es concebida como algo más que la defensa de los derechos individuales de los ciudadanos, pues tal conquista, con ser un logro histórico indiscutible, lleva en su reverso el solipsismo y el desinterés hacia la política de lo común. La política por venir debe aspirar a superar la mera satisfacción de las necesidades individuales; al fin y al cabo, política es lo público, lo múltiple, el pueblo, la *polis*. Palabras que comparten una misma raíz etimológica que se refiere a lo colectivo.

Esta argumentación nos conduce a otro problema que recorre el libro: el difícil equilibrio entre lo individual y lo social. Bascular en exceso hacia lo individual deriva, como se apuntaba, en la atomización de la sociedad, mientras que si el peso recae en lo colectivo, el individuo acaba disuelto en lo universal, a menudo presa de concepciones mesiánicas que olvidan que son los hombres quienes hacen la historia y deben asumir la responsabilidad en la creación de su organización política.

El autor es también especialmente combativo con las corrientes de pensamiento unidimensionales; en particular con aquellas que tratan de defender ufanamente el fin de las ideologías. Entiende que tales tesis equivaldrían a la asunción de que no hay alternativas a lo dado y en consecuencia, darían pie a la eliminación de toda disidencia. Algo especialmente peligroso, sobre todo cuando, ante la euforia del capitalismo triunfante imperan como nunca antes la desigualdad y la opresión, sin hacer vibrar un ápice la autocomplacencia de sus valedores. Frente a la uniformidad de los discursos, a lo largo de la obra se aboga por la existencia de especulaciones heterogéneas que se rebelen y sean incómodas con lo establecido desde la lucidez crítica. Es una reivindicación del espacio propio de la política, que no puede ser usurpado por el mercado, las “no-ideologías”, las religiones, ni siquiera, a pesar de su asombrosa capacidad de encontrar soluciones, por la ciencia y la tecnología; una gran parte de los desafíos humanos son problemas sin solución técnica.

A continuación, y a modo ilustrativo, se presentan determinados aspectos de especial interés dentro del libro. Del mundo antiguo se subraya la inexistente dialéctica entre individuo y sociedad y las implicaciones de concebir lo social y lo político como consustanciales al hombre, no como artificios. El papel de la educación será tratado en el mundo clásico y continuará evolucionando hasta el final del libro. Educación interpretada en ocasiones como imprescindible para la emancipación política, en otras como instrumento de adoctrinamiento o incluso como aparato clasificador de mano de obra para el mercado laboral.

Con la llegada del mundo moderno se estudian las implicaciones políticas del *cogito* cartesiano; un sujeto aislado, hasta de su propio cuerpo, en su introspección. Se señala la dificultad de cuajar un proyecto político compartido desde este autismo inicial que concibe la sociedad como una amalgama de subjetividades. El sujeto político moderno nace inserto en una sociedad capitalista en expansión, satisfecho con su libertad y posesiones y desvinculado del resto de sus congéneres. En contraste con el pensamiento griego, la modernidad cree que el individuo es anterior a la sociedad y hace depender lo político de un producto artificial: el contrato. Con Maquiavelo se nos presenta la construcción de un sujeto político despojado de esencias universales, aunque también asistimos a la

emancipación del poder: se sientan las bases para la creación de un Estado que acabe cobrando vida propia, deje de ser un medio para conservar la vida de quienes le crearon y busque, emancipado y avasallador, su propia conservación.

Avanza la obra abordando la reacción frente a las doctrinas absolutistas. El movimiento liberal especula acerca del papel rector de la ley, la necesidad de limitar el poder, el sinsentido de la obediencia pasiva de los ciudadanos, el respeto a la libertad individual y la tolerancia con las creencias individuales. Pero al mismo tiempo, acaba subordinando de facto lo político a lo económico. Se estudia la importante herencia liberal de la sociedad contemporánea y cómo su inicial carácter emancipador y transgresor osciló hacia posiciones más conservadoras, hasta llegar a las tesis neoliberales coaligadas con la globalización económica actual. Se señala la necesidad, siguiendo a Kant, de un orden internacional que preserve la paz entre Estados, que permita la defensa de una sociedad justa y pacífica y acabe con el secuestro de la política a manos del mercado. El cosmopolitismo kantiano es recuperado como hospitalidad global, entendida como derecho de los ciudadanos del mundo y no como concesión filantrópica. No se pasa por alto que la etiqueta de *liberal* esconde miradas muy heterogéneas de la política y en torno a ellas se reflexiona sobre el valor del control ciudadano de la política, la armonía natural de intereses en la sociedad, el papel del Estado, la cuestión de la redistribución de la riqueza y las relaciones entre política y economía, entre otras.

La aproximación a los socialismos indaga en sus presupuestos filosóficos, concepción antropológica, ideal humanista, enfoque científico, carácter teleológico y vocación de reflexión crítica volcada en la acción. El concepto de alienación ocupa buena parte de este apartado, así como el de libertad colectiva e ideología. Se abordan asimismo las traiciones históricas que sufrió el pensamiento de Marx y la deriva de una ideología pretendidamente liberadora hacia una praxis totalitaria.

El anarquismo aporta varias ideas de interés para la filosofía política: la concepción del hombre como ser radicalmente libre heredada de la Modernidad y su coherencia ética y política con los desarrollos que se siguen de este principio; la afirmación de que no hay contradicción entre lo individual y lo social; la mirada con sano recelo hacia toda forma de poder del Estado y por último, los problemas que conlleva la renuncia al apartado teórico de una doctrina.

El fascismo, calificado de “no-pensamiento” por su apología del irracionalismo y desprecio de todo lo intelectual, es diseccionado para concluir que su simplicidad y lógica como sistema se fundamentan en axiomas sencillamente absurdos que levantan un edificio cuya solidez es sólo aparente. Se apuntan también, de la mano de Arendt, las relevantes diferencias entre dictaduras y totalitarismos y se trata otro aspecto que resuena a lo largo del libro y que nos es muy cercano hoy: el debate entre renunciar a la libertad a cambio de seguridad. Relacionado con este asunto aparece el papel que juega el miedo y cómo éste puede acabar desembocando en “terror total”.

El libro reflexiona sobre cómo la filosofía política se vio obligada a repensarse tras la segunda guerra mundial al constatar los horrores que el moderno mundo occidental había protagonizado. Se instala la sospecha en la Modernidad y la desconfianza en la otrora poderosa razón del sujeto y se elaboran filosofías que intentan dar respuestas a estos interrogantes desde posiciones que replantean la condición humana desde varios ángulos, de Durkheim a Sartre.

La recta final de la obra se ocupa de la posmodernidad, su reacción ante la metafísica tradicional y su apuesta por la desaparición de las esencias sagradas y los dogmas trascendentes para reivindicar la contingencia, la tolerancia y la inmanencia del ser debilitado. Una filosofía que aspira más a mantener el diálogo que a llegar a la verdad. En otro plano, la Escuela de Frankfurt, nacida con afán desideologizador, cuestiona el mito ilustrado occidental desde el criticismo y se alinea contra el pensamiento unidimensional, tras haber sufrido los totalitarismos fascista y estalinista. Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas conforman la estructura de este apartado. El libro culmina con la filosofía de la diferencia francesa. Foucault examina hasta dónde está permitido pensar y descubre tanto la naturaleza histórica de la verdad como su relación con el poder. Se denuncia el aparato de saber-poder que impide el acontecimiento espontáneo y libre y pone un marco previsible a toda acción a través de una dominación tan imperceptible como constante. Por su parte, Deleuze propone un proyecto nómada y transgresor como respuesta a la parálisis del poder del Estado, de naturaleza estática y conservadora. La crítica al capitalismo se articula partiendo del rechazo a la violencia y al sometimiento inherentes a este sistema proteico y con tendencias totalitarias. Por último, Derrida emprende la deconstrucción como una tarea ética y política que cristaliza en una filosofía afirmativa, crítica y racional, pero renunciando a los fundamentos absolutos. Derrida deja al hombre solo, con su decisión y responsabilidad, sin soportes externos, frente a la posibilidad de una democracia que está por construir.

Si nos detenemos en la estructura del libro, observamos que se trata de una visión explícita y pretendidamente parcial cuya metodología expositiva se ciñe a esbozar los temas, cuestionar su sentido y abrir interrogantes. Los argumentos son presentados desde un ángulo subjetivo, en una panorámica en ocasiones vertiginosa que concluye justificando la exigencia de la “política imposible”, concebida como búsqueda incesante de algo que no existe y que está por hacerse. La democracia como tarea siempre en marcha y siempre inacabada, capaz de poner en equilibrio las coordenadas de la libertad individual y colectiva.

Como ya se nos advierte al comienzo de su obra, el libro no pretende agotar los temas, sino que tiene el perfil de “introducción crítica al pensamiento político contemporáneo”, y se ciñe a sacar a la luz una selección de temas de las más importantes escuelas de pensamiento político útiles para entender la teoría política contemporánea. Basándose en los mismos autores y escuelas filosóficas se podrían haber seguido muchas otras líneas de investigación posibles. El tratamiento de cada uno de los bloques está tejido de tal modo que de ellos se extraen conclusiones parciales que cobran mayor relevancia conforme la obra avanza, evidenciando en qué medida el bagaje conceptual actual es heredero de conceptos que vienen de antiguo.

Algunos pasajes del texto tienen especial relieve. Tal es el caso de la crítica a la prepotencia histórica de occidente con respecto al resto del mundo, basada en un proyecto mítico y etnocentrista. También es de especial interés cómo se destaca la íntima conexión entre la política y la educación, una preocupación cuyo origen puede ya rastrear en Platón.

El texto despegua notablemente en los capítulos octavo y décimo, dedicados a la posmodernidad y a la filosofía de la diferencia, haciendo, a pesar de su complejidad, una lectura política explícita que es imprescindible para comprender en toda su extensión una corriente filosófica.

En la obra, el profesor Rampérez nos lleva a repensar la *katabasis*, un término con resonancias homéricas, que habla del descenso hacia el inframundo, o siguiendo a Platón, de la vuelta a la caverna después de haber logrado salir de ella. En la tradición clásica la *katabasis* se entendía como una prueba heroica, pero además se consideraba que para quien emprende este camino de descenso, la marcha era también un camino de ascenso hacia la mejora y el autoconocimiento personal. Llegamos pues a concluir que en la *katabasis* se unen en cierto modo los conceptos de compromiso con los demás y de perfeccionamiento personal. Rampérez nos coloca ante la tesitura que tienen ante sí quienes han logrado elevarse desde la posición de la que originariamente partimos todos y han podido escapar de las sombras, la indiferencia y la ignorancia de la caverna. Se trata de la tarea ética y épica de retornar para entablar el diálogo.

Permítaseme, para concluir, advertir una analogía que el texto sugiere: existe una cercanía notable entre la imagen de la caverna de Platón y la visión inadvertidamente distorsionada de la realidad que Marx imputa a la ideología en *La ideología alemana*. Puede que el anhelo platónico-marxista de la eliminación de distorsiones al libre pensar (llámese *anabasis* o desideologización) sea una tarea imposible de acometer en toda su extensión. Las sombras e ideologías dominantes son un fenómeno estructural, en la medida en que no hay datos ni vivencias que puedan ser entendidos o vividos al margen de las ideologías, ni puede haber discurso que opere al margen de intereses, creencias o redes de valores asociados. No obstante, el imperativo de volver a la caverna cobra sentido desde un nivel más modesto. Nadie puede reclamarse en posesión de la verdad absoluta, pero queda siempre un espacio abierto de verdad, es una cuestión de grado. El diálogo político abierto y libre es capaz de erosionar las barreras que impiden acercarse a un pensamiento más autónomo y menos dogmático. Una reflexión abierta a la disidencia que, al no conformarse sin más, aspira a poner en marcha un mecanismo dialéctico que alcance un cambio en lo existente. Un diálogo así puede exponer a la luz los intereses que sustentan a las ideologías e instituciones y desenmascarar la falsa conciencia. Al fin y al cabo, desmitologizar no sería otra cosa que desvelar, apartar siquiera algunas sombras. Esa sería una verdad a la que desde luego, aún cabría aspirar. El concepto griego de verdad lo avala.

Este libro camina hacia esa meta. No es poco.

Pensar este tiempo: Espacios, Afectos, Pertenencias

Arfuch, Leonor, Compiladora, Paidós, Buenos Aires, 2005, pp. 332.

Maximiliano E. KORSTANJE

Universidad de Palermo Argentina

Pensar este Tiempo es uno de esos libros, que se bien pueden leerse independientemente por tratarse de una compilación de varios autores, tiene un mensaje bien claro, un objetivo para el lector. Comprender el tiempo presente desde los campos de la política, la economía, el espacio, la movilidad y la poesía. Si la modernidad aún continúa despertando discrepancias entre los expertos, con más razón la postmodernidad. El trabajo de referencia con sus aciertos y limitaciones nos invita a la reflexión crítica desde una perspectiva no fatalista (como la mayoría de los trabajos en la materia) sobre la situación de nuestra civilización en los tiempos postmodernos. De todo el interesante libro, por una cuestión de espacio, sólo nos ocuparemos de la primera parte dedicada enteramente a la política de nuestro tiempo. Empero, en parte dichas teorías han sido pensadas en Europa y Estados Unidos partiendo de realidades incompatibles con la Latinoamericana. La presente revisión es una respuesta crítica a los argumentos de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Scott Lash sobre el papel de la economía y la política en la sociedad.

En el primer artículo Ernesto Laclau analiza el rol del populismo en las actuales demandas de la ciudadanía. Según el scholar, el prerequisite para los sistemas populistas es que gran parte de las demandas sociales en seguridad, bienestar, empleo y distribución de la riqueza entre otras hayan quedado insatisfechas. En la demanda, quien envía la petición reconoce en el receptor el poder en la solución a su problemática. Laclau sostiene que cuanto más las demandas tienden a ser absorbidas en forma diferencial, más débiles son los vínculos “equivalenciales” y menor la probabilidad de constituir un espíritu popular. A la inversa, la cantidad de demandas igualmente insatisfechas predisponen institucionalmente para el populismo. En otras palabras, cada demanda es rica en sí misma y representa la punta de un iceberg, la homogenización de todas ellas sólo es posible bajo el vaciamiento de sus sentidos. Precisamente, el populismo no sólo antagoniza con un enemigo visible sino que también condensa todas las demandas en un nombre, el nombre del líder (Laclau, 2005: 35).

La tesis central de Laclau puede ser reconstruida en las siguientes partes: a) todo sistema institucional experimenta un declive en la medida en que no puede absorber en forma diferenciada las demandas sociales y recurre a cadenas de equivalentes antagónicas, como por ejemplo las reivindicaciones de Derecha e Izquierda sobre determinada problemática social como puede ser el desempleo o la demanda de seguridad. Ambas posturas toman “la misma equivalente flotante” pero presentan estrategias diferentes, b) en la medida que el estado instituye una lógica preferencial, la identidad popular “se torna cada vez más inoperante”, c) la ideología se instituye como el requisito para la creación discursiva de homogeneidad propia del populismo. Ello significa que “un movimiento o una ideología –o, para colocar a ambos bajo su género común, un discurso– será más o menos populista dependiendo del grado en que sus contenidos estén articulados por lógicas equivalenciales. Esto significa que ningún movimiento político estará enteramente exento de populismo, porque ninguno dejará de interpelar en alguna medida al pueblo contra un enemigo” (*Ibid.* 44). De esta lectura, Laclau se da cuenta, se desprende la idea que el populismo no es corruptor de la política sino su elemento fundante por el cual se tejen la hegemonía y el discurso. En este sentido, todos los pueblos acuden a sus propios sentidos de representación distorsionando su sentido de identidad. Esta consecuencia inmediata es ineludible a la estructuración de cualquier sistema político. Las contribuciones del profesor Laclau al estudio de la legitimidad y la eficacia radica en comprender que la función última de la hegemonía y el populismo será quebrar las fronteras internas construidas por los grupos de poder antagónicos al gobierno de turno, en la medida en mayores fronteras se construya menor será el mensaje del populismo pero también la eficacia en cuestiones de gobernabilidad. Por el contrario, cuantas menores barreras existan dentro del sistema social la demanda será efectivamente satisfecha pero peligrosamente unívoca.

En el segundo trabajo, Scott Lash esboza la idea de un capitalismo metafísico cuyas características enfatizan en la predominancia de los medios inmateriales sobre los materiales. Toda la sociología clásica heredera de la filosofía tomista tiene en su núcleo teórico elementos que se constituyen asimismo como metafísicos como ser la cultura, los vínculos o el imaginario social. No obstante, el capitalismo tardío intenta evitar la lógica de la ciudad rompiendo las estructuras a favor de “una política de la diferencia” o “de la multitud”. Lash distingue conceptualmente dos tipos de capitalismo, el físico originado con el renacimiento y el metafísico que no es otro que el actual. En concordancia con Laclau, Lash sugiere que “en el capitalismo físico, ya sea en política, en economía, en ciencia, en derecho o en el marco social institucional, se regulan elementos equivalentes o átomos. Eso es el capitalismo físico en esencia: el en-sí de un modo de ser cuyo en-sí consiste en no tener un an-sich. El capitalismo físico atañe siempre, sin excepciones, a leyes y equivalencias. La dominación y la resistencia en el capitalismo físico conciernen a la equivalencia y la ley. Cuando el capitalismo se vuelve metafísico, ya yo hay leyes y equivalentes, universales y particulares, en el lugar de la equivalencia hallamos desigualdad y diferencia, en el ámbito de la ley tenemos singularidad. Y por cierto, la singularidad, la diferencia y la falta de equivalencia son un principio de resistencia, pero también de dominación, en la era del capitalismo metafísico” (Lash, 2005: 56).

Alternando a Aristóteles con Leibniz y Spinoza, Lash afirma que el capitalismo en su forma contemporánea se extiende a su causa “formal” rompiendo con la equivalencia de su antecesor. Al ser la sustancia la encargada de dar forma como principal criterio de causación a la inmaterialidad. En su causa formal, el capitalismo metafísico no es determinado por la forma -como lo era en el Renacimiento- sino por la sustancia. No

obstante, uno de los serios problemas conceptuales de Lash (tal vez por no ser la filosofía su rama de estudio) es la confusión entre el yo psicológico y el cógito-metafísico. En segunda instancia, Lash trivializa al proceso de formación de ese yo metafísico conocido como la “ipseidad” como el proceso de reflexión del yo en sí. Ello marca la diferencia entre el ser-en-sí y el-ser-para-sí cuya expresión concreta es el ser-en-el-tiempo, es decir la historicidad. Precisamente, la cuestión con el posmaterialismo o post-capitalismo es que desaceleran “la conciencia de clase” del ser-para-sí poniéndolo en sí. En el capitalismo clásico el intercambio se estructura en el equilibrio, en el posmoderno en el desequilibrio. El riesgo dinero-dinero que se pone en marcha con la aparición del “capitalismo metafísico” afecta la inversión productiva generando que los actores inviertan en los derivados del riesgo. En consecuencia, lo imprevisible del riesgo es la creación del riesgo mismo que genera el propio sistema -en el sentido de Beck-. La obsesión por disminuir el riesgo de capitalización lleva al desequilibrio por el riesgo mismo. El autor intenta esbozar innecesariamente una nueva teoría posmarxiana vinculada al idealismo kantiano. Marx, ya hace un siglo y medio atrás, había considerado al capitalismo como un proceso simbólico que al margen de la plusvalía conllevaba a la reproducción de lo metafísico. Por ejemplo, si la industrialización llevaba en sí la idea de mercancía-dinero-mercancía, el capitalismo invierte dicha lógica en dinero-mercancía-dinero. En este sentido, la originalidad de la tesis de Lash parece no sólo algo cuestionable sino que retórica mediante habla más de lo mismo.

El tercer trabajo Chantal Mouffe quien propone un modelo político que se aleje de pensar las cosas en términos de buenas o malas como los actuales. En los últimos años, la teoría política parece haber cambiado de rumbo por cuanto los modelos agregativos en los cuales la democracia era considerada una sumatoria de intereses individuales se encuentran declive. En su lugar ha surgido la idea de “democracia deliberativa” cuyos principios apuntan a que “las cuestiones políticas son de naturaleza moral y, por consiguiente susceptibles de tratamiento racional. El objetivo de una sociedad democrática, es, desde esa perspectiva, la creación de un consenso racional alcanzado por medio de procedimientos deliberativos apropiados cuya finalidad es la de generar decisiones que representen un punto de vista imparcial, en interés de todos por igual” (Mouffe, 2005: 79).

La autora sugiere que ese modelo racionalista lleva a no comprender las verdaderas cuestiones de la arena política. Teóricos de la política como Rawls, Dworkin y Rorty fallan a la hora de explicar las implicancias reales de lo político en la vida del hombre. Es paradójico, tal vez escribe Mouffe, que uno de sus máximos enemigos C. Schmitt diga más sobre la democracia y la política que los propios liberales. Con este argumento en mente, la politóloga se predispone a rescatar las consideraciones schmittianas sobre lógica amigo/enemigo y del decisionismo. Las sociedades humanas basan su solidaridad y su política gracias a la hostilidad; pero lo cierto es que Schmitt nunca pensó superar las limitaciones liberales sobre la democracia sino simplemente anular la democracia. En este punto simple pero cualitativamente importante se diferencian los tratamientos de Schmitt con el anhelo de Mouffe.

La tesis de Mouffe apunta a que la identidad de los grupos humanos se forja gracias a la intervención de un “ellos” o de un “exterior constitutivo” que ayuda a subrayar las diferencias entre los grupos que a su vez son construidas por medio de la jerarquización social. Cuando los hombres perciben a los “otros” como amenazadores a sus propios valores responden con hostilidad. La dimensión antagónica es, pues, “lo político” mientras “la política” refiere a todas las prácticas encauzadas con el fin de crear un orden cosmogónico (fundador). En consecuencia, el motor que mueve los hilos de la democracia,

como régimen político, es la pasión para la creación de identidad. En este contexto, Mouffe presenta su tesis del “pluralismo agonístico” que no es otra cosa que “un intento de domesticar la hostilidad” derribando el mito del consenso social a cualquier costo. Los otros en la democracia deben ser vistos como adversarios y no como enemigos.

En palabras de la propia autora, “lo que la política democrática requiere es que los otros no sean vistos como enemigos a ser destruidos sino como adversarios cuyas ideas serán combatidas, incluso de modo virulento, pero cuyo derecho a defenderlas nunca será puesto en cuestión. Para decirlo de otro modo, lo importante es que el conflicto no adopte la forma de un antagonismo (enfrentamiento entre enemigos) sino la forma de un agonismo (enfrentamiento entre adversarios). Podríamos afirmar que el objetivo de la política democrática consiste en transformar el antagonismo potencial en agonismo” (Mouffe, 2005: 86). No obstante, la autora cae en un problema de difícil solución con respecto a su tratamiento, en parte porque trivializa el rol de la eficacia como mantenedor del orden político; y en parte porque pone demasiado énfasis en el conflicto social. Por un lado, Mouffe olvida que sin una retroalimentación efectiva y eficaz de la ciudadanía, la democracia se hace tan peligrosa como una “cruel dictadura”, por el otro el conflicto social y el agonismo por sí mismos no resuelve las necesidades de la ciudadanía, sino que las profundizan. Latinoamérica ha sido testigo de ambas cuestiones, tanto del antagonismo radical que elimina al “adversario” como de la “tolerancia agonista” que propone Mouffe. Ambas a su manera han fallado, quizás el problema radique como lo vieron los “neomarxistas” en el concepto mismo de democracia como elemento ideológico del capitalismo. Empero, caben aquí tres distinciones.

En términos hobbesianos la democracia puede ser un régimen tan autoritario como la monarquía. Aquí cabe discutir el papel de la religión en la configuración del orden cosmogónico. Según nuestro argumento, toda organización política despliega un lazo de solidaridad interna que la mantiene unida creando en el imaginario una imagen de lo que corresponde (sistema mítico o ético-moral. En ese proceso, el miedo se constituye como un elemento vital ya que como han estudiado Hobbes y Spinoza previene el ataque mutuo. En este sentido, una vez organizada la vida civil el miedo no desaparece, sino que continúa presente por otras vías y canales. El Estado es el único ente capaz de coaccionar e intervenir en los intereses de sus súbditos. Sin embargo, existe un punto de ruptura en donde el poder político comienza a crear una situación de temor y caos para lanzarse hacia la conquista externa. El discurso ideológico apunta a señalar a los “otros” como seres temibles los cuales con sus costumbres corromperán la virtud “de nuestros corazones”. En tanto que arquetipos míticos del mal, “la otredad” se introduce como una forma “perversa”, sus intereses son siempre la destrucción de nuestra forma de vida. En aquello que Bernstein llamó, personalidad dogmática que piensa en absolutos, los regímenes totalitarios se caracterizan por discursos cuyo contenido hace referencia a la “inevitable” confrontación entre “el bien y el mal”.

Apoyados vehementemente por Dios, es nuestro deber moral hacer frente al “mal” “en un conflicto que nos es impuesto” y no-deseado. Esa convicción en momentos de incertidumbre y malestar social, funciona como el aceite de un engranaje que moviliza esfuerzos y recursos hacia la confrontación, la provocación y la exclusión. Las mentalidades dogmáticas enfatizan en la fortaleza, la masculinidad y valentía como valor supremo mientras los opositores son tildados de débiles y/o afeminados. El miedo toma en esta dirección un canal diferente, el débil es investido bajo el mote “de cobarde” como el término más peyorativo que puede recibir un ciudadano. Para el dogmático, el miedo no sólo es un arma de dominación sino una pantalla que permite medir las lealtades y

afiliaciones de los miembros del grupo. Para ello, se necesita de una “causa” superior como puede ser “Dios o la Patria”. Esto no necesariamente significa que la religión sea autoritaria, sino más bien que los dogmáticos ven en ella esa causa superior que necesitan para auto-nombrarse “elegidos”. En el carácter de los elegidos, o los buenos, se legitiman las más perversas y horrendas prácticas humanas. Es algo paradójico que la búsqueda frenética por “el bien” lleve inevitablemente “al mal”. ¿No ha sido acaso la misma democracia participativa que hacia frente al autoritarismo del eje en la segunda guerra, aquella que no reparó en arrojar dos bombas atómicas sobre población sin ningún tipo de remordimiento?, ¿no ha sido el mismo Adolfo Hitler puesto en el poder por vía democrática?, ¿no han sido los mismos que asesinaron a Julio César para garantizar la República los mismos que contribuyeron a la creación del Imperio Romano?, y ¿fue Napoleón un libertador o un déspota opresor?. Todas estas preguntas quedan sin respuesta si nos detenemos en el mensaje oficial. Los defensores de este mensaje siniestro que se los ve (desgraciadamente) en los medios masivos de comunicación todo el tiempo, obviamente ven en Hobbes el mismo autoritarismo que ellos (implícitamente) promueven.

Como han revelado los autores estudiados, la democracia como cualquier otro régimen, en este contexto, se presenta como impotente para resolver los artilugios del autoritarismo. Tendríamos que preguntarnos si realmente la Democracia no es parte del autoritarismo. Agregaríamos que otra de las particularidades de los totalitarismos es la cosificación y petrificación de las instituciones cuyo contenido es vaciado y sustituido por nuevos modos de pensar. En otras palabras, la democracia no es más que una forma de organización como la aristocracia o la monarquía, el principio corruptor comienza con la ilustración cuando se la presenta como el mejor sistema posible en donde priman la libertad y la comprensión. No hace falta mucho para darse cuenta que en la Grecia del Siglo C.A.C las familias tenían una idea de participación en los asuntos políticos muy similar a la nuestra, en realidad preferían de ocuparse de sus asuntos personales o familiares y en raras ocasiones asistían a las asambleas ciudadanas (Dahl, 1991); la idea de presentar a Grecia como la cuna de la democracia es hartamente absurdo.

Siguiendo este punto de análisis, la libertad no es un requisito indispensable del régimen democrático sino que también puede estar presente en las aristocracias o incluso en las monarquías (constitucionales). Más aún, una gran cantidad de “dictadores” han llegado al poder (en la historia humana) por medio de la voluntad popular y los canales democráticos; y por supuesto, ello no los ha hecho más tolerantes. La democracia no es funcional a la libertad, sino en el sentido de Fromm, a la no intervención del libre mercado y al proceso de individuación psicológico. Es precisamente, la construcción de una idea de Democracia como elemento que garantiza la libertad la segunda de las tergiversaciones propias del pensamiento autoritario. Un mercado “naturalmente libre” es un terreno tan fértil al dogmatismo como un “pueblo” incapaz de reflexión crítica; como sugería la lectura de Hobbes, *si todo es de todos, entonces todos obtienen nada*. Siguiendo esta misma argumentación *si todos son libres de elección, entonces todos son esclavos de sus deseos*. La línea parece ser muy sutil y débil. No obstante, la manipulación del temor, la angustia y la creación de un frente de “maldad” parecen indicadores ciertos y suficientes que se observan en la mayoría (por no decir en todos) los regímenes autoritarios; Mouffe y Laclau equivocan libertad con democracia o pluralismo y en consecuencia llevan la discusión a un modelo teórico impracticable. En lo personal, parece que hemos comprendido el mensaje en forma errónea, o en forma inversa.

Bibliografía

- Bernstein, R. (2006). *El Abuso del Mal: la corrupción política y la religión desde el 11 de Septiembre*. Buenos Aires, Katz.
- Dahl, R. (1991). *La Democracia y Sus Críticos*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Fromm, E. (2005) *El Miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). “Populismo: ¿Qué hay en el nombre?.”. En *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*. Leonor Arfuch (Compiladora). Buenos Aires, Paidós, pp. 26-46.
- Lash, S. (2005). “Capitalismo y Metafísica”. En *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*. Leonor Arfuch (Compiladora). Buenos Aires, Paidós, pp. 49-74.
- Mouffe, C. (2005). “Políticas y Pasiones: las apuestas de la democracia”. En *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*. Leonor Arfuch (Compiladora). Buenos Aires, Paidós, pp. 78-97.
- Spinoza, Baruch de. (2005). *Tratado Político*. Buenos Aires, Quadratta.

Ramón Irigoyen, *Una pequeña historia de la filosofía*

Barcelona, Oniro, 2008, 207 pp.

Azucena PENAS

Universidad Autónoma de Madrid

El libro que tengo el gusto de reseñar se titula *Una pequeña historia de la filosofía*, de Ramón Irigoyen, y pertenece a la saga de libros que podríamos denominar de filosofía para principiantes; es decir, de obras para iniciarse y hacerse preguntas, aunque sea por curiosidad y ganas de aprender. A esta saga a la que aludo pertenecerían también títulos como: *Historia de la filosofía sin temor ni temblor*, de Fernando Savater (Edit. Espasa), *Los Simpson y la filosofía*, de VV.AA. (Edit. Blackie Books), *Menú degustación. La ocupación del filósofo*, de Manuel Cruz (Edit. Península), o *Sirve Nadal, responde Sócrates*, de Toni Nadal y Pere Mas (Edit. DeBolsillo).

Tres razones que podrían explicar el alud de lanzamientos editoriales sobre filosofía serían las siguientes:

1. *La visión que tenemos de los filósofos*. En el segundo episodio del espacio *Monty Python's Flying Circus*, el grupo cómico británico planteaba un partido de fútbol de pensadores alemanes –con la excepción de Beckenbauer– contra filósofos griegos. El árbitro pitaba y todos se ponían a andar en círculos mesándose la barba y ajenos al balón. Antipragmáticos y poco conectados con el juego cotidiano, así vemos a los filósofos y eso intentan desmontar estos libros.

2. *Todos filosofamos*. En uno de los éxitos de YouTube, Pelegrí, un abuelo leridano, responde al aparentemente cándido Jaime Bores, pero llega más al fondo: “¿De dónde soy o de dónde vengo? o ¿dónde nací?”.

En efecto, del camarero al familiar más dicharachero que podamos imaginar, todo el mundo se pregunta alguna vez por algo más profundo que por su lista de la compra.

3. *La crisis hace pensar*. Con la crisis, se dispararon las ventas del primer filósofo que pasó de analizar la realidad a querer cambiarla. El *boom* de ventas de la obra de Karl Marx de hace un año, parece que ha mutado al resto de pensadores. Ante la crisis económica y de identidad, la gente se cuestiona.

Y como de cuestionarse y cuestionar se trata, el libro de Ramón Irigoyen: *Una pequeña historia de la filosofía*, hace un sabio recorrido por todo el devenir histórico de la filosofía, de manera amena y humorística, de modo que permite al lector ilustrarse con los conceptos básicos de las principales teorías filosóficas, a la vez que divertirse con los comentarios que se intercalan, siempre actuales e ingeniosos a la hora de establecer paralelismos y analogías entre el pasado y el momento presente.

El libro consta de una Introducción y cinco bloques temáticos, a su vez desglosados en subapartados:

a. La filosofía griega: a1. Presocrática; a2. clásica; y a3. en Grecia y Roma después de Aristóteles.

b. La filosofía de la Edad Media: b1. La época de la Patrística griega y romana; y b2. La era de la Escolástica.

c. La filosofía moderna: c1. del Renacimiento; c2. del Barroco; y c3. de la Ilustración.

d. La filosofía en el siglo XIX: d1. el romanticismo y el idealismo alemán; d2. el positivismo, materialismo y marxismo.

e. La filosofía en el siglo XX: donde aparecen, entre otros, distintos filósofos como Heidegger, Wittgenstein o Popper; y donde se hace una especial y muy meritoria dedicación a las mujeres que han cultivado de forma brillante la filosofía, como Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o María Zambrano.

Los conceptos filosóficos que se exponen a lo largo del libro siguen un riguroso orden cronológico y conceptual, de modo que aportan a la obra coherencia interna y cohesión estructural, informando adecuadamente de las nociones básicas que definen a cada autor dentro de la corriente filosófica a la que se adscriben. Se puede calificar de muy bueno el capítulo dedicado a Séneca.

Las numerosas notas de buen humor se reparten a lo largo de todo el libro y llegan a alcanzar cotas de humor sublime como, por ejemplo, en la página 172: “No deja de ser cómico que la teoría darwinista, que destruye el creacionismo divino de tantos credos religiosos, está pidiendo, como acompañamiento musical, música gregoriana del monasterio cisterciense de Silos. Cuando escucho, por ejemplo, el himno gregoriano *Veni, Creator Spiritus* (Ven, Creador del Espíritu) cantado, con una lentitud de dinosaurio antediluviano, por los monjes de este monasterio, asisto, en mi imaginación, a la lentísima transformación de los reptiles, aves, mamíferos y chimpancés en su paulatina marcha hasta convertirse en hombres. Y de convertirse incluso en monjes, que son más darwinistas de lo que dicen. No renuncian ni a bautizar a los monos”.

A menudo el autor de este libro hace relaciones muy útiles entre filosofía e historia o entre filosofía y literatura, con sutiles comentarios etimológicos. Así, en las páginas 94 y 178-179, respectivamente, se alude al libro *Bestias y Superbestias* de Saki, traducido al español como *Animales y más que animales*, o al libro de Rohde titulado *Psyche. El culto del alma y la fe en la inmortalidad de los griegos*.

Como conclusión a la obra que reseño, se podría decir que la filosofía solo es útil para quien tenga curiosidad sobre estas cosas. Pero es que todo el mundo tiene curiosidad sobre estas cosas y por eso todo el mundo, mal que bien, va filosofando por las esquinas o en la cama de noche. Esa es la verdadera razón por la que interesarse por la causa filosófica: no hay más remedio; y sobre todo, con libros como el de Ramón Irigoyen que llevan a la práctica la máxima horaciana de *prodesse et delectare*.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F., VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel, (eds.): *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos Estudios*

Universidad Pontificia ICAI-ICADE, N° 21, Madrid, 2005

Jesús Pedro PAYO DE LUCAS

U.N.E.D.

Esta obra pertenece al proyecto de investigación del ILKM de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Y con el subtítulo de “Nuevos Estudios” pretende una puesta al día de temas relevantes pertenecientes al krausismo, a la Institución Libre de Enseñanza y a su creador, Francisco Giner de los Ríos. En ella han participado los pensadores más importantes en el momento actual sobre el krausismo español tal y como se indica en el prólogo. Así, Dña. Elvira Ontañón, en el capítulo primero, realiza su estudio en torno al proceso de emancipación de la mujer. También el profesor Enrique M. Ureña estudia, en el capítulo segundo, la relación entre krausistas, fröbelianos y, sobre todo, el protagonismo del institucionalismo en la promoción de la función social de la mujer española en el siglo XIX. Krause fomentó en su filosofía la cuestión femenina y la necesidad de su educación. El profesor Ricardo Pinilla Burgos se centra en la estética de Giner como receptor de la de Krause. Trata la consideración de la estética como disciplina en España y su importancia para la difusión del krausismo. El profesor José Manuel Vázquez-Romero analiza en el capítulo cuarto tres temas: la sociedad, el derecho y la ciencia en Giner, como elementos organizadores de la teoría de la sociedad. Hace hincapié en la importancia de la Universidad en la concepción filosófico-jurídica gineriana. D. Pedro F. Álvarez Lázaro, dedica el capítulo quinto a analizar la relación entre institucionistas y masones en la España del siglo XIX. Subraya dos tesis fundamentales: la independencia de Giner y su Institución de cualquier manipulación masónica, y por otro, muestra cómo las organizaciones masónicas europeas se empeñaron en la modernización de la sociedad a través de la educación por distintas instituciones. Por último, D. Fernando Millán estudia el concepto religioso y el itinerario intelectual de Luis de Zulueta y, finalmente, D. Antolín Sánchez Cuervo se centra en la tradición difusa krausista y liberal en México, tras el exilio institucionista, tema que cierra la obra.

El libro, tras comenzar con una introducción del profesor Ureña en el que plantea al lector los objetivos del ILKM, continúa con las tesis de Elvira Ontañón señalando cómo el proceso de emancipación de la mujer y su incorporación a la actividad pública estuvo marcado por enormes dificultades. En efecto, la equiparación hombre y mujer en derechos legales, laborales y de formación supone una auténtica revolución. En este camino contaron con la ayuda inestimable de las ideas krausistas y de la ILE formada por hombres de buena voluntad y de gran categoría intelectual y humana, sensibles a la situación política, social y educativa de la España que vivían. Giner promovió la regeneración del país a través de una nueva educación que devolviera al individuo una espiritualidad y una conciencia desconocidas. Y para ello era necesaria la defensa de los derechos de la mujer. Solo así se conseguiría alcanzar la dignidad humana. Y el camino para ello era la educación, no sólo del hombre, sino también de la mujer. Gracias a la labor de Giner y de mujeres como Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán o María Goyri se aceleró la participación de la mujer en la vida activa, intelectual, artística y política. Igualmente, el trabajo de Victoria Kent hizo que las mujeres alcancen el derecho al voto en 1932.

El profesor Enrique M. Ureña también trata la cuestión de la mujer en el capítulo segundo. Comienza destacando la obra de Krause: *El Ideal de la Humanidad para la Vida* de 1811, su obra más influyente, del que destaca un texto fundamental: "varón y mujer son igualmente esenciales en la humanidad, y por tanto la mujer no está subordinada al varón bajo ningún punto de vista. La mujer es, en todas las capacidades del espíritu y del ánimo tan capaz y tan original con respecto a todas las partes del destino humano, como el varón..., ambos son en sí mismos igualmente humanos, igualmente dignos, y sólo en su unión viva ponen de manifiesto el carácter total y pleno de la humanidad... la virtud y el amor, la ciencia y el arte, el derecho y la religión ha de alcanzar su configuración propia y plena desde las especificidades masculina y femenina; hasta que no haya sucedido, la humanidad no podrá presumir de haber llegado a su expresión armónica omnivalente" (pág. 133 ss.). La obra de Krause tiene esta vertiente práctica: defiende la posición y el papel de la mujer en todos los aspectos de la sociedad humana. El capítulo termina haciendo una alusión a la participación de la mujer en la acción krausista y fröebeliana. Ambos pensadores, Krause y Fröebel, coinciden en dos ideas básicas: a) la familia como célula educativa por excelencia y fundamento básico del tejido social, b) sólo habrá humanidad con la educación de la mujer. Por eso serán incorporadas a su institución educativa: el Kindergarten.

De las nuevas conquistas de la mujer, pasamos a otro tema importante: la labor de Giner de los Ríos como receptor y traductor de la estética de Krause. Como afirma el profesor Ricardo Pinilla Burgos, nuestro pensador fue sin duda el más decisivo introductor de la estética del maestro alemán en España al traducir su *Compendio de Estética*. Krause daba enorme importancia a sus conceptos: la fantasía, el modelo de artista, la importancia filosófico-histórica de lo bello como producción y obra humana, con implicaciones en la ciencia, la educación y la religiosidad. En la parte sintética del Sistema de la Filosofía, Krause analiza el concepto de belleza como lo semejante a Dios dentro de su finitud y apunta los principios fundamentales de lo que sería una ciencia de la belleza o estética. Por eso la labor de Giner se hace insustituible en la introducción del krausismo en España. La traducción de este texto tiene como objetivo aumentar el nivel de los estudios estéticos en nuestro país, pues para él son de capital importancia y forman un elemento sustancial de toda educación racional y humana, ya que belleza y arte forman parte de nuestro espíritu. Son de destacar, por otra parte, sus alusiones a la potenciación de la belleza espiritual desde

la corporal, tratando de unir la belleza natural y espiritual (armonismo), ilustrando con ejemplos de obras concretas esta teoría del arte. Así pues, la dimensión estética no se circunscribe sólo a la esfera del arte, sino que se implanta en cualquier esfera de la condición humana. Su amplitud del concepto de filosofía del arte llega a todas las esferas de la vida, apareciendo el término de "Kalología" o "ciencia general de la belleza en todos los órdenes de la realidad" y "ciencia general del arte" entendida como "libre producción sistemática de todo ser con los dotados de la conciencia".

El capítulo cuarto está escrito por José Manuel Vázquez-Romero y lleva por título Sociedad, Derecho y Ciencia en los escritos de Giner de los Ríos. En él comienza resaltando la importancia que tienen en la reflexión gineriana la ciencia y la institución universitaria por su función social. Partiendo de la filosofía del derecho krausista, donde se reconoce la independencia y la soberanía de los subsistemas sociales especiales, científico, religioso, económico, etc., destaca la necesidad de la regeneración científica mediante diversas propuestas. Una de ellas, fundamental: la ciencia ha de ser independiente del poder, el Estado no debe decidir sobre el contenido de la ciencia. Por otra parte, también será la reforma de la escuela y la educación nacional otro de los polos de máxima atención. Esto supone una revalorización de la cuestión de la regeneración nacional desde la base, para una posterior reelaboración de la ciencia y de la Universidad. Ésta, la Universidad, que es la persona social por excelencia, centraliza la ciencia y su enseñanza en todos los niveles, ya que sus tres notas esenciales han de ser: sustantividad, conciencia y razón. Pero la realidad que vive Giner en la enseñanza es la de desintegración de la vida científica y su dependencia del poder político. La educación del hombre está sometida a la dictadura de la administración y de su centralismo. Por eso proclama la necesidad de la descentralización, paso previo, dice, a la constitución de un organismo libre y social de la ciencia, que garantice la libertad de instrucción. Así, solo la emancipación de la ciencia de la tutela estatal es necesaria para conseguir el progresivo desarrollo del derecho de la sociedad y del crecimiento de toda condición personal. Es necesaria, afirma, para salir de la minoría de edad de la humanidad y llegar así a la madurez de la sociedad mundial. Este nuevo estado mundial implica la inmanencia de las relaciones sociales totales, señala Vázquez-Romero, y acaba, pues, con la oposición en el orden jurídico, constituyendo un referente espiritual común: "... Así el desarrollo que la Ciencia, la Religión, la Moralidad, la Vida Económica, etc., alcanzan, coopera necesariamente al del Derecho, al cual deben a su vez aquellos fines servicio análogo, expresión de la íntima solidaridad que los enlaza entre sí bajo el completo organismo de la vida toda", dice Giner en Principios de Derecho Natural, pág. 272.

El capítulo quinto, realizado por Pedro F. Álvarez Lázaro, se titula: "Krausistas, Institucionistas y MASONES en la España del siglo XIX". Señala como algunos pensadores como Enrique Herrera Oria, Ortí y Lara, Tirado y Rojas o Andrés Manjón afirman en cuanto a la Institución Libre de Enseñanza: "... Giner no inventó nada. La Institución es una corporación masónica en su origen, en su espíritu y sus procedimientos. Es una importación de la masonería extranjera" (págs. 302-331). Aparece el tópico del pensamiento español conservador: la Institución es una obra judeomasónica y Francisco Giner su servil administrador. Pero esto, comenta Pedro Álvarez, obedece más a una mentalidad preconcebida que a la realidad de los hechos históricos. Muy pocos estuvieron vinculados con alguna logia, no había relación de krausistas o de institucionistas con la Orden del Gran Arquitecto del Universo. En ningún caso la ILE fue una obra de la masonería, el éxito de la Institución se debía, como dice Joaquín Iriarte, a su extraordinario director y el dinamismo que imprimía a su plan. Además de descartar el masonismo de Sanz del Río y de Francisco Giner, la vida de la Institución es lucha contra corriente, diligencia y tesón, nada de fuerzas

que ocultas. Y no solo esto, sino que tanto Azcárate como Giner descalificaban sin rodeos a la masonería española de la época, su relación con los krausistas y recriminaban el comportamiento que había tenido la masonería alemana con Krause. Pero es cierto, añade, que la ILE tenía ideas comunes con la masonería, por ejemplo: la lucha por la libertad, la teoría de las esferas, la educación como camino de desarrollo y perfeccionamiento de la humanidad, la tolerancia de ideas y la confraternidad de los hombres por encima de sus diferencias filosóficas, políticas y religiosas, las artes liberales, el gusto por el estudio, la búsqueda de lo bello, de lo verdadero, los ideales morales, éticos y humanísticos. Sí hubo hombres que hicieron de correa de transmisión de estos principios entre ambas instituciones: José María Pantoja, José Lledó, Nicolás Salmerón, Hermenegildo Giner, Bernardo Giner, Fernando de los ríos, Ricardo Rubio, Melquiades Álvarez, Rodolfo Llopis, Luis Jiménez Asúa, Antonio Machado Ruiz, José Salmerón García, Demófilo de Buen, Augusto Barcía, Álvaro Albornoz, Luis Bello, Eduardo Chao.

El capítulo sexto lo escribe Fernando Millán Romeral y está dedicado a Luis de Zulueta, especialmente a su talante religioso. Frente a la posible visión anticlerical por su crítica al Papa León XIII, en su obra se descubre una onda religiosidad, una espiritualidad profunda. Frente al desarrollo del positivismo, del determinismo psicológico o el materialismo científico agnóstico, Zulueta vuelve, como hombre contemporáneo a todas esas corrientes, su rostro hacia Dios y lo religioso como un movimiento de transformación y renovación, imbuido por un aire espiritual nuevo en Europa. Pero la preocupación principal de Zulueta fue que la Iglesia no estuviera a la altura de ese renacer religioso y no supiera aprovecharlo positivamente. Por eso fue crítico con la vieja iglesia, buscando una nueva reconstrucción del mundo cristiano. Por eso la Iglesia debía hacer un examen de conciencia, si no, por el signo de los tiempos, la Iglesia quedaría condenada por el mundo moderno. Finaliza su análisis afirmando que “siempre estuvo cercano a esa tercera España de la concordia que fue barrida por los excesos de las otras dos, la jacobina y la jacobea, que reclamaban la exclusividad de la verdad y la razón, incluso hasta al nombre de España. Esa tercera España, que sucumbió frente a la barbarie, fue la de los españoles de la conciliación, esa España no de tibieza ni de ambigüedad, sino la de quienes buscaron la reconciliación y la integración en la hora del odio y la exclusión” (pág. 200). Estas ideas le costaron el exilio.

El último capítulo, escrito por Antolín Sánchez Cuervo, está dedicado a la tradición del krausismo en México y al exilio institucionalista. El krausismo aportó en América referencias significativas al intelecto liberal durante la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX. Planteamientos sobre el Estado, con una filosofía social, con una reforma educativa, una ilustración religiosa, una filosofía de la historia finalizada en utopía frente un presente convulso, un proyecto de construcción nacional, una reforma de la Universidad, son entre otras, las piedras angulares del krausismo. El krausismo dinamizó e integró esa sociedad ideológicamente, respondiendo así a las demandas de un liberalismo amplio y heterogéneo, y ofrece respuestas a las aporías de unas identidades políticas precarias y complejas.



Unidad de Cultura Científica

UCCUAM (Julio 2009)

Constituida en octubre de 2006

www.uam.es/cultura-cientifica

Desde octubre de 2006 y adscrita al Vicerrectorado de Biblioteca y Promoción Científica, se ha constituido la UCCUAM (Unidad de Cultura Científica de la Universidad Autónoma de Madrid). Bajo la dirección del profesor José Antonio López Guerrero, la UCCUAM está desarrollando desde su creación un gran número de propuestas para ampliar esa necesaria ventana de comunicación con la sociedad. Además de diversas actividades, como la Semana y la Feria la Ciencia de Madrid, la UAM está desarrollando una red de comunicación y divulgación de la productividad científica de todos los departamentos y grupos de investigación.

En el marco del convenio específico “Ciencia y Sociedad”, dentro del Contrato Programa para la regulación del marco de cooperación en el Sistema Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica (Dirección General de Universidades e Investigación de la Comunidad de Madrid), finalizado en 2008, y de un actual convenio específico bilateral para el año 2009, la UAM ha estado participando en una amplia Red de comunicación y cooperación entre la mayoría de las universidades madrileñas y los principales Organismos Públicos de Investigación (OPI) para mejorar la visibilidad de la ciencia y favorecer y desarrollar nuevas actividades de cultura científica.

El equipo de trabajo que compone la UCCUAM está formado por:

- José Antonio López Guerrero: Director de la UCCUAM. Profesor Titular de Microbiología. Departamento de Biología Molecular. Delegado del Rector para Programas de Cultura Científica.

- Margarita Arroyo Macarro: Traductora y Conservadora de Bienes Arqueológicos. Coordinadora Técnica de la UCCUAM. Coordinación técnica de todas las funciones desarrolladas en la UCCUAM bajo la supervisión directa del Director. Gestión económica, técnica y logística de las actividades realizadas. Organización anual de todos los eventos de cultura científica, en general, especialmente de la Feria de “Madrid es Ciencia” y de la Semana de la Ciencia. Participación directa en proyectos, cursos y campamentos de cultura científica y cualquier otro evento diseñado desde la UCCUAM.

En 2007, se produjo la incorporación de dos colaboradores, uno a tiempo completo y otro a tiempo parcial, que hacen las funciones de científicos periodistas.

- Marta Ramos Rodrigo: Doctora en Biología Molecular. Científica periodista. Supervisión y edición de todas aquellas noticias producidas por personal asociado a la UAM. Elaboración de notas técnicas de divulgación a través de los artículos científicos en revistas especializadas para su difusión a los medios de comunicación (complementaría el punto anterior). Exposiciones de la UAM: estructurar visitas guiadas, actividades con alumnos pertenecientes o no a la universidad. Colaboración con la organización de la Feria de la Ciencia y demás eventos científicos. Colaboración activa con la Web de cultura científica y los weblogs. Elaboración de informes: seguimiento y participación de las noticias científicas producidas en la Universidad.

- Raquel Bello-Morales colaboró hasta diciembre 2008 a tiempo parcial (FECYT) con redacción de Post para el Blog institucional, con artículos y cursos de cultura científica.

En 2008 ha entrado a formar parte de la UCCUAM,

- John Rojas Uribe: Periodista. Becario de Formación gracias a una ayuda UAM. Ayuda y conexión entre la coordinación y dirección. Producción y edición de material audiovisual. Programación y mantenimiento de la página Web. Participación en eventos a organizar en 2009: concurso de relatos científicos, tardes de charlas y tapas, cinefórum...

Objetivos de la UCCUAM

A los tres pilares básicos de la actividad universitaria, Docencia, Investigación y Gestión, la coherencia y coordinación social impone un cuarto, la Cultura Científica, amalgama del conocimiento científico y su difusión en una sociedad que demanda información directamente de aquellos sectores que la generan. La UAM, una de las primeras universidades de España por la cantidad y calidad de su investigación, debe y quiere potenciar los programas de Cultura Científica. Para ello, y para mejorar la coordinación de los mismos, se crea el cargo de Director de los programas de Cultura Científica, que desarrollará su trabajo en estrecha colaboración con los vicerrectores de Biblioteca y Promoción Científica y de Estudiantes y Extensión Universitaria.

Objetivos generales:

- Promover que la Cultura Científica sea en la UAM referente y pilar básico de la actividad universitaria, junto a Docencia, Investigación y Gestión.
- Establecer los medios adecuados para apoyar, fomentar y coordinar las iniciativas de los miembros de la comunidad universitaria y para promover la participación en actividades institucionales propias o de otras instituciones y organismos públicos de investigación del sistema de I+D+i.
- Establecer los mecanismos adecuados que permitan la canalización y difusión de contenidos en la propia Universidad, en otras Instituciones públicas, en los medios de comunicación y en la sociedad en general.

Objetivos específicos:

- Establecimiento de una red de comunicación y coordinación de investigadores de todos los Centros e Institutos Universitarios de investigación de la UAM con el objeto de favorecer el fomento de la difusión de los resultados de la investigación y la canalización de sus iniciativas y de las noticias científicas generadas para su mejor divulgación y difusión social.
- Llevar a cabo la colaboración institucional de la UAM con la Oficina de Información Científica de la Comunidad de Madrid.
- Hacerse cargo de la coordinación institucional de la participación de la UAM en la Semana de la Ciencia de Madrid, de la Feria de Madrid por la Ciencia y en otros foros de difusión científica.
- Elaborar una página web de Cultura Científica de la UAM como ventana directa e interactiva sobre este tema para el colectivo universitario, en particular, y la sociedad en general.
- Fomentar la participación de investigadores, investigadores en formación y estudiantes en los blogs y foros científicos.
- Instituir una Jornada de Cultura Científica de la UAM dirigida, en un primer momento, a estudiantes universitarios, en la que se promuevan los valores elementales de la difusión científica. La concesión de créditos de libre configuración podría incentivar la participación en esta actividad, si consideramos necesario formar a los futuros graduados e investigadores en la responsabilidad social de la ciencia a través de los programas de cultura científica.

Actividades rutinarias:

Desde su creación, la UCCUAM está desarrollando una extensa labor de promoción y divulgación de la cultura científica dentro y fuera de nuestra universidad, principalmente a tres niveles:

- Entre profesores e investigadores de la UAM
- Entre los anteriores y los medios de comunicación
- Entre todos los anteriores y la sociedad

Para ello, principal, aunque no exclusivamente, se llevan a cabo las siguientes acciones:

- Desarrollo de una red de comunicación y divulgación de la productividad científica de todos los departamentos y grupos de investigación de la UAM y/o centros mixtos ubicados en nuestro campus.
- Recopilación, redacción y edición de las noticias científicas producidas en y por los distintos grupos de investigación.
- Elaboración de notas técnicas de divulgación a través de los artículos científicos en revistas especializadas para su difusión a los medios de comunicación (complementa el punto anterior).
- Coordinación de la futura Red de Museos y Exposiciones de la UAM.
- Edición de libros sobre divulgación científica.
- Colaboración con la organización y difusión de eventos de cultura científica como la Feria de la Ciencia, la Semana de la Ciencia, la Semana del libro de la UAM, cineforum, talleres, la Feria del libro de Madrid, etc.
- Estructuración, mantenimiento y colaboración activa de la Web de cultura científica y los Weblogs, cada vez más numerosos e intensos en contenidos. Participación en talleres y cursos de verano con base en difusión científica: Estancias Científicas de Verano, ESCIVE; Curso de Verano de Biotecnología para profesores de secundaria, Técnicos de investigación, así como en semanas culturales de Institutos, Centros culturales o sociales...
- Participación en seminarios de divulgación científica en diferentes universidades e institutos de educación secundaria.
- Colaboración con diversos medios de comunicación: Prensa, Radio, Televisión. Además de facilitarles las noticias científicas que se producen en la UAM y sus centros asociados a través del Gabinete de Prensa de la Universidad, también se colabora con RNE en la elaboración de microespacios de cultura científica para algunos de sus programas de emisión diaria.
- Visitas guiadas de Centros de Secundaria e IES en el CBMSO gracias a la participación del Director de la UCCUAM en el Departamento de Cultura Científica de dicho centro de investigación.
- Activación de convenios marco con universidades extranjeras (Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México; Universidad Nacional de Rosario) y actividades de divulgación conjunta con otras como la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina.

Actividades específicas realizadas en 2008:

Además de las actividades rutinarias especificadas anteriormente, a lo largo de 2008 se realizaron las siguientes actividades específicas:

- Libros elaborados y editados desde la UCCUAM:
 - o Libro-catálogo “Museos y Colecciones de la UAM, 40 imágenes” enmarcado dentro de los actos conmemorativos de los 40 años de la UAM y presentado como actividad de la Semana de la Ciencia 2008.
 - o “¿Qué es un transgénico? (y las madres que lo parieron)”. Presentado en la Semana de la Ciencia 2008. Editorial Sirius.
 - o “En la UAM y en torno a los 40”, que se presentó a comienzos de 2009.
- Participación en el congreso internacional ESOF, European Science Open Forum, donde se presentaron las actividades realizadas por la UCCUAM.
- Radio Nacional de España (RNE), a través de la UCCUAM, emitió en directo el programa “Asuntos Propios” desde la UAM (marzo 2008).
- Patrocinio del concurso de “Creación Videográfica Autónoma 40 años” en el que se evaluó la sección destinada a ciencia.
- Presentación del seminario “Merienda con Ciencia” en el Círculo de Bellas Artes, como actividad de la Semana de la Ciencia 2008 (20 noviembre).
- Participación en “ESCIVE”: Estancias Científicas de Verano UAM-FECYT-Ciencia Viva 2008.
- Colaboración en la actividad “Ciencia en Femenino”, dentro de la Semana de la Ciencia 2008.
- Colaboración con el programa “Ciencia en la Ciudad”. Benavente. Octubre 2008.

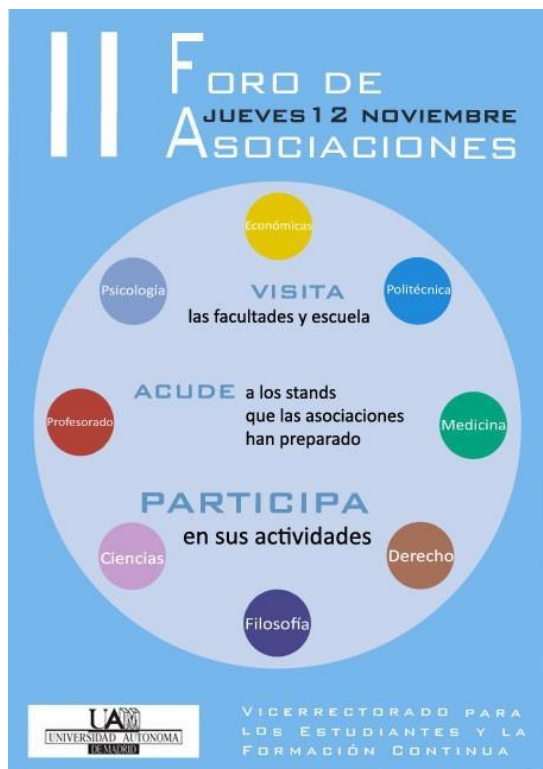
Actividades a lo largo de 2009:

Además de las actividades rutinarias especificadas anteriormente, a lo largo de 2009 se están desarrollando las siguientes actividades específicas:

- I Concurso literario de narración científica “Divulga UAM” mediante convenio con la Editorial Hélice. La UCCUAM premiará los tres relatos más originales y de mayor calidad a la hora de divulgar el conocimiento científico asociado a cualquier área de estudio presente en la UAM.
- Coordinación y organización, junto con la Universidad Carlos III de Madrid, del I Foro de Divulgación Uni-ciencia en el que se abordó, a través del encuentro entre numerosos agentes de la divulgación científica, distintos aspectos de la comunicación científica para dar a conocer el trabajo de los investigadores, algunas claves para hacer llegar estos resultados científicos a la sociedad y las características de los principales canales que se emplean a tal efecto.
- Atomium Culture: programa europeo que pretende unificar la visibilidad de la productividad científica y la difusión de la investigación entre todos los países de la UE a través de las mejores universidades y medios de comunicación de cada país. Concretamente, en España, la UAM y la UB han sido elegidas como universidades de referencia internacional, y el diario El País, como medio de comunicación destacado.
- Participación en “ESCIVE”: Estancias Científicas de Verano UAM-FECYT-Ciencia Viva 2009.

- Colaboración en la actividad “Ciencia en Femenino”, dentro de la Semana de la Ciencia 2009.
- Actividades desarrolladas desde la UCCUAM en La Semana de la Ciencia 2009:
 - o Entrega de premios “Divulga UAM”
 - o Cineforum sobre evolución y astronomía.
 - o Simposio sobre transgénicos.
- Posible ampliación de las visitas guiadas de los grupos de IES a otros centros y departamentos de la UAM -en la actualidad, las visitas al CBMSO representa un hito único en un centro de investigación en España, con más de 15 Institutos y Centros de Secundaria por curso y con una media de 25 alumnos por visita. Además, se concierta con otros tantos Centros de Secundaria participar en Jornadas Culturales internas-
 - Colaboración con la Asociación de Estudiantes Siglo XXI en el desarrollo de proyectos de cultura científica a propuesta de dicha Asociación.

II Foro de Asociaciones



El curso 2008-2009 se celebró en el campus de Cantoblanco de la Universidad Autónoma de Madrid la I Jornada de Asociaciones. Se pretendía en este acto aunar en un mismo esfuerzo y espíritu de colaboración a todas aquellas Asociaciones de Estudiantes y organismos institucionales que durante todo el curso se prestan a organizar en la universidad actividades lúdicas y lucrativas cuya celebración depende casi exclusivamente de los propios estudiantes de la UAM y cuyas actividades repercuten así mismo sobre el conjunto de la comunidad universitaria y, en especial, sobre los estudiantes.

La jornada quedó finalmente zanjada con un éxito notable, una importante participación por parte de los estudiantes y, en especial, un inestimable esfuerzo por parte de buena parte de las asociaciones de estudiantes de la universidad.

Por ello, durante el pasado mes de noviembre de este mismo curso 2009-2010 se quiso, con la ayuda, colaboración y sugerencias de todos los estudiantes, generar una vez más una fórmula dinámica y atractiva en la que cada una de las asociaciones tuviera la posibilidad real de crear su propio espacio y su particular carta de presentación de cara al resto de

miembros de la comunidad universitaria. Se persiguió en todo momento un claro objetivo: que la segunda edición del rebautizado “Foro de Asociaciones de Estudiantes” sentara definitivamente las bases de una nueva tradición en la UAM gracias a la cual, año a año, se disponga al servicio de los estudiantes una plataforma ágil y versátil desde la cual sea posible promover la actividad, el compromiso, la implicación y la corresponsabilidad del colectivo estudiantil a su paso por la Universidad.

Además, adaptándonos a los recientes cambios en el panorama educativo europeo del que, en cierto modo, todos nosotros hemos sido protagonistas, el Foro de Asociaciones de Estudiantes de la UAM tiene también la intención de convertirse en una privilegiada oportunidad para dar la bienvenida a la vida universitaria a todos los recién matriculados en los nuevos grados. Qué mejor que sean los propios estudiantes quienes den a conocer a los recién llegados a la universidad todas las actividades que se llevan a cabo desde las asociaciones de estudiantes que, en la UAM, representan la base de nuestro modelo de participación estudiantil.

Desde el Vicerrectorado para los Estudiantes y la Formación continua se seguirá trabajando en esta misma línea durante los próximos años, aunque sin descuidar el hecho de que son los propios estudiantes quienes mantienen y habrán de mantener viva una iniciativa de la cual son los auténticos protagonistas. Se trata de crear no solo un espacio institucional de promoción de actividades culturales y asociativas de los estudiantes de la UAM, sino también un espacio para la implicación, la reflexión y el desarrollo individual que nos dé la posibilidad a todos los estudiantes de la Autónoma de conocer mejor nuestra universidad, curiosear en sus distintos mundos y sus variadas gentes; para aprovechar al máximo nuestro paso por la Universidad, y hacer verdaderamente de él uno de los momentos más relevantes tanto para el disfrute como para el crecimiento personal del conjunto de nuestra historia de vida.

De esta manera, año a año, cuantas más iniciativas, propuestas, opiniones, ideas y sugerencias se reciban y se consigan materializar, mayor será el éxito de esta iniciativa. Tras la implicación de 32 asociaciones en 2008 y 37 en 2009 ofreciendo más de 80 iniciativas y actividades distintas en el campus, se trabajará por que en 2010 la implicación estudiantil y el número de estudiantes invitados a participar activamente en el Foro y acercarse a conocer el desarrollo de la vida universitaria de otros estudiantes siga creciendo. Confiando tanto en los nuevos estudiantes como en los que ya somos algo más veteranos, creo que es posible seguir incentivando la motivación y la ilusión necesarias para incrementar la participación estudiantil en todos sus variados modos de expresión.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 12 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.

2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.

3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.

4. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evaluación participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/*Abstract* (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/*Keywords* en inglés y español.

6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.

6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.

6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.

6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.

6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.

6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de Noviembre de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.
4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista *Bajo Palabra*, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / *EXCHANGE REQUEST*:

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Institution:

Dirección Postal:

Adress:

País:

Country:

Teléfono:

Telephone:

Correo electrónico:

Email:

Estamos interesados en recibir su revista *Bajo Palabra*, números:

We would like to receive your Academic Title, issues:

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...):

*In Exchange for our Academic Journal /Series (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your/s Academic Title/s: frequency, contents, website...):*

Dirección de intercambio:

Exchange Address:

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
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Δαίμων

Revista Internacional de Filosofía

Número 46. Enero-Abril 2009

**PERSPECTIVAS
DE LA FILOSOFÍA
FRANCESA**

SOCIEDAD DE FILOSOFÍA
DE LA REGIÓN DE MURCIA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon

**Revista
de
Filosofía**

Publicación
cuatrimestral

Número 46

Enero-Abril 2009

Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 46. Enero-Abril 2009

Presentación: Perspectivas de la filosofía francesa. José Luis Villacañas	5
Utopía: ¿futuro y/o alteridad? <i>Miguel Abensour</i>	15
Contingencia y antropología en la filosofía francesa y alemana. <i>Olivier Feron</i>	33
Deconstrucción y reconstrucción. <i>Manuel E. Vázquez</i>	43
¿Una nueva oportunidad para la política total? [El totalitarismo en Abensour y Arendt]. <i>José Luis Egio</i>	61
La filosofía política como anatema o cómo conciliar Arendt y Badiou. <i>Victor Egio</i>	69
Ramener le corps à la réflexion. Penser avec Merleau-Ponty. <i>Irene Pinto Pardelha</i>	79
Ontología y neurosis obsesiva (Observaciones psicoanalíticas sobre filosofía francesa contemporánea). <i>Luis S. Villacañas de Castro</i>	91
Artículos	
Génération et rapports de générations. <i>Gérard Mauger</i>	109
La deconstrucción y las ciencias... ¿de la vida? <i>Natalio Morote Serrano</i>	127
Romanticismo y Oriente en Gustave Flaubert. El viaje ético de la estética. <i>Nieves Soriano Nieto</i>	145
Spinoza y la segunda batalla contra la escolástica: al hilo de un libro de Yirmiyahu Yovel. <i>Jorge Ledo</i>	157
Legado filosófico en Charles Taylor: ¿Aristóteles, Hegel o Nietzsche? <i>Javier Gracia Calandín</i>	171
Notas Críticas	
Delimitando el oficio de filósofo. <i>José Luis Moreno Pestaña</i>	191
Epílogo al libro de Alberto Sucasas, <i>Levinas, lectura de un palimpsesto</i> . <i>Mateo Navia Hoyos</i>	197
Los cambios de paradigma de la <i>Schiller-Forschung</i> . <i>Valerio Rocco Lozano</i>	205
Reseñas	
Campillo, Antonio: <i>El concepto de lo político en la sociedad global</i> , Barcelona, Herder, 2008 (por S. Cayuela)	217
Compagnon, Antoine: <i>Los antimodernos</i> . Traducción de Manuel Arranz. Barcelona, Acantilado, 2007 (por J. M. Jiménez)	218
Devitt, Michael: <i>Ignorance of Language</i> , Oxford University Press, 2006 (por J. J. Lara)	220
López Sáenz, M ^a del Carmen – Penas Ibáñez, Beatriz (eds.): <i>Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso</i> , Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 (J. M. Muñoz)	222
Maidagán, M. J.; Ceberio, I.; Garagalza, L. y Arrizabalaga, G. (eds.): <i>Filosofía de la innovación. El papel de la creatividad en un mundo global</i> , Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2009 (por N. Iriando)	224
Martínez, Francisco J.: <i>Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de F. Guattari</i> , Barcelona, Montesinos, 2008 (por J. M. Aragüés)	227
Merleau-Ponty, Maurice: <i>Elogio y posibilidad de la filosofía</i> . Edición de Cayetano Aranda y Eduardo Bello. Almería, Editorial Universidad de Almería (por J. M. Muñoz)	229
Ortega y Gasset, J.: <i>Vieja y nueva política y otros escritos programáticos</i> . Edición de Pedro Cerezo Galán. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (por E. Bello)	231
Rubio Carracedo, José – Rosales, José María – Toscano Méndez, Manuel (eds.): <i>Democracia, ciudadanía y educación</i> , Madrid, Akal, 2009 (por R. López Sánchez)	233
Varios	
Información bibliográfica y documentación	237
Información sobre <i>Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía</i>	251

