



II ÉPOCA. N°2 AÑO 2007

Φ BAJO PALABRA

UA  4 años

REVISTA DE FILOSOFÍA BAJO PALABRA

Dirigida y coordinada por la
Asociación de Estudiantes Bajo Palabra.

Edif. 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.org>

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

Vicerrectorado de Biblioteca y de Promoción Científica.

Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria.

Vicerrectorado de Investigación

Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español.

Departamento de Filosofía.

Edita: ASOCIACIÓN 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.org>

Directora	Manzanero Fernández, Delia María (UAM)
Secretaria de redacción	Campos Fonseca, Susan (UAM)
Secretaria técnica.	Nogueroles Jové, Marta (UAM)
Comité Científico	Fondevilla Soler, Melania (UAM), Garrocho Salcedo, Diego (UAM), Monasterio Baldor, Agustina (UAM), Montes Torralba, Raquel (UAM), Vázquez Valencia, José Antonio (UAM)
Vocales	Díaz Soto, David (UCM), Carrasco Conde, Ana (UAM), Prada Urdaneta, Rubén (UAM), Arroyo Serrano, Santiago (Universidad de Castilla-La Mancha), Carreño Muñoz, Antonio (Universidad de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis), García Alemany, Margarita (UAM), Bolado Donis, Alberto (UAM)
Consejo Asesor	Alonso González, Enrique (UAM), Aranzueque Sauquillo, Gabriel (UAM), Bello Reguera, Eduardo (Universidad de Murcia), Birlanga Trigueros, José Gaspar (UAM), Bogoya Maldonado, Nelly (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), 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), Jiménez García, Antonio (UCM), 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.), Santana Gaitán, Carlota (Universidad Distrital, Bogotá, Colombia), Vázquez Romero, José Manuel (Universidad Pontificia de Comillas), Vega Encabo, Jesús (UAM)
Editores	Manzanero Fernández, Delia María (UAM) Fondevilla Soler, Melania (UAM) Torres Corominas, Gonzalo (UAM)
Webmaster	López Ruiz, Jesús (UAM) Torres Corominas, Gonzalo (UAM)
Director de Arte (Portada impresa)	Molinera Rodríguez, Jorge

SUMARIO

	Páginas
EDITORIAL	9-10
ARTÍCULOS	
<i>Baudelaire y la moda. Notas sobre la gravedad de lo frívolo</i> José Gaspar BIRLANGA TRIGUEROS	13-21
<i>El existencialismo de dos seductores: Kierkegaard y Bergman</i> Eduardo BELLO REGUERA	23-30
<i>¿Puede la PHILOSOPHIA volverse hacia lo ya pensado en náhuatl o maya- quiché?</i> Susan CAMPOS FONSECA	31-42
<i>Reinterpretación del proyecto filosófico de Platón: una lectura del Sofista</i> Ángel CARRASCO CAMPOS	43-55
<i>La antesala del Leviatán. Las maneras de la integración política en la época prerrevolucionaria</i> David Jorge DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ	57-72
<i>En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)</i> José Emilio ESTEBAN ENGUIA	73-79
<i>Víctor contra Frankenstein: Una visión de lo Monstruoso en el Mito del Moderno Prometeo</i> Dolores MARTÍN MORUNO / Beatriz PICHEL PÉREZ	81-90
<i>Schopenhauer: estrategias de acreditación del mundo como voluntad</i> Vicente MUÑOZ-REJA ALONSO	91-101
<i>Los Razonables límites de Kant</i> Rubén PRADA URDANETA	103-109
<i>El testimonio: una forma de relato</i> Greta RIVARA KAMAJI	111-118
<i>El discurso de la igualdad ante los imperativos de la memoria. Aproximaciones desde América</i> Antolín SÁNCHEZ CUERVO	119-129
<i>Revista Bajo Palabra, nºII (2007)</i>	5

ACTUALIDAD EN INVESTIGACIÓN

<i>Mi labor investigadora</i> Ignacio ÁLVAREZ ANDRÉS	133-136
<i>Estética y emancipación. El problema de la «Herencia Cultural»:</i> <i>Schiller, Lukács, Marcuse</i> Lucía BODAS FERNÁNDEZ	137-141
<i>El doble movimiento de la libertad. Fichte (1798) y Schelling (1809-1810)</i> Ana CARRASCO CONDE	143-147
<i>L'hystérie chez l'homme</i> Antonio CARRERO MUÑOZ	149-153
<i>Las implicaciones ontológicas y epistemológicas</i> <i>de la teoría de los actos de habla</i> Juan José COLOMINA ALMIÑANA	155-157
<i>Modernismo, Forma, Emoción y Valor artístico:</i> <i>claves de la Teoría de la Modernidad Artística de Clement Greenberg.</i> David DÍAZ SOTO	159-166
<i>Esbozo de una radiografía histórico-conceptual del pluralismo</i> <i>político prerrevolucionario (Francia e Inglaterra)</i> David Jorge DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ	167-170
<i>Aproximación al pensamiento de Mariano José de Larra</i> Margarita GARCÍA ALEMANY	171-172
<i>El problema de las enfermedades del cuerpo</i> <i>y el cuidado del alma en el Timeo de Platón</i> Alicia GARCÍA FERNÁNDEZ	173-175
<i>Rastros de la muerte en la guerra: el imaginario colectivo</i> <i>y las ciencias de la vida en la primera mitad del siglo XX</i> Beatriz PICHEL PÉREZ	177-182
<i>La problemática de la intersubjetividad en la</i> <i>Fenomenología del Espíritu de Hegel</i> Rubén PRADA URDANETA	183-184
<i>Función y estructura del Imperio Romano en la filosofía hegeliana</i> Valerio ROCCO LOZANO	185-191

El proceso de Reforma institucional de Mercosur. Análisis de la Cumbre Ouro Preto II: actores, mecanismos y propuestas 193-196
Raquel MONTES TORRALBA

La muerte en Albert Camus. Sobre El Extranjero, La Peste, El Mito de Sísifo, La muerte feliz y La Caída 197-202
José Antonio VÁZQUEZ VALENCIA

El 'Primer Motor' en Aristóteles: una revisión desde la Física y la Metafísica aristotélicas 203-208
Camilo VEGA GONZÁLEZ

RESEÑAS

María Jesús Mingot, Hasta mudar en nada (Bartleby Editores, 2006) 211-214
Teodosio FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Revista de Hispanismo Filosófico, N° 12, Año 2007. 215
Susan CAMPOS FONSECA

ACTAS CONGRESOS.

Congreso Iberoamericano "Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea" 219-220
María Luciana CADAHIA y Sebastián CONTRERAS

Congreso "Hegel: la experiencia de la libertad. 200 años de la Fenomenología del espíritu" 221-222
Rubén PRADA URDANETA

EDITORIAL

El presente volumen de la revista *Bajo Palabra* [nacida el año 2005, en su segunda edición, en el marco de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM] ha sido concebido para fomentar la investigación y discusión del pensamiento filosófico en todas sus áreas y para divulgar los textos científicos escritos en la actual coyuntura histórica y filosófica.

Este proyecto surge de la necesidad sentida en el seno del colectivo de investigadores universitarios de emprender un trabajo en grupo donde sus fuerzas individuales se vean reconocidas y puedan crecer en virtud de la cooperación de sus miembros. Con el propósito de que la labor investigadora no se vea reducida a un ejercicio aislado y falto de interlocutores, se ha fundado la Asociación de estudiantes *Bajo Palabra*, con la esperanza de constituir una genuina comunidad de filósofos. La revista *Bajo Palabra*, pues, va dirigida a los estudiantes de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía, que deseen mostrar su apoyo a la revista, haciéndose eco de las ideas expresadas en sus páginas y publicando también en ellas.

Con el objeto de continuar fomentando el debate filosófico como política editorial de nuestra revista, la edición que les presentamos inaugura un nuevo apartado con el lema "ACTUALIDAD EN INVESTIGACIÓN". Esta nueva sección ofrece un espacio para la publicación de reseñas de los trabajos de investigación de los estudiantes de tercer ciclo que han presentado el DEA o están próximos a hacerlo, siendo el mejor exponente del rendimiento de la labor investigadora que se lleva a cabo en nuestra Facultad de Filosofía y Letras. Con ello, *Bajo Palabra* espera acrecentar la participación de investigadores en el diálogo sobre temas filosóficos y convertirse así en plataforma de formación y promoción de jóvenes, estimulando el trabajo intelectual y la creatividad entre ellos.

Con la intención de que los investigadores tengan en nuestra revista la oportunidad real de formarse en la producción de textos propios, el Comité Científico ha decidido publicar todos los trabajos de investigación recibidos, que, por parciales o provisionales que se los considere, son la simiente de inminentes tesis doctorales y necesitan madurar y ejercitarse a través de su reconocimiento en una publicación. Sin embargo, el criterio de evaluación de los artículos ha sido muy riguroso y selectivo, siendo aprobados tan sólo los trabajos cuya calidad y aportación científica se han adecuados a nuestras Normas de Publicación [pp. 227-228].

En la búsqueda de consolidar la presencia de *Bajo Palabra* dentro de los medios académicos internacionales aparece en versión digital: www.bajopalabra.org [ISSN: 1887-505 X]. Esta edición en línea se halla esencialmente ligada a la *Asociación Bajo Palabra* [fundada al amparo de la Normativa de Asociaciones de estudiantes de la UAM]. En nuestra página web se realizan actualizaciones periódicas que incorporan los números iniciales hasta los más actuales, con la esperanza de servir de puntual y eficaz plataforma de diálogo interuniversitario.

Sirva la lectura de los trabajos presentados en este nuevo ejemplar de estímulo a sus lectores para colaborar en el siguiente número de *Bajo Palabra*, bien sea enviando sus trabajos, bien suscribiéndose a nuestra *Asociación* o colaborando con el Comité Editorial.

Delia María Manzanero Fernández.

AGRADECIMIENTOS

Expresamos nuestro agradecimiento al personal docente del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español y del Departamento de Filosofía de la UAM por la confianza que desde un primer momento depositaron en el presente proyecto, colaborando activamente en su consecución. Nuestro más sincero agradecimiento a los representantes del Vicerrectorado de Biblioteca y Promoción Científica, al Vicerrectorado de Investigación, y al Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria, por haber sabido valorar esta iniciativa y haberle dado un soplo de vida al naciente proyecto, procurándole los medios y el estímulo que han garantizando el éxito de este nuevo ejemplar de la revista que hoy tenemos el gusto de presentarles.

Agradecemos igualmente la disposición para escribir de manera totalmente altruista de los autores de los textos que publican en este número. Un agradecimiento especial merecen las aportaciones de los investigadores de tercer ciclo, que no sólo respondieron con entusiasmo a la petición que se les formuló sino que han participado en las labores de la revista como miembros del Consejo Editorial, perfeccionando y aportando nuevas ideas.

Este número de la revista se publica gracias a la colaboración y subvención de los siguientes órganos e instituciones de la Universidad Autónoma de Madrid:

Vicerrectorado de Biblioteca y Promoción Científica
Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria
Vicerrectorado de Investigación
Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español
Departamento de Filosofía

ARTÍCULOS

Baudelaire y la moda.

Notas sobre la gravedad de lo frívolo

José G. Birlanga Trigueros
Departamento de Filosofía
Facultad Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
josegaspar.birlanga@uam.es

Resumen

Las referencias de Charles Baudelaire sobre la moda, la gravedad en lo frívolo, sugieren una nueva conciencia sobre ella. La moda como un paraíso artificial con el que vestirse de moderno en la modernidad. La moda como actitud moderna: como modo de pensar, de sentir y actuar en la modernidad. En definitiva, la moda como tarea que destila lo eterno desde lo transitorio, como modo de correspondencia en la transfiguración del lugar común.

Palabras claves: Baudelaire, Moda, Modernidad.

Abstract

Charles Baudelaire's references about fashion, gravity in the frivolous, ("gravité dans le frivole") suggest a new awareness about it. Fashion as an artificial paradise with which to dress fashionably in modernity. Fashion as a modern attitude: as a way of thinking, feeling and acting in modernity. Ultimately, fashion as the eternal task that exudes from transitory, as a way of correspondence in the transfiguration of the commonplace.

Key words: Baudelaire, Fashion, Modernity.

En buena medida por la adscripción reductiva al ámbito de una sociología estrictamente racionalista y analítica de la historia y de la vida, la moda, en tanto que mera forma del vestir, decoración efímera del cuerpo, ha sido reductivamente considerada. Pero ello sirvió para adscribirla a los ámbitos menos racionalistas de las ciencias humanas, en concreto, en la historia del arte, en donde mostraba su potencialidad subsidiaria como herramienta de autenticación de pinturas —que devendría historia de la moda, a su vez subsidiaria de la historia del arte y de la cultura¹—. Sin duda, los textos de Charles Baudelaire contribuyeron también a ello, aunque no sólo, pues si como afirmaba el vestir es una exigencia vital, siendo “uno de los signos de la nobleza primitiva del alma humana”², procuró las *correspondencias* entre la moda y la sensibilidad humana, si bien en el marco de una nueva actitud en donde el interés por la moda y el maquillaje puso de manifiesto la relación entre moda y arte como elemento constitutivo de lo bello³.

Nos detenemos en Baudelaire porque sus reflexiones sobre la moda permitirán asistir a la conciencia epigonal de una transfiguración de múltiples consecuencias, entre ellas la transfiguración de la moda de *habitus* social a hábito cultural de lo moderno, que se expresa en la necesaria actualización del vestir-se como modo de *ser* moderno⁴.

Charles Baudelaire no sólo parece designar la ilustración palmaria del sentido del *dictum* experiencial de la modernidad sino, muy especialmente, la dirección del paradigma mismo de esa modernidad⁵. Desde esta perspectiva y con las notas que indicamos, nuestro ensayo apunta desde la moda hacia la modernidad, como modo, y manera, para la acción del que servirse para llegar a ser moderno, para vivir entre el pasado y el futuro, en un mundo tan cambiante y cotidiano como fugaz e intangible; pero también, más allá de esa dirección, desde la modernidad hacia la moda, como constatación del desvanecimiento, de la acción inherente y constitutiva de lo moderno⁶, que el pintor de la vida moderna, atento como *coolhunter* de la modernidad⁷, captura, en lo que le permite el instante fugaz, “lo que ella sugiere de eterno”⁸.

1 Entwistle, J., *El cuerpo y la Moda. Una visión sociológica*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 205. Es en este sentido en el que se afirma que: “Las pinturas de la realeza y de las clases altas con sus galas presentan versiones idealizadas del vestir, adulan al modo y generalmente ofrecen un retrato del mismo, que corresponde con su posición social y poder”.

2 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1995. pp. 122-23.

3 Baudelaire, Ch., *Curiosidades estéticas*, Madrid, Júcar, 1988, p. 222. Siempre que éstas abandonen el “descrédito de la imaginación, desprecio a lo grande (...) práctica exclusiva del oficio, tales son, creo, en cuanto al artista las razones principales de su rebajamiento”.

4 Carlyle, T., en Vilar, M^a J., *Estética y tiranía de la moda*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 18. Si bien Carlyle afirmaba que “el hombre está compuesto de cuerpo, alma y vestido”, la evanescencia de la modernidad, en su oposición a la tradición, nos permitiría escribir, como veremos, más que *estar, ser*.

5 Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción, 1996, p. 95. En Baudelaire, para Foucault, “se reconoce en general a una de las conciencias más agudas de la modernidad en el siglo XIX”.

6 Baudelaire, Ch., *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 59: “El mal vidriero”: “Hay naturalezas puramente contemplativas y absolutamente ineptas para la acción, pero que, sin embargo, bajo un misterioso y desconocido impulso, en ocasiones actúan con una rapidez de la que ni ellos mismos se creerían capaces.”

7 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna, op. cit.*, p. 88: “Si una moda, el corte de un vestido ha sido ligeramente transformado, si los lazos de cintas, los rizos han sido destronados por la cucardas, si los volantes se han alargado y si el moño ha descendido un tanto sobre la nuca, si la cintura ha sido realzada y la falda ampliada, crean que a una distancia enorme su ojo de águila ya lo ha adivinado”.

8 *Ibid.*, p. 80: “Observador, flâneur, filósofo, llámenlo como quieran; pero se verán ciertamente conducidos, para caracteriza a este artista, a gratificarlo con un epíteto que no podrán aplicar al pintor de las cosas eternas, o al menos más duraderas, de las cosas heroicas o religiosas. A veces es poeta, con mayor frecuencia se asemeja al

Michel Foucault en *¿Qué es la Ilustración?* plantea que el “esbozo de lo que se podría llamar la actitud de modernidad”⁹; actitud que, presente también en el *Manifiesto comunista*, el desvanecimiento etéreo de la solidez, toma como referente, con Baudelaire, al clasicismo mismo, a la solidez *griega y romana* respecto a la cual se atisba ya la liberación. Al interrogante de Baudelaire, “¿quién nos libraré de los griegos y los romanos?”, la moda tiene algo que decir.

Pero desde ese esbozo puede tener cabida, más allá de lo estrictamente kantiano, nuestra cala sobre la moda. A esa tensión Kant-Baudelaire dirige Foucault el dardo: la modernidad no sería propiamente tanto una época o periodo histórico acotado, cuanto una actitud —incluso una moda— “un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es efectuada por algunos; por último, una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea. Sin duda, algo como lo que los griegos llamaban un *ethos*”¹⁰.

Como en el caso de Kant, respecto a la Ilustración, en el de Baudelaire, respecto a la modernidad, nos encontramos ante un proceso y no un resultado, ante un actuar y no ante un hecho, tal vez no sólo inacabado, como en Kant, sino inacabable en tanto que radicalmente proceso, la tarea continua de dejar de ser siendo moderno. Pues bien, su concepción de la moda, así como del dandismo, del antiromanticismo o del sobrenaturalismo, entre otras configuraciones sugeridas por Baudelaire, serían distintas expresiones de ese *ethos* moderno que, como la pintura de Delacroix, muestran *esos grandes días del espíritu*¹¹.

Ese *ethos* tiene en Baudelaire, desde nuestro punto de vista, un crisol en la moda como transfiguración del lugar común¹² en la medida en que la moda, al poner en valor lo nuevo, en tanto que nuevo, propicia la conciencia de la emergente modernidad y de una actitud acorde¹³ para buscar, con Baudelaire, lo eterno en la fugacidad del instante: “la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”¹⁴.

novelista o al moralista, es el pintor de la circunstancia y de todo lo que ella sugiere de eterno”.

9 Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., p. 94.

10 *Ídem*. La modernidad no es una época “precedida por una premodernidad más o menos ingenua o arcaica y seguida por una enigmática e inquietante ‘postmodernidad’”. Por otro lado, esa actitud ya estaría presente en Baudelaire en el todavía academicista y convencional *Salón de 1845*, como imaginación y sentimiento, originalidad e ingenuidad, y, sin paliativos, en el *Salón de 1846* ya como *mnemotécnica de lo bello* donde, entroncando con H. Heine, declara tanto el expirar del arte como imitación y reproducción, cuanto el emerger del arte como proceso de ideación, subjetivo, interior.

11 Baudelaire, Ch., *Curiosidades estéticas*, op. cit., p. 175. La cursiva corresponde al párrafo siguiente: “¿Quién no ha conocido esas admirables horas, verdaderas fiestas del cerebro, en la que los sentidos, más atentos, perciben sensaciones más resonantes; en las que el cielo es de un azul más transparente, se hunde como un abismo más infinito; en el que los sonidos repican musicalmente; en el que los perfumes nos hablan del mundo de las ideas? Y bien, la pintura de Delacroix me parece la traducción de esos grandes días del espíritu. Está revestida de intensidad, y su esplendor es privilegiado. Como la naturaleza, percibida por nervios ultrasensibles, nos revela el sobrenaturalismo”. Esos días, parecen estar bien poco distantes del nietscheano mediodía de la humanidad, en el que la sombra es más corta.

12 Danto, A. *La transfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 295: “Al final esta transfiguración de un lugar común no transforma nada en el mundo del arte. Sólo hace conscientes unas estructuras que, con seguridad, exigían cierto desarrollo histórico previo para que la metáfora fuera posible. (...) [La moda] hace lo que las obras de arte siempre han hecho: exteriorizar una forma de ver el mundo, expresar el interior de un período cultural, ofrecerse como un espejo en el que atrapar la conciencia de nuestros reyes.”

13 Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., p. 95. La modernidad en tanto que: “conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de la novedad, vértigo de lo pasajero”. Su actitud: “ser moderno para él no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es por el contrario tomar una determinada actitud con respecto a ese movimiento; y esa actitud voluntaria, difícil, consiste en reconquistar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él”.

14 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 92. Así, el moderno tiene en la moda la posibilidad de instalarse en el reencuentro con la novedad, en el destierro, sólo pasajero, del *poncif*.

Pero en semejante transfiguración resultarán trastocadas, *embotadas*, incluso las condiciones de la sensibilidad: el espacio y el tiempo transfigurados en la modernidad. Desde la concepción del tiempo, ahora como instante, que transfigura la reducción clasicista al momento pregnante de la representación mimética como instante efímero, hasta la concepción del movimiento, como vértigo, como frenesí, todo ello, muestra el carácter irreversible del tiempo, porque si existiera el edén ¿no sería éste la reversibilidad del tiempo que propiciara el reencuentro?¹⁵

Pues bien, éste es el tiempo irreversible y veloz que muestra (y con el que nos investimos) la moda, de su ejecución y de su recepción, tan provisionalmente definitiva como pasajera modal. La moda, como el maquillaje, salva el tiempo al perder la conciencia del tiempo ya-sido, la moda hace reversible el tiempo, posibilita el reencuentro, pero sin conciencia de él. Aunque la moda sí hace soportable el paso del tiempo pues nos saca, por un tiempo, del tiempo, aunque también nos trae tiempos de moda, que lo fueron en un tiempo del que ya no tenemos conciencia. Aun anhelando la raíz del loto, ése es el *tempo* que marca la moda de la modernidad: pasajero, fugaz¹⁶; no hay otra posibilidad. “—¡Oh dolor! ¡Oh dolor! ¡Come el Tiempo a la vida, / y el oscuro Enemigo que el corazón nos roe / se fortifica y crece robándonos la sangre!”¹⁷.

La tarea es, escribe Baudelaire, “extraer de la moda lo que ésta pueda contener de poético en lo histórico, de obtener lo eterno de lo transitorio”¹⁸. La moda, como forma de la modernidad, es también una actitud que pellizca también al mismo discurrir temporal: verlo todo como novedad. De ahí, la necesidad de un cambio de actitud que nos devuelva a la *percepción infantil*¹⁹ o a la del convaleciente²⁰: “sea lo que sea, rostro o paisaje, luz, doraduras, colores, telas tornasoladas, hechizo de la belleza embellecida por la vestimenta”²¹. El artista moderno —convaleciente aún de su lucha heroica en el destierro de lo clásico y en la entronización del presente, y como “hombre-niño, como un hombre que posee a cada minuto el genio de la infancia, es decir, un genio para el que ningún aspecto de la vida es *embotado*”²²— está dispuesto a la hazaña admirable con el instante que pasa, para decirlo con Foucault, a *heroificar el presente*²³.

15 Baudelaire, Ch., *Las Flores del mal*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 363: “A una transeúnte”: “Un relámpago... ¡después la noche! —Fugitiva belleza / De la cual la mirada me ha hecho súbitamente renacer, / ¿No te veré más que en la eternidad?”. O bien, “El reloj”, *ibid.*, p. 323: “¡Reloj!, Sinistro dios, impasible, horroroso / cuyo dedo amenaza y ¡Acuérdate! nos dice. / Los vibrantes Dolores en tu pecho espantado / pronto se han de clavar como en una diana; (...) Tres mil seiscientos veces a la hora, el Segundo / susurra: ¡Acuérdate! —Rápido con su voz / de insecto el Ahora te dice: “Yo soy el Otra Vez, / ¡y con mi trompa inmundada te he chupado la vida! (...) Un jugador, Acuérdate, insaciable es el tiempo / que sin trampas te gana —es la ley— toda baza”.

16 *Ibid.*, p. 495, “El viaje”: Escucháis esas fúnebres y encantadoras voces / que cantan: “¡Por aquí, los que queráis comer/ el loto perfumado! ¡Aquí es donde se vendimian / los milagrosos frutos que ansia vuestro pecho; / ¡venid a emborracharos de la extraña dulzura/ de esta siesta que nunca tendrá fin!” Conocemos / por la voz familiar al espectro; allá lejos, / nos tienden nuestros Pilades los brazos. “¡Nada en pos/ de tu Electra si quieres reconfortar tu pecho!” /, dice a quien otro tiempo las rodillas besábamos.

17 *Ibid.*, p. 115, “El enemigo”.

18 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, *op. cit.*, p. 91.

19 *Ídem*. “Es decir, de una percepción aguda, ¡mágica a fuerza de ingenuidad!”. Con anterioridad, p. 85, se puede leer al respecto “El niño todo lo ve como *novedad*; está siempre *embriagado*”. Y pocas líneas más adelante, añade: “Es a esta curiosidad profunda y alegre a la que se debe atribuir el ojo fijo y animalmente extático de los niños frente a lo nuevo”.

20 *Ibid.*, p. 84. “Ahora bien, la convalecencia es como un regreso a la infancia. El convaleciente goza, en el más alto grado, como el niño, de la facultad de interesarse vivamente por las cosas, aun las más triviales en apariencia”.

21 *Ibid.*, p. 85.

22 *Ibid.*, p. 86.

23 Foucault, M., ¿*Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 95, “que permite captar lo que hay de ‘heroico’ en el

Pero la moda, en la modernidad, ya tan sólo por su *gravedad en lo frívolo*, es algo digno de ser considerado; no quiere, ni puede, ser más que moderna, por eso la moda ironiza —ambigüedad y dualismo— sobre ese mismo presente que se había elevado al rango de lo heroico. La moda ironiza sobre sí misma elevada a heroína, pues no salva del tiempo la moda en su heroicidad sino que la transcurre, la atraviesa como aquello que transcurre, “lo poético dentro de lo histórico”²⁴. En el enfrentamiento con lo real efímero que se observa y se ensalza, surge la libertad del que ejerce esa observación, libertad para tanto mantenerse en la actitud, acatando, cuanto introduciendo, violando, en el mundo visible formas-modas nuevas, visibilidades-modalidades-modernidades²⁵.

Expresión inequívoca de esa transfiguración es el dandi, héroe de la finalidad sin fin, a quien la moda le sirve como rebufo (*sic*) hacia la transfiguración en artista moderno, pues su aspiración a la insensibilidad opera la transfiguración a la sensibilidad extrema ante el acontecimiento, esencia del presente, que se dirige a su certera extinción. El acontecer, pues, como pretexto de un texto por hacer/disolver que requiere una suerte de ascética elaboración del sí mismo mediante la práctica de captar lo que pasa; la escritura de sí, como ilustración de sí, como pensar de la modernidad: la heroificación del presente²⁶, y la moda como metáfora visual de semejante transfiguración.

Por ello, especialmente el dandi, con ese *pathos de distancia* del que habla Nietzsche, requiere de la moda no sólo para formalizar su protección ante el medio mediocre, sino también para tomar distancia, una manera de tomar impulso para una originalidad creadora que ya no se contenta ni se contiene en la materialización más o menos academicista de la obra (materiales, técnicas, disposición, estructura,...). Y ello más allá del romanticismo, incluso del realismo que, como Baudelaire intuye, acabarán efectivamente siendo insuficientes en la exaltación de la modernidad que la vanguardia nos avencinará. La verdad no debe anteponerse a la belleza, como tal vez tampoco el arte a la moda, ya que la moda procura una forma para la acción moderna. Incluso, si fuera improductiva, como la que el dandi acepta aferrándose a ella como a las drogas en tanto que estados esencialmente transitorios y forzosamente evanescentes que obligan a comenzar siempre de nuevo, como el juego, forma de evasión de las tormentas del hastío. En cualquier caso, en ese jugar a *la gravedad de la frivolidad* se va operando una reconfiguración extraña del personaje, ahora extranjero de sí mismo, que tampoco se sujeta, que se desvanece²⁷. Así, llegar a ser moderno es también llegar al instante

momento presente. La modernidad no es un hecho de sensibilidad hacia el presente fugitivo; es una voluntad de ‘heroificar’ el presente”.

24 *Ibid.*, pp. 97-98: “Transfiguración que no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad”, dice Foucault, ya que “para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisoluble del ensañamiento en imaginarlo, en imaginarlo distinto de lo que es y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es”.

25 También como crítico de arte, Baudelaire percibió la centralidad de las formas para la estética de la modernidad: los significados de una obra pueden expresarse mediante su *forma*, máxime cuando, como en la moda, las formas son la razón de ser de cualquier contenido. Por ello, la moda, como la modernidad en Baudelaire, no es sólo una forma de relación con el presente, sino también “un modo de relación que hace falta establecer con uno mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable”, (Foucault, M., *idem*). Ascetismo. Pues, que opera la transfiguración también de uno mismo.

26 Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 99. Foucault, “el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad oculta: es el que busca inventarse a sí mismo. Esta modernidad no libera al hombre en su ser propio; lo constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo.”

27 Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, Losada, Buenos Aires, 1957, p. 98: “El dandismo es una reacción personal al problema de la situación social del escritor”. Aunque la ausencia de voluntad implique una ausencia de res-

donde dejar de ser *sujeto*. La moda, pues, como aliado, como un modo que expresa la actitud moderna: “un dandi no puede ser jamás un hombre vulgar”²⁸.

No cabe existir ya en el ámbito romántico de la soledad; se requiere renunciar plácidamente a la aureola del santo como al aura del burgués productivo por mor de su modernización²⁹. Esta doble renuncia le permite romper con las ataduras del pasado y lanzarse a la exhibición no sólo de la propia actitud nueva sino también diferenciadora, ser diferente en el devenir de lo diferente, la modernidad³⁰. El dandismo, “esta doctrina de la elegancia y la originalidad”³¹, “puede concebir el proyecto de fundar una especie nueva de aristocracia, tanto más difícil de romper cuanto que estará basada en las facultades más preciosas, más indestructibles, y en los dones celestes, que el trabajo y el dinero no pueden conferir”³². Pero el espacio ha sido transfigurado, la proliferación e inconsistencia del vestir, la moda, lo señala: la modernidad.

Debe ser la ciudad el lugar de semejante trasfiguración, el lugar para la heroificación, eso sí, irónica, del presente más allá del mero desafío contestatario a la validez de lo clásico, la ironía apunta a los fundamentos de las actividades urbanas del moderno que explora la ciudad, pues ella ofrece el espacio para ponerlo a la moda: un eterno-transitorio *hic et nunc*, una transitoriedad permanente pero que sólo es tal en la medida en que se transita. En la moda, como en la ciudad, lo que no sorprende, se vuelve natural, deja de ser el artificio, cae en el olvido a pesar de estar presente. Lo no sorprendente es lo *poncif*. De ahí que la moda sea un cayado de lo metropolitano. Pero la ironía reside en que la experiencia de la moda y de la ciudad conduce, para ser moderna, a la extinción por desvanecimiento de las cosas presentes. Si todo lo sólido se desvanece en el aire, será preciso la santa y beatífica prostitución del alma.

ponsabilidad que en la concepción del compromiso político sartriano con y de la literatura resulta inaceptable, sin embargo cabe considerar si la tendencia disolutiva de Baudelaire no ha resultado a día de hoy más efectiva que la revolucionaria.

28 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 115. Y ello aunque el dandi difícilmente deje de ser un “infraartista”, el artista de lo superfluo, de lo *poncif*. En esa misma página añade: “Si cometiera un crimen, no caería tal vez en desgracia, pero si ese crimen naciera de una causa trivial, el deshonor sería irreparable. Que el lector no se escandalice de esa *gravedad en lo frívolo*”. La cursiva, nuestra, bien pudiera ser un epíteto para la moda.

29 Repárese en la actualidad de semejante dandismo improductivo en la vestimenta-moda; no solo se generalizó, como pocos años después confirmó magistralmente analizó Georg Simmel, sino que hoy día se ha intensificado. Baudelaire, Ch., *Pequeños poemas en prosa...*, op. cit., 129. “Pérdida de aureola”:

“¡Pero cómo! ¿Vos aquí, querido? ¡Vos en un lugar de perdición, ¡vos, el bebedor de quintaesencias, el comedor de ambrosía! Verdaderamente, hay de qué sorprenderse.

-Ya conocéis, querido, mi horror por los caballos y los coches. Hace unos instantes, conforme atravesaba la calle, a toda prisa, y brincaba entre el barro, a través de ese caos movedido en el que la muerte llega a galope por todas partes a la vez, mi aureola, en un movimiento brusco, ha resbalado de mi cabeza y caído al fango del macadán. No he tenido valor para recogerla. He considerado que es menos desagradable perder mis insignias que romperme los huesos. Y luego me he dicho que no ha mal que por bien no venga. Ahora puedo pasearme de incógnito, llevar a cabo bajas acciones y hacer el crápula, como los simples mortales. Heme, pues, aquí, tal como veis, enteramente igual a vos.

-Debierais, al menos, dar aviso de esa aureola, o hacerla reclamar por el comisario.

-¡No, a fè mía! Me encuentro bien aquí. Sólo vos me habéis reconocido. Por otra parte, la dignidad me aburre. Y además pienso con gozo que algún poeta recogerá y se la pondrá impúdicamente en la cabeza”.

30 Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, op. cit., p. 100. De ahí, como bien indica Sartre que se lance a esa exhibición de la diferencia “sin un minuto de reposo, con actitudes simbólicas: las ropas, la alimentación, las costumbres, las palabras y los gustos, deben remedar necesariamente una separación que, sin una constante vigilancia, correría el riesgo de pasar inadvertida”.

31 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 115.

32 *Ibid.*, p. 116.

La disolución de la identidad del sujeto, en el modo en que se muestra en la gran ciudad, supone el acceso a todo un mundo de experiencias más amplias, y ello, con pasión, ya que “su pasión y su profesión es el *desposar la multitud*”, su *dominio*³³. Es en esa apreciación estética de la ciudad, receptáculo de la “vida universal, entra en la multitud como en un inmenso depósito de electricidad (...) es un *yo* insaciable de *no-yo*, que, a cada instante, lo refleja y lo expresa en imágenes más vivas que la vida misma, siempre inestable y fugitiva”³⁴, toda una experiencia de evanescencia del fundamento, de la época sin Rey que se acerca, que ratifica la desintegración de los lazos de la tradición... Y la moda instándonos a estar siempre en el instante, dando cuenta de ello hasta en los detalles más aparentemente insignificantes³⁵.

Ahora, la ciudad, el artificio por antonomasia, lo no-natural, punto focal y radio de acción de la modernidad, es material artístico. De la sublimidad de la naturaleza romántica, que apelaba al recogimiento en una intuición vivencial, al vertiginoso frenesí de la ciudad y sus espacios de diversión y placer, contrapunto del *spleen*, que difícilmente puede incluso ya experimentarse: es imposible acumular experiencia. La moda -como las drogas- crea estados intermitentes que devuelven siempre a la posición de salida, al *embotante* estado pretérito rebosante de *spleen*. Así, ciudad, dandismo, paraísos artificiales,... remiten a maquillajes, aderezos, complementos, en definitiva, a la moda, eterno presente, para re-vestirse de originalidad: “es una especie de culto de sí mismo, que puede sobrevivir a la búsqueda de la felicidad que se pueda encontrar en el prójimo, en la mujer, por ejemplo; que puede sobrevivir incluso a todo aquello que llamamos ilusiones”³⁶.

Las formas artísticas, y las de la moda, construyen ahora en la ciudad su propio sitio; por ello Baudelaire, elogia al maquillaje, plasmación de la primacía de lo artificial. Es ahora el tiempo de la *belleza fugitiva*³⁷, de la moda, el tiempo de lo transitorio:

“La moda debe pues considerarse como un síntoma del gusto del ideal que flota en el cerebro humano por encima de todo lo que la vida natural acumula ahí de vulgar, de terrestre y de inmundo, como una deformación sublime de la naturaleza, o más bien, como *un ensayo permanente y sucesivo de reforma de la naturaleza*”³⁸.

La moda, pues, como ensayo a perpetuidad de reforma de lo natural, está para Baudelaire en el centro de la búsqueda del arte que, utilizando los medios ofrecidos por lo fugaz y por lo ornamental, transfiguraría aún más la naturaleza para terminar negándola absolutamente.

La fugacidad de la moda, acorde al presente, se plasma en la ciudad, pero también en el arte, en la dinamicidad más transfiguradora, más disolutiva. Tan sólo algunos años después la vanguardia histórica lo plasmará en la sucesión frenética de sus ismos —se instalan los malos tiempos para la mimesis—, en la disolución del Arte, en el reencuentro del arte y la vida. Pues bien, la ciudad, con su gentío, propicia la disolución del arte hasta en su vestimenta, recogiendo y revistiéndose de aquella Belleza, hecha ahora fragmento, y fragmento fugaz: el motivo de la experiencia estética moderna.

33 *Ibid.*, pp. 86-87: “Para el perfecto flâneur, para el observador apasionado, constituye un gozo inmenso elegir morada en el número, en lo ondulante, en el movimiento, en lo fugitivo y en lo infinito”.

34 *Ibid.*, p. 87.

35 Por ejemplo, en G. Simmel, en la sustitución del cigarro por el cigarrillo, en W. Benjamin en la desarticulación de la palabra poética —o/y de los géneros, Mallarmé o Rimbaud, pero también Proust o Joyce—, poetización de la prosa y prosificación de la poesía. En ambos, en el vertiginoso ritmo de la ciudad moderna en la que el *flâneur* se pierde, se hunde, pero no se confunde.

36 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., pp. 114-115.

37 Baudelaire, Ch., *Las Flores del mal*, op. cit., p. 363: “A una transeúnte”.

38 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 123, (las cursivas son propias).

Pero el paraíso de la moda es tan artificial como el resto de los paraísos artificiales, la evasión del tiempo que procura es ilusoria; sólo logra sumir al sujeto en un estado de embriaguez en el que el transcurrir del tiempo resulta menos doloroso, más llevadero, como cuando viajamos en globo no notamos el aire, así, estando a la moda, no notamos el paso del tiempo: la moda especialmente nos instala en el presente con una intención tan definitiva como efectivamente efímera resulta ser.

Transfiguración, decíamos, del tiempo y del espacio, del movimiento: todo se mueve aunque nos vistamos para, heroicando el presente realizar la tentativa de detenerlo. Transfiguración, también, de lo que se mueve en el tiempo y en el lugar del movimiento, la ciudad, la muchedumbre, el gentío, pero también el paseante, el vagabundo, el que se queda prendado de la multitud³⁹. La multitud es su segunda piel; la multitud no se enfrenta sino que lo rodea; de ahí, la necesidad, para ser moderno, de transfigurarse en *flâneur*. Actitud ambivalente, “como el sabor amargo o embriagador del vino de la Vida”⁴⁰, como no podía ser de otro modo en Baudelaire, que fluctúa entre el espanto y el entusiasmo, entre la aceptación y el rechazo de las fisiologías metropolitanas, de sus éxtasis en movimiento, de sus locus de soledad y gentío, de anonimato y masificación a la que los bulevares del alcalde Haussmann nos incitan. También por ello, el pintor debe abandonar la Academia y asirse, con tanta celeridad como sea posible, a la inestable y fugitiva vida de cada instante, de ahí el necesario temple maldito desde el que hacer emerger la epopeya de lo moderno⁴¹.

El pintor de la modernidad es el que destila lo eterno desde lo transitorio, el que, como espectador, traduce la vida banal y cotidiana, mediante parábolas, metáforas⁴² que extraigan lo que de eterno hay en lo efímero; sólo así, poesía, artes plásticas, y moda, podrán llegar a plasmar el destino temporal, secularizado también por la moda. La crítica de Baudelaire, reflexiva, imaginativa y pasional, no hace visible lo invisible, como el pintor, pero sí asume la poética fragmentaria de la modernidad, el juego de imágenes como eclosión de lo fugaz desde el que volver a jugar. Por su parte, el arte debía ser alegoría, es decir, fusión del ánimo y del paisaje de la ciudad en correspondencias con la idea eterna de belleza; el arte debía ser la destilación de las esencias desde las que componer también el perfume de lo humano, aura transfigurada en los bulevares hasta en sus detalles⁴³.

Si Rousseau en el *Emilio* confesaba la imposibilidad de saber cuánto influye la elección de la ropa sobre la educación, Baudelaire parece haber desvanecido también ese velo pues la moda encarnaría la potencialidad de una tarea constante —la moda muere joven, reiterará

39 Baudelaire, Ch., *Pequeños poemas en prosa...*, op. cit., pp. 66-67: “No todos pueden darse un baño de multitudes. Gozar de la muchedumbre es un arte, y solo puede darse un festín de vitalidad, a expensas del género humano, aquel a quien un hada insufló en su cuna el gusto por el disfraz y la máscara, el odio al domicilio, y la pasión por el viaje”.

40 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 137.

41 *Ibid.*, p. 92: “Sin duda es algo excelente estudiar a los antiguos maestros para aprender a pintar, pero eso no puede ser sino un ejercicio superfluo si el objetivo es comprender el carácter de la belleza presente”.

42 Repárese en el siguiente guiño, tal vez, ni consciente ni intencionado. La destilación de lo eterno en lo transitorio residiría en el juego de imágenes, en la parábola, y en la última estrofa del “*Coro místico*” del *Fausto* Goethe, se indica que “todo lo transitorio es sólo una parábola”; así, en ese juego de imágenes, reside el lema de la modernidad: lo fragmentario, transitorio y fugaz.

43 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, op. cit., p. 93: “Agreguemos también que el corte de la falda y del corpiño es absolutamente diferente, que los pliegues están dispuestos de acuerdo con un nuevo sistema y, en fin, que el gusto y el porte de la mujer actual dan a su vestido una vida y una fisonomía que no son los de la mujer antigua”. Los pintores franceses (Delacroix, Ingres, Courbet, Monet..., pero también Cézanne, Gauguin,...) fueron accediendo a la intensidad de lo moderno y de la moda hasta en sus últimos detalles.

Jean Cocteau— tal vez para alimentar la concreción del presente moderno, una tarea estética: *extraer lo eterno de lo transitorio*. “En una palabra, para que toda *modernidad* sea digna de convertirse en antigüedad, es preciso que sea extraída de ella la belleza misteriosa que la vida humana involuntariamente aporta”⁴⁴.

Por tanto, si la moda, *gravedad de lo frívolo*, contiene lo poético y eterno en lo transitorio, la belleza eterna podrá manifestarse bajo el permiso y las reglas de la moda, como artificialización transfiguradora, como modo de correspondencia⁴⁵ con/a la experiencia del presente. Y así, la moda *nos libraré de los griegos y los romanos* porque con ella, el moderno, se ha “dotado de una imaginación activa, siempre viajando a través del *gran desierto de hombres*”⁴⁶.

44 *Ídem*.

45 Baudelaire, Ch., *Las Flores del mal*, *op. cit.*, p. 95: “Correspondencias”:

“La Creación es un templo de pilares vivientes / que a veces salir dejan sus palabras confusas; / el hombre la atraviesa entre bosques de símbolos / que la contemplan con miradas familiares.

Como los largos ecos que de lejos se mezclan / en una tenebrosa y profunda unidad, / vasta como la luz, como la noche vasta, / se responden sonidos, colores y perfumes. Hay perfumes tan frescos como carnes de niños, / dulces tal los oboes, verdes tal las praderas / —y hay otros, corrompidos, ricos y triunfantes, / que tienen la expansión de cosas infinitas, / como el almizcle, el ámbar, el benjuí, y el incienso, / que cantan los transportes de sentidos y espíritu.”

46 Baudelaire, Ch., *El pintor de la vida moderna*, *op. cit.*, p. 91.

El existencialismo de dos seductores: Kierkegaard y Bergman

Eduardo Bello Reguera
Universidad de Murcia

Resumen: El artículo compara la filosofía de Kierkegaard y la filmografía de Bergman. La comparación se hace analizando no sólo la noción de seductor, sino sobre todo la de filosofía de la existencia. Si ésta se define como interrogación de las distintas dimensiones de la existencia humana, el método comparativo exige analizar tanto las afinidades como las diferencias entre el filósofo y el cineasta. Así, los estadios de la existencia humana (Kierkegaard) no se entienden sino como formas de vida o dimensiones de la existencia en Bergman.

Palabras clave: seductor, existencialismo, existencia, experiencia individual, posibilidad, estadios/dimensiones de la existencia.

Abstract: The A. compare the philosophy of Kierkegaard with the film work of Bergman. The comparison is made not only about the notion of seducer, but principally from the point of view of the existence philosophy. If this is defined as the question of the aspects of the de human existence, the comparative method require to analyse as much the affinities as the differences between the philosopher and the film producer. In this way, the stages of the human existente (Kierkegaard) they only are understood as life forms or existence aspects in Bergman.

Key Words: seducer, existentialism, existence, possibility, individual experience, stages/ aspects of the existence.

El autor de *Diario del seductor* escribe al comienzo: “El susodicho título armoniza completamente con el contenido en su totalidad. Su vida ha sido un intento de realizar la tarea de vivir poéticamente. Con un órgano desarrollado para lo que de interesante hay en la vida, ha sabido encontrarlo y, tras dar con ello, ha sabido siempre reproducir lo vivido de un modo cuasi poético”¹. ¿Cómo ha conseguido el diario un elevado nivel poético –se pregunta Kierkegaard-, si en principio sólo traduce la experiencia vivida? “La respuesta a esta pregunta no es difícil –contesta el filósofo danés-, se explica por la naturaleza poética que lo habita, la cual, si se quiere, no es lo bastante rica o, si se quiere, no lo bastante pobre para disociar la poesía de la realidad. Lo poético era ese plus que él aportaba. Este plus era la poeticidad de la que él gozaba en la situación poética de la realidad, lo que retomaba bajo la forma de reflexión poética. Era el segundo goce y el goce era aquello para lo que la vida entera estaba hecha. En el primer caso gozaba personalmente de lo estético, en el segundo caso gozaba estéticamente de su personalidad”².

La seducción del diario de Kierkegaard es poética: su realidad radica ante todo en la magia de la palabra. La seducción de Ingmar Bergman no carece de poesía; pero más que en la palabra radica en la estética fílmica, en el gran teatro del mundo, en la representación de la vida misma. ¿Disociar poesía y realidad? Kierkegaard se refiere al fluido paso fronterizo, pero poniendo énfasis en el territorio de lo poético. Bergman, en cambio, habla de máscara, de filtro; pero en su caso la frontera entre la existencia vivida y su representación estética es ciertamente más permeable. Bergman, fogueado en el teatro, célebre haciendo cine, escribe acerca de la dirección escénica: “Es sólo apariencia. Si por un momento levantase la máscara y dijese lo que realmente siento, mis compañeros de trabajo se volverían contra mí, me harían pedazos y me tirarían por la ventana. A pesar de la máscara no estoy disfrazado. Mi intuición habla con rapidez y claridad, estoy completamente presente, la máscara es un filtro. No debe dejar pasar nada de la esfera privada que no venga a cuento”³. Pero la máscara desaparece casi por completo cuando se trata de la dirección fílmica: “El trabajo cinematográfico es una actividad fuertemente erótica. La proximidad a los actores no tiene reservas, la entrega mutua es total. La intimidad, el afecto, la dependencia, la ternura, la confianza, la fe ante el mágico ojo de la cámara, nos da una seguridad cálida, posiblemente ilusoria. Tensión, relajamiento, respiración común, momentos de triunfo, momentos de fracaso. La atmósfera está irresistiblemente cargada de sexualidad”⁴.

Los dos momentos del goce de los que habla Kierkegaard en su diario no tienen su traducción exacta en la autobiografía de Bergman. Pero no cabe duda de que el lenguaje cinematográfico expresa otros niveles o dimensiones del goce que no son precisamente los de la “reflexión poética”, reivindicada por el mago de la palabra en su diario. Ingmar Bergman no sólo ha sabido seducir al público mediante la magia de la cámara, sino que también ha sabido manejar otras artes de seducción en la vida misma, siempre vinculada, no cabe duda, a su profesión. “La película –escribe- iba a tratar de una pareja de músicos de la orquesta sinfónica de Helsingborg. El disfraz era puramente formal, trataba de Ellen y de mí, de las condiciones del arte, de la fidelidad e infidelidad”⁵.

1 Kierkegaard, S., *Diario del seductor*, en *Escritos de Sören Kierkegaard*, vol. 2/1, edición y traducción del danés de Begonya Sáez y Darío González, Madrid, Trotta, 2006, p. 312.

2 *Ibid.*, pp. 313.

3 Bergman, I., *Linterna mágica*, traducción de Marina Torres y Francisco Uriz, Barcelona, Tusquets, 1988 (3ª ed., 2007), pp. 43-44.

4 *Ibid.*, p. 182.

5 *Ibid.*, p. 170.

La comparación desde una perspectiva estética entre el filósofo danés y el cineasta sueco constituye una línea de investigación. No es la que sigue este trabajo. Aquí sólo se propone un breve contraste de ambos desde el punto de vista de la filosofía de la existencia. No cabe duda de que Kierkegaard es considerado como la fuente originaria del existencialismo. Ahora bien, ¿se puede afirmar que Bergman pertenece a esta corriente filosófica? De otro modo, ¿hasta qué punto las ideas y problemas que éste ha expresado en lenguaje fílmico tienen una fuerte inspiración en la filosofía del danés?

Si nos atenemos a una interpretación insistente de la obra del creador sueco, la relación entre su pregunta y la de los existencialistas es muy estrecha, tal como lo recoge la prensa al hacerse eco de su muerte, en julio de 2007, tal como lo ha señalado el mismo Bergman, y tal como lo han mostrado expertos en su obra como Jordi Puigdomènech en el libro titulado precisamente: *Ingmar Bergman. El último existencialista*. ¿Qué hay de verdad en esta interpretación unánime? ¿Qué significa el enunciado según el cual "Bergman fue la mirada existencial del Cine", que leemos en la primera página de *El País* del 31 de julio? ¿Qué quiere decir Puigdomènech cuando afirma que "la mayor parte de críticos coincidimos en considerarlo como un realizador existencialista"⁶? La respuesta a estas preguntas nos exige diferenciar lo que, por una parte, hace Bergman y lo que, por otra, significa el calificativo 'existencialista' o el sustantivo 'existencialismo'. El problema de lo que significa *existencialismo* es lo que vamos a analizar en primer lugar; examinaremos después el pensamiento de Bergman a la luz de la filosofía de Kierkegaard.

I

¿Es posible definir de un modo preciso el conjunto de filosofías de la existencia? Jean Wahl, autor de un libro que lleva este título ha mostrado que toda definición al respecto es "más o menos inadecuada"⁷. La razón de tal dificultad es atribuida por Jaspers a las "diferencias en las actitudes fundamentales de aquellos pensadores y literatos agrupados como existencialistas"⁸. Pues bien, lo que ahora interesa mostrar es que el existencialismo, lejos de ser una corriente de filosofía homogénea, no sólo presenta notables diferencias entre los pensadores implicados, sino que ha generado no pocas controversias internas: Marcel y Sartre, Merleau-Ponty y Sartre, Sartre y Heidegger, son los protagonistas de las más relevantes.

Al responder a determinadas críticas, afirma Sartre, en la célebre conferencia de 1945 que, en definitiva, dada la nueva concepción del ser humano según la cual la existencia precede a la esencia, el existencialismo es ciertamente un humanismo. Ahora bien, el autor de *El ser y la nada* se ha preguntado previamente: "¿A qué llamamos existencialismo?", pero advirtiendo que "lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, entre los cuales yo colocaré a Jaspers y a Gabriel Marcel, son de confesión católica; están, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo"⁹.

6 Puigdomènech, J., *Ingmar Bergman. El último existencialista*, Madrid, Ediciones J C, 2004, p. 64.

7 Wahl, J., *Les philosophies de l'existence*, Paris, A. Colin, 1959.

8 Jaspers, K., "¿Qué es el existencialismo?", en *Conferencias y ensayos sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, p. 435. Cf. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962. N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, 1942. P. Prini, *Esistenzialismo*, Roma, 1952. J. Collins, *The existentialist: A Critical Study*, Chicago, 1952.

9 Sartre, J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1996 (1ª ed. 1946), pp. 25-26.

Ahora bien, hacer una clasificación ateniéndose a un criterio no compartido todavía complica más las cosas. Heidegger, con el propósito de recuperar el prestigio anterior a 1933, no sólo critica la tesis del filósofo de moda en París, sino que reacciona contra su clasificación, si bien mediante la indefinición: el pensar "no puede ser teísta como tampoco puede ser ateo. Y esto -argumenta-, no por una actitud indiferente, sino por respeto a las fronteras que le han sido puestas al pensar"¹⁰.

Pero éste es el gran problema, a saber: el de las fronteras del pensar. Si nos atenemos a la concepción de la filosofía como ciencia estricta, como pensar exclusivamente racional, corremos el riesgo de dejar de lado dos territorios que suelen formar parte del suelo de la experiencia humana: de un lado, el territorio de la sensibilidad; del otro, el territorio de la fe. En cada una de las fronteras puede construirse un muro infranqueable, pero también cabe cuidar de un espacio fronterizo abierto en todas las direcciones. Es un hecho indudable que tanto la filosofía de Kierkegaard como la filmografía de Bergman transitan por todos los espacios fronterizos en su búsqueda incesante de lo que constituye la condición humana. Interrogan el problema del hombre, pero también se preguntan por el problema de Dios. De ahí los malentendidos de ciertas interpretaciones de la obra de Bergman, según se ponga énfasis en un problema o en otro.

Lo que es, sin duda, la clave del existencialismo no es sino la preocupación por las diferentes dimensiones de la existencia humana. La esfera religiosa del ser humano no es el centro de la exploración filosófica. Más aún: quienes se ocupan de ella no lo hacen con la misma intensidad. De ahí que Jean Wahl, por esta y por otras diferencias, prefiera la expresión "filosofías de la existencia" al término "existencialismo".

Pues bien, si la mirada filmica de Bergman se puede calificar de "existencialista" no es sino porque investiga todas las dimensiones de la existencia humana, incluida aquella que le vincula a lo divino. Pero el calificativo "existencialista" de su mirada se justifica porque escudriña al ser humano desde el prisma de las categorías de las filosofías de la existencia. Jean Wahl ha elaborado un conjunto de categorías, agrupadas en tríadas como las kantianas, que aunque sea incompleto o imperfecto contribuye a guiar al lector entre las principales ideas de tales filosofías. Dado que su justificación es una tarea que excede el espacio de estas páginas, me limitaré a una simple relación. La primera tríada: existencia, ser, trascendencia. La segunda: lo posible y el proyecto -el origen- el ahora, la situación, el instante. La tercera tríada: elección y libertad -nada y angustia- autenticidad. La cuarta: el único, el otro, la comunicación. Quinta tríada: la verdad subjetiva, la verdad del ser, la multiplicidad de verdades. Sexta: paradoja, tensión, ambigüedad¹¹.

No es difícil observar con Jean Wahl que el individuo existente, sujeto y objeto de las filosofías de la existencia, puede ser existencia en proyecto, elección, libertad, verdad subjetiva, paradoja. Por otra parte, el individuo no existe sino porque hay algo más que él como individuo, a lo que con frecuencia se opone: el ser, la nada, el otro. Se mencionan asimismo algunos sentimientos que, como la angustia, son temas específicos de la filosofía de la existencia. En cada una de ellas -declara J. Wahl- "hemos podido remontar a la influencia de Kierkegaard", como en esta idea de angustia que acompaña a la soledad o al desamparo del individuo y evidencia la subjetividad¹².

10 Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000 (orig. 1947), p. 71.

11 Wahl, J., *Les philosophies de l'existence*, cit., pp. 41 ss. Cf. Chestoy, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, J. Vrin, 1972.

12 Ibid., pp. 131-132. Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardienes*, Paris, J. Vrin, 1974.

II

En efecto, a pesar de la lejanía temporal -Kierkegaard (1813-1855) vive en la primera mitad del siglo XIX-, podemos decir con los pensadores existencialistas que es nuestro contemporáneo. "La lectura de Kierkegaard es fascinante, observa Jaspers, pero puede hacerse de modos muy distintos. Kierkegaard ha proporcionado los datos y las interpretaciones más penetrantes sobre sí mismo. A pesar de ello, él mismo en cuanto tal, con todo lo que hizo y dijo, es la gran pregunta dirigida a nosotros"¹³. ¿Por qué la angustia impregna de algún modo la existencia humana? Muchos de los personajes de Bergman sondan de mil modos una posible respuesta. Pero la singularidad del cineasta, como la del filósofo danés, consiste más bien en formular preguntas que en proporcionar respuestas específicas.

Bergman contacta con Kierkegaard cuando apenas ha cumplido los 18 años. En 1937 obtiene el ingreso en la Facultad de Historia y Letras de la Universidad de Estocolmo. "Era un tiempo -comenta J. Puigdomènech- en el que empezaban a madurar en él las profundas dudas metafísicas que le harían acercarse a los círculos literarios existencialistas del Gamla Stan de Estocolmo, el trasunto sueco del parisino barrio Saint Germain-de-Près, de París, donde el danés Sören Kierkegaard era el autor más leído y comentado"¹⁴. No cabe duda, pues, de que la filosofía de Kierkegaard fue una primera fuente de inspiración para Bergman. De ahí las similitudes y las diferencias que se pueden trazar entre el filósofo y el cineasta.

Entre las afinidades cabe señalar, en primer lugar, la común referencia de las categorías que emplean a su respectiva experiencia vital o existencial. Tanto en Kierkegaard como en Bergman, tiene pleno sentido la tesis kantiana según la cual los conceptos sin experiencia son términos vacíos. Aunque también Hegel consideró la filosofía como la experiencia del propio tiempo elevada a concepto, luego escribió la *Ciencia de la lógica* como un sistema de puros conceptos. A esta concepción de la filosofía como "sistema" se opuso Kierkegaard con todas sus fuerzas¹⁵, con el fin de recuperar la experiencia del individuo, esto es, la existencia concreta, perdida en el laberinto conceptual del saber absoluto. La verdad de la condición humana no se nos revela a través del concepto sino en la medida en que éste traduce la variada experiencia individual, hecha de intereses, de pasiones, de razones y sinrazones.

En segundo lugar, tanto Kierkegaard como Bergman exploran dicha experiencia a través de lo que el primero denomina "estadios de la existencia humana" o, en lenguaje fenomenológico, se denominan "formas de vida": la forma estética, la ética, la religiosa¹⁶. Pero, como veremos, cada uno tiene su peculiar manera de expresarlas.

En tercer lugar, los dos pensadores estarían de acuerdo en que la existencia humana no se expresa solamente en esas tres posibilidades. Hay muchas más. Pero el problema fundamental es que, por ello mismo, la existencia se puede entender como *posibilidad*. Tanto los pseudónimos como los personajes que representan, respectivamente, a Kierkegaard y a Bergman constituyen una prueba elocuente de la amplia experiencia que traduce la categoría "posibilidad".

13 Jaspers, K., "Kierkegaard hoy", en Sartre, otros, *Kierkegaard, vivo*, traducción de Andrés P. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1968, p. 64.

14 Puigdomènech, J., *Ingmar Bergman. El último existencialista*, cit., p. 34.

15 Cf. Claire, A., *Pseudonimie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Vrin, 1976, pp. 55 ss.

16 Kierkegaard, S., "Los estadios eróticos inmediatos", en *Escritos de Sören Kierkegaard*, vol. 2/1, cit., pp. 71 ss. Cf. Claire, A., "La détermination dialectique des stades d'existence", en *op. cit.*, cap. IX. Collins, J., *The Mind of Kierkegaard*, Chicago, H. Regnery, 1953, cap. II; trad. esp. en FCE.

En cuarto lugar, el sentido trágico de la existencia es una de claves que definen a la vez la filosofía de Kierkegaard¹⁷ y el cine de Bergman¹⁸. *El concepto de la angustia* y *El tratado de la desesperación* son indicadores significativos de la vivencia existencial del filósofo. *El séptimo sello*, *Gritos y susurros*, *El huevo de la serpiente* lo son de la mirada atormentada del cineasta. En ambos casos el concepto de posibilidad es fundamental. La posibilidad de elegir o no elegir, la posibilidad de elegir una forma de vida que supone renunciar a otra igualmente válida, la posibilidad de que la opción elegida termine en fracaso. Toda posibilidad existencial, en fin, contiene al menos dos caras: el lado gozoso de la existencia cuando se piensa un modo realizable de vida, y el lado trágico expresado mediante sentimientos como la angustia, el temor, el riesgo, la crisis, la desesperación.

Finalmente, no podemos dejar de señalar el paralelismo de la rebelión de ambos pensadores ante la situación de la religión oficial luterana. La reflexión sobre la vida religiosa como forma de existencia está estrechamente vinculada a la interrogación sobre el problema de Dios y el problema del mal. *El séptimo sello* y *Los comulgantes* constituyen dos momentos de la profunda reflexión de Bergman al respecto.

Ahora bien, en las coincidencias en torno a problemas fundamentales hay, sin embargo, notables diferencias de enfoque o modo de preguntar. De otro modo, Bergman no se ha propuesto llevar al cine este o aquel libro de Kierkegaard, como es habitual llevar una novela. Los problemas, las experiencias pueden ser similares, pero las vivencias de los mismos son individuales, esto es, intransferibles en su sentido más subjetivo. Leyendo a Kierkegaard y visualizando a Bergman podemos relacionar, sin duda, sentimientos como los de angustia y temor. Pero dicha relación nunca podrá expresarse en términos de identidad. El filósofo y el cineasta se han propuesto comunicarnos sus vivencias. Pero la impresión que se tiene leyendo *El concepto de la angustia* y viendo *El manantial de la doncella* o *Los comulgantes* no es exactamente la misma. Lo que no quiere decir que saltemos de gozo al término de la lectura, o bien al finalizar el film.

Donde más se advierte las diferencias es, quizá, en la exposición de los llamados "estadios de la existencia humana". Un intérprete nada sospechoso como Jaspers expone del siguiente modo la narración de Kierkegaard: "El esteta es representado en todo su esplendor y, sin embargo, aparece como completamente perdido. El ético se muestra en una elevada moralidad, sobre todo en el matrimonio, cuyo sentido profundo acaso jamás haya sido expuesto en ninguna parte como lo expuso Kierkegaard a través de seudónimos. Pero al final esta moralidad cae bajo la sospecha de no ser más que un moralismo satisfecho de sí mismo, que no tiene la menor noción de la posibilidad de una decisión religiosa a favor de Dios y en contra del matrimonio. La fe cristiana en fuerza de su absurdo es idea propia del autor seudónimo, de un autor que no cree, pero que despliega una argumentación conceptual genial, como si quisiera crear los medios con que un espíritu ilustrado podría creer, con buena conciencia, en la encarnación de Dios, o como si por el contrario, quisiera acabar con la fe cristiana, poniendo de manifiesto que lo que él expone no puede sostenerse en el pensamiento ni en la práctica"¹⁹.

17 Kierkegaard, S., "El reflejo trágico antiguo en lo trágico moderno", en *Escritos de Sören Kierkegaard*, vol. 2/1, cit., pp. 157 ss.

18 En una pincelada retrospectiva sobre su vida, expresa Bergman con ocasión de un nuevo amor las dos caras de la existencia, la gozosa y la trágica: "Nuestro enamoramiento fue desgarrador y llevaba ya desde el principio todo el infortunio imaginable en el equipaje". *La linterna mágica*, op. cit., p. 173.

19 Jaspers, K., "Kierkegaard hoy", cit., p. 65.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia que encontramos en Bergman con relación a este recorrido narrativo de Kierkegaard? Aunque en ambos relatos subyace la experiencia individual, ésta no es la misma en uno y en otro. Mientras en el filósofo danés cabe señalar tres momentos concretos de una experiencia lineal -el enamoramiento de Regina Olsen, el compromiso de matrimonio, la ruptura del noviazgo y la reflexión religiosa crítica-, en el cineasta sueco, no se da una experiencia existencial en la que se puedan señalar estadios o fases lineales en sentido kierkegaardiano. La vida de Bergman, como su obra, es mucho más compleja: conviven unos modos de vida con otros, vuelven a tomar presencia dimensiones de la existencia (o la reflexión sobre las mismas) que parecían superadas. Por lo tanto, creo que la noción que mejor conviene para analizar este aspecto de la obra de Bergman no es la de "estadios en el camino de la vida", sino la de "formas de vida" o, mejor, "dimensiones de la existencia". Prueba de ello es que, tras verificar en Bergman "los tres estadios de la existencia a la sombra de Kierkegaard" -tal es el título del epígrafe-, J. Puigdomènech se ve obligado a hacer algunas puntualizaciones adicionales. Los tres estadios de la existencia terminarían en sentido lineal, en 1950, con *Juegos de verano*. Pero los vuelve a plantear conjuntamente en *El séptimo sello*, en 1956. Pero al final de dicho epígrafe, añade todavía Puigdomènech: "La crisis existencial y religiosa -que le afectaría tanto en el plano físico como en el psíquico- sufrida durante el rodaje de la trilogía constituida por *Como en un espejo*, *Los comulgantes* y *El silencio* se acentuó en 1964 tras la realización de *¡Esas mujeres!* Un nuevo punto de inflexión en su vida y su obra tuvo lugar en 1966 con la realización de *Persona*, cuyo guión fue escrito por Bergman mientras se hallaba ingresado en una clínica"²⁰. Ahora bien, en esa fecha en la que Puigdomènech cierra su reflexión explícita sobre "los estadios de la existencia" según Bergman, a éste todavía le quedan más de cuarenta años de vida. Por ello insisto en que las expresiones y formas de vida o dimensiones de la existencia pueden ser la guía conceptual más apropiada para comprender la narración fílmica de Bergman al respeto.

Todavía alguna observación más. La calidad literaria del *Diario del seductor* es tan indiscutible como la calidad fílmica de *Juegos de verano* o *Un verano con Mónica*. Sin embargo, ¿son comparables las formas de vida estética, esto es, las respectivas experiencias de Kierkegaard y Bergman? Aunque no faltan elementos de intensidad y de belleza, como para poder hablar de un lenguaje estético paralelo, no creo que sean comparables la relación -con frecuencia idealizada- con una sola mujer, en el primer caso, con la multiforme relación o experiencia, en el segundo. Que las poseyera o no, las actrices "se rendían fulminantes a sus pies", esto es, seducidas -recuerda Natalia Aspesi-, algunas se convertían en "sus mujeres, sus compañeras, madres de sus hijos, amantes de una noche"²¹. A la experiencia múltiple del goce y amor le sigue inevitablemente la no menos variada de la separación y el dolor. Por esto mismo considero que la teoría de Bergman es mucho más compleja. Es capaz de plantear en un mismo film -*Un verano con Mónica*- no sólo la posibilidad de un erotismo fresco y espontáneo²², y su fugacidad como la del verano, sino también el drama final en el que Mónica, al no asumir su maternidad, abandona a Harry y al niño.

Es evidente, por otra parte, que toda la obra de Bergman propone un mundo de valores distinto del heredado. No es difícil observar que muchos de esos valores están vinculados de una manera u otra a la institución matrimonial y su crisis. Pero de nuevo cabe señalar aquí una diferencia notable respecto a la reflexión de Kierkegaard. Es muy posible que el filósofo

²⁰ Puigdomènech, J., *Op. cit.*, pp. 118-119.

²¹ Aspesi, N., *La Repubblica*, 31 Julio 2007, p. 16.

²² Company, J. M., *Ingmar Bergman*, Madrid, Cátedra, 1990 (4ª ed. 2007), p. 110.

danés haya expuesto la vida moral asociada al matrimonio con una profundidad que nadie ha logrado, como sostiene Jaspers. Pero no es menos cierto que, al carecer de toda experiencia matrimonial, la narración de Kierkegaard sólo puede ser considerada como mera hipótesis frente a la múltiple experiencia de un Bergman que sabe lo que es vivir en pareja matrimonial en amplia convivencia en determinados casos como con Liv Ullman (años sesenta) e Ingrid von Rosen (1971-1995). Películas como *La carcoma*, *Gritos y susurros*, *Secretos de un matrimonio* o *Cara a cara* son a todas luces impensadas con guiones de Kierkegaard. ¿El matrimonio como forma perfecta de vida ética? Lo que plantea Bergman no es sino la crisis de la pareja y de la institución familiar tradicional, después de haberse casado al menos siete veces. La "carcoma", por ejemplo, como metáfora de la madera matrimonial aparentemente intacta que se percibe en la institución burguesa.

Finalmente, también en cuanto a la forma religiosa de vida, cabe señalar algunas diferencias notables. Aunque al filósofo y al cineasta les une no sólo la común rebelión contra la religión oficial de su tiempo, así como una similar interrogación acerca del problema de Dios. Sin embargo, sabemos que Kierkegaard rompe con su novia y con la posibilidad de una vida segura, entre otros motivos al presentir una llamada de Dios que le destinaba, como "individuo excepcional", a renovar la vida religiosa luterana, bien mediante la discusión pública, bien mediante el desempeño del ministerio pastoral, cuyo camino percibió como imposible sólo al final de sus días²³. También sabemos que, si Bergman rompía con una mujer, no era para dedicarse a discutir con los teólogos de Suecia o para prepararse al ministerio pastoral como forma de vida; mejor, rompía con una porque ya se había enamorado de otra mujer. Hijo de un pastor luterano rígido y conservador, llegó a detestar ambas cosas a la vez: las formas conservadoras heredadas tanto del luteranismo como del matrimonio. Pero no dejó de plantearse, pese a todo, problemas metafísicos como el problema de la muerte, el tema del mal y el de la existencia de Dios. *El séptimo sello*, *Los comulgantes*, *El silencio* son buena prueba de ello.

En síntesis, todas estas diversas posibilidades de la existencia humana, que son para Kierkegaard invenciones poéticas, son para Bergman formas de existencia concretas. Mejor: son posibilidades, porque la existencia es *posibilidad*. Podemos aplicar a Bergman lo que Jaspers refiere a Kierkegaard: "Nos produce vértigo su manera de estar perpetuamente en movimiento, de volver sin cesar sobre sus interpretaciones anteriores"²⁴. Este "estar en perpetuo movimiento" no es una posibilidad más; es *la existencia misma como posibilidad*.

23 Collins, J., *The Mind of Kierkegaard*, Chicago, H. Regnery, 1953, cap. I; trad. esp. en FCE. Cf. Jaspers, K., "Kierkegaard vivo", *cit.*, pp. 66-67.

24 Jaspers, K. "Kierkegaard vivo", *cit.*, p. 65.

¿Puede la *PHILOSOPHIA* volverse hacia lo ya pensado en náhuatl o maya- quiché?

Susan Campos Fonseca¹

Doctoranda en *Pensamiento Español e Iberoamericano*

Universidad Autónoma de Madrid

Contacto: info@susancampos.com

Resumen: Este ensayo es un volver a la *Filosofía Náhuatl* (1956-2006) de Miguel León-Portilla como problema de la traducción del pensamiento y “translatio” colonial - postcolonial de un pensar.

Palabras claves: filosofía, náhuatl, maya-quiché, Tlamatini, Calmécac, traducción, pensar.

Abstract: This essay is a return to Miguel León-Portilla’s thesis *Filosofía Náhuatl* (1956-2006) as philosophical inquiry for colonial-postcolonial “translatio” (to transfer) of a language and thinking.

Key Words: philosophy, náhuatl, maya-quiché, Tlamatini, Calmécac, translation, thinking.

¹ SUSAN CAMPOS. Directora de orquesta, filósofa, musicóloga y gestora cultural, Campos ha diseñado proyectos de cooperación internacional para *YAMAHA Latin American Inc.*, la *World Association for Symphonic Bands and Ensembles -WASBE*, *The Kapralova Society*, y la Universidad de Costa Rica (UCR), así como para universidades e instituciones internacionales, destacándose muy especialmente en la *premier* de obras de compositores(as) iberoamericanos(as) y la investigación en el ámbito centroamericano. En su trabajo filosófico, Susan Campos se dedica a la investigación del pensamiento español e iberoamericano, muy especialmente en el ámbito de la Filosofía intercultural, la Filosofía de la Mente y la Filosofía de la Música. Actualmente es presidenta de la **Asociación de Cooperación Ibero Americana en la Música (ACIMUS)**, y realiza su doctorado en Música y su doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid.

INTRODUCCIÓN

“Y aquí traeremos la manifestación,
la publicación y la narración de lo que estaba oculto,
la revelación...”
POPOL VUH²

Este artículo ensaya un acercarse al problema de la traducción del pensamiento, específicamente de un pensar en náhuatl o maya-quiché, lenguas autóctonas de ese territorio que llamamos “América”. Después del quincuagésimo aniversario de la *Filosofía Náhuatl* (1956-2006) de Miguel León-Portilla³, se hace necesario pensar la pregunta: ¿Puede la *Philosophia volverse hacia lo ya pensado en Náhuatl o Maya-Quiché?*, pregunta que contiene dos elementos: 1) El cuestionamiento histórico de Samuel Ramos⁴: “¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?”⁵, y 2) La sentencia de Martin Heidegger: “Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio del pensar”⁶.

1. Nuestra limitación ante el pensar pre-hispánico y el problema de seguir argumentando Filosofías con sucedáneos: *El caso Maya-Quiché, el caso Otomí y la Filosofía Náhuatl*.

Uno de los principales problemas planteados por la *Filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla es el supuesto afirmado en su título: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. El título es una hipótesis en sí mismo, implica la posibilidad de una “filosofía” como modelo y sistema de pensamiento “compartido” y por lo tanto “comparable” entre el griego *philosophia* y un pensar en náhuatl, cuyas fuentes gramaticales conservadas son producto de traducciones a la lengua castellana o romance realizadas durante el siglo XVI.

En todo caso si se parte de la etimología de la palabra *philos-sophia* como “amor por la sabiduría”, y de las fuentes como documentos historiográficos realizados por estudiosos cuyo propósito era, por un lado responder a la necesidad urgente de conservar lo que la invasión estaba destruyendo, y por otro, conocer datos específicos de los pueblos conquistados para luego utilizarlos en su “re-educación” dentro del nuevo orden. Lo que pone en evidencia una *philosophia* como acto de otro, del conquistador, como “su amor por la sabiduría” en un “entrar en relación”, y posteriormente, un *philos-sophos* como el de León Portilla y contemporáneos, donde la cultura náhuatl es un asunto de identidad mexicana y latinoamericana. Identidad que parte del supuesto de una “filosofía” anterior a los conquistadores, cuando, en realidad, son “ellos” (y en “ellos” nos incluimos a nosotros), quienes se acercaron al pensar náhuatl como “Filosofía”, ésa fue su limitación.

2 Anónimo: *Popol Vuh*, “Preámbulo” (trad. de Adrián Recinos), Ed. Fondo de Cultura Eco., México, 2005, p. 21.

3 Miguel León-Portilla (n. 1926), antropólogo e historiador mexicano, una de las principales autoridades en materia del pensamiento y la literatura náhuatl.

4 Filósofo e historiador mexicano, 1897-1959.

5 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974, p. 149.

6 HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia* (trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1990, p. 97.

Este tipo de “confusiones” reflejan lo que Arturo Leyte⁷ llama “la violencia o poder en la constitución de la filosofía moderna”⁸, donde la violencia parece ser un hecho insoslayable de la razón. La filosofía, entendida en este supuesto como “saber efectivo de lo que es”, plantea para Leyte otro problema: que la filosofía moderna pareciera estar “constituyéndose en cada momento de su desarrollo, como si su tema propiamente fuera el de su propia constitución”⁹.

León-Portilla responde en su *Filosofía Náhuatl* a esta necesidad, y por eso en ella subyace una especie de “nominalismo” como estar solos en el lenguaje, con nuestras palabras o con las “palabras de otros” que significan “lo que nosotros queremos”. La filosofía se convierte en un medio de “conocer para dominar”, en un acto de violencia sobre un otro, y en el caso específico del “pensar pre-hispánico”, en un proyecto del “animal político” que construye una “historia de la razón” en función de legitimar un estado, un pueblo o una nación.

Pero la filosofía es también una historia de la pregunta sobre el ser del ente, y es aquí donde la *Filosofía Náhuatl* de León-Portilla se encuentra con su *aletheia*, con su “desocultamiento”, como uno de los primeros intentos de una especie de “salto hacia atrás” heideggeriano en dirección al pensar pre-hispánico. La *Filosofía Náhuatl* es una oportunidad de “volverse hacia lo ya pensado” en náhuatl. Y en ese “volverse”, un encontrar lo que el filósofo italiano Carlo Saviani encuentra en la sentencia de Chuang-tzu¹⁰: “Cada ser es otro, y cada ser es sí mismo. Esta verdad no se ve a partir del otro, mas se comprende partiendo de uno mismo”¹¹.

Actualmente este tipo de problemática sigue estando vigente, como en el caso de algunos estudiosos que han tratado de acercarse al pensamiento Maya-Quiché u Otomí¹². Arturo Roig¹³, por ejemplo, en su exposición sobre “La condición humana: desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*”, señala el problema de la traducción en relación con una “invención de América”, como “actitud valorativa respecto a la población indígena americana” por parte de Bartolomé de la Casas o Fernán Pérez de Oliva, así como las polémicas de Casas con Ginés de Sepúlveda, por lo cual el *Popol Vuh* llega a convertirse (según él) en una especie de “resistencia” de los indígenas ante la evangelización, es una “defensa” ante un estado de derecho que determina la condición y naturaleza humana. En este caso en particular, la reflexión de Arturo Leyte sobre como “toda fundación, mítica, conduce a la reiteración del ciclo del derecho, y por eso es una reiteración que liquida lo propiamente humano porque realiza lo inhumano”¹⁴, es fulminante.

7 Arturo Leyte, filósofo español, n. 1952. Catedrático de filosofía en la Universidad de Vigo.

8 LEYTE, Arturo: “¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía Moderna?”, en *Quaderns de filosofia i ciencia*, 35, 2005, pp. 107-117.

9 *Idem*, p. 107.

10 Chuang Tzu o Chuang Tse, literalmente “Maestro Zhuang”, fue un famoso filósofo de la antigua China que vivió alrededor del siglo IV a dC durante el período de los Reinos combatientes, y que corresponde a la cumbre del pensamiento filosófico chino de las Cien Escuelas de Pensamiento.

11 SAVIANI, Carlos: *El Oriente de Heidegger* (trad. Raquel Bouso García), Ed. Herder, Barcelona, 2004, epígrafes.

12 El pueblo Otomí, es una de las antiguas culturas de Mesoamérica que originó a los pueblos otomangue. Cabe señalar que la lengua otomangue está emparentada con las de los mazahuas, matlatzincas, tlahuicas, chichimecas y pames. De los ancestros Otomí surgieron diversas civilizaciones como las culturas Cuicuilca, Tlatilca, Teotihuacana, Cholulteca, Tolteca y Xiquipilca.

13 Filósofo argentino, n. 1922.

14 LEYTE, Arturo: “¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía Moderna?”, en *Quaderns de filosofia i ciencia*, 35, 2005, pp. 116.

En este sentido, el partir de un “establecer relaciones” en función de imponer comparaciones es un acto de violencia, incluso un diálogo (entendido en el sentido de la llamada “filosofía intercultural”) es una imposición, pues en estas condiciones supone un lenguaje común instrumental, el cual es otorgado por la filosofía y sus sucedáneos, sean estos científicos o literarios. Un ejemplo de este tipo es el artículo de Jacques Galinier¹⁵ titulado “¿Existe una ontología Otomí? Las premisas mesoamericanas de un *philosophia prima*”¹⁶. Galinier parte de que el pensamiento otomí es “digno” de entrar en “reflexión comparativa, a la altura de las obras mayores de la tradición intelectual occidental”, con este fin supone “convergencias” entre ellos, incluso aunque se trate de “tradiciones muy lejanas unas de otras”, lo que le permite “elaborar conceptos más precisos acerca de las premisas básica del pensamiento indígena”, a pesar de los problemas que para él supone la terminología filosófica en relación a los estudios antropológicos o etnológicos, muy especialmente en el caso de la ontología, la gnoseología y la epistemología¹⁷.

Jacques Galinier pone como ejemplo lo que Viveiros de Castro¹⁸ llama la “triada ontológica del conjunto naturaleza-sociedad-sobrenaturaleza”¹⁹, un tipo de conceptualización que permite acercarse a ciertas formas de pensar, a otras visiones del mundo. Galinier llega incluso a “imaginar a los otomíes con los pre-socráticos comentando la dialéctica agua-fuego de Heráclito”, por lo que se plantea imaginar una experiencia que le permita “demostrar las analogías entre los grandes temas de un sólo sistema bien identificado como el de Aristóteles, y la cosmovisión otomí, de tal modo que esta comparación pueda enriquecer nuestro entendimiento de una tradición mesoamericana”²⁰, algo que desarrollará brevemente en su artículo, concluyendo que “faltan datos comparativos sobre las especulaciones filosóficas vigentes en las sociedades indígenas en la mesoamérica actual”²¹.

Este tipo de “posicionamientos” reflejan cómo todavía existe un conflicto entre filosofía, condición y naturaleza humana, y el tener que enfrentarse a un pensar que cuestiona los supuestos que las sostienen desde una especulación occidental, colonial y pos-colonial. A pesar de sus “buenas intenciones” o la validez de sus inquietudes, en ellos se manifiesta la voz del conquistador y su herencia, incluso aunque se trate de una construcción “identitaria” independentista o post-nacionalista. Estos “posicionamientos” reflejan un pensar que se les pone delante como una antípoda, y eso le sucede incluso a los “descendientes” de dicho pensar, porque luego del “encuentro” nunca más fueron los mismos.

A este respecto, un estudio interesante es el realizado por Jorge Flores Osorio²², por ejemplo en su artículo “Psicología, Subjetividad y Cultura en el Mundo Maya Actual: Una Perspectiva Crítica”²³. Flores Osorio llegará a la conclusión de que “se puede afirmar que para

15 Director del Centro Francés de Investigación Científica (CNRS), Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X/Nanterre.

16 GALINIER, Jacques: “¿Existe una ontología Otomí? Las premisas mesoamericanas de un *philosophia prima*”, en *Ateridades*, enero-junio, año/vol. 15, número 029, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, D. F., México, 2005, pp. 81-86.

17 *Idem*, p. 81.

18 Antropólogo brasileño, n. 1951.

19 En los estudios que este realiza sobre los pueblos tupi-guarani.

20 GALINIER, Jacques: “¿Existe una ontología Otomí? Las premisas mesoamericanas de un *philosophia prima*”, p. 82.

21 *Idem*, p. 85.

22 Doctor en Filosofía de la Ciencia, profesor e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

23 FLORES OSORIO, Jorge Mario: “Psicología, Subjetividad y Cultura en el Mundo Maya Actual: Una Perspectiva Crítica”, en *Revista Internacional de Psicología*-2003, Vol. 37, Núm. 2 pp. 327-340.

explicar la realidad del mundo colonizado es condición de necesidad y suficiencia, construir conceptos y categorías que respondan de manera objetiva y coherente a la misma y por consiguiente se constituyan en expresiones culturales”, dado que el referente común entre este pensar y la filosofía es “la conquista”²⁴. Para este efecto el autor indicará cómo trabaja sobre el *Popol Vuh* desde la traducción *Pop Wuj* propuesta por Adrián Chávez²⁵, pasando así de la traducción “Libro de la comunidad” a “Libro del tiempo”. Esta diferencia etimológica es fundamental para este estudio, pues plantea claramente el problema de la traducción del pensamiento pre-hispánico.

En su artículo, Flores Osorio al igual que León-Portilla, Arturo Roig y Jacques Galinier, acota su objeto de estudio a identificar “procesos de construcción del conocimiento en las culturas de origen pre-hispánico”, para él “las estrategias para explicar el espacio de subjetividad que orientan la conducta de las comunidades Mayas en la actualidad, tienen diferencias fundamentales con respecto a las que presenta el horizonte colonial-occidental, que hasta ahora prevalece en las explicaciones de la psicología oficial y académica”²⁶, a lo que se suma la influencia de la cosmovisión del conquistador. El autor señalará como “establecer un proceso de mediación entre el pensamiento y la realidad a partir de un referente colonial, limita la comprensión del fenómeno estudiado e inhibe el acto de mediación que resuelve la contradicción teoría-práctica desde donde se estructura la praxis”²⁷, generando así una “inconsistencia y debilidad en la construcción del concepto (...), puesto que al encontrar un caso para el cual el modelo no pueda ser aplicado (contraejemplo), la explicación teórica se desmorona”²⁸.

Llegando a este punto, es interesante como tanto Arturo Roig como Flores Osorio tratan de “pensar lo ya pensado” en maya-quiché a través de sus representaciones simbólicas. Flores, por ejemplo, propondrá un modelo al cual llama “Matriz de la Razón Piramidal”²⁹ a través del cual se plantea un *ser-desplazado* latente en el *Pop Wuj*³⁰, dicho *ser* se establecerá en los caminos de colores según el texto: “Salió a la otra orilla y llegó a una cruz de camino; él sabía los caminos del infierno: eran caminos negros, caminos blancos, caminos rojos y caminos verdes”³¹, caminos en que consiste su “presente desplazado”, su *ser-ahí-desplegado* según un “desplegar” espacio-temporal.

Este “presente desplegado” en cuatro direcciones sobre un vértice permite a Flores Osorio plantearse una visión de *ser-en-el-mundo* no como “ser para la muerte” sino como ser “la vida de la muerte”³², esto es muy interesante si se compara con la analogía que hace Arturo Roig entre los “hombres de maíz” y los “hombre de barro”. Roig señalará una oposición entre la *natura naturata* “de lo humano” occidental presente en el método analítico “en el sentido de descomposición de partes: alma y cuerpo”, y un *natura naturans* “sintético:

24 *Idem*, p. 334.

25 Anónimo: *Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché* (trad. Adrián Inés Chavéz), Quetzaltenango, Guatemala: Centro Editorial Vilé, 1981.

26 FLORES OSORIO, Jorge Mario: “Psicología, Subjetividad y Cultura en el Mundo Maya Actual: Un Perspectiva Crítica” en *Revista Internacional de Psicología*-2003, Vol. 37, Núm. 2, p 328.

27 *Idem*, p. 330.

28 *Idem*, p. 331.

29 *Idem*, p. 335.

30 Anónimo: *Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché* (trad. Adrián Inés Chavéz), Quetzaltenango, Guatemala: Centro Editorial Vilé, 1981, p. 46.

31 Estos caminos son similares a la cuadratura náhuatl que se analizará más adelante.

32 *Idem*, p. 336.

de autocreación desde una sustancia primera elaborada por el mismo ente creado”. Estos “hombres de maíz” que son capaces de situarse en las cuatro direcciones planteadas por el modelo de Flores Osorio, responden al parecer a una no disgregación de compuestos, están “desplegados”, su punto de “partida no es ni una materia inerte (como el barro) que puede moldearla el alfarero, ni un “soplo” que viene de fuera”, sino “el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz”³³.

Estas observaciones son interesantes como una especie de “volverse” a lo impensado desde la filosofía, pero no deberían confundirse con un “pensar lo ya pensado” en maya-quiché, o como en el caso de León-Portilla, en un “pensar lo ya pensado” en náhuatl, lamentablemente, esa oportunidad desapareció con la conquista, hoy en día, la filosofía moderna sólo puede, como señaló Galinier, “imaginar la experiencia”. Nuestros ojos ya no son los mismos, ni siquiera si fuésemos “descendientes directos” y hablásemos dichas lenguas. Reconstruir los lenguajes como intento de reconstruir mundos es un imaginar sobre un *traslatio*, el *Pop Wuj* lo expone claramente:

“Y si aquí escribimos ya con letra castellana, ya en cristianismo, en esta forma lo divulgaremos porque ya no se verá nada del Pop Wuj, ciencia que vino del otro lado del mar y que es relato de nuestro origen, ciencia de la existencia se decía. Existe el primer libro (el *Pop Wuj*), es decir, la antigua escritura. Esto es únicamente para lamentarlo, revisarlo, meditarlo, Es muy extenso, porque relata desde que se terminó de cubrir el cielo y la tierra; la cúspide del cielo, los lados del cielo medidos; hitar el cielo, escuadrar medidas, extender las medidas (infinito) en el cielo y en la tierra³⁴”.

2. La sobre posición de mundos.

“Y si aquí escribimos ya con letra castellana, ya en cristianismo, en esta forma lo divulgaremos porque ya no se verá nada del *Pop Wuj*:(...) Esto es únicamente para lamentarlo, revisarlo, meditarlo (...) escuadrar medidas, extender las medidas (infinito) en el cielo y en la tierra.” Con estas afirmaciones se plantea uno de los principales problemas que afronta nuestra pregunta: ¿puede la *Philosophia* volverse hacia lo ya pensado en Náhuatl o Maya-Quiché? Para comenzar, estos sobrevivientes a la conquista nos explican cómo son conscientes del nuevo orden, del nuevo patrón de medida con que su pensar va ha ser acotado en esas “medias que se extienden” por las que ya “no se verá nada del *Pop Wuj*”, de ese “libro del tiempo” de la comunidad maya-quiché, sino sólo un “lamentarlo”, un “meditarlo”, un “revisarlo”.

Estos hombres y mujeres se colocan ante un “escribir en letra castellana”, ante un “cristianismo” que engulle su “antigua escritura”, que la mide y la acota en las medidas de otro mundo para volverla “cálculo de lo calculable”³⁵. Y en ese cálculo se escribirán antologías como la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* del franciscano Bernardino de Sahagún (1499 - 1590),... historia de “cosas”, cosas medidas como una “nueva España”. Aunque es innegable que el trabajo de Sahagún y sus colaboradores es fundamental, y que gracias a él tenemos noticia de los restos del mundo náhuatl, así como gracias al sacerdote

33 ROIG, Arturo A.: “La Condición Humana: desde Demócrito hasta el Popol Vuh”, en *Literatura y Lingüística*, n° 014, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2003. Disponible en internet.

34 Anónimo: *Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché* (trad. Adrián Inés Chavéz), Quetzaltenango, Guatemala: Centro Editorial Vilé, 1981, p. 1.

35 HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia* (trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1990, p. 93.

dominicano Fray Francisco Ximénez (1668 - 1721) tenemos noticia del *Popol Vuh*, ¿cuánto de su pensamiento se coló entre las traducciones? ¿cuánto de lo que no se preguntó se perdió? Puesto que sus centros de interés a la hora de preguntar y recoger información circularon alrededor de las “posibles relaciones” con los modelos occidentales del mundo conocido hasta entonces.

Toda la sistematización, el pensamiento analítico, las comparaciones, respondieron a una visión de mundo que se ponían ante un otro, y no sólo para juzgarlo, sino para sobreponer toda una carga simbólica, todo un mundo como modelo, fue un de-construir y luego volver a colocar, pieza por pieza en el lugar que corresponde a lo que se creía el “verdadero” modelo. El problema que plantean estas traducciones del pensamiento va a ser, fundamentalmente, que “el tiempo del pensar... es diferente al calcular”³⁶. El propio Sahagún se pone en evidencia cuando escribe: “Si se me diese la ayuda necesaria, en un año o poco más se acabaría todo. Y cierto, si se acabase, sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser sabidas, y para con facilidad saber esta lengua (la náhuatl) con todos sus secretos, y sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España”³⁷.

Saber con facilidad, saber todos sus secretos, todo lo real y efectivo de esa lengua, saberlo dentro de la extensión de la Nueva y Vieja España... de forma similar en la *Filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla se trata de abordar el pensar náhuatl, se le acota como filosofía, se le mide dentro de la extensión del pensamiento occidental, lo mismo hacen Arturo Roig, Jacques Galinier y Flores Osorio, su objetivo es el mismo: que sea “cosa de mucha estima” en el mundo globalizado. Pero, ¿puede la *Philosophia* volverse hacia lo ya pensado en Náhuatl o Maya-Quiché? Como un breve ensayo, planteemos esta pregunta ante la figura del “sabio-filósofo” náhuatl que, según la evidencia encontrada por León-Portilla, es representado por el *Tlamatini*.

3. La figura del Tlamatini y su pensar: in xóchitl in cuicatl.

Según el “Breve vocabulario filosófico náhuatl” incluido como apéndice³⁸ en la *Filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla, tres palabras simbolizan la interrogante sobre “sabios o philosophos” planteada por Sahagún en su anotación marginal del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*³⁹, estas son:

Tlamaniliztli - Tlamatiliztli - Tlamatini

Estas tres palabras compuestas según el análisis de León-Portilla simbolizan: 1) “Lo que debe permanecer, o debe ser conservado”: *Tla-* “cosas”, *mani* “permanecer”, y el sufijo *-liztli* que da al conjunto el sentido de “lo que permanece”; 2) “sabiduría”, de *Tla-* “cosas” y *matiliztli*, sustantivo abstracto derivado de *mati*: saber, palabra contrapuesta a *Machiliztli* “sabiduría sabida”; y 3) “el que sabe cosas”, en plural *tlamatini*. La palabra (*tla*) *matini* forma varios compuestos según la “especialidad de lo que se sabe”, el autor pone como ejemplo: *tla-teu-matini* “sabio en las cosas de Dios”⁴⁰.

36 *Idem*, p. 97.

37 SAHAGÚN, Bernardino de: *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, I (Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino), Alianza Editorial, Madrid, 1988. p. 36.

38 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes.*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974, p. 377-396.

39 *Idem*, p. 62. Reproducción de un facsimilar.

40 *Idem*, p. 392.

Lo anterior motiva la necesidad de analizar las características propuestas tan minuciosamente por León-Portilla con el fin de describir a su “filósofo náhuatl” y diferenciarlo, además, de lo que él propone como su *negatidad*, el *Amo Qualli Tlamatini* (“falta de cuidado de lo que se sabe”), y los que él señala como *tlamatinime* “falsos”⁴¹ o “hechiceros”⁴² los *Nahualli*. Esto plantea un serio problema, pues el *nahualli* o “chamán” tiene su raíz directa en *nau* “doble”, *nahua* “entendimiento”, por lo que *Nahualli* será “aquel que profundiza o penetra en las cosas” y en su doble haciéndolas comprensibles, en *Nahualli* co-existen *nau* (doble⁴³) y *náhuatl* “comprensible”, tómese como fuente la siguiente cita: “*Yohualli ehēcatl nahualli totēcuhyo*”, lo que literalmente significa “nuestro señor nagual viento y tinieblas”; la expresión “viento y tinieblas” es un difraísmo típico de la paremiología náhuatl que significa ‘intangible’ (*Códice Florentino*, libro VI, metáfora 70⁴⁴).

Esto podría llevarnos a la conclusión de que el modelo de León-Portilla, en definitiva, al entrar en crisis con el “contraejemplo”, como lo señalara Flores Osorio, se desmorona⁴⁵, pues plantea dos modelos de pensamiento, el del (*tla*) *matini* “que sabe una cosa” y el del *Nahualli* que “profundiza o penetra en las cosas”, y además, según el *Códice Florentino*: “sabe hablar, tiene en su interior un depósito (de energía), no forma parte de la unidad (humana), no hay quien lo burle ni lo sobrepase”, mientras que el (*tla*) *matini* esta ante una cosa que es su posible de saber en tanto real y efectiva.

Analicemos este problema desde la caracterización del (*tla*) *matini* que hace León-Portilla, de ese (*tla*) *matini* entendido como “sabio-filósofo” y que etimológicamente simboliza a “el que sabe alguna cosa”. La caracterización planteada en la *Filosofía Náhuatl* pretende establecer a un (*tla*) *matini* como:

- 1) *Tlachialoni* “miradero - mirador”, donde “*Tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano... una visión... del mundo de las cosas humanas”⁴⁶.
- 2) *Amoxtli* “poseedor de los códigos” de *Tlilli Tlapalli* “la tinta negra y roja”, donde la yuxtaposición del negro y el rojo “significan la representación y el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá”⁴⁷.
- 3) *Tlamachtiani* “el que comunica algo a otro”⁴⁸.
- 4) *Te-ix-cuitiani* “a-los-otros-una-cara-hace-tomar” y *Te-ix-tomani* “a-los-otros-una-cara-hace-desarrollar”. Ambas palabras se refieren según León-Portilla a la relación “persona-personalidad” entendida como “*in te-ix in teyolo nonan nota nicchihua*” (“al rostro y corazón de otro ... lo hago mi madre y mi madre”⁴⁹).
- 5) *Tetzcaviani* “que pone un espejo delante de los otros”⁵⁰.

41 *Idem*, p. 73.

42 *Idem*, p. 85.

43 Este aspecto del “doble” se analizará más adelante en relación a la acepción “ser en movimiento”.

44 Enciclopedia elaborada por Sahagún y dividida en doce libros según criterios temáticos españoles. Está redactada en náhuatl por los ayudantes indígenas de Sahagún con una traducción aproximada en una columna adyacente (Facsimile por el Gob. de la República Mexicana. México: Giunte Barbera, 1979).

45 En esta misma contradicción entra Enrique Dussel en su libro *1492: El encubrimiento del otro*, Tercera Parte (De la “invasión” al “des-cubrimiento” del Otro), donde reproduce el mismo modelo propuesto por León-Portilla sin cuestionarlo.

46 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, p. 66.

47 *Idem*, p. 67.

48 *Idem*, p. 67.

49 *Idem*, p. 68.

50 *Idem*, p. 68.

Varias son las caracterizaciones que León-Portilla da a los *Tlamatini*, pero las anteriores resultan las más significativas si se relacionan con el “ser desplegado” *Tlamatini-Tlamanihtiliztli* entendido como “el que sabe alguna cosa - de lo que debe permanecer, o debe ser conservado”. Pero ¿en qué consiste esto? León-Portilla lo ejemplifica con un poema tomado de los textos de los informantes de Sahagún que dice: “lleva consigo la tinta negra y roja, / los códices y pinturas, / la sabiduría (tlamatihtiliztli). / Lleva todo consigo: / los libros de canto y la música de las flautas”⁵¹.

Lo anterior pone en evidencia un aspecto importante, en su intento por demostrar la existencia de una *Filosofía Náhuatl*, Miguel León-Portilla necesitaba una figura que fuese el “filósofo”, buscó esta figura según unas series de características que él identificó como “las de su filósofo ideal”, basándose además en la intuición de Sahagún y su anotación en el *Códice Matritense*. Ambos definieron al “filósofo náhuatl” como alguien que “sabe”, que es “portador del conocimiento que permanece” y lo “comunica” a los otros, pero esto revela principalmente la figura “sabio-filósofo” de León-Portilla y Fray Bernardino de Sahagún, siéndonos útil sólo en relación a “su idea” de una “filosofía náhuatl”. Y eso no es exactamente lo ya pensado en náhuatl, es un “volverse” hacia un rastro fosilizado a través de una filosofía como “sofismo” y metafísica, y en razón a un “saber real y efectivo”, lo que explicaría porque la figura del *Nahualli* no “calza” en su modelo.

En este contexto la figura del *Tlamatini* será la de quien piensa en *in xóchitl in cuicatl* (en flores y cantos⁵²) “lo único verdadero sobre la tierra”⁵³, y los lleva consigo en los códices escritos con tinta negra y roja, entre la muerte y la vida⁵⁴. Esto puede establecerlo como un símbolo de lo que Elizabeth Hill Boone⁵⁵ llama “visual thinking”⁵⁶, es decir, instrumentalmente nos permitirá acercarnos a la posibilidad de un “pensar visual” dentro del pensar en náhuatl. Ahora bien, siendo el *Tlamatini* quien “comunicaba” dicho “pensar visual”, ¿ante qué tipo de pensar visual nos encontramos? Para acercarnos a esta pregunta consideremos la referencia de León-Portilla sobre el “recinto” donde se “educaba” en dicho “pensar”: el *Calmécac* o *Telpochcalli*.

4. *Calmécac* y *Tlamatini*

El *Calmécac* era, según las fuentes indicadas por León-Portilla, un lugar donde se transmitía oralmente la memoria que permitía “entender” las “ilustraciones” de los códices⁵⁷. Allí se “aprendían” los cantares y discursos de “lo que permanece” y de la “sabiduría-sabida” que “llevaba consigo” el *Tlamatini*. Pero antes de confundir-comparar esta imagen con la *Hekademeia* de Platón, imponiéndole así una carga de significados al *Calmécac*, y por lo

51 *Idem*, p. 81.

52 Sobre los “cantos” sería interesante meditarlo en relación a la “musiké” griega, entendida como Meletea (“meditación”), Mnemea (“memoria”) y Aedea o Aoidé (“canto”, “voz”).

53 *Idem*, p. 143

54 Según la cuadratura negro, rojo, blanco y azul de la Edad de los Soles, el Negro (Norte) es la región de los muertos y el Rojo, o también verde, (Oriente) la luz, la fertilidad y la vida.

55 HILL BOONE, Elizabeth: “Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico”, en *Native Traditions in the Postconquest World*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., Trustees for Harvard University, 1998.

56 HILL BOONE, Elizabeth: “Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico”, en *Native Traditions in the Postconquest World*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., Trustees for Harvard University, 1998. Disponible en internet.

57 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, p. 9.

tanto, violentando su posibilidad en función de un representar para el “filósofo” de la “filosofía náhuatl”⁵⁸, necesitamos considerar al *Calmécac* a través de un “pensar visual”⁵⁹, considérese para ello la reproducción de un dibujo del *Códice Mendocino*⁶⁰ incluida por León-Portilla en su *Filosofía Náhuatl*⁶¹. En dicho dibujo hay tres figuras, la de un hombre de pie, la de un hombre sentado, y la de un recinto que tiene escrita la palabra “Calmécac”.



¿Qué es particularmente interesante de este dibujo? León-Portilla lo identifica con el título “El *Tlamatini* en su papel de educador”, pero “educar” viene del latín *educere* “guiar, conducir” o *educare* “formar, instruir”, y en el dibujo la figura que esta de pie parece seguir unas huellas que le llevan hasta el hombre sentado, este hombre sentado está ahí, quieto, con los brazos dentro de su túnica y parece mirarle sonriendo. La huellas llevan al hombre erguido hacia el hombre sentado, un hombre sentado sobre una bloque labrado, la decoración del bloque de piedra sobre el que se asienta esta decorado al igual que la túnica que lleva, al igual que el recinto que está detrás de él, forman una unidad. El hombre que esta de pie se en-camina hacia esa unidad. El *Calmécac*, del nahuatl *calli* “casa”, *mecatl* “morador” y -c “lugar”, podría ser la casa donde se asienta, donde tiene lugar el canto del pensar visual que se sabe en la tinta negra y roja, es el “lugar” de la memoria, donde esta el “morador” que “toma en cuidado”⁶² lo que permanece, lo que está fundamentado, fundado y es fundamento: la casa.

58 Lo cual es inevitable pues es nuestra limitación, estamos “en ella”.

59 Al cual también se suma toda nuestra carga simbólica.

60 Manuscrito ilustrado de los años 1540 hecho en papel europeo. Fue pintado después de la conquista española de México, por Escribas Aztecas, usando el formato pictórico antiguo. Después de ser pintado, un escriba añadió descripciones escritas en español.

61 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, p. 69.

62 *Idem*, p. 72.

La necesidad de meditar aún más en este dibujo, muy especialmente en relación a la figura del *Tlamatini* y “lo que sabe” como posibilidad de un “pensar visual náhuatl fosilizado”⁶³, se acrecienta si recurrimos a lo que León-Portilla señala como la pregunta de los *Tlamatinime*, la cual consistía en cuestionarse “qué es lo que hace estar a las cosas *en pie*”⁶⁴. ¿Acaso el hombre *en pie* esta siendo “observado” por el *Tlamatini* en función a esta pregunta? ¿serán las huellas que los unen una expresión de este cuestionamiento? ¿por qué las huellas se dirigen al *Tlamatini*, significará que es él quien tiene la respuesta para el hombre *en pie* o que es él quien hace la pregunta? ¿quién es ese hombre que esta *en pie*, un discípulo o un objeto de duda, de conocimiento, que viene hacia el *Tlamatini*? ¿qué tipo de “pensar”, de meditación, de memoria y de voz moraba en el *Calmécac*, en el *Tlamatini*?⁶⁵

Lo anterior requiere una mayor profundización e investigación, las cuales superan los objetivos de este breve ensayo; por ahora sólo se indicará la voluntad personal de continuar con este estudio. Y como en una especie de “pensar visual” manifiesto en el dibujo anterior, poner en evidencia la necesidad de cuestionar si la filosofía puede pensar lo ya pensado en náhuatl, y al igual que el *Tlamatini*, “como de una pintura...” tomar “bien lo negro y rojo (el saber)”⁶⁶ y poner “un espejo delante de los otros...” , hacer “...que en ellos aparezca una cara”⁶⁷ que no sea la nuestra.

CONCLUSIÓN

La *Filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla es uno de los intentos más interesantes de acercarse a un “pensar náhuatl fosilizado” luego de la conquista, representa una oportunidad de afrontar “el no-saber como inicio y fin del saber”⁶⁸. Pero su utilización como material propagandístico o reivindicativo de la cultura indígena, sea mexicana o latinoamericana, lo convierte también en una importante evidencia sobre la violencia de la propia filosofía moderna. En este breve estudio no se ha pretendido defender o cuestionar las posiciones expresadas en la *Filosofía Náhuatl*, sino emprender un camino, es un “en-caminarse” hacia una encrucijada del pensamiento: ¿Puede la *Philosophia* volverse hacia lo ya pensado en Náhuatl o Maya-Quiché? La pregunta continúa abierta.

63 Entiéndase la repercusión de esta afirmación en relación al vocablo “fósil” que deriva del verbo latín *fodere*, excavar, a través del sustantivo *fossile*, aquello que es excavado.

64 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, p. 110.

65 Considérense también estas preguntas en relación a la caracterización del *Tlamatini* propuesta por León-Portilla.

66 LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl*, p. 191.

67 *Idem*, p. 192.

68 SAVIANI, Carlos: *El Oriente de Heidegger* (trad. Raquel Bouso García), Ed. Herder, Barcelona, 2004, p. 38. En relación al pensamiento del filósofo japonés Hajime Tanabe (1885-1962).

BIBLIOGRAFÍA

Libros:

- Anónimo: *Popol Vuh* (trad. de Adrián Recinos), Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Anónimo: *Pop-Wuj poema mito-histórico Ki-ché* (trad. Adrián Inés Chavéz), Quetzaltenango, Guatemala: Centro Editorial Vilé, 1981.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes.*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974.
- HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia* (trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1990.
- SAHAGÚN, Bernardino de: *Códices Matritenses de la Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Ed. José Porrúa, 1964.
- SAHAGÚN, Bernardino de: *Historia General de las Cosas de la Nueva España, 1 y 2* (Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino), Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- SAVIANI, Carlos: *El Oriente de Heidegger* (trad. Raquel Bouso García), Ed. Herder, Barcelona, 2004.

Artículos:

- FLORES OSORIO, Jorge Mario: "Psicología, Subjetividad y Cultura en el Mundo Maya Actual: Un Perspectiva Crítica", en *Revista Internacional de Psicología-2003*, Vol. 37, Núm. 2 pp. 327-340.
- GALINIER, Jacques: "¿Existe una ontología Otomí? Las premisas mesoamericanas de un *philosophia prima*", en *Alteridades*, enero-junio, año/vol. 15, número 029, Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, D. F., México, 2005, pp. 81-86.
- LEYTE, Arturo: "¿Violencia o poder en la constitución de la filosofía Moderna?", en *Quaderns de filosofia i ciencia*, 35, 2005, pp. 107-117.

Publicaciones en línea:

- ROIG, Arturo A.: "La Condición Humana: desde Demócrito hasta el Popol Vuh", en *Literatura y Lingüística*, número 014, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2003. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/352/35201414.pdf> (consultado el 9 de junio del 2007).
- HILL BOONE, Elizabeth: "Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico", en *Native Traditions in the Postconquest World*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C., Trustees for Harvard University, 1998. Disponible en: <http://www.doaks.org/Native/trad07.pdf> (consultado el 17 de septiembre del 2007).
- DUSSEL, Enrique: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Colección Academia, número uno, PLURAL Editorial, 1992. Versión digital disponible en: <http://132.248.123.99/a/dussel/html/23.html> (consultado el 18 de septiembre del 2007).

Reinterpretación del proyecto filosófico de Platón: una lectura del *Sofista*.

Ángel Carrasco Campos

Lic. en Filosofía (UAM, 2004) y en Humanidades (UAH, 2007)

DEA en el programa “Metafísica. Cuestiones
de estructura, historia y crítica” (UCM, 2006)

Contacto: accamposfilo@hotmail.com

Página web: www.conectivas.wordpress.com

Resumen: En este ensayo nos proponemos analizar las figuras del sofista y del filósofo a partir de una lectura del *Sofista* de Platón. Para ello haremos uso del concepto de sabiduría de Giorgio Colli, con el fin de ver el clásico debate entre filósofos y sofistas como una lucha, con auténticas implicaciones filosóficas y sociales, por la herencia del rol del sabio arcaico en el nuevo contexto de la *polis* griega.

Palabras clave: sabiduría - filósofo - sofista - enigma - *logos* – *polis*

Abstract: In this essay we will analyze the figures of sophist and philosopher, considering a reading of Plato’s *Sophist*. For that purpose we will make use of Giorgio Colli’s concept of wisdom, in order to see the classical debate between philosophers and sophists as a fight, with authentic philosophical and social consequences, for the inherit of the role of archaic wiseman in the new context of greek *polis*.

Keywords: wisdom - philosopher - sophist - enigma - *logos* - *polis*

Cada escritor crea a sus precursores.

J. L. Borges

En el bachillerato y en los primeros años de universidad se nos enseña a ver a milesios, jonios, pitagóricos... como modelos de proto-filósofos. El mismo nombre de pre-socráticos, aludiendo a su anterioridad con respecto a Sócrates, nos indica que la filosofía como institución interpreta a estos pensadores como un avance de lo que más tarde vendría con la ilustración ateniense del siglo V a.C., encarnada en el propio Sócrates. Así, asumiendo una implicación e incluso equivalencia entre anterioridad cronológica y lógica, se nos limita despóticamente a ver a los pitagóricos como pre-platónicos, o al *Poema* de Parménides como enunciado implícito de los principios lógicos que Aristóteles explicitaría unos cuantos años más tarde, en un contexto “político” radicalmente diferente. La originalidad de los saberes de la era arcaica griega es de este modo mutilada.

En las páginas siguientes, con el fin de marcar una diferencia radical entre la época de los sabios y la de los “especialistas” (filósofos, sofistas, políticos...), entre una época arcaica y una época que marcará el comienzo de la “modernidad”, siguiendo la vía abierta por el joven Nietzsche (según la cual si la razón efectivamente tuvo un nacimiento a la fuerza hubo de nacer de algo distinto a ella) analizaremos el origen y declive de la sabiduría y los sabios a partir de la religiosidad y del fenómeno de la adivinación. Somos conscientes de que no es novedoso vincular la religiosidad con el nacimiento de la filosofía, puesto que desde principios del siglo XX, autores ya clásicos como Cornford, Jaeger, Guthrie o Vernant ofrecen una perspectiva que rechaza la existencia del llamado “milagro griego”. Sin embargo, antes de dar comienzo al análisis, creo necesario destacar que, con respecto a la línea de investigación que proponemos desde el comienzo, estos autores, en mayor o menor medida, se diferencian de nuestra posición al trazar algún tipo de unión entre ese mundo arcaico y el mundo de la *polis*.

Filosofía y sabiduría¹

“La extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: en ella va incluida la llamada época presocrática, o sea, los siglos V y VI a.C., pero el origen más remoto se nos escapa. Tenemos que recurrir a la tradición más remota de la poesía y de la religión griegas...”². De esta manera nos presenta Giorgio Colli lo que él llama “sabiduría griega”. En esta primera parte de nuestro escrito, que nos servirá para analizar los antecedentes inmediatos al pensamiento y obra de Platón, seguiremos esta propuesta con la intención de trazar un camino que nos lleve desde la adivinación y el enigma hasta el nacimiento de la filosofía y la sofística, las nuevas forma de acercarse al saber en un contexto *político* moderno: el marco de la *polis*. Tomaremos partido entonces, como hemos venido anunciando, por una posición de ruptura entre el mundo arcaico y el mundo de la *polis*.

¹ Soy consciente de la necesidad de un mejor y más completo análisis de la relación entre filosofía y sabiduría, pero reconozco que mis pretensiones para esta primera parte se limitan a la mera introducción. No obstante, ese mejor y más completo análisis lo llevo a cabo en “Aproximaciones a la noción de filosofía: la sabiduría”, primer capítulo de mi libro *Lo precomprendido, lo inadmisibile y lo razonable* (Vigo, Pitaka, 2007).

² Colli: *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 2000. p. 14.

La sabiduría y el papel de la adivinación.

En la mayoría de las culturas arcaicas la adivinación ha tenido un lugar privilegiado. Sin embargo, en Grecia su papel es fundamental: sabios y monarcas acudían, sobre todo al templo de Delfos, para intentar conocer su futuro a la hora de tomar grandes decisiones que solían implicar el destino de pueblos enteros. La adivinación adquiere en Grecia un valor fundamental, lo que revela la importancia del conocimiento, de la sabiduría, para esta cultura: sabio era aquel que podía conocer el futuro, entendiéndolo, según nos dice Colli, como algo que “no entraña un dominio exclusivo de la necesidad”³. De este modo, “un futuro es previsible no porque exista una conexión continua de hechos entre el presente y el porvenir, ni porque de algún modo misterioso alguien esté en condiciones de ver por adelantado dicha conexión de necesidad: es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro”⁴. En este sentido, la sabiduría resultaría de competencia exclusiva de los dioses, pues sólo ellos están en condiciones de conocer lo que fue, es y será. Es sólo a través de la mediación de las palabras pronunciadas por el adivino⁵ en estado de trance y locura como esa sabiduría es revelada al hombre en forma de enigma.

Cuando hablamos del oráculo, en seguida pensamos en Delfos; y cuando hablamos de Delfos, se nos presenta asociada la imagen de Apolo. Sin querer entrar en debates y caracterizaciones de lo apolíneo y lo dionisiaco y su relación con el conocimiento, que nos llevarían a lugares alejados de nuestro propósito en este escrito, podemos al menos decir que, mientras la fuente de la sabiduría dionisiaca es una experiencia carente de mediación, una visión repentina, la apolínea es mediata, necesita de la palabra. En la mántica extática, que exige la presencia de un adivino o adivina como canal de transmisión del mensaje divino, se combinan ambos polos. Inmediatez y mediatez se unen en la adivinación cuando vemos a Apolo y a Dionisos no como antitéticos, sino como potencias complementarias: sin Dionisos la adivinación es puramente simbólica, interpretación y traducción mecánica de fenómenos naturales a partir de una “gramática” de reglas y signos propios; sin Apolo, dios del arco y la flecha, el mensaje de los dioses jamás alcanzaría el ámbito humano.

Es de este modo como a través de Apolo los dioses lanzan un reto a los hombres: un reto mortal. La necesidad de un sabio, de un buen hermeneuta, se impone, pues el destino de los hombres y de pueblos enteros depende de ellos: las palabras proferidas por la Pitia pueden causar la destrucción. La sabiduría divina es la auténtica verdad, pero en el trayecto que recorre desde el mundo de los dioses hasta el mundo de los hombres a través de la palabra (del símbolo) puede perderse. Esa pérdida sólo podrá ser compensada por un hombre sabio que sepa dar con la correcta interpretación de la palabra divina: que consiga dar con la respuesta al enigma planteado, pues, tal y como nos recuerda Vernant, “con igual título que el adivino y el poeta, todavía mezclado en ellos, el Sabio se define en el origen como el ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible”⁶: lo que es, fue y será.

³ *Ibid.* pág. 48.

⁴ *Idem.*

⁵ Aceptaremos aquí, como también hace Colli (*Ibid.* p. 45), la distinción establecida por Platón entre el adivino, quien “padece” el efecto de la acción divina, entrando en un estado de éxtasis, delirio y locura, y el profeta, aquel que juzga, interpreta e intenta dar sentido racional a las palabras pronunciadas por el adivino en su estado de trance.

⁶ Vernant, J-P.: “Del mito a a razón”, en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel, 1983. p. 348. Hemos escogido esta cita de Vernant al creer que, a pesar de que no diferencie plenamente, tal y como nosotros hacemos, filosofía de sabiduría, sí se hace cargo, no obstante, de la raíz no sapiencial de la sabiduría.

La resolución del enigma acaba siendo un *agón*, una lucha en la que se compite por la vida... y por la sabiduría. El enigma abre un debate entre sabios. Pero no es un debate ocioso, al menos de momento, pues el que resulte victorioso no sólo habrá conseguido demostrar su sabiduría, su afinidad con los dioses, sino que también habrá conseguido evitar su muerte y la de los suyos. Sin embargo, desde el momento en el que el enigma se convierte en objeto de debate pierde en cierto grado su carácter sacro.

Los sabios y la desacralización del enigma.

En este contexto de humanización del enigma comienzan a aparecer los grandes sabios. Es esta era la era de la sabiduría griega, que Colli diferencia de la era de la filosofía. Y es en este terreno de un agonismo exclusivamente humano en el que nacerá la dialéctica, definida por Colli como “arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria”⁷. Gracias a la dialéctica, fenómeno original y típicamente griego, se alcanza en esta era de los sabios un alto nivel teórico y especulativo, cada vez más desvinculado de elementos religiosos. La dialéctica, como práctica de la discusión entre sabios, puede ser considerada como el origen de la razón en general. Principios como el de tercio excluso, las normas de la lógica deductiva o el uso de conceptos universales, todos ellos propios de la metafísica, son empleados por los dialécticos. Aun así, la dialéctica de los grandes sabios conserva todavía el fondo religioso del enigma. Del mismo modo que el enigma representa el desafío hostil de los dioses a los humanos, el interrogante inicial abre el desafío dialéctico. De este modo, la crueldad directa que supone el planteamiento del enigma es sustituida por una crueldad mediata, encubierta; una crueldad más apolínea.

Ese fondo religioso de la dialéctica, recordándonos su estrecho parentesco con el enigma, nos señala la falla insalvable entre el mundo de los dioses y el de los humanos. Heráclito intenta plasmar esta realidad por medio de sus lapidarias sentencias, carentes de cualquier tipo de explicación, que permiten establecer un puente entre la sabiduría oriental y la griega: nos plantea enigmas que intentan mostrar el inefable trasfondo divino, propiamente real, de todo lo que percibimos mutable.

Parménides se nos muestra más dialéctico que el enigmático efesio. Realiza una toma de decisión ante la disyuntiva “¿es o no es?”, resolviendo el enigma al apostar por el “es” (todavía resulta muy pronto para poder hablar del “ser” como concepto), prohibiéndonos el camino del “no es” por su potencia destructora y nihilizadora, que resultaría perniciosa para los mortales (del mismo modo que también resulta perniciosa para los mortales la sabiduría de Sileno⁸). Refugiándose en la autoridad de la diosa “Aletheia”, la “que no está oculta”, nos indica la vía “que es y que no es posible que no sea”⁹ pretendiendo así salvaguardar la matriz religiosa, la insalvable fractura divino-humano.

Zenón de Elea, discípulo de Parménides, rechazará rebeldemente la prescripción de su maestro, poniendo el énfasis de su discurso en la vía del “no es”, en el camino hacia el nihilismo. El poder destructor de la dialéctica alcanza con él un grado máximo: cualquier proposición teórica afirmativa es susceptible de ser destrozada dialécticamente. La dialéctica desarrollada por Zenon amplía sus márgenes hacia cualquier tipo de *logos*¹⁰. A pesar de la

⁷ *Ibid.* p. 77.

⁸ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 2000. p. 53 ss.

⁹ Fragmento 2 del *Poema* de Parménides.

¹⁰ Intentaremos, en la medida de lo posible, no traducir el término *logos* con el fin de conservar su fructífera polisemia.

“herejía” de no seguir el mandato de la diosa, Zenon parece no obstante conseguir mantener así el trasfondo divino a costa de radicalizar el poder devastador de la dialéctica, y señalar de este modo la inconmesurabilidad del mundo de los dioses con respecto al mundo de los hombres mortales, mostrando a la vez la inminente necesidad de una nueva mirada. El hecho de que sus famosas aporías de Aquiles y la tortuga, de la dicotomía y de la flecha (arma no escogida al azar) sólo puedan resolverse “por accidente”, apelando a la percepción que tenemos de lo que ocurre en el mundo, llama la atención precisamente sobre la distancia insuperable entre el ámbito divino de la verdad y el humano de los hechos y de la representación.

Filosofía y sofística

El nacimiento de una nueva forma de organización social, la *polis*, marcará profundamente el proceso de laicización del enigma y de desacralización de la dialéctica. Con ella se puede propiamente decir que el enigma se politiza, se hace asunto público. El enigma sale a las calles de la *polis*, al propio ágora, al foro de debate. Ya en el siglo IV a.C. podemos decir que el enigma se ha convertido en un juego de sociedad. El sabio ya no es valorado en esta sociedad “moderna”; en su lugar ha aparecido la figura del político, del filósofo, del moralista, del sofista... Sócrates, aquel hombre que no quiso comprar un derecho a la vida que él estimaba inmerecido (dando así una anacrónica importancia al enigma y a la palabra de Apolo) aunque será el primer filósofo si consideramos los temas sobre los que reflexionó, también será el último sabio en actitud. Se ha perdido todo el fondo religioso a la vez que se ha ido afirmando el nihilismo. En este momento debemos rescatar también a Gorgias, el “otro” último sabio; sabio que llega a Atenas y se encuentra con el nuevo clima político de democracia. Con Gorgias se capitula la era de los sabios, rompiéndose la única vía posible de comunicación entre dioses y hombres.

Situados ya hacia finales del siglo V y principios del IV a.C., en Atenas, en una situación radicalmente distinta a la de tiempos atrás, la figura del sabio ya no es posible, pero aparecen dos alternativas a ocupar ese lugar. Asistimos ahora a un debate en el que los dos polos de la discusión son conscientes de la imposibilidad de recuperar la edad dorada de los grandes héroes, gestas, poetas y sabios. Este debate no lo veremos tanto como una crisis de la filosofía, puesto que no consideramos filosofía lo anteriormente hecho, sino como expresión de una crisis espiritual, entendiendo crisis en su sentido etimológico de ruptura: una ruptura con el mundo arcaico que se plasma con la irrupción de la *polis* y su nueva forma de organización político-social no aristocrática, sino democrática.

Siguiendo lo antes dicho, podemos diferenciar a Sócrates (al menos a la versión de Sócrates que nos ha quedado) de Gorgias como los dos últimos sabios y, a la vez, primeros filósofo y sofista. Tendremos que ver primero las diferencias y similitudes que entre ambos existen como tarea preliminar al análisis del *Sofista* de Platón.

Gorgias y Sócrates: retórica, sofística y filosofía

Retomemos el examen de la sabiduría griega en el momento crítico donde la habíamos dejado. Por una parte, teníamos a la sabiduría bajo un proceso de desacralización y democratización que caracterizábamos diciendo que el enigma se politizaba y se hacía asunto público. Por otra parte, el *logos* había comenzado con Zenon de Elea a mostrar su lado más

destructor y nihilizador, capaz de invertir argumentos tan sólidos como los parmenídeos a favor de “lo que es”. Gorgias se inscribe en esa línea que potencia la capacidad aniquiladora del *logos*, a la vez que podemos vincularle con la retórica.

La retórica, encarnada en Gorgias, aparece en este nuevo ambiente urbano en el que la sabiduría se ha mundanizado definitivamente: ya no interesa como fin en sí mismo, sino que interesa por su utilidad para la vida política. “En la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder”¹¹. En este contexto moderno adquiere una importante relevancia el valor de la eficiencia. Vinculando la sofística a la retórica podemos decir que ambas abandonan la búsqueda de la verdad como propósito y objetivo último; como nos recuerda Guthrie, refiriéndose al *sophistés*, “su *sophía* es práctica, bien en el campo de la conducta y de la política, o bien en el de las artes técnicas”¹². La verdad ha perdido su carácter de diosa, de fin en sí mismo, que aun conservaba en Parménides: el *logos* ha de ser útil como medio, ha de permitirnos participar en el juego político con éxito.

La retórica nace como “vulgarización del primitivo lenguaje dialéctico”¹³ al haber entrado a participar en la vida pública. Mientras que en la dialéctica el elemento agónico era más explícito, al darse el caso de dos o más individuos que compiten con el fin de llevar a su adversario a contradicción, en la retórica la competencia se da de un modo indirecto. Las nuevas exigencias de la *polis* hacen que las técnicas para la discusión sean empleadas no ya para demostrar la inferioridad del adversario, sino para la persuasión de una masa de oyentes. Las armas de la dialéctica, las mismas que Zenón había empleado, son ahora utilizadas con el fin político de convencer a un auditorio: la verdad ha quedado en un segundo plano por no ser útil en esta nueva sociedad.

El discurso de la retórica se muestra sin tapujo alguno, sin dejar espacio posible ni a la religiosidad ni a la divinidad, como nihilizador y destructor. De este modo nos vemos obligados a recordar los tres puntos fundamentales sobre los que se sustenta el pensamiento especulativo de Gorgias: “El primero, que nada existe; el segundo, que, aunque algo exista, es incognoscible; y el tercero, que, aunque sea cognoscible, no se puede comunicar ni explicar a los demás”¹⁴.

Ante la negación abstracta propia de la retórica, la filosofía, y Sócrates (o al menos el Sócrates de Platón), nacen con un espíritu afirmativo, partiendo del hecho de que efectivamente en nuestra vida cotidiana decimos que hay cosas y afirmamos qué son o no son esas cosas. Frente al relativismo imperante del “todo vale, pues nada es”, la filosofía tendrá como inicial propósito la refundación del *logos* con ayuda de la nueva literatura. Platón, nostálgico de la época de los grandes sabios, iniciará su proyecto filosófico para separar, segregar y recolectar de todo lo que se dice, qué es lo que mejor expresa lo que es: qué es lo más parecido al conocimiento, a la arcaica sabiduría. La filosofía nacería así como un fenómeno explícitamente reconocido como decadente: ante la imposibilidad de regresar al “paraíso perdido”, a la “edad de oro” del conocimiento, la filosofía sería, como su nombre propio indica, un “amor a la sabiduría”, un intento nostálgico de “recuperar lo que ya se había realizado y vivido”¹⁵, y no, como se tiende a interpretar académicamente, una tendencia y pulsión hacia una forma de saber nunca alcanzado.

11 Colli. *op cit.* p. 106.

12 *Op. cit.* p.41.

13 Colli. *op. cit.* p. 105.

14 *Ibid.* p. 103.

15 *Ibid.* p. 14.

-el “Sofista” como ejemplo del debate filosofía-sofística-

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that consists of a series of footnotes to Plato. A.N. Whitehead.

Platón es un autor peculiar por muchas razones. De sus textos se pueden extraer numerosas y muy diversas conclusiones, ofreciendo cada uno de sus lectores un Platón único y peculiar. Si de cualquier texto firmado por cualquier autor podemos realizar este mismo comentario, no obstante Platón siempre ha sido y será el objeto preferido para este tipo de especulaciones hermenéuticas. El hecho de ser el primer filósofo, uno de los primeros literatos de occidente y uno de los escasos testimonios escritos que tenemos para el análisis de la tan admirada ilustración ateniense y de Sócrates, unido todo esto a la peculiar forma de sus escritos, hacen de Platón el blanco perfecto. Nosotros intentaremos no abusar excesivamente de él en nuestro ensayo de ofrecer una imagen del debate filosofía-sofística.

Al centrarnos en este debate histórico como guía de lectura del *Sofista*, no queremos con ello decir que toda la obra de Platón esté conscientemente encaminada a atacar a la sofística y desmarcarse de lo que es considerado un saber aparente, hijo ilegítimo de los grandes sabios. Nuestro esfuerzo en las siguientes páginas va a estar dirigido a descubrir aquellos síntomas que pueden servirnos para ejemplificar este moderno *agón* público en el que Platón toma partido. Desde el momento en el que el sabio es “expulsado” de la *polis* por su natural inhabilitación en este ámbito, existe en el un foro vacío que muchos pretendientes están dispuestos a ocupar. La propuesta platónica es la de una vuelta a las raíces de la sabiduría arcaica, aunque siendo conscientes de que el tiempo de los sabios es un tiempo pasado.

En el *Sofista*, Platón nos presenta a “todo un filósofo”¹⁶. Curiosamente, este filósofo ejemplar no es Sócrates, sino un extranjero; un eléata, para ser más exactos. Resulta en este momento significativo que Platón encubra su filiación socrática con el fin de resaltar el parentesco de la filosofía con el mundo Eléata de los sabios Parménides y Zenón¹⁷. Es por todos sabido que figuras como estos dos grandes pensadores son imposibles en la *polis* moderna. Sin salirnos de Platón, podemos acudir a su diálogo *Parménides*¹⁸ para ver que el resultado del encuentro entre el ya anciano Parménides, su discípulo Zenón y un joven Sócrates se salda con una puesta en relieve del anacronismo de la sabiduría en el marco de la actual *polis*. Sin embargo, Platón pretende al comienzo del *Sofista* ennoblecer el linaje de la naciente filosofía al emparentarla con los respetables eleatas, del mismo modo a como otros se vanaglorian de ser descendientes directos de los grandes héroes arcaicos, aunque este vínculo haya perdido parte de su poder aristocrático en la democracia.

Se dice del misterioso extranjero anónimo que, sin ser dios, es divino, y que éste es el calificativo que merecen todos los filósofos¹⁹. La sabiduría es propia de los dioses, pero siempre quedará el camino de la filo-sofía, de los amigos de la sabiduría. Cuando Platón determina su tarea con el nombre de filosofía está teniendo en cuenta precisamente que él como filósofo no es ni será nunca un sabio. Él nunca será poseedor de la sabiduría, pero no

16 Platón: *Sofista*. Madrid, Gredos, 2000. 216a.

17 ¿Acaso la posibilidad de parricidio apuntada en el *Sofista* (241d) no sería más bien contra el padre Sócrates que contra él, en esta ocasión piadosamente venerado, abuelo Parménides? Este asunto lo trataremos más adelante.

18 Platón: *Parménides*. Madrid, Gredos, 2000.

19 *Sofista*, 216 c-d.

por ello se renuncia a que el modelo de sabio y de sabiduría guíe la reflexión en la *polis*. Esto es lo que distingue a los verdaderos amantes de la sabiduría de los que sólo pretenden hacer como si la amasen.

El filósofo es divino por dirigir su mirada hacia la sabiduría. Sin embargo, precisamente por perseguir aquello que es inalcanzable y por ocupar un a la vez el honroso pero maldito lugar intermedio entre dioses, poseedores de la verdad, y hombres, ignorantes bicéfalos que vagan errantes, sordos y ciegos a la vez²⁰, es el filósofo mirado con recelo y desconfianza. El filósofo es un impresentable en el marco de la *polis*; ante los ojos de los *polites* siempre aparece como aquello que podría ser, pero que no es²¹: un sofista, un político, e incluso un loco²². La tarea de los interlocutores de este diálogo será especificar en qué medida un filósofo no es un sofista.

Tengamos en cuenta en este punto que la presencia del extranjero en el diálogo es la presencia de un filósofo, por lo que nos será legítimo como lectores interpretar a ese hombre sin nombre como ejemplo de amante de la sabiduría. No sólo aprovechará Platón para introducir por boca de éste algunas de las tesis que él pudo mantener en torno al ser, al no-ser o al lenguaje con el fin de presentarlas como auténticas tesis filosóficas, sino que también lo utilizará para presentarnos formalmente al filósofo.

Filósofo y sofista son *aparentemente* similares. Por ello hemos de dejarles hablar y actuar, para poder establecer aquellas diferencias existentes entre ambos (a través de la *crésis* se hace efectiva la *crisis*, podríamos decir). Pero esas diferencias, ¿de qué orden son? Filósofo y sofista revisten la misma figura, y es habitual la confusión entre ambos, como bien queda explicitado a lo largo de toda la *Apología de Sócrates*²³. La necesidad de un criterio de demarcación entre la filosofía y la sofística es cuestión de vida o muerte, pues es ahora, en la democracia tan criticada por Platón, cuando las miradas de la mayoría afectan a los en principio triviales y de escasa relevancia asuntos de los amantes de la sabiduría.

Dejémosle entonces hablar al filósofo para ver cómo lo hace. Éste preferirá “avanzar mediante preguntas”²⁴, dialogando siempre que las circunstancias lo permitan. A través del diálogo es precisamente como el antiguo *agón* entre sabios, intérpretes de las crueles palabras del oráculo, puede resucitar en la *polis*. La estructura dialógica, propia de la oralidad arcaica, se advierte como fundamental para el filósofo, pero no hemos de olvidar que no siempre el interlocutor es agradable. En el nuevo contexto político, donde todo el mundo opina aunque no sepa, y donde aquel que no sabe puede aparecer como sabio, el filósofo puede encontrar interlocutores dispuestos a ponerle las cosas difíciles malintencionadamente. Será en esas ocasiones en las que al filósofo no le dejen manifestarse como tal, confundiéndosele con algo que no es, tal y como le ocurrió a Sócrates, según nos cuenta Platón, en innumerables ocasiones.

El sofista ha de ser de algún modo acorralado; el objeto del diálogo se define como el de buscar y mostrar al modo socrático qué es el sofista²⁵. Siguiendo el ejemplo, poco casual, como

20 Tal y como se nos dice en el fragmento 6 del *Poema* de Parménides.

21 Podemos ver aquí un anticipo de lo que más adelante en el diálogo se pondrá de manifiesto: el estatuto del no-ser en todo aparecer (todo aquello que se nos aparece, se nos aparece como otra cosa que efectivamente no es, pero que es en la medida en que es apariencia, o más bien aparición, de aquello que se aparece. En el aparecer mismo que acontece siempre en el mundo ser y no ser se conjugan de algún modo).

22 *Sofista*, 217a. Estas son algunas de las acusaciones que sufre Sócrates el filósofo en los diálogos platónicos.

23 Platón: *Apología de Sócrates*. Madrid, Gredos, 2000.

24 *Sofista*, 217c-d.

25 *Ibid.* 218b-c.

se reconoce, del pescador de caña, el método de la división (*diáresis*) será el empleado para dar caza al sofista, una presa escurridiza. Este método, según nos dice Guthrie²⁶ ya ha sido empleado en el *Laques* para definir la valentía, en el *Eutifrón* para hablarnos de la piedad, o en el *Gorgias*, pudiendo encontrar en el *Fedro* la primera versión elaborada de esta *techné*. Parece ser que la propia división consiste en ir de géneros mayores a géneros más pequeños y especies para dar con la presa que se nos pide. Sin embargo, Deleuze nos advierte de esta interpretación cargada de la tradición inmediatamente posterior, pero posterior al fin y al cabo, de Aristóteles, y nos dice que “la finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir el puro del impuro, el auténtico del inauténtico”²⁷. A través del método de la división, Platón intentará señalar al sofista, a aquel que pretende erigirse como el moderno *sophós*, siendo éste aquel que no lo merece. “No obstante, distinguir con claridad qué es cada uno, no es tarea fácil ni pequeña”²⁸.

Tomando como ejemplos de *diáresis* los casos del *Fedro*, en el que se intenta definir el delirio bien fundado o el verdadero amor, y del *Político*, donde se va a la búsqueda del buen pastor de los hombres, Deleuze nos dice que “cuando la división llega a esta verdadera tarea selectiva, todo sucede como si renunciase a realizarla y se hiciese relevar por un mito”²⁹. El mito entonces no vendría a interrumpir el proceso de selección, sino que vendría a culminarlo haciendo las veces de criterio selectivo. El mito es expresión inmanente de la Idea, del modelo que, por definición, nunca podrá ser alcanzado; sólo a través de él puede culminarse el proceso de selección de la *diáresis*.

Sin embargo, en su análisis, Deleuze sostiene que el método de la división en el *Sofista* constituye un caso particular, pues, a pesar de ser esta obra uno de los grandes ejemplos del método de la división en Platón, resulta llamativo que en ella no se produzca en ningún momento la intervención de mito alguno. Deleuze argumenta que “Platón propone aislar aquí el falso pretendiente por antonomasia, el que lo pretende todo sin ningún derecho: el «sofista»”³⁰. La propuesta de Platón en el *Sofista* no sería la tradicional de alzar a hombros al mejor pretendiente, sino que, ocurriendo ahora una “contrautilización” del método, el propósito es el señalar y descartar, recorriendo el camino en sentido inverso.

En el *Sofista* parece entonces que no hay modelo al no haber mito fundacional. Sin embargo, vamos a correr el riesgo de atrevernos de algún modo a un enfrentamiento con Deleuze, pues nosotros diremos que sí hay modelo que sirva de criterio de selección: el *sophós* arcaico. Como modelo, mantiene su estatuto de inalcanzable e irrealizable pues, como decíamos, el sabio no tiene cabida en la *polis* moderna. Es de este modo como su existencia en el imaginario colectivo griego, casi a modo de mito, como la misma “cólera de Aquiles” o la “castración de Urano” cantados por las musas, garantiza la posibilidad de distinguir de entre todos los aspirantes al legítimo y más adecuado: al filósofo del sofista.

Sea como sea, la distinción ya no ha de ejecutarse entre un original y su imagen, sino que ha de llevarse a cabo entre dos formas diferentes de imágenes. A partir de la distinción entre la técnica figurativa y la simulativa³¹, ambas técnicas de producción de imágenes (nunca de

26 Guthrie: *Historia...* vol. V. *op. cit.* p. 144.

27 Deleuze, G.: “Simulacro y filosofía antigua”, en *Lógica del sentido*. Barcelona, Barral, 1971. p. 321.

28 *Sofista*, 217b.

29 *Op. cit.* pp. 322-323.

30 Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*. Madrid, Ediciones Júcar, 1988. p. 126.

31 *Sofista*, 237d.

originales), Deleuze distingue las copias de los simulacros: “Las copias son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, avalados por la semejanza; los simulacros son como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales”³². El proyecto filosófico de Platón en el *Sofista* cabe ser ahora denominado como la distinción entre el *filosophós*, copia del *sophós*, y el *sophistés*, mero simulacro.

Las diferencias entre filósofo y sofista son existentes, pero sólo apreciables por un ojo bien atento. El sofista es presa escurridiza, pues es difícil moverse en el terreno de las semejanzas. ¿cómo distinguir la copia del simulacro? Por fuera, ambos son siempre parecidos, pero la verdadera semejanza se lleva por dentro. La semejanza es auténtica semejanza y no mero simulacro cuando es interior: es en la intención de sus actos donde distinguimos al filósofo del sofista. Como decíamos antes, en la acción encontramos ese criterio de demarcación tan ansiado. La diferencia está en los matices; éstos son importantes, pues es a través de ellos como se va a determinar la selección de aquel que ha de continuar con el legado del *logos* arcaico en el nuevo espacio público de la *polis*.

A lo largo del *Sofista* podemos encontrar una serie de intentos de pescar al sofista. Podríamos decir que son siete los ensayos de definición que aparecen en el diálogo. En la introducción de la edición de Gredos, Cordero identifica las definiciones de la siguiente manera: 1) cazador, por salario, de jóvenes adinerados (222a-223b) 2) mercader de los conocimientos del alma (223b-224d) 3) comerciante al por menor de conocimientos (224d) 4) fabricante o productor y comerciante de conocimientos (224e) 5) discutiador profesional (225a-226^a) 6) «refutador» y purificador del alma (226^a-231c) 7) mago que produce ilusiones y fantasías (259d-268d, aunque nominalmente podamos considerarla desde 232b hasta el final). Platón no parecería en estas definiciones estar dirigiéndose hacia ningún sofista en concreto, sino a la sofística en general, a todo lo que este oficio tiene de reprochable desde la filosofía.

No vamos a realizar en esta ocasión un análisis pormenorizado de cada una de las definiciones. Lo que nos ocupa en estas líneas es mostrar aquellos aspectos en los que el *Sofista* puede ser interpretado como ejemplo del debate, realmente existente en el *ágora*, entre filósofos y sofistas. Desde ese punto de vista, podemos afirmar, siguiendo a Guthrie³³, que, mientras que en las seis primeras *diáresis* se han señalado seis aspectos del sofista, es en la séptima y última definición en la que se intenta hacer recapitulación y ofrecer aquello que es común a todo sofista: su capacidad para generar fantasías y distorsiones de la realidad. Ciertamente es que la sexta definición no hace referencia explícita al sofista, sino que más bien se está ofreciendo la descripción de un refutador... y en ocasiones nos cuesta determinar con exactitud si ese refutador es el sofista o más bien el propio Sócrates. Platón nos dice que “la refutación es la más grande y la más poderosa de las purificaciones”³⁴ y, ¿acaso no es Sócrates el más grande de los purificadores al tener éste el propósito (encomendado por el dios Apolo) de hacer ver su ignorancia a aquellos que se creen sabios mediante la refutación? Platón parece estar haciendo aquí una nueva “apología de Sócrates”, una apología de la filosofía, al asumir que aunque ésta sea confundida con la sofística, siempre podrá decirse de ella que por ser “refutación de la vana apariencia de sabiduría (...) no puede llamarse sino sofística de noble estirpe”³⁵, pues para el sofista las refutaciones no van dirigidas hacia purificación alguna, sino más bien hacia la persuasión de los oyentes.

32 *Simulacro y...* op. cit. p. 325.

33 *Op. cit.* p. 147.

34 *Sofista*, 230d.

35 *Sofista*, 231b.

Debemos recordar ahora lo antes dicho, que al sofista se le distingue del filósofo por pequeños matices, muchas veces inapreciables por una mayoría ignorante (este es el riesgo de la democracia: la confusión). Recordemos también que era a través de la acción como podíamos establecer esas diferencias. Podemos decir entonces que es posible distinguir al sofista del filósofo a través de esos pequeños matices que acompañan sus acciones: la intencionalidad de su acción. Sofista y filósofo compiten y agonizan en un mismo escenario de batalla con unas mismas armas: la refutación a través del *logos*, ya sea razón, discurso, lenguaje...o estas y otras más posibles traducciones a la vez. Desde este punto de vista, será en el uso que hagan ellos del *logos* lo que los determinará como legítimos o ilegítimos pretendientes a la herencia del *sophós*. Son criterios morales los que se ponen en juego para determinar la diferencia entre ambos competidores. Es la honradez del filósofo lo que le caracteriza, su voluntad de verdad, y no de mera verosimilitud. A sabiendas de que es un impresentable, el filósofo da la cara en la *polis*. Mientras, el sofista “escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar”³⁶. Como decíamos páginas atrás, la apuesta del filósofo es una apuesta afirmativa, una apuesta por el ser, por hablar de aquello que es, aun sabiendo que el no-ser también es de alguna manera, mientras que el sofista escoge la vía del no-ser, aquella que Parménides nos desaconsejaba seguir en su *Poema* pues “es una vía totalmente indiscernible”³⁷.

El camino escogido por el sofista es uno de los caminos posibles, pero no es el camino que se encamina a la verdad. El filósofo, a pesar de ser consciente de que nunca estará en posesión de la verdad, pues esta es de suyo propia de los dioses, dirige su mirada hacia ella, y eso le honra: lo convierte en divino. El filósofo intentará alcanzar la verdad, aunque ese intento le llevase, como a Sócrates, a afirmar una sabiduría negativa (a que el ser le conduzca hacia la negación), mientras que el sofista se hará fuerte en la negación, en la confusión y las tinieblas.

La confusión entre el filósofo y el sofista surge como posibilidad en el mismo momento en el que ambos emplean el *logos* como elemento mediador. El sofista es consciente de que el camino escogido por su rival es un camino con trampas, pues sabe que la verdad divina es imposible en un contexto humano, no divino. En el mundo de la *polis*, la verdad no puede desvelarse; hace falta un *logos* que la fuerce a desnudarse, a aparecer. Sin embargo, tal y como antes decíamos, en su viaje desde el mundo de los dioses al mundo de los hombres, a través del *logos*, la verdad puede extraviarse. A través de la mediación siempre se pierde cierto contenido de verdad; el sofista lo sabe y, tramposa, pero astutamente, se vale de ello para sus propios fines.

El sofista ha sabido darse cuenta de que la esencia del *logos* es su capacidad de producir apariencias, y que no todo el mundo lo sabe. La mayoría de los hablantes no comprende el mismo acto de hablar, pues toma lo dicho como verdaderamente existente sin plantearse el estatuto de aparición y fantasma de lo dicho (el estatuto del no-ser: ver nota 21). Hablar es emplear lo uno como lo otro, decir algo de otro algo. Todo lo que cualquiera puede decir puede ser dicho de muchas otras maneras, y el sofista se vale de ello para colapsar el propio lenguaje a través de su constante exigencia de una mayor claridad en lo dicho, hasta el punto que “te hará creer que tienes los ojos cerrados, o que no tienes ojos en absoluto”³⁸.

36 *Sofista*, 245a.

37 Fragmento 2 del *Poema* de Parménides.

38 *Sofista*, 239e.

La propia estructura del *logos* como mediador hace que sea absolutamente inevitable hablar sin precisión. El filósofo y el sofista son los únicos que saben de esa incapacidad intrínseca al *logos*, pero mientras que el filósofo dice sí a la comunicación y apuesta por el diálogo, el sofista rechaza, aunque de modo soterrado, toda comunicación con su impertinencia y descaro (aunque de nuevo aquí acecha el fantasma de Sócrates y la posibilidad de que éste sea confundido, tal y como defiende Platón).

El filósofo no puede evitar odiar al sofista como competidor suyo que es, pero tampoco puede evitar admirarlo por haberse dado cuenta de aquello de lo que pocos son conscientes: la imposibilidad inherente al *logos* de expresar aquello “otro” que nunca será: la verdad. La ironía típica de los diálogos platónicos hace que en ocasiones dudemos si efectivamente hay un odio profundo, o más bien una admiración encubierta. El término “sofista” no siempre tuvo en la tradición griega connotaciones peyorativas, pues hemos de tener en cuenta que en un primer momento fue usado para dirigirse a los poetas³⁹ e incluso a los sabios, todos ellos pensadores pre-socráticos⁴⁰. Sería después de la ilustración griega y de las disputas entre sofistas y filósofos cuando el término adquiriría la mala reputación, por lo que estamos obligados a leer la crítica de Platón con cierta desconfianza. De tal modo, cuando Platón insiste en desprestigiar al sofista por ganarse la vida de una manera tan innoble, podemos ver ahí un reproche al sofista por su desfachatez, pero también podemos interpretar sus comentarios como una lamentación por todo ese talento e inteligencia desperdiciado, por cómo el sofista, a pesar de estar en posesión de conocimientos que le honran al ser muestra de su afinidad con los mismísimos dioses, prefiere derrochar ese secreto y sacar tajada de su “don divino” en un contexto, el político, que no lo merece.

Ante esta situación viene a nosotros la siguiente pregunta: ¿qué condiciones despliega la *polis* en tanto que espacio público para que algo como un don, antaño considerado “divino”, se convierta en un objeto más que entra a ser valorado por su valor de cambio? A pesar de lo pertinente de un exhaustivo análisis socio-económico de la *polis*, no podemos dedicar a ello en este momento todo el espacio que se merece. Sin embargo no debemos por ello evitar una pequeña consideración de esta pujante mercantilización de la producción intelectual y de la cultura: la sociedad democrática genera una clase social libre y ociosa con cierto poder adquisitivo que demanda, bien por ocio, bien por su uso político (dos factores que están estrechamente relacionados) “sabiduría” (no por casualidad Aristóteles comienza su *Metafísica* con la célebre “todos los hombres, por naturaleza, desean saber”).

El sofista, sabedor de que la sabiduría y la verdad no son objetos de suyo vendibles, pero también consciente de que un extranjero en la ciudad ha de ganarse el pan de alguna manera, ofrece verosimilitud y apariencia de sabiduría. El filósofo tiene claro que, honradamente, no tiene nada que vender. Muy al contrario, su enseñanza, si es que a fin de cuentas tiene algo que enseñar, es una enseñanza gratuita y de calidad, propia de una auténtica *polis* democrática, y no de un mercadillo político. Además, sabe perfectamente que en el ágora nadie está dispuesto a comprar la verdad, o mejor dicho, el camino hacia la verdad, pues éste, en caso de que de algún modo sea vendible, es un camino que para *polites* no lleva a ningún lugar, al menos a ningún lugar valorable en esta nueva sociedad: la verdad no te hará ni políticamente más poderoso, ni políticamente más prestigioso, sino, a lo sumo, más sabio... pero, ¿a quién le importa la *sophía*, en su genuino sentido arcaico, y no politizado, en

39 Guthrie: *Historia...* vol. III *op. cit.* p.41.

40 Cortés Morató, J., Martínez Rui, A.: *Diccionario Herder de filosofía* (edición en cd-rom). Barcelona, Herder, 1996. Entrada “sofistas, los”.

la ciudad? ¿Acaso te dará de comer o, más bien, el sabio en la ciudad correrá el riesgo, como antaño corría el ignorante incapaz de resolver un trivial enigma, de morir de aflicción... o tal vez de nostalgia?

Sócrates, paradigma de filósofo, sabe perfectamente de la imposibilidad de un lugar para la *sophía* en democracia; pero no por ello, insistimos, va a estar dispuesto a renunciar a ella. El intento de adaptación del *logos* arcaico será también fundamental para la configuración de una *paideia*, base de la sociedad democrática. Por muy demócrata o antidemócrata que el filósofo se considere, no podrá jamás salirse del marco de la *polis*. Por ello, el proyecto filosófico socrático-platónico es, ante todo, un proyecto educativo; un proyecto cuyo principal propósito es el de la formación de ciudadanos con el fin de mejorar la amada *polis*, con sus leyes e instituciones, en la que le ha tocado vivir. El filósofo sabe que ofreciendo su don divino a todos los ciudadanos de forma gratuita, el más agraciado será el conjunto de la ciudadanía. Sócrates se considera a sí mismo como el más importante educador de ciudadanos, como el *polites* más dispuesto a mejorar la sociedad, y por ello reclama, no sólo irónicamente, ser con justicia mantenido en el Pritaneo a expensas del Estado, como “funcionario” y benefactor de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA.

- CALVO MARTÍNEZ, T.: *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Ediciones pedagógicas, Madrid 1996).
- CARRASCO CAMPOS, Á.: *Lo precomprendido, lo inadmisibile y lo razonable*. Vigo, Pitaka, 2007.
- COLLI, G.: *El nacimiento de la filosofía* (Tusquets, Barcelona 2000).
La sabiduría griega (Trotta, Madrid 1995).
- DELEUZE, G.: *Lógica del sentido* (Barral, Barcelona 1971).
Diferencia y repetición (Ediciones Júcar, Madrid 1988).
- DERRIDA, J.: *La farmacia de Platón*, en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1997).
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía* (Ariel, Barcelona 1998).
- GUTHRIE, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega* (Gredos, Madrid 1992).
- JAEGER, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (F.C.E., México 1957).
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos* (Gredos, Madrid 1987).
- NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos* (Aalen, Stuttgart 1966).
- NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (Alianza, Madrid 2000).
- PLATÓN: *Diálogos* (Gredos, Madrid 2000).
- VERNANT, J-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Ariel, Barcelona 1983).

La antesala del Leviatán. Las maneras de la integración política en la época prerrevolucionaria¹

David Jorge Domínguez González²
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: dado338@hotmail.com

Resumen: En este artículo nos proponemos conceptualizar el espacio político prerrevolucionario como un espacio de integración corporativa, en el que cada dominio jurisdiccional no pierde su autonomía política por el hecho de adherirse en un contexto territorial más amplio. Asimismo, sometemos a crítica la perspectiva epistemológica con la que la historiografía política tradicional ha reflexionado sobre el tema.

Palabras claves: iurisdicción, poder político, tradición, discontinuidad, monarquía feudo-corporativa.

¹ El período ‘prerrevolucionario’ es definido aquí como el período comprendido entre los siglos XV y XVIII, aproximadamente. En lo que concierne a la expansión geográfica de las afirmaciones, cabe señalar que nos hemos limitado a dos grandes espacios territoriales, Francia e Inglaterra, aunque bien es cierto que muchas de las características (pluralidad jurisdiccional, economía de subsistencia, vínculos de subordinación vasallática o la extracción política del excedente campesino) que hemos utilizado son perfectamente extrapolables a territorios como el reino (e imperio) hispánico, los estados germanos o el reino de Portugal, entre otros.

² Doctorando en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Email: dado338@hotmail.com. Asimismo, David Domínguez González es beneficiario de una beca para la formación de investigadores (modalidad predoctoral AE) financiada por el Gobierno Vasco.

Title: The hall of Leviatan. The ways of political interrogation before revolutionary time.

Abstract: In this article I intend to explain the political space before revolution, considered as a place of corporate integration, in which each jurisdictional domain doesn't lose its political autonomy for the fact of adhering each other within a wider territorial context. Also, the article criticizes the epistemological perspective with what the traditional political historiography has reflected on the topic.

Keywords: iurisdictio, political power, tradition, discontinuity, feudal-corporative monarchy, statement.

Sumario

1. Presentación del tema: hacia una definición del objeto de estudio
2. La idea de cuerpo como metáfora de la matriz organizativa del poder político prerrevolucionario
3. La Corona como monarquía feudo-corporativa: el poder preeminente
 - 3.1 Las atribuciones políticas de la Corona
4. A modo de conclusión: la imposibilidad de la proyección estatalista
5. Bibliografía.

1. Presentación del tema: hacia una definición del objeto de estudio.

Los epígrafes que integran este artículo constituyen, en conjunto, un intento de aproximar nuevas vías para el acceso y la comprensión ideológica del poder *político* prerrevolucionario. En relación a esto cabe señalar la perspectiva inaugurada por lo imaginario social. También aquí se desarrollaron distintos accesos para comprender la matriz teórica del poder. El ejemplo más evidente se refiere al estudio de las representaciones sociales, del conjunto de formas simbólicas por medio de las cuales una sociedad se representa a sí misma, especialmente en lo que se refiere a su estructura ideológica de legitimación³. Los epígrafes que componen este apartado desarrollan temáticas en este sentido. Se trata de constatar el hecho de que la poliarquía jurisdiccional tuvo también su reflejo en el imaginario político e ideológico del momento. Para ello nos acogemos a las aportaciones teóricas de Otto Gierke, máximo representante de la “escuela corporativista” y célebre politólogo del medievo. En su estudio sobre la historia jurídica moderna (pre-revolucionaria), el autor describe la contraposición entre dos grandes concepciones de la comunidad: la concepción corporativa (*Gemeinschaft*), que fue dominante durante la etapa medieval y parte de la moderna, y la concepción individualista (*Gesellschaft*), basada en cierta lectura del Derecho Romano y encargada finalmente de cimentar las bases del moderno Estado-nación⁴. Nosotros recogeremos las apreciaciones relativas a la corporación (*Gemeinschaft*) medieval, haciendo especial hincapié en aquellas imágenes (la idea de

³ Definimos aquí la expresión ‘estructura de legitimación’ en un sentido próximo a los análisis weberianos. Esto quiere decir que cualquier sistema de dominación llevará siempre implícito, además de una estructura coercitiva, elementos destinados a producir un efecto de obediencia consentida en quienes soportan la dominación política. Más información en WEBER, M.: *Economía y sociedad*, FCE, México, pp. 180ss.

⁴ El término ‘contraposición’ debemos entenderlo en un sentido figurado. El Derecho corporativo nunca llegó a constituirse en un sistema jurídico e histórico opuesto al Derecho Romano. Aun así, parece razonable contraponer ambas formas de concebir el derecho, sobre todo en lo que se refiere al concepto de comunidad. Más información en GIERKE, O.: *Las Teorías políticas de la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 259.

cuerpo como *corpus mysticum*, la idea de monarquía feudo-corporativa) que los juristas del *ius commune* desarrollaron para justificar las nuevas realidades políticas del momento (ciudades y villas, corporaciones, comunidades religiosas, jurisdicciones señoriales, etc.). Lo haremos así porque dichas imágenes no constituyen un elemento neutro. Nunca lo son. Al contrario, como toda metáfora política, la idea de cuerpo influye *categorialmente* en la manera de comprender el poder, vehicula una distribución social determinada y por tanto una manera de entender y vivir la acción política⁵. En el caso el período medieval, ya lo hemos sugerido, el poder (entiéndase, el poder político⁶) se define -en términos ideológicos- por su relación a un organismo ulterior. Este organismo no constituye sin embargo un hecho de naturaleza *contractual*. Tampoco es algo que funde su validez en la *positividad* (la voluntad o la unidad del poder del monarca) de una estructura de poder determinada, al modo como el Estado-nación moderno se arroja el monopolio de la *decisión* soberana⁷. Con el pensamiento medieval, especialmente con su vertiente social y jurídica, el poder político se concentra en una multiplicidad de espacios, cada uno de los cuales asume cierto grado de autonomía en el seno de una unidad simbólica de carácter *revelado*. Esta relación, o mejor, esta forma de preservar una ordenación sin relación a un centro originario (y originante) de poder es lo que antes hemos señalado bajo el epíteto de ‘cuerpo’ u ‘organismo’. En el fondo denota un significado similar al término *tradicición*⁸. Al igual que éste, la idea de cuerpo mantiene una legitimación de fuerte contenido *tradicional*, donde lo importante no es la unidad de una voluntad *arbitraria* (individual o colectiva) sino la aceptación de una legalidad inscrita en

5 El caso del Leviatán es claro al respecto. La metáfora utilizada por Hobbes establece un modo específico de comprender el poder. En este hecho debe tenerse en cuenta el carácter no orgánico de la metáfora. Como es sabido, el Leviatán no se identifica con un *hecho* de naturaleza. No es algo que legitime su existencia por medio de una apelación a una realidad ulterior. Con ello se manifiesta el carácter de la metáfora propuesta por Hobbes (y por tanto de la morfología administrativa del poder). El Leviatán es ante todo un *artificio* humano. Se trata de una invención producida por un acto de voluntad racional, en el cual una *multitud* (no un pueblo o una comunidad política previa, natural) de personas decide transferir su poder (*ius naturale*) a un tercero (soberano) con el objetivo de conseguir algún bien para sí mismos (paz social y seguridad). Ahora bien, al considerar que la génesis política se instituye sólo por un hecho contractual el pensador inglés nos proporciona una matriz determinada de distribución del poder, una matriz donde el poder político se concentra *necesariamente* en un único polo, del cual emana hacia las entidades que lo ejercen en la periferia, como centros subsidiarios o proyecciones de un poder más *fundamental*. Más información en HOBBS, Th.: *El Leviatán*, Capítulo XVII. Del mismo autor: *De Cive*, V. También HESPANHA, A. M.: *Pre-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir*, i: /art/ehess-hd.doc.

6 Definimos ‘poder político’ como aquella forma de dominación social que se apoya en un sistema *institucionalizado* de coerción. En el caso que aquí nos interesa estudiaremos simplemente los aspectos que tienen que ver con la naturaleza de su estructura ideológica de legitimación, dejando a un lado aquellos registros (económicos, tecnológicos) que también condicionan el modo de ser (en el plano de los medios de acción del poder, de la estructura organizativa de los aparatos del poder) de la distribución social de la práctica política.

7 Para una buena comprensión del binomio positividad-soberanía véase HELLER, H.: *La Soberanía*, FCE, México, 1995, p. 134.

8 Por ‘tradicición’ entendemos un tipo de dominación que descansa en la creencia de la inviolabilidad del orden jurídico y político revelado por la *tradicición* y en la legitimidad de quienes son designados por ésta para ejercer la autoridad. El motivo fundamental radica en la santidad de las normas y los poderes de mando heredados “desde tiempo inmemorial”. Ahora bien, esta santidad, o, mejor dicho, esta creencia en la santidad de la *tradicición* no suscita el mismo consentimiento (legitimidad) ni la misma normatividad que la estructura *legal-racional* (propia de las sociedades estatales) de dominación. La *tradicición* no es un marco *separado* (en forma de ‘Derecho’ o disposición *formalmente* estatuida) e instituido por una institución capaz de fundar ella misma las condiciones de (su propia) validez. Para un conocimiento más exhaustivo de la naturaleza política de los poderes territoriales, especialmente en lo que se refiere a la estructura de legitimación y los medios administrativos véase WEBER, M.: *Op. Cit.*, pp. 180-193.

el ser. He aquí el aspecto fundamental. Lo que prima, lo que prevalece, aquello que subyace y permite conciliar las partes en vistas a un fin común, es la certeza de que existe un orden universal derivado de Dios (cosmos). En términos políticos, esto posee una traducción muy clara, a saber: que no existe poder alguno (ni siquiera el monárquico) capaz de *absorber* el conjunto de poderes que comprenden la composición territorial del *reino*, de forma tal que fuese posible interpretarlos como delegaciones o simples proyecciones de un poder central. Pero no lo hay, no ya porque se prescindiese de las capacidades técnicas para hacerlo (las estructuras humanas y tecnológicas de la administración: número de funcionarios, ejércitos,) sino porque no existía el propósito mismo de plantearlo. Es decir, la idea de una *comunidad jurídica total* no formaba parte del horizonte político y conceptual del momento.

Ahora bien, ¿significa esto que no hay poder superior?, ¿acaso no existe una apelación explícita a la unidad por medio de la referencia a una “cabeza” única? Con otras palabras, ¿de qué matriz de organización política estamos hablando? Las respuestas a estas cuestiones serán desarrolladas en los epígrafes sucesivos.

2. La idea de cuerpo como metáfora de la matriz organizativa del poder político prerrevolucionario.

Empecemos por una obviedad, al menos para el pensamiento político medieval: todo cuerpo presenta una existencia definida de órganos, cada uno de los cuales realiza una tarea en vistas a un propósito común. Este hecho, que en general no presenta serias dificultades, resulta fundamental para comprender la lógica interna del pensamiento político y social del medievo. Fijémonos dónde se sitúa el acento. Hablamos de propósito común, de funciones y tareas que convergen en una misma dirección. Esa dirección, obviamente, no está determinada por un órgano específico en cuestión. No es la cabeza (monarca), en tanto que órgano privilegiado, la que determina el propósito y la dirección del cuerpo⁹. Más bien sucede al contrario, el cuerpo prevalece sobre cualquier determinación específica de sus órganos. Para el pensamiento medieval el dato originario es la totalidad, entendida ésta como ‘cuerpo’ u organismo de carácter supraindividual. Esto quiere decir que posee una *entidad* diferente a la de las partes. Se trata de una realidad que persigue sus propios fines y organiza el mundo (y entre otras cosas, la distribución social del poder) según las exigencias de dichos fines (que el pensamiento cristiano medieval identifica con la diversidad e irreductibilidad de las diversas funciones sociales: la teoría de los órdenes)¹⁰.

Con ello se pone de manifiesto una ambigüedad aparente del pensamiento social del medievo. Recordemos brevemente lo que nos ha sido dicho. Por un lado, se recalca la existencia de un orden inscrito en el ser, capaz de abarcar la totalidad de hombres y de regular sus conductas de acuerdo a una ordenación universal (entiéndase aquí, en términos sociológicos, orden estamental legitimado por la clase aristocrática). Hasta aquí nada nuevo. El problema surge cuando todo esto resulta compatible con la existencia de un órgano local dotado a su vez de finalidad propia. Es aquí donde surgen las dudas, cuando se manifiesta la posibilidad de ser parte (parte de un todo) y todo (un todo menor) a la vez. Quizá sea ésta la cuestión más significativa del imaginario político de la Edad Media. Gracias a ella comprenderemos por qué un pensamiento tan denostado como el medieval puede sin

⁹ El propio Marsilio de Padua señala de manera muy gráfica qué ocurriría si se concentrara todo el poder en un solo órgano. Véase PADUA, M.: *Defensor Pacis*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 411.

¹⁰ Véase GIERKE, O.: *Op. Cit.*, pp. 72-73.

embargo sorprendernos al representar una organización y una distribución social del poder de carácter *pluralista*, esto es, incapaz de concentrar (o mejor, de generar la ficción simbólica de concentrar) el poder en un único polo de imputación. Para comprender esto hay que volver a tomar en consideración el término ‘cuerpo’. Decíamos antes que la metáfora orgánica representaba la idea de un todo articulado, una totalidad compuesta de órganos que perseguía la consecución de fines inherentes a su naturaleza. Pues bien, en esta metáfora no se dejó suficientemente claro el estatuto y la posición de los diferentes órganos de dicha com-unió. Faltaba un cuestionamiento del modo en que los distintos órganos (individuales y colectivos) mantenían relaciones entre sí. Por ejemplo, ¿qué papel desempeñaban en la persecución del objetivo común?, ¿exigía la unidad de objetivos una unidad de funciones? Y sobre todo, ¿de qué manera se debe entender el vínculo jerárquico en las relaciones entre los diversos órganos?¹¹

Las respuestas a estas cuestiones nos permitirán comprender la presunta paradoja que anida en el pensamiento político medieval, según el cual, la idea de un cosmos axiológico inscrito en el ser derivaría sin embargo en un paisaje políticamente *pluralista*, incapaz de producir un espacio jurídicamente homogéneo. Así, en lo que concierne a las dos primeras cuestiones no cabe duda de que existe una pluralidad de funciones (*officium*) que convergen en un propósito común. La mejor manera de ilustrarlo es recordando la articulación natural (*coherentia, ordo, dispositio*) de los órganos de un cuerpo. Al igual que la cabeza no puede realizar las tareas convenientes a una mano, el monarca tampoco podrá usurpar la *iusdictio* propia de los poderes *mediocres et inferiores*. Todos contribuyen (cada ‘orden’ a su manera, en su ‘derecho’, en su ‘fuero’) a la realización de un mismo fin, lo que ocurre es que esta unidad de objetivos no exige la regulación competencial de cada una de las partes del todo¹².

Se entiende entonces por qué tanta exclamación ante las implicaciones aparentemente contradictorias del pensamiento social del medievo. Ahora sabemos que la sustracción política (de un todo menor respecto a otro todo menor) sólo es posible a condición de articular estos poderes en un orden (*ordo universalis*) que antecede la *positividad* (unidad concentrada de poder) de una estructura determinada. Pero es también este orden el que, a fuerza de salvaguardar la irreductibilidad (autonomía jurídico-política) de los distintos órganos, mantiene en conexión simbólica y doctrinal a los diversos órganos entre sí¹³.

Como ya se ha indicado, la unidad del organismo no exige la unidad de funciones (*officium*). Cada órgano es libre para contribuir al *ordo universalis* desde la facultad que le confiere su *officium*. Esto pone de manifiesto la existencia de fuertes diferencias sociales, diferencias que conciernen, obviamente, a la profesión pero también a la ‘posesión de estado’ establecida por la tradición familiar¹⁴. De esta manera nos acercamos al tema de la

11 Por supuesto, tales preguntas constituyen interrogantes importantes en la ciencia política contemporánea. Al suscitar estas cuestiones, sin embargo, lo que queremos es mostrar la discontinuidad que nos asiste ante una matriz política como la prerrevolucionaria.

12 Véase HESPANHA, A. M.: *Vísperas del Leviatán*, Taurus, Madrid, 1989, p. 235.

13 Véase GIERKE, O.: *Op. Cit.*, p. 73

14 Conviene recordar de nuevo la profundidad del término ‘profesión’ en los esquemas del pensamiento y la sociedad organicista. Cuando hablamos de ‘profesión’ debemos tener en cuenta al menos dos cosas. Primera, que la definición del ser individual viene dada por la consideración ontológica de sus funciones sociales. Esto quiere decir que su definición como *bellator, orator* o *campesino* no es un simple predicado *accidental* del individuo, sino una cualidad inscrita en la propia naturaleza individual. Se trata de aquello que lo define precisamente como humano, su adscripción a un orden estamental. Segunda, que la definición de este principio de estratificación social está determinada por la constitución *tradicional* (orden tripartito) de la sociedad, la cual se cohesionaba, como es sabido, de acuerdo a principios ético-religiosos de carácter material. Más información en DUBY, G.: *Los tres órdenes o el*

estratificación estamental. Cuando cuestionábamos la relación que cabe esperar entre los diversos órganos lo que señalábamos en realidad era esta otra cuestión, a saber, la pregunta por la jerarquización institucional, por el modo en que debe ser comprendido el equilibrio o la relación entre los distintos poderes (órganos) y la institución política por antonomasia (la Corona). Ya hemos señalado algunas limitaciones (autonomía funcional de los cuerpos) relativas a la posibilidad de un gobierno absolutamente centralizado. Lo que falta sin embargo es precisar el sentido de esa articulación jerárquica. Con otras palabras, ¿qué posición ocupa la institución monárquica en relación al imaginario social del medievo?

En este punto no ofreceremos una respuesta satisfactoria. Lo haremos en páginas sucesivas, cuando dediquemos un epígrafe entero a resolver la cuestión relativa a los márgenes de la acción social de la Corona. Por el momento, nos contentamos con un acercamiento negativo. Diremos lo que no es para evitar de este modo una precomprensión retrospectiva de lo que es, especialmente en lo que se refiere a la prerrogativa (*superioritas iurisdictionalis*) más relevante del poder monárquico durante la Edad Media y el Antiguo Régimen. En este tema hay que tomar precauciones y no entender esta *conditio* en un sentido excluyente. La misma superioridad jurisdiccional no excluía la existencia de otras jurisdicciones, incluido aquellas que operaban en el mismo espacio de imputación que la *iurisdictionis* del rey¹⁵. A diferencia de la composición territorial centralizada, el modelo *tradicional* se caracterizó por un proceso de *agregación* de territorios¹⁶, donde cada espacio político, cada *iurisdictionis* incorporada al patrimonio de su titular, no pierde su autonomía por el hecho de adherirse en un contexto territorial más amplio¹⁷. De todo esto sin embargo no puede inferirse un modelo sin referencia alguna a un poder privilegiado. Lo que rechazamos no es la existencia de un poder superior (la *superioritas iurisdictionalis* del rey), sino la proyección en éste de un secuencia categorial de tipo *trinitario* (voluntad unitaria, poder supremo e indivisible y validez jurídica incondicionada¹⁸). En efecto, el poder superior al que nos referimos ni es incondicionado ni funda él mismo (en el sentido de fijar una *competencia* de acción a esos poderes subsidiarios) las condiciones de validez de la diversidad jurisdiccional. A diferencia de lo ocurrido en la sociedad estatal, la idea de cuerpo nos refleja una estructura de legitimación asentada en la *revelación* (no creación) histórico-objetiva del orden jurídico y político medieval. Con ello se desmarca de los parámetros teóricos (concretamente, de la creencia en la *legalidad* del

imaginario del feudalismo, Petrel, Barcelona, 1980. También BLOCH, M.: *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 2002 o HESPANHA, A. M.: *Visperas del Leviatán*, Op. Cit.

15 Véase HESPANHA, A. M.: 'El espacio político' en *La Gracia del Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, p. 105.

16 Definimos aquí el 'territorio' como espacio políticamente equipado ("*territorium est spatium armatum iurisdictionis*"). Más información en HESPANHA, A. M.: *Ibid.*, pp. 102 ss.

17 Todo esto pone de manifiesto que el espacio político que atraviesa la conformación del poder no es geométrico sino topológico, en el sentido de que un determinado recorrido (de la base a la cúspide, por ejemplo) puede realizarse de diferentes formas, de manera que cada una de ellas supone una distancia desigual en relación a un mismo punto. El castellano que presta homenaje al duque es, naturalmente, un vasallo, pero no lo es en el mismo sentido ni en el mismo grado que otro castellano que lo hace directamente con el rey. Entre ellos existen posicionamientos desiguales, aun cuando sean portadores de idéntica titulación honorífica. Considerándolo así sucede que la fidelidad del vasallo nunca es simétrica: cada vasallaje representa una fidelidad personal y *personalizada*, pero nunca una fidelidad objetivable dentro de una secuencia de segmentos regulares. Así pues, aunque jerárquico y definido, el espacio medieval muestra un tipo de constitución interna desigual, profundamente mediada por la ausencia de criterios abstractos y universales de regulación política. Más información en BLOCH, M.: *La Sociedad Feudal*, Akal, Madrid, 2002; HILTON, R.: *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Crítica, Barcelona, 1988; VVAA.: *El debate Brenner*, Crítica, Barcelona, 1988; VVAA.: *El Feudalismo*, Sarpe, Madrid, 1995.

18 Véase *De Cive*, VI. También en *Leviatán*, Capítulo XVIII.

orden establecido y en la *legitimidad* de los mandatos establecidos por aquel que detenta legalmente el poder y lo ejerce según la forma prevista por la ley) que hacen posible un gobierno político absolutamente centralizado. De ahí la insistencia de la *intelligentsia* medieval en la necesidad de una articulación *mediata*, de un gobierno que repose no sólo en la facultad estatutaria (autonomía jurídico-política) de los cuerpos, sino también, y esto es sin duda lo más relevante, en el respeto de su articulación ‘natural’ (*coherentia*) dentro del *ordo universalis* animado por Dios¹⁹. Desde este punto de vista, la función (*officium*) del monarca (cabeza) no es, entonces, una labor de *creación* o intervención en el cuerpo social por medio de nuevas leyes, sino un ejercicio de preservación. Se trata de representar, por un lado, la unidad *simbólica* del cuerpo y, por otro, de salvaguardar la ordenación armónica (esto es, poliárquica, aunque reducida simbólicamente a la unidad) legitimada por la *tradición*. A continuación detallaremos esta vertiente positiva del *officium* monárquico.

3. La Corona como monarquía feudo-corporativa: el poder preeminente.

Por regla general, la idea de monarquía es algo que acompaña desde el principio el imaginario político del mundo medieval. Tal vez no exista término más relevante como ése en la historia de este período: de la monarquía hablaron un sin fin de agrupaciones humanas, desde las configuraciones políticas *superiores*, como el reino o el Imperio, hasta el imaginario discursivo de la Iglesia, pasando por los poderes inferiores, entre otros²⁰. En todas ellas el monarca se encuentra por encima de la comunidad, pero no al margen o *en representación* de aquella, tal como es característico en la propuesta soberana de Hobbes, donde la *representación*, ya lo hemos sugerido, presupone un modelo de composición territorial basado en la disolución *política*²¹ (aunque no necesariamente administrativa) de los poderes periféricos. A diferencia de esto, el poder de la Corona no presenta un modelo de integración basado en la *creación* del orden. Su función (*officium*) es necesariamente conservadora, aunque bien es cierto que (pre) existe una apelación constante a la idea de unidad simbólica. Ahora bien, esta unidad, este orden al que apela el poder monárquico no remite a su vez a la idea de una voluntad *arbitraria* (Estado-Leviatán) que la funde. Al contrario, la unidad o el equilibrio al que nos referimos, debe entenderse como un principio de legitimación que preexiste a la voluntad de la Corona. Es cierto, como señalan numerosos autores²², que la idea de Soberanía se vincula en algún momento al monarca eclesiástico (*plenitudo potestatis*), pero también lo es el hecho de que tales intentos, a pesar de tener momentos más o menos esplendorosos, no pasaron nunca de simples gradaciones relativas, nunca absolutas. Con ello remarcamos una vez más, si cabe, la

19 Sobre la cuestión de la articulación *mediata* véase GIERKE, O.: *Op. Cit.*, pp. 128-129.

20 *Ibid.*, pp. 134-149.

21 Ahora bien la composición territorial que establece el Estado no entraña un modelo administrativamente centralizado; admite en su interior ciertos grados de autonomía, si bien esta última comporta un carácter estrictamente *administrativo*, incapaz en última instancia de preservar la bilateralidad política entre un centro y los poderes regionales. En relación a esto cabe recordar la diferencia que existe entre la descentralización estrictamente *política*, que se mantuvo presente durante la etapa medieval y parte de la moderna, y la descentralización *administrativa*, encargada todavía de conciliar el monopolio del poder político con la posibilidad de una concesión administrativa a los poderes locales y regionales. Este último caso presupone la disolución *política* de los mismos poderes periféricos, entendiendo por ello la pérdida de facultad estatutaria (su independencia política o *iurisdictio*) que ha acompañado a los poderes consuetudinarios (consejos, ciudades, poderes señoriales, señoríos eclesiásticos, etc.) durante la Edad Media y parte de la época moderna.

22 Sobre las pretensiones absolutistas del Papado puede consultarse la exposición histórica y conceptual de SABINE, G. H.: *Historia de la Teoría Política*, FCE, México, 1978, pp. 188-250.

idea de que la Soberanía no encaja en el paisaje político figurado por el pensamiento medieval (*ius commune*). Nos queda determinar sin embargo el sentido que define la superioridad del poder monárquico. ¿Cómo hemos de comprender este estatuto?, ¿a través de qué parámetros políticos?

4.1. - *Las atribuciones políticas de la Corona.*

En este punto detallaremos algunos de los medios utilizados por la Corona para constituirse en el poder preeminente de la época feudo-corporativa. En primer lugar nos centraremos en sus prerrogativas jurídicas (*superioritas iurisdictionalis*) y en la posibilidad de acción suscitada por esta diferenciación. Más adelante, pasaremos por alto los aspectos más institucionales y nos acercaremos, si bien de forma alusiva, a otras posibilidades de acción social suscitadas por ciertas prerrogativas jurídicas. En este último caso tomaremos el ejemplo de la donación y la atribución política de cargos, dignidad ésta que sólo compete al monarca y que repercute de forma asombrosa en la acumulación de *capital simbólico* a manos de la monarquía, sobre todo en el contexto político del Antiguo Régimen, momento éste donde el despliegue de la maquinaria administrativa fue mayor y se aumentó también el volumen de ingresos derivados de esa práctica.

Dicho esto empecemos pues por las prerrogativas más relevantes desde el punto de vista institucional. La primera de ellas hace referencia como es lógico a su función (*officium*) como cabeza simbólica del cuerpo *corporativo* de la comunidad. Para el monarca patrimonial-corporativo, la tarea esencial pasa sólo por una labor de conservación. Su objetivo prioritario se centra en el mantenimiento estricto de la *Justicia*, entendiendo esta última no como el producto derivado de una voluntad incondicional (justicia positiva) sino como una ordenación jurídica (metapositiva) que precede la *positividad* de cualquier mandato *arbitrario*. En ese sentido el margen de acción social de la Corona se vio profundamente limitado, sobre todo en lo que a poder legislativo se refiere. Asegurar la *Justicia* era sin duda el objetivo fundamental de aquella monarquía, si bien esto último no pudo materializarse por medio de una actividad basada en la intervención *creadora* (legislativa y arbitraria) en el orden social²³.

Para entender bien todo esto hay que recordar ciertas cosas que señalábamos en relación a la pluralidad jurisdiccional del reino. Entre ellas la idea que acompañó el desarrollo político de la estructura social del medievo, a saber, la idea de que la autonomía funcional de los órganos va ligada, de manera recurrente, a la capacidad de autogobierno que la dogmática del *ius commune* denominó *iurisdictionis*. Si atendemos bien esta ecuación deberemos aceptar también la imposibilidad de cualquier tentativa que trate de soslayar la facultad estatutaria (autogobierno) de las demás agrupaciones humanas, sean éstas inferiores o poderes relativos a legitimidades distintas. Con ello remarcamos la posición asumida por la institución monárquica en el contexto medieval. Una posición, ciertamente, privilegiada, pero a la vez incapaz de plantear un modelo de acción política basado en la producción legislativa²⁴. Así

23 Véase HESPANHA, A. M.: *Vísperas del Leviatán*, Op. Cit., p. 406.

24 Habrá que esperar hasta el siglo XVI para contemplar un *ideal* (no una realidad institucional) de Soberanía vinculado a la capacidad *legislativa* del monarca. El primero en proyectar este tipo sociedad política fue el jurista francés J. Bodin. Su innovación fundamental radica en considerar que la ‘marca’ decisiva de la soberanía, aquella que contiene lógicamente a las demás, es la “facultad de dar leyes a todos en general y cada uno en particular (...) sin consentimiento de superior, igual o inferior”. Más información en BODIN, J.: *Les six livres de la République*, Chapitre X.

las cosas, al rey sólo le compete una labor *jurisdiccional*, entendiendo esta última no como la expresión práctica de una prerrogativa ulterior, al modo de una facultad legislativa, sino como un *officium* orientado a la resolución *conmutativa* de los conflictos, esto es, como un arbitraje que simplemente asegura la regularidad de un procedimiento. En ese sentido, el monarca se asemeja sólo a una suerte de juez supremo, una instancia que resuelve conflictos pero sólo a través de una actuación basada en la atribución *tradicional* de funciones (*suum cuique tribuere*), es decir, “haciendo justicia” o, lo que es lo mismo, garantizando la no injerencia de los poderes en las decisiones políticas de las jurisdicciones consuetudinarias. En tal caso no se hablará entonces de poder absoluto sino de justicia suprema (*superioritas iurisdictionalis*), hecho éste que no supondrá en absoluto una integración social basada en la disolución política de las jurisdicciones consuetudinarias. Antes al contrario, se apoyará en todas ellas, en su autonomía política y en su apelación simbólica a una unidad orgánica, a condición, claro está, de arrogarse la prerrogativa, toda vez que lo posibilite el caso, de revisar aquellas causas que fueron sentenciadas por jurisdicciones inferiores. De ahí entonces el apelativo de supremo; su preeminencia le viene dada por la facultad de revisar cierto tipo de causas, tanto por vía ordinaria (apelaciones) como por vía extraordinaria (revisiones de sentencias).

Un segundo grupo de prerrogativas lo encontramos en el derecho del rey a castigar (*ius puniendi*), pero también en el derecho, no menos frecuente, de agraciar o condonar ciertos tipo de delitos (*ius remittendi*). Este último resultó ser la práctica más frecuente de la institución monárquica. Todo esto lo decimos para cuestionar la imagen que buena parte de la historiografía moderna nos ha legado de las monarquías administrativas. Al parecer, los estudios menos volcados en las fuentes doctrinales²⁵, atestiguan un incumplimiento manifiesto de las expectativas asociadas a la hegemonía simbólica de la justicia suprema. La mayor parte de las veces esta última recurre a prácticas que se engloban en el marco genérico del *ius remittendi*. Este acontecimiento, corroborado de manera recurrente por las corrientes más abiertas de la historia del derecho penal²⁶, no puede prescindir sin embargo de ciertas alusiones relativas a los mecanismos de composición jurídica existentes *al margen* de la Corte. Sería algo problemático, tal como es costumbre en buena parte del debate tradicional sobre la centralización política en la Europa occidental: considerar la práctica penal sin tener en cuenta la dependencia de esta última con respecto a la naturaleza *jurisdiccional* (no estatal, ni mucho menos, *estatalista*) de la monarquía corporativa²⁷. En ese sentido merece

25 Un claro ejemplo de esto lo constituye el estudio de N. Castan relativo a los mecanismos jurídicos de carácter privatista en el Antiguo Régimen. Más información en CASTAN, N.: *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, Flammarion, Paris, 1980.

26 En este punto cabe señalar algunas obras notables en el estudio de las instituciones políticas de las sociedades modernas. Véanse COSTA, P.: *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella iuspublicista medievale (1100-1433)*, Milan, Giuffré, 1969; CLAVERO, B.: *Derecho común*, Universidad de Salamanca, 1994; GIERKE, O.: *Op. Cit.*; También toda la obra de HESPANHA, A. M.

27 Aprovecho este momento para señalar algunas notas relacionadas con el término ‘jurisdiccional’. Quienes utilizan este vocablo lo hacen para contraponerlo en líneas generales a una disposición jurídica de carácter estatal. A diferencia del Estado, donde la decisión soberana es condición de posibilidad de la sociedad civil (véase Hobbes, Th.: *De Cive*, VI, 1), aquí el poder político aparece concentrado en una pluralidad de polos, cada uno de los cuales se encuentra circunscrito a la *potestad* de decir el derecho (*iuris-dictio*). Así pues, quienes tienen poder político, y porque lo tienen, poseen la facultad de declarar lo que sea el derecho, bien estatuyendo normas o bien administrando justicia, eso sí, en el grado y sobre el ámbito (fuero) que en atención a su *iurisdictio* le corresponda. De ahí el término de *iuris-dictio*: el poder político posee la facultad de *decir* el derecho, pero un derecho que antecede *lógicamente* al poder político.

la pena recordar que la concepción *jurisdiccional* impone serias restricciones al poder político como voluntad fundacional del orden. Para la cultura *jurisdiccional*, recordémoslo, el poder político se presenta como “lectura y declaración de un orden jurídico asumido ya como existente y que debe ser mantenido”²⁸. Se trata de una instancia cuya constitución orgánica no antecede *lógicamente* a las fuentes sociales del derecho (*ius commune*)²⁹. Por eso se presupone un modelo político de tipo policéntrico, porque se manifiesta una ordenación jurídica que no procede de un centro arbitrario de *creación*, sino de un orden *revelado* que asigna a cada parte (*ordo*) una posición (*officium*) en el mundo. Así pues, si el poder político por antonomasia, la monarquía, no está en condiciones de disolver la vinculación vasallática (y también patrimonial) que recorre la composición territorial del reino, entonces, tampoco podrá vehicular una estrategia punitiva basada en la coacción cotidiana o el disciplinamiento social. Esa tarea será cometido de las diversas esferas consuetudinarias, muchas de los cuales garantizaban sus efectos de dominación a través de mecanismos jurídicos de naturaleza no penal. Tal es el caso de las justicias populares o los “arreglos horizontales”, basados en la mayor parte de los casos en la reparación simbólica o la transacción económica entre las partes³⁰. Tampoco se podrá perder de vista el efecto punitivo de los tribunales eclesiásticos, de igual modo que la disciplina, casi infinitesimal, que las instituciones parroquiales establecieron en el campo de la moralización social de los estamentos³¹. Con todo, se puede decir que buena parte de la criminalidad social, por no decir la práctica totalidad, era resuelta a través de mecanismos de liquidación judicial no administrados desde lo alto. Esto debería llevar a replantearnos la función punitiva de la monarquía corporativa. La respuesta de muchos investigadores es bastante clara: lo que dispensa en el ámbito institucional, jurídico-institucional, lo compensa en el plano simbólico³².

Ahora bien esto no significa que debamos prescindir de cualquier identificación esporádica entre la acción monárquica y la violencia efectiva. Junto a la práctica, muy recurrente en la época, de agraciar o conceder la exención de determinadas penas, el monarca también podía hacerse recordar por medio de la violencia o el castigo desmesurado. Su particularidad residía en saber conjugar provechosamente ambos modelos: de un lado, la tecnología “dulce” de la gracia y de otro, el uso de formas violentas o castigos altamente ritualizados. En todas estas ocasiones el monarca supo extraer rentabilidad simbólica: en el caso de la gracia, porque esta práctica exime de la pena y todo ello repercute en la regeneración simbólica del monarca, presentándose a sí mismo como sede de la Gracia y por tanto, como instancia de inculcación ideológica capaz de suscitar diferentes grados de obediencia. En el caso de la

28 GARRIGA, C.: *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, en <http://www.istor.cide.edu/archivos/num/dossier1.pdf>. Trabajo realizado en el marco de los proyectos de investigación BJU2000-1378 y BHA2000-0195.

29 Cuando decimos que la *Justicia* (como cultura jurisdiccional o de orden revelado) antecede al poder político no queremos decir que sea una realidad indiferente a los intereses políticos y económicos de los agentes (concretamente, de la clase nobiliar o la aristocracia eclesiástica) que pugnan en la vida social. Nada más lejos de nuestra intención. Se trata más bien de poner de manifiesto las consecuencias que dicho principio tiene para los equilibrios del sistema de poder, esto es, para las relaciones entre los poderes políticos superiores y los poderes políticos periféricos. En definitiva, se trata de mostrar cómo este principio de legitimación jurídica (que por supuesto, también desemboca en un principio de jerarquización social, en este caso *estamental*), a pesar de contribuir de forma indirecta a los intereses políticos y económicos de la clase aristocrática, es capaz de generar también una forma de tomar contacto con el poder (político) muy distinta a la que existe en las sociedades estatales.

30 Véase CASTAN, N.: *Op. Cit.*, pp. 13-51.

31 Véase a este respecto el estudio de M. Foucault al respecto de la tecnología del yo en el poder pastoral. FOUCAULT, M.: ‘Omnes et singulatum’ en *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 95-140.

32 Véase HESPANHA, A. M.: ‘De Iustitia a disciplina’ en *La Gracia del Derecho*, Op. Cit., p. 210.

orden punitiva, porque la desmesura de los castigos, normalmente asociados a la intensificación del dolor con fines políticos³³, suscitaban a la vez un efecto de obediencia política más o menos inmediato.

De igual manera aunque con intereses diferentes parece expresarse M. Foucault cuando señala la tosquedad política del aparato punitivo en el Antiguo Régimen. La tesis es sobradamente conocida. Diría algo así: a falta de una vigilancia ininterrumpida, el monarca sólo puede restituir la soberanía ultrajada por medio de una hiper-individualización coyuntural de su poder de castigar. Ahora bien este sobre-poder, esta saturación de fuerza situada del lado del monarca, no se manifiesta de forma regular y constante por la totalidad del espacio jurisdiccional. En realidad sólo lo hace coyunturalmente, en los momentos donde el rey toca directamente el cuerpo de los condenados. Más allá de tales casos, por lo demás no muy usuales, nos encontramos con un poder político bastante tosco en sus actuaciones, incapaz de poner en funcionamiento mecanismos de sujeción política aplicables a la individualidad somática de los cuerpos. Con ello Foucault sale al paso de las interpretaciones tradicionales y se suma al carro de aquellos que consideran el poder monárquico como un poder necesariamente ambiguo, muy excedido en su teatralización punitiva pero poco regular en lo que respecta a los efectos de coacción política en el interior del cuerpo social³⁴.

Por último señalamos también otro conjunto de derechos políticos vinculados al rey como cabeza simbólica del reino. Lo primero que se puede decir es que tales derechos no se establecen según la forma de una disposición coactiva. A diferencia del *ius puniendi*, aquí lo importante es la *distinción* social que confiere la aplicación de este tipo de prerrogativa. Nos referimos como es evidente a la facultad estatutaria de usar y conferir dignidades inferiores.

Al parecer, esta serie de prerrogativas repercutían de forma asombrosa en la acumulación de *capital simbólico* a manos del rey. Se trataba de un signo cuya disposición no sólo manifestaba una diferenciación social sino también un efecto de inculcación ideológica para los sectores inmediatamente inferiores, véase la burguesía y la nobleza cortesana en Francia³⁵.

4. A modo de conclusión: la imposibilidad de la proyección estatalista.

Dos han sido las ideas que atraviesan el texto a lo largo de los distintos epígrafes. De un lado, el carácter feudo-corporativo del sistema político prerrevolucionario, corroborado en última instancia por la servidumbre vasallática y la apropiación patrimonial de los cargos administrativos. Y de otro, la configuración *jurisdiccional* del derecho, esta última marca decisiva para diferenciar la simple preeminencia simbólica del monarca de la definición *política* (estatal) del derecho. En ambos casos se atestiguan un mismo horizonte teórico.

33 Véase FOUCAULT, M.: *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 38-74. También FOUCAULT, M.: *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid, 2005, pp. 25ss.

34 *Ibid.*, p. 86.

35 De todos modos esta práctica estuvo profundamente limitada por la concepción *patrimonial* de los cargos. Recordemos a este respecto la nota fundamental de la apropiación corporativa: la indiferenciación entre el patrimonio privado del agente y los medios administrativos. Lo que ocurría es que aquellos cargos, expedidos en principio por la institución monárquica, fueron apropiados a manos de oficiales por medio de diversas formas jurídicas: por ejemplo, en forma de *ius quaesitum* o bien de *iura quarenda*. Más información en HESPANHA, A. M.: *Visperas del Leviatán*, *Op. Cit.*, pp.398ss. También en LAPEYRE, H.: *Las Monarquías europeas del siglo XVI*, Labor, Barcelona, 1969, pp. 235ss.

Se trata de corroborar cómo la decisión soberana, entendida como disposición política incondicional e indivisible, no puede restituir la totalidad de su historia en la unidad de una arquitectura formal. Es decir, no puede reproducir los esquemas políticos (organizativos e ideológicos) de la ciencia política estatal en los sistemas de coerción institucional de las sociedades prerrevolucionarias. Sería un anacronismo. Existen demasiadas irregularidades para decretar sin más, quizá por una compulsión moral de la investigación³⁶, la existencia de una dulce y beata Razón Jurídica, capaz de operar más allá de las diferencias y establecer un principio de cohesión en virtud del cual pudiera establecerse un diálogo trans-temporal entre los juristas del pasado (incluido los glosadores) y aquellos que operan en el presente, a modo de una hermandad oculta. Con ello reiteramos nuestra disposición a no ensayar una simple conclusión al uso, donde sólo se recapitulen las ideas generales del texto. A diferencia de esto, aquí se tratará de considerar de nuevo aquellos aspectos que no han sido debidamente indicados; en concreto, nos ceñiremos a las repercusiones teóricas que un enfoque como éste plantea desde el punto de vista historiográfico, especialmente para la historiografía jurídico-política centrada en el estudio de ese sistema de poder al que comúnmente llamamos Estado.

Es éste un campo propenso a las disputas teóricas más variadas, también a las frases hechas o, incluso, al recurso reiterativo de fórmulas vacías³⁷. Respecto a esto, hay que destacar, además del carácter fuertemente legitimador, la tendencia ‘estatalista’ con la que la historiografía política liberal ha rastreado la centralización administrativa de la historia política europea. A nuestro juicio, esta historiografía estuvo profundamente marcada por una *estructura pre-comprensiva*³⁸ inseparable de los procesos históricos de *construcción* estatal (e identidad nacional) del siglo XIX. Aquellos procesos requerían la *invención* de una tradición política acorde a los intereses de los nacientes Estados nacionales. Para ello, estos últimos, o mejor, quienes fueron en aquel momento sus defensores teóricos, debían reproducir en el pasado las categorías políticas de la ciencia jurídica contemporánea (siglo XIX). El objetivo principal era dar la impresión de que la máxima ‘estatalista’ se aplicaba por igual a la realidad política de las últimas sociedades *tradicionales*, si no en todo, sí al menos en relación al papel desempeñado por la institución monárquica en la evolución del proceso³⁹.

36 La expresión no es nuestra sino de M. Foucault. Véase FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001, p. 250.

37 El ejemplo paradigmático es el recurso deliberado a fórmulas clásicas del Derecho romano como “*quod principit placuit*”, “*imperator in regno suo*” o “*legibus solutus*”. Con ellas se intentó corroborar la idea, ciertamente problemática si nos atenemos a la historiografía volcada en las prácticas sociales consuetudinarias, de que el poder monárquico se identificaba como un poder absoluto y con un afán fuertemente monopolístico.

38 La estructura pre-comprensiva a la que nos referimos (el “tener previo”, el “ver previo”, el “concebir previo”) no es una traición interesada al protocolo del investigador sino un condicionamiento inevitable de la práctica historiográfica (y también epistemológica). En palabras de P. Lanceros, se trata, en definitiva, “de un lenguaje dado *ante rem*, anterior a cualquier ‘decir verdadero’, in-mediatamente imperceptible y sin embargo operante como situación desde la que se habla”. (LANCEROS, P.: *Verdades frágiles*, mentiras útiles, Hiria, Bilbao, 2000, p. 103. También GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1998; HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid, 1977.

39 Recordemos a este respecto todo el cúmulo de adjetivos dedicados a describir la función monárquica en su desarrollo histórico. En casi todas las versiones la monarquía aparece como ‘agente determinante’ en la racionalización de las relaciones sociales, como sede del interés público frente al particularismo de la nobleza, etc., Véase asimismo el tratamiento de estos autores: HELLER, H.: *La Soberanía*, Op. cit, pp. 184-185; También, en el mismo sentido, el libro de PETIT-DUTAILLIS, Ch.: *Las monarquías feudales en Francia e Inglaterra* (siglos X-XIII), Unión Tipográfica Hispano Americana, México, 1982; Asimismo el trabajo de MARAVALL, J. A.: *Estado moderno y mentalidad social* (siglos XV a XVII), Madrid, 1972; También en la misma línea HINTZE O.: *Esencia y transformación del Estado moderno*, 1931.

Ahora bien, por lo que respecta a este aspecto, cabe señalar que todo no fue centralización propiamente dicha, o al menos no en el sentido que la teoría liberal puede concebir por ésta. Es de sobra conocido que junto al fortalecimiento innegable del poder monárquico en ámbitos como la capacidad militar, el potencial tributario o la maquinaria de justicia, también se produjeron innumerables prácticas orientadas a reforzar el carácter *patrimonial-corporativo* de la administración real, por no señalar la permanencia nada decadente de las jurisdicciones señoriales o los mecanismos de composición jurídica de naturaleza no penal⁴⁰. A menudo se olvidan estas “pequeñas cosas” y se toma por determinante aquello que nuestro presente presupone retroactivamente. El problema consiste en saber si estas “pequeñas cosas”, este inventario de “realidades no estatales” (de prácticas de naturaleza patrimonial-corporativa, de jurisdicciones señoriales o mecanismos de composición jurídica no penal) o bien constituye un lastre o bien deben ser entendidas en su relación de complementariedad estructural con las otras características del sistema político prerrevolucionario. He aquí la cuestión clave de la conclusión: ¿son elementos estructurales del sistema político o bien, se trata de lastres que la institución monárquica no estuvo en condiciones de superar?

La respuesta a esta cuestión es fundamental. Nosotros nos hemos decantado por la primera opción. En lugar de atribuir una lógica inmutable a cada una de estas realidades, aquí se tratará de concebir esto mismo en la *unidad* de un sistema estructural. En otras palabras, se trata de conceptuar el espacio político prerrevolucionario como un espacio de integración *corporativa*, en el que la proliferación de instancias consuetudinarias, muchas de ellas con legitimidades diferentes, no pierden su autonomía política por el hecho de adherirse en un contexto territorial más amplio (el *reino*)⁴¹. Con ello nos abocamos a la paradoja, quizá comprensible, de enfrentarse a un sistema cuya singularidad radica en ser, a un mismo tiempo, “monárquico” y “pluralista”.

Así pues, a modo de resumen, tendríamos dos grandes posibilidades de investigación: por un lado, el estudio de las realidades “no estatales” en su relación de complementariedad estructural con la institución regia, el cual desembocaría en un espacio multilateral pero consistente por sí mismo dadas las condiciones de validez de la integración política prerrevolucionaria. Y por otro, un enfoque “actualista”, orientado en última instancia a catalogar la realidad política del Antiguo Régimen en términos pro-estatalistas, o al menos

40 Recordemos a este respecto el estudio de A. J. Mayer sobre la persistencia de las formas cortesanas en la sociedad del siglo XIX. MAYER, A. J.: *La persistencia del Antiguo Régimen*, Alianza editorial, Madrid, 1986; Para el caso de los mecanismos reparativos en la Francia de la época prerrevolucionaria véase CASTAN, N.: *Op. Cit.* Para el caso inglés véase COCKBORN, J. S.: *A history of english assizes. 1500-1700*, Cambridge, 1972.

41 A estas alturas resulta sencillo distinguir el término ‘reino’ del vocablo ‘nación’. Por regla general, el hombre común suele utilizar ambos vocablos para referir un estado de cosas relativo a la organización social. Hasta aquí nada nuevo. El problema surge cuando se utilizan los mismos términos, esta vez indistintamente, para referir una forma concreta de organización social. Es ahí cuando se conjura el pasado por medio de un modelo retrospectivo (y continuista) de comprensión historiográfica. Se hablará entonces del ‘reino’ pero sólo a través de las categorías políticas que caracterizan la realidad histórica de la ‘nación’. Se hablará también de la ‘nación’ pero sólo para proyectar en ella la culminación histórica de un desarrollo inscrito en la naturaleza del ‘reino’. En ambos casos se asiste a una misma consideración epistemológica. Con ello lo que se gana es poco (una cadena de continuidades aporéticas) y lo que se pierde en cambio mucho. Entre esto último, se pierde, por ejemplo, la posibilidad de comprender la lógica interna (las reglas de formación) de los sistemas políticos pasados, especialmente de aquellos que al igual que el ‘reino’ o las realidades pre-estatales, no manifiestan una composición territorial fundada en la disolución *política* de las unidades primarias (las *iurisdictiones* inferiores). El objetivo que aquí nos hemos propuesto va un poco en sentido contrario. Se trata de hacer ver la legitimidad del ‘reino’ dentro de sus condiciones históricas de validez, que, obviamente, no son las nuestras.

como un espacio del cual se predica un Estado *in statu nascente*. En este último caso el paisaje político moderno (altomoderno o prerrevolucionario) queda desprovisto de toda *sustantividad*. Al tratarse de un espacio políticamente heterogéneo, incapaz de resolverse en la voluntad de un centro incondicionado de imputación, se hace de él un escenario de lucha, pero de una lucha en la que “se enfrentan los restos del mundo medieval con la vanguardia del mundo contemporáneo”⁴². Desde este punto de vista, la institución monárquica aparece como la constitución de una voluntad desplegada a lo largo de la historia. Si el objetivo pasa sólo por la proyección de un relato evolutivo (y continuista) de las transformaciones políticas de los sistemas de organización del poder, entonces, hay que priorizar la conexión de elementos sucesivos y afines (concretamente, los procesos de concentración de poder, eso sí entendidos de manera aislada, sin entrar a considerar los dispositivos jurisdiccionales y patrimonial-corporativos de la administración real) sobre la relación entre elementos coetáneos. Sólo así es posible restituir una secuencia finalística destinada a ilustrar la emergencia del Estado. Lo que no se dice sin embargo es que esta estrategia, tan recurrente en los estudios politológicos, resulta inseparable de una concepción del cambio social profundamente idealista. Con ella se genera la imagen de un proceso (la concentración de poder a manos del poder monárquico) que se encuentra él mismo *fuera* de la historia, en el sentido de que no cambia nunca a sí mismo ni es capaz de hacerlo por medio del efecto de otros factores. Es, como diría M. Foucault, un gigantesco motor de transformación (¿también de civilización?) al que no se puede oponer más que la trama conflictual (“*la memoire des combats*”, que dirá Foucault⁴³) que proporciona un discurso basado en los análisis de las distintas formas de poder social. Esa es la historia del poder político que nos interesa: aquella que descompone la continuidad de una voluntad inmutable en la existencia de una trama, en ocasiones inconexa, de micronegociaciones e intereses situados.

La diferencia aquí es fundamental: así, en lugar de construir una evolución jurídica autoconstituyente, al modo de una perspectiva a la que se impone la forma de un sujeto, lo que hacemos es producir una discontinuidad teórica con relación a ciertos criterios de periodización. En nuestro caso, lo hemos dejado claro ya, se trata de poner de manifiesto un sistema de coacción institucional *específicamente* prerrevolucionario, es decir, un sistema incapaz de plegarse por sí mismo a un estado de subordinación teleológica con respecto a la ortogénesis de la ciencia jurídica contemporánea⁴⁴.

Ahora bien este objetivo no debe confundirse tampoco con una aportación complaciente a la historia de las ideas. A diferencia de ésta, aquí no se trata de buscar los antecedentes de una ciencia actual (concretamente, la ciencia del Estado) en las formaciones discursivas (y extradiscursivas) del pasado, al modo de un pre-saber o un sistema político incoactivo. No es la exclusión (entre ciencia y pre-ciencia, entre elementos estatales y elementos no estatales) lo que determina el acercamiento al sistema político del pasado sino la descripción de este último en su *discontinuidad* con nuestro presente más contemporáneo. Es decir, no se busca la legitimidad de un modelo (la nación) frente a la ilegitimidad de otro (el reino) sino la legitimidad de ambos en sus condiciones respectivas de validez. Justo al contrario de lo que presupone la historia de las ideas políticas, donde la función primordial, ya lo hemos dicho, pasa por una lectura retrospectiva de aquellos elementos que anteceden la constitución de

42 GARRIGA C.: *Op. Cit.*, p. 9.

43 FOUCAULT, M.: *Il faut défendre la société*, Gallimard, Paris, 1997, p. 9.

44 FOUCAULT, M.: *La Arqueología del saber*, *Op. Cit.*, p. 303.

una formación discursiva, como si ella misma las hubiera dispuesto allí, en forma de idealidad, de voluntad desplegada a lo largo de la historia que no se discute más que para ser repetida (aumentando la concentración de poder) y purificada (priorizando, como hace el Estado liberal, la ley sobre la voluntad del soberano)⁴⁵.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, M.: *La Sociedad Feudal*, Akal, Madrid, 2002.
- BODIN, J.: *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1985.
- CASTAN, N.: *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, Flammarion, Paris, 1980.
- CLAVERO, B.: *El Derecho Común*, Universidad Salamanca, Salamanca, 1994.
- COCKBORN, J. S.: *A history of english assizes 1500-1700*, Cambridge, 1972.
- COSTA, P.: *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella iuspublicista medievale (1100-1433)*, Milan, Giuffré, 1969.
- DUBY, G.: *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona, 1980.
- FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2001.
Il faut défendre la société, Gallimard, Paris, 1997.
Las tecnologías del yo, Paidós, Barcelona, 1996.
Vigilar y castigar, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- GARRIGA, C.: *Orden jurídico y poder político en el A. Régimen*, en <http://www.istor.cide.edu/archivos/num/dossier/>.pdf.
- GIERKE, O.: *Teorías políticas de la Edad Media*, C.E.C, Madrid, 1995.
- HELLER, H.: *La Soberanía*, FCE, México, 1998.
- HESPANHA, A.: *La Gracia del Derecho*, C. E. C, Madrid, 1993.
Vísperas del Leviatán, Taurus, Madrid, 1989.
Pré-compréhension et savoir historique. La crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir, File: i\art\ehess-hd.doc, 1997.
- HILTON, R.: *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*, Crítica, Barcelona, 1988.
- HOBBS, Th.: *Leviatán*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
De Cive, Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- LAPEYRE, H.: *Las Monarquías europeas del siglo XVI*, Labor, Barcelona, 1969.
- LANCEROS, P.: *Verdades frágiles, mentiras útiles*, Hiria, Bilbao, 2000.
- MAYER, J.: *La Persistencia del A. Régimen*, Alianza editorial, Madrid, 1986.
- PADUA, M.: *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.

45 Esta última interpretación satisface mucho a quienes defienden el estado liberal como un instrumento de libertad. Para estos últimos, la novedad que aporta el Estado contemporáneo se puede precisar en la libera(liza)ción del Estado, donde la palabra 'Estado' viene a con-fundirse de manera recurrente con una sustancia cuya identidad no se rompe por las diferentes fases en las que se despliega su esencia ("su verdad monárquica..."). Así pues, el Estado liberal se correspondería con la liberación del Absolutismo, pero nunca con una ruptura total, radical (una discontinuidad) respecto a las formas precedentes de organizar un sistema institucionalizado de coerción. Desde este punto de vista, la sucesión de la edad moderna a la edad contemporánea no sería más que una sucesión de fases relativas a la misma unidad conceptual y sustantiva del Estado. Más información en GARRIGA, C.: *Op. Cit.*, p. 9.

- PETIT-DUTAILLIS, Ch.: *La monarquías feudales en Francia e Inglaterra. Siglo X-XIII*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1982.
- VVAA.: *El Debate Brenner*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.
- VVAA.: *El Feudalismo*, Editorial Sarpe, Madrid, 1995.
- WEBER, M.: *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1984.

En el principio fue el dominio: Tres genealogías de la Modernidad (Nietzsche, Heidegger y Adorno)

José Emilio Esteban Enguita
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: j.emilio.esteban@uam.es

Resumen: Los dos objetivos de este artículo son, primero, exponer brevemente las interpretaciones de la Modernidad de Nietzsche, Heidegger y Adorno; y segundo, la influencia de Nietzsche en Adorno y Heidegger sobre esta cuestión. Estas tres interpretaciones son “genealógicas” y se convierten al final en interpretaciones de la historia occidental.

Palabras clave: Modernidad, interpretación genealógica, historia occidental, Nietzsche, Adorno y Heidegger.

Abstract: The two aims of this paper are, first, to put forward briefly Nietzsche, Heidegger and Adorno’s interpretations of Modernity; and, second, Nietzsche’s influence on Heidegger and Adorno about this question. These three interpretations are “genealogical” and in the end turn into interpretations of Western History.

Keywords: Modernity, genealogical interpretation, Western History, Nietzsche, Adorno and Heidegger.

Primero, Nietzsche.

El concepto de “buenos europeos”, que ya aparece insinuado en el célebre párrafo 475 de *Humano, demasiado humano I*, titulado de modo significativo “*Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen*” (“El hombre europeo y la destrucción de las naciones”), y que de aquí en adelante acompañará a Nietzsche en más de un momento crucial de su pensamiento¹, remite, entre otras cosas, a los pecios del naufragio que representa la Modernidad, a los restos de un derrumbamiento sólo después del cual cabe la posibilidad de una auto-superación de la misma Modernidad y de la historia de Occidente que arrastra tras de sí y de la que brota como su culminación. Antes de esta obra, en *El nacimiento de la tragedia* y en el ciclo intempestivo, su metafísica de la cultura apunta al genio trágico, arraigado en el sustrato dionisiaco del ser alemán, como la posibilidad para Alemania, en primer lugar, y para Europa, subsidiariamente, de superar la barbarie que, latente desde Sócrates, amenaza con encarnarse definitivamente en el mundo y el hombre modernos. La aniquilación de la cultura en el joven Nietzsche y el advenimiento del nihilismo para el maduro, o lo que es lo mismo, la toma de conciencia en ambos casos de un proceso histórico cuyo motor ha sido la negación, son los acontecimientos que, para una determinada interpretación que se pregunta por el sentido de su época, caracterizan a la Modernidad y la ponen en perspectiva, indicando su procedencia, el linaje al que pertenece y su condición de época final (en el significado de fin y de meta) que, como tal, encierra el destino de un “hundirse en su ocaso” (*Untergehen*: la fatalidad de Zaratustra) y la posibilidad de un “ir más allá” y de un “pasar a otro lado”, de una transición (*Übergang*: la meta del querer creador de Zaratustra) que supondría iniciar el camino de un nuevo tiempo histórico².

Barbarie y nihilismo son los dos diagnósticos –uno, de su época de juventud; el otro, desde *La gaya ciencia* y sobre todo desde *Así habló Zaratustra*- que hace Nietzsche de la Modernidad. O dicho con otras palabras: disolución de la cultura entendida como fundamento de la vida humana y muerte de Dios como desfundamiento de la civilización y el hombre modernos. Tres consideraciones sobre estos diagnósticos.

En primer lugar, las causas de la enfermedad: un acontecimiento originario y decisivo que en un caso se concibe como la victoria de la civilización socrático-alejandrina sobre la *tragische Daseinform*, una civilización cuyo primer axioma y horizonte de sentido es el “mito de la razón” (racionalismo, universalismo, optimismo), y cuyo tipo y arquetipo de hombre es el *ánthropós teoreticós*; y que en el otro caso se identifica como la implantación y hegemonía del ideal ascético, es decir, de la determinante aparición del principio educativo y formativo del género humano y de la proto-estructura interpretativa o ideológica, ella misma nihilista y matriz de toda forma de nihilismo, del nihilismo como “lógica” rectora de Occidente y de la Historia Universal.

En segundo lugar, el desarrollo histórico de las causas de la enfermedad, de aquel comienzo (*Anfang*) representado por ese acontecimiento fatídico: se trata de un peculiar e imprevisto proceso dialéctico que, en ambas interpretaciones, coaliga la decadencia, el afán de dominio (o de poder) y la Razón para volverlas contra la vida, y termina haciendo crisis cuando se desenmascara la mentira y la impotencia que imprimen su huella en todos sus aspectos.

1 Véase, como referencias relevantes, FW, KSA III &357; JGB, V &241 y &242; y GM, KSA V 410. [Para Nietzsche, se cita de la edición crítica de Colli y Montinari (KSA), Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1967-1977 y 1980.]

2 Sobre el modo como Nietzsche relaciona “*Untergehen*” y “*Untergang*”, véase Za, KSA V, p. 16-17.

Por último, el final del trayecto, el clímax del estado valetudinario en que consiste la época moderna: por un lado, en lo que respecta a la metafísica de la cultura de su época juvenil, el fatídico punto de llegada (la Modernidad) es una civilización que, sustentada por el mito de la razón, entendida ésta tanto en su dimensión teórica como en la práctica, se vuelve ilógica al querer seguir ejerciendo la supremacía aun a pesar de reconocer la imposibilidad de sus pretensiones de validez universal, y además descubre que es incapaz de cumplir la promesa de conceder a los parias de la tierra el Paraíso en este mundo. De ahí que el “caos atómico”, la anarquía y la violencia, las revoluciones, la disgregación de las comunidades, la disolución de todos los órdenes, la lucha de todos contra todos, de individuos, de clases, de Estados nacionales, por la auto-conservación y el poder, por la riqueza, por el disfrute incondicional y desesperado del momento...; de ahí que todo ello se cierna sobre un tiempo como signo de regresión (cultural) de lo humano y como lo que Weber denominó el “desencantamiento del mundo”, pues sin cultura, es decir, sin mito, no hay encantamiento. Y por otro lado, en relación con los prolegómenos a la filosofía (dionisiaca) del porvenir que plantea en su madurez, es ahora la muerte de Dios el final de partida, el último e irónico episodio de la historia del ideal ascético: cuando el mundo verdadero se revela como una “fábula” y la voluntad de verdad cobra conciencia de sí como voluntad de poder, entonces la mentira ya no puede disfrazarse con las ropas de la verdad, y la enfermedad, la debilidad, la decadencia y similares no pueden seguir utilizando el ideal, cualquier ideal, como un instrumento efectivo para su conservación y hegemonía. Ahora el nihilismo que se sabe como tal se encuentra llamando a las puertas de Europa, preparándose la disputa de una partida distinta en la que todo valor, toda “verdad”, toda “concepción del mundo”, pierde su inocencia y, cuando menos, se presiente como una ficción que nos permite vivir y que, en última instancia, nos envía a la inexhausta aspiración por el dominio de la tierra y la incesante intensificación del poder, del sentimiento de poder, de la voluntad de poder como raíz de todo lo existente.

Después, Heidegger.

El concepto de “historia del ser” (*Seinsgeschichte*) muy bien puede servir como una de las principales guías para recorrer el pensamiento de Heidegger desde *La doctrina platónica de la verdad* (1931) hasta *Carta sobre el humanismo* (1946). Pero, sobre todo, es el horizonte filosófico bajo el cual Heidegger desarrolla su peculiar genealogía de la Modernidad y su interpretación de la historia de Occidente. Con la *Seinsgeschichte* se lleva a cabo una “temporalización” radical de los conceptos filosóficos fundamentales que dota de un preciso significado al giro que supone el paso de la cuestión del sentido del ser a la de la verdad del ser. Ésta se revela como “acontecimiento histórico” (*Ereignis*: “acaecimiento propicio”): hay un acontecer histórico de la verdad, una historia de los proyectos del ser que se constituye como el lugar desde donde hay que plantear la “cosa” de todo pensar. En tanto que acontecimiento, la “historia del ser” es como metafísica, pues sólo a través de la historia de la metafísica el ser se nos ha “dado” bajo el peculiar modo de la sustracción, de lo que se rehúsa al desocultamiento, de lo impensado de todo pensar, bajo el modo, en definitiva, de la “nada”. Por ello, nos dice Heidegger, la historia de la metafísica encierra en su interior el verdadero significado del nihilismo: “*la esencia del nihilismo es históricamente como metafísica*”³. Y el lugar delimitado por la mutua relación entre la historia del ser, la

3 M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. II, p. 343.

metafísica y el nihilismo es el campo en el que se ha jugado y aún está en juego la historia de Occidente, pues la metafísica es el principio determinante de dicha historia. “Occidente” y “metafísica” son términos intercambiables: significan lo mismo. La metafísica no sólo es un fenómeno más entre otros que diferencian a nuestra civilización de las otras, sino “aquello” que constituye la esencia de Occidente. Esto supone que Occidente es lo que es porque descansa en una estructura metafísica, que las diferentes épocas que componen su historia toman su figura de la “posición metafísica fundamental” que las determina en cada caso. Todos los acontecimientos de una época se comprenden bajo el principio metafísico que los reúne y les confiere unidad⁴. La totalidad de la historia occidental, a saber, su inicio, su desarrollo y su final, remite a la historia oculta que determina su forma: la historia de la metafísica como historia acontecida del ser.

La interpretación heideggeriana de la Modernidad tiene como substrato los elementos determinantes de la exégesis ontológica contenida en la historia del ser. De ella recibe su sentido la puesta en perspectiva de la época moderna por parte de Heidegger, su modo de entender el proceder genealógico. La Modernidad se piensa desde la posición metafísica fundamental en la que reposa, desde lo que denomina la “metafísica de la subjetividad”. Conocidos son sus momentos fundamentales y la forma como se articulan: el ser entendido como “representatividad”, la verdad como “certeza”, el hombre como “*subiectum*” y todos los entes como “*obiectum*”. Y también es conocida la exposición del desarrollo de la metafísica de la subjetividad y, por tanto, de la lógica que preside el despliegue de la época moderna: su comienzo, el *cogito* cartesiano; su estado de madurez, el *cogito* monadológico; y su final, la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder. Sin embargo, lo que nos interesa no es tanto esto sino el significado de la Modernidad como época de la historia occidental, de nuestra historia, cuyo “ser” es la historia de la metafísica. Y en este sentido la Modernidad es una época final en la medida en que su término implica el acabamiento de la metafísica, el fin de su historia comprendido tanto como consumación (final: aquí, como consunción, como agotamiento) como cumplimiento del destino alumbrado en su origen (final: aquí como meta, como *telos* que determina la totalidad del proceso).

Es en el *Nietzsche* de Heidegger donde se recogen los aspectos más destacados de su análisis genealógico de la Modernidad. La figura de este pensador esencial, que le ocupó durante una década, representa, como el último de los metafísicos, un doble final: en él se consume la metafísica de la subjetividad y, con ello, la historia de la metafísica. Y también, con ello, la historia de Occidente. Nietzsche es el filósofo donde se cumple nuestro destino: la declaración de la muerte de Dios manifiesta el momento histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica, agotadas porque en él se encarna su última y postrera posibilidad, su posibilidad extrema, aquella en que, recogida toda su historia, se invierte, negándose a sí misma. Con el deceso de Dios caduca lo suprasensible, y tal derrumbamiento aboca a la metafísica y a nuestra historia al sin-sentido. El oscurecimiento del mundo, la pérdida de sentido, la retirada de los dioses, la claudicación del espíritu, el olvido de una insuficiencia originaria..., todos ellos son rasgos de nuestro tiempo, el tiempo en el que del ser ya no queda absolutamente nada. Pero el final ya estaba, en cierto sentido, prefigurado en el origen que se llama Platón. Él es el padre fundador de la metafísica y del ser de Occidente, y en él se opera un giro fundamental de la verdad (del ser) que entierra y

4 Véase M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Holzwege*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1950, p. 69.

olvida el fondo enigmático del que procede. La entrega del ser al ente, en la medida en que la metafísica sólo piensa el ser desde lo ente y hacia lo ente, queda certificada con Platón. Por ello, la metafísica de Platón es tan nihilista como la metafísica de Nietzsche, solo que en el último caso el nihilismo sale a la luz por primera vez. Y por ello en Platón se encuentra en estado seminal y encubierto lo que al final de la historia de la metafísica se muestra de una forma meridiana: la íntima conexión entre metafísica, voluntad de poder y nihilismo. El olvido del olvido del ser en favor del dominio incondicional de lo ente es lo que encarna Nietzsche en su pensamiento anticipador, ejecutando el fin de la filosofía y de la Modernidad como terminación de la historia de Occidente. La abolición de lo suprasensible, del mundo verdadero como presupuesto de toda metafísica que ha pensado el ser de un modo deficiente como ser de lo ente, nivela definitivamente la realidad en la única dimensión de lo ente con el propósito de su control, utilización y gobierno absolutos por parte del hombre. En el pensamiento técnico-científico y en el mundo concebido como sustrato de explotación y dominio incondicionales por parte del hombre, alfa y omega de toda “realidad”, artifice ya consciente del ser, alcanza su más perfecto cumplimiento, su plena realización, lo que en su origen quedó fijado como platonismo, es decir, como metafísica. La idea de Razón como señal de identidad y distinción de Occidente se muestra en la interpretación de Heidegger de la Modernidad no sólo en su indigencia originaria, sino en su corrupto maridaje con la pretensión de dominio sobre la totalidad de lo ente.

Por último, aunque no en último lugar, Adorno.

Dialéctica de la Ilustración no sólo es, como se ha dicho, el monumento a una crisis; es más todavía, es también un canto desesperado ante la bancarrota de la civilización occidental y, sobre todo, una interpretación de la Modernidad que la somete a la característica mirada del proceder genealógico, que pone en perspectiva el presente remontándose al origen del que procede, explicando a continuación la lógica que rige el proceso del que es fruto y mostrando ese presente como consumación, como punto de llegada, como estación de término, como época final de una historia que es nuestra historia y que llamamos Occidente. Es razonable pensar que en ninguna otra obra como en ésta se hace justicia a la afirmación de que en el principio nos encontramos con el dominio, de que la idea de Razón, fundamento de la civilización occidental, es inseparable de la autoconservación y de la lucha por la existencia, del poder sobre la naturaleza. Adorno y Horkheimer señalan una ambivalencia constitutiva de la Razón que explica la naturaleza dialéctica del proceso de Ilustración que caracteriza a Occidente y a su vez el resultado provisional de dicho proceso: la práctica aniquilación en la Modernidad del potencial utópico-emancipatorio que ha portado en su interior⁵. Desde sus comienzos, la razón entendida como lo que distingue y hace superior a la humanidad, o en todo caso a nuestra civilización, al “hombre europeo”, y que ha sido el motor de su desarrollo, alberga en su interior una contradicción tan fundamental como constitutiva: por un lado, es el principio determinante de los fines que contiene la promesa de redención y reconciliación universal; por otro, es un instrumento de dominio, el medio más poderoso

⁵ El comienzo de esta obra indica con claridad el desgarramiento del proceso de la Ilustración y el antagonismo en el seno de la Razón, así como su fatal desenlace: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos, Madrid, Trotta, tr. Juan José Sánchez, 1994, p. 59.

para el sometimiento de la naturaleza y la reificación del espíritu. Y este segundo momento de la Razón es el que ha predominado en la historia de Occidente, hasta el punto que la época moderna, culminación del proceso civilizatorio, significa la apoteosis del momento regresivo de la Ilustración y, por lo tanto, su autodestrucción.

La comunidad entre mito e Ilustración, el hecho de que entre ambos no haya ninguna diferencia de especie, sino a lo sumo de grado, de que formen un *continuum* histórico y de que tengan como raíz común el dominio de la naturaleza, es la tesis de esta obra, una tesis que tiene como corolario la afirmación de que la lógica de la dominación y la potencia de la repetición (de lo mismo) son las fuerzas rectoras de nuestra historia y nuestra civilización. La realización de la Razón es su negación como Razón al convertirse en una estructura de dominación universal. Y tal cosa es lo que deja traslucir el fin de la Modernidad, la barbarie y el horror de su tiempo, que se le aparece como la consumación de lo que se desencadenó en un momento inicial cuyo despliegue constituye nuestro ser histórico. La lectura que hace Adorno en esta obra de la *Odisea* y de las peripecias de Ulises para regresar a Itaca funciona como una alegoría de la continuidad entre el *mythos* y el *logos* dentro de un proceso civilizatorio cuyo secreto se encuentra en la intensificación y el perfeccionamiento de las formas del dominio sobre la vida. Y también como un relato que expone el proceso de formación de la “conciencia”, del “espíritu”, de nuestra subjetividad entendida como un yo racional y soberano, un yo que va creciendo y fortaleciéndose en la medida en que, a través de la fuerza y del impulso de autoconservación, somete a la naturaleza externa a su poder objetivándola, y al sí-mismo, a la naturaleza interna, mediante la represión de su propensión a la gratificación inmediata y el autocontrol resultante de una disciplina ascética.

Ya desde sus orígenes míticos, la civilización occidental es interpretada como un proceso de progresiva ilustración. Cada etapa alcanzada en esta historia supone la destrucción de una mitología, una “liberación” fugaz y un incremento del dominio, una vez reestablecido el orden, justificado por una nueva mitología que sustituye a la anterior y que es más “racional” y efectiva que la precedente. Este movimiento alcanza su cenit en la época moderna, la edad ilustrada por antonomasia, el momento en que el hombre logra la mayoría de edad. En un doble sentido aparece la Modernidad para Adorno como una época final, como el tiempo en que se realiza de un modo pleno (o está en trance de realización) el *telos* que ha conducido la historia de Occidente: por un lado, la razón se revela a sí misma como *ratio*, como razón instrumental que se objetiva como método y se proyecta como sistema. La realidad, el mundo, la vida..., todo se convierte en sustrato de una actividad racional que lo somete y transforma en objeto. Saber es poder, y la utilidad se convierte en el criterio principal de la verdad (Bacon *dixit*). “Modernización” significa el incremento del control de la *ratio* sobre todos los órdenes de la existencia humana, llevado a cabo de un modo consciente y cuidadosamente planificado. Ordenar y clasificar los hechos, predecir y controlar los procesos de la naturaleza, “descubrir” conexiones causales y formularlas como leyes, establecer los medios adecuados para lograr fines sobre los que no se tiene ninguna jurisdicción, etc., son las funciones de una Razón que ya no tiene vínculo alguno con la Verdad y la Felicidad, ni siquiera como aspiración irrealizable. Y por otro, con la ilustración moderna, momento en que el proceso de Ilustración deviene autoconsciente, se produce no una desmitificación más a la que sucederán otras, sino la desmitificación absoluta: ella no es una nueva mitología, sino la destrucción definitiva de toda mitología, incluyendo el impulso utópico que hasta ese momento actuaba de una forma

limitada en el proceso de Ilustración⁶. La crítica racional acaba volviéndose contra la razón misma, devorando su propia sustancia y declarando ilusorias y, por lo tanto, irracionales, los ideales que había producido. Desde ahora, su ámbito no es el sentido, sobre el que carece de autoridad legítima, sino tan sólo los hechos. Y su fin no es perseguir ilusiones carentes de justificación, sino tener éxito en el conocimiento y el dominio de la “realidad”.

Si somos rigurosos, el concepto de genealogía y el método genealógico solo deberían ser atribuidos con corrección en este caso a su creador, a Nietzsche, y, desde luego, ni Heidegger ni Adorno reconocerían este planteamiento metódico (menos todavía los presupuestos filosóficos en los que descansa) como característico y relevante de su actividad filosófica, aunque un texto como *Dialéctica de la Ilustración* deja traslucir en muchas ocasiones una profunda afinidad con la crítica de Nietzsche a la civilización occidental en obras como *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*. Pero si entendemos el término “genealogía” en un sentido más lato y lo utilizamos de una forma más flexible, si lo pensamos como una peculiar estrategia a la hora de abordar la cuestión del sentido histórico-filosófico de la Modernidad, salen a la luz analogías, semejanzas, paralelismo y parecidos de familia en el modo como Nietzsche, Heidegger y Adorno hacen frente al problema. Existen intersecciones y puntos de encuentro entre los tres que no son ajenos a la relevancia que Heidegger y Adorno, por razones e intereses muy distintos, atribuyeron a Nietzsche.

De todas formas, y haciendo uso de un término acuñado por Foucault que ha tenido éxito en el mercado filosófico, en lo que respecta a la “ontología del presente”⁷ elaborada por estos tres filósofos, una comparación minuciosa nos permitiría encontrar interesantes, fecundos y a veces sorprendentes lugares comunes. Sin entrar en demasiadas honduras, para finalizar quiero señalar algunos. Los tres, para responder a la pregunta por el “ser” de la Modernidad, la ponen en perspectiva bajo un punto de vista “genealógico”: hay que remontarse con la mirada a un determinado origen “remoto”, analizar la lógica que preside el desarrollo de ese acontecimiento originario que se entiende como fatalidad (o azar) e interpretar la Modernidad no sólo como una época histórica que surge de este proceso, sino también como un tiempo que arrastra la totalidad de nuestra historia de tal forma que la recoge, le imprime un sentido determinado y la convierte en objeto de una decisión fundamental. También los tres consideran a la Modernidad como una época final, como un punto de llegada en el que se produce la consumación (acabamiento, final, *ende*) de la historia de Occidente y el perfecto cumplimiento del destino (*telos*, meta, *zweck*) alumbrado en su origen. Además, los tres, a su manera, nos indican que una idea de Razón, mistificada, insuficiente, limitada o contaminada, es constitutiva de Occidente y una causa principal de la crisis de la Modernidad. Por último, los tres aluden a una superación de la Modernidad que, yendo más allá de la totalidad de un proceso histórico que consideran agotado, permita abrir la posibilidad de un nuevo tiempo histórico.

⁶ Véase M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, pp.139-140.

⁷ Véase M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 1985, p. 207.

Víctor contra Frankenstein: Una visión de lo Monstruoso en el Mito del Moderno Prometeo

Dolores Martín Moruno (Doctora en Filosofía UAM/EHESS)
Departamento de Lingüística, Lengua Modernas
Lógica y Filosofía de la Ciencia
Contacto: dolores_pilar@yahoo.es

Beatriz Pichel Pérez (Doctoranda UAM)
Departamento de Lingüística, Lengua Modernas
Lógica y Filosofía de la Ciencia
Contacto: beipitxel@gmail.com

Resumen: Lo monstruoso en el mito de Frankenstein se muestra como un sólido cultural opaco de definición imprecisa, que habita en nuestro imaginario colectivo. El presente artículo trata de aclarar esta imagen a través de la dialéctica establecida entre Víctor y su criatura, Frankenstein, ya que basan su relación en una constante trasgresión del orden de la naturaleza y de los límites humanos. Asimismo, se ha reinterpretado el símbolo del Fuego en el mito del Moderno Prometeo, explorando su relación no sólo con la vida, sino con la muerte y la destrucción.

Palabras clave: Monstruosidad/ Frankenstein/ Fuego/Galvanismo/Romanticismo.

Abstract: Monstrosity in Frankenstein's myth appears as a cultural opaque solid with an inaccurate definition that remains in our collective imaginary. The present article treats to clarify this image through the dialectic established between Victor and his creature, Frankenstein, because they founded their relation in a constant transgression of the nature's order and human's limits. As well, the symbol of Fire in Modern Prometheus's myth has been interpreted to explore its relationship not only with life, but with death and destruction.

Keywords: Monstrosity/Frankenstein/Fire/Galvanism/Romanticism.

Del creador contra su creación.

La idea de que el Mundo Antiguo es la única fuente, que nos ha proporcionado mitos se ve cuestionada en cuanto echamos un vistazo a uno de los más bellos, que ha alumbrado la época moderna. Desde que Mary Shelley creó *Frankenstein o el Moderno Prometeo* en el verano de 1816, aquella criatura de dimensiones grotescas a la que ella nunca dio nombre, se ha convertido en parte de nuestro universo simbólico incrustándose como un elemento más de nuestra cultura de masas¹. Centenares de películas, novelas o recreaciones han intentado representar lo que paradójicamente, para su creador Víctor Frankenstein no podía ser articulado en palabras: lo monstruoso.

A pesar de que Frankenstein posea un rostro familiar para el público, gracias a las representaciones cinematográficas y en concreto, a la del actor Boris Karloff que dio vida a la criatura en las dos películas dirigidas por James Whale, la imagen de Frankenstein continua planteándose como un sólido cultural opaco frente a los esfuerzos por aclararla. La mayor dificultad de este análisis radica en que lo monstruoso no se muestra como un elemento culturalmente translúcido, en el que nos reflejemos fácilmente, porque implica lo anormal y lo diferente. No sólo nos cuesta manejar esta imagen incómoda, sino que nos horroriza identificarnos con ella y la empleamos para descalificar cosas, acciones e incluso personas.

Sin limitarnos a la novela de Shelley hemos pretendido escarbar en la complejidad de relaciones y matices, que adquiere la noción de monstruoso en el mito en general, articulándose a partir de una dialéctica entre Creador y Creación. Creador y Criatura se alternan en esta representación de lo informe, porque ambos desafían el orden de las leyes de la naturaleza². G. Canguilhem definía orgánicamente esta idea como la de ser vivo de valor negativo. “(...) La existencia de monstruos cuestiona la vida, en cuanto al poder que posee de enseñarnos el orden (...)”³. Paradójicamente, su presencia en la Naturaleza contribuye a reforzar nuestra comprensión de la legalidad de los fenómenos.

Así, el monstruo resulta una imagen molesta, porque se asienta justamente en el límite de lo antropológicamente endógeno⁴. Aunque se comprende como una criatura que no tiene formas humanas, siempre late en el fondo la angustia de que se parezca demasiado a uno de

1 SHELLEY, M. *Frankenstein or the Modern Prometheus*, London, Penguin Popular Classics, 1994.

2 WHALE, J. *Frankenstein*. USA. Universal Pictures, 1931 y WHALE, J. *The Bride of Frankenstein*. USA. Universal Pictures, 1935. A partir de esta adaptación, la criatura adopta irónicamente el nombre de su creador, que en la novela de Shelley se hacía llamar Víctor Frankenstein. Boris Karloff interpretaría, todavía, una película más encarnando al monstruo LEE, W. R. *Son of Frankenstein*. USA, Universal Pictures, 1939.

3 CANGUILHEM, G. *La connaissance de la Vie*, Paris, Ed. Vrin, 1975, p. 118.

4 BEAUNE, J.-C. « La banalisation biologique du monstre », *La Vie et la Mort des Monstres*, Champ Vallon, Collection Milieux, 2004, p. 93-97.

nuestra especie. En el imaginario colectivo, el carácter fronterizo de este ser original suele vincularse con las obsesiones generadas por las fronteras de la vida. Por así decir, la noción de monstruo explora la muerte y más allá, los límites de la existencia humana⁵. Precisamente, el gran atractivo que ha conservado el mito de Frankenstein, durante todos estos siglos reside en este juego de espejos en el que se confunden creador y creación, verdugo y víctima reflejando ambos su “lado monstruoso”⁶.

En este diálogo entre V́ctor y Frankenstein se plantea una comprensión de lo monstruoso mediante la introducción de lo imaginario, en el discurso fisiológico de la época dominado por los sueños galvánicos de la Europa romántica. La monstruosidad no se articula únicamente en el mito de Frankenstein como un organismo deforme y objeto de estudio de la investigación científica, sino que se concibe como una metáfora visual de todos los dramas de la existencia humana, mezclando ciencia e imaginación como el terreno poético en el que germina el mito.

De una parte, nos percatamos del peligro que implica la existencia de la criatura que ha alumbrado V́ctor Frankenstein, al revelarse como un asesino capaz de aterrorizar a “la raza de los mortales”. Pero también, somos capaces de compartir su sufrimiento y su inocencia. Sus acciones movidas para sembrar el terror son éticamente reprobables, a pesar de que no podamos evitar sentir compasión de aquél, que no tuvo la oportunidad de crecer en una familia, recibir el amor de una madre o un padre y por supuesto, de ser aceptado por la sociedad.

Experimentamos rechazo hacia este ser informe, que nos recuerda nuestra naturaleza animal como un residuo y al mismo tiempo, tendemos a pensar que V́ctor carga con las culpas finales del desencadenamiento de la tragedia por no reconocer en él a un semejante. La repulsión estética originada ante la imagen de la criatura nos empuja al lado emocional opuesto, a la defensa del que es rechazado socialmente por aquellos, que lo definen como un monstruo a través de su mirada viciada, de manera injusta.

A fin de cuentas, nos vemos tentados a asociar al monstruo no sólo con la criatura, sino con la figura de “ojos amarillentos y acuosos”, que más nos preocupa e inquieta ver en nosotros mismos. En este segundo sentido, lo monstruoso se relaciona estrechamente con el espíritu melancólico de V́ctor Frankenstein, el sabio loco que concibe su tarea unida a su destino, lo que se venía a comprender en el Romanticismo como el “genio”⁷. Las ilusiones científicas de este demiurgo moderno, le hicieron desear convertirse en el protector de una nueva especie, como el bueno de Prometeo. “(...)Una nueva especie me bendecirá como a su creador, muchos seres felices y maravillosos me deberán su existencia. Ningún padre podrá reclamar tan completamente la gratitud de sus hijos como yo mereceré la de éstos (...)”⁸.

El tránsito del sueño a la pesadilla viene marcado en el mito por la incapacidad de soportar la imagen del ser, que había creado V́ctor. Aunque sus experimentos galvánicos resultaron un éxito total, no pudo evitar dejarse llevar por el horror que le inspiraba aquel rostro. Encarnaba una fealdad, que ningún mortal podría resistir reflejar en su mirada. Sólo

5 SHELLEY, M. *op.cit.*, p. 51: “(...) Life and death appeared to me ideal bounds, which I should first break through, and pour a torrent of light into our dark world (...)”.

6 COMPAGNON, A. “La Víctima es el Verdugo”, *Los Antimodernos*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007, p. 168.

7 SCHAFFER, S. “Genius in Romantic natural philosophy” en CUNNINGHAM and JARDINE (Ed.) *Romanticism and Sciences*, Cambridge University Press, 1990, pp. 93-94: “(...) the impact of natural philosophical “genius” was significant precisely because of its meaning for the vocation of the natural philosopher (...)”.

8 SHELLEY, M., *op. cit.*, p. 51: “(...) a new species would bless me as its creator and source; many happy and excellent natures would owe their being to me. No father could claim the gratitude of this child so completely as I should deserve theirs (...)”.

entonces, Víctor reconoce que ha convertido al progreso científico en un peligro para la especie humana e incluso, llega a admitir que los hombres le parecen monstruos sedientos de sangre completando de esta manera, la peripecia.

Mientras Víctor se demoniza, la criatura se humaniza estrechando una dialéctica en la que se franquean constantemente, los límites de la naturaleza humana. Esta relación nos ha conducido en primer lugar a analizar a Víctor Frankenstein como el genio del Fuego, uno de los símbolos culturales más arraigados en nuestro inconsciente colectivo. El Fuego no sólo se relaciona en el mito con la luz y vida, sino con la muerte y la destrucción. Por último, encarna una significación sexual vinculándose a la creación de una compañera para la criatura. Tras haber discutido las diversas interpretaciones del Fuego que plantea el mito, concluiremos con una explicación de cómo el monstruo, vulgarmente conocido como Frankenstein, se convirtió en lo que es, hoy en día: en un mito moderno.

Víctor Frankenstein o el genio de fuego.

Víctor Frankenstein reconoce su destino ligado a una exaltada pasión por la filosofía natural, que surgió en su juventud a través del descubrimiento de las obras de los grandes padres de la Alquimia: Cornelio Agrippa, Paracelso y Alberto Magno. Víctor no sólo ansiaba desvelar los “(...) secretos del cielo y de la tierra, ya sea la sustancia exterior de las cosas o el espíritu interior de la naturaleza o la misteriosa alma humana (...)”, sino que sus pretensiones iban más allá: “(...) eliminar la enfermedad de la humanidad y hacer al hombre invulnerable a la muerte violenta (...)”⁹.

Los deseos demasiado humanos del joven ginebrino entroncan con su primer contacto con las leyes de la electricidad a través del estudio del galvanismo animal, una corriente científica que apostaba por interpretar la electricidad como un fenómeno fisiológico basándose para ello, en las investigaciones del italiano Luigi Galvani (1737-1798). De esta manera, Víctor anticipaba sus posteriores experimentos en la Universidad de Ingolstadt, una de las mejor equipadas de la época en cuanto a salas de disección y teatros galvánicos. Incluso, su ciencia está impregnada por un cierto ideal romántico que planteaba una visión de la Naturaleza dinámica, explicada a través de sus fuerzas fundamentales¹⁰.

A pesar de que la mayoría de las adaptaciones cinematográficas hayan caracterizado a Víctor como un médico, llamándolo “Dr. Frankenstein”, en el relato sólo se mencionan sus estudios de física, química y anatomía. Disciplinas, que en el siglo diecinueve no tenía delimitados sus campos teóricos, de una manera nítida. De ahí, que Shelley se refiera a la química en la novela, como: “(...) la rama, dentro de la física, en la que mayores progresos se han realizado y habrán de realizarse (...)”¹¹. En esta época, las ciencias experimentales

9 SHELLEY, M. *op.cit.*, p.39: « (...) Wealth was an inferior object, but what glory would attend the discovery if I could banish disease from the human frame and render man invulnerable to any but a violent death! (...) ».

10 MARTÍN, D. “La Europa romántica: el galvanismo animal”, *Sueños eléctricos y magnéticos de la Europa romántica. El debate sobre la Naturaleza establecido durante las últimas décadas del siglo dieciocho y las primeras del diecinueve*. Tesis Doctoral, UAM/EHESS, 2006, p.125: “ (...) Galvani había investigado durante años la contracción muscular de una rana, por efecto de la electricidad. Primeramente, observó como las ancas se contraían, al mantener simultáneamente contacto con un bisturí y con una chispa proveniente de una máquina electrostática. Después conectó con un cable dos trozos de metal que, a su vez, se hallaban unidos al músculo y al nervio de la rana. Volvió a comprobar cómo las patas se contraían al tocar ambos metales. Concluyó que la electricidad percibida era producida por la propia criatura que, aunque muerta, aun guardaba vestigios de su vida anterior, es decir, de galvanismo animal (...) ».

11 SHELLEY, M., *op.cit.*, p.47: “ (...) Chemistry is that branch of natural philosophy in which the greatest improvements have been and may be made (...) ».

constituían una especie de cajón desastre, en el que el estudio de la fisiología, las afinidades químicas, la electricidad o el magnetismo no se encontraban separados teóricamente.

En el mito de Frankenstein el Fuego se establece como elemento unificador de las potencias naturales, asociándose con fenómenos como la luz, el calor y por supuesto, la electricidad. La idea de que estos efectos poseían una relación en su naturaleza más íntima era bastante corriente en la época y estaba suficientemente extendida entre los círculos ingleses y las universidades alemanas, a través de las ideas de la *Naturphilosophie*. Por ello, en un sentido histórico estricto, esta búsqueda del Fuego en el mito ha de ser reinterpretada a la luz de los nuevos avances científicos sobre el fenómeno eléctrico, proporcionados no sólo por las teorías galvánicas sino por la construcción de aparatos como la Pila de Volta.

La electricidad es el elemento que convierte a V́ctor en un Prometeo moderno y que, a diferencia del clásico se ve condenado a morir tras haber presenciado la desaparición de todos sus seres queridos. Así, a ese sentimiento originario de sufrimiento, se le añade el componente de la impotencia y la sed de venganza que vertebran el desenlace del mito. Su creación, convertida en su peor pesadilla sembrará la tragedia destruyendo todo lo que rodea, hasta conseguir aislarle en una soledad radical en las tierras heladas del Polo Norte. El sabio melancólico, que no puede soportar la mirada del otro, porque le recuerda su culpa y le convierte en definitiva, en un monstruo. Shelley hila tan finamente la relación entre V́ctor y Frankenstein, que el creador sólo perecerá cuando lo haga su creación.

“(...) Lo he perseguido hasta llevarlo a la irremediable ruina. Mírelo allí, marcado por la palidez y la frialdad de la muerte (...) Quien me trajo a la vida ha muerto y una vez que haya desaparecido yo, desaparecerá también todo recuerdo de ambos. (...)”¹².

La admiración de V́ctor por el Fuego simboliza además, toda la tradición de las ideas alquímicas y de la Magia Natural del Renacimiento. Estas corrientes pretendían escrutar la causa última de los fenómenos y descubrir el elixir de la vida, por contraposición a la ciencia moderna, que sólo analiza y disecciona sin importarle la causa final. Shelley encuentra en la Alquimia el material idóneo para elaborar su arquetipo de sabio loco, porque su riqueza simbólica convierte a sus expresiones en una lengua de la ensoñación, en la lengua materna de la ensoñación cósmica¹³.

V́ctor mezcla a la perfección los deseos de los antiguos magos con los nuevos movimientos científicos de la época como el galvanismo animal, que promocionaban sofisticadas resurrecciones eléctricas en las capitales europeas de comienzos del siglo diecinueve. Todo este *background* cultural con el que jugó la joven Shelley, le obliga a situar el origen de la vida en la famosa “chispa vital”.

Mientras en las versiones cinematográficas de Whale, Fisher y Brannagh, el origen de la vida se asocia explícitamente con la electricidad bien en forma de tormenta eléctrica o a través de generadores supersónicos e incluso, con anguilas o a partir de un simbólico líquido amniótico, en la novela Mary Shelley sólo se articula a través de la metáfora de la “chispa vital”. Porque se trata de un secreto científico. Algo que V́ctor quiere ocultar al resto de los mortales¹⁴.

12 FRANKENSTEIN, M., *op.cit.*, p. 214: « (...) I have pursued him even to that irremediable ruin. There he lies, with and cold in death (...) He is death who called to me into being; and when I shall be no more, the very remembrance of us both will speedily vanish (...)”.

13 BACHELARD, G., *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, p. 41.

14 SHELLEY, M., *op.cit.*, p.50: “(...) I was surprised that among so many men of genius who had directed their enquiries towards the same science, that I alone should be reserved to discover so astonishing a secret (...)”.

El hecho de que Shelley asocie la electricidad primeramente con el Fuego no es una comparación inocente, pues éste es uno de los elementos con más carga simbólica en nuestra cultura. Tanto es así, que en la tradición filosófica siempre se ha contado entre los elementos primarios y constituyentes del Universo. Si interpretamos este fluido galvánico como un “fuego eléctrico”, de la misma manera que Bachelard lo plantea en *El psicoanálisis del fuego*, entonces podremos apreciar cómo el mito de Frankenstein hunde sus raíces en nuestro imaginario colectivo, del mismo modo que las intuiciones vitalistas del galvanismo.

A nivel simbólico el fuego presenta el problema de ser un fenómeno privilegiado, que puede explicarlo todo. “(...) Es el único fenómeno que puede recibir claramente las valoraciones contrarias: el bien y el mal (...)”. Los relatos míticos relacionan la vida y el fuego creyendo demostrar la ecuación, que está en la base del sistema de Paracelso y que Víctor tanto admira: El fuego es la vida, la vida es un fuego. De esto se deduce, que en todo cuerpo vivo hay calor o lo mismo, Fuego¹⁵.

Sin embargo, cuando hacemos un uso del fuego en un plano completamente metafórico, como por ejemplo cuando nos referimos al “calor del nido”, introducimos elementos que pertenecen al ámbito de lo imaginario. De ahí, que Bachelard acepte las ensoñaciones del hogar como el principio simbólico de nuestras intuiciones sobre el Fuego y no, que están construidas a partir de la experiencia positiva.

Desde esta perspectiva, el fuego del Moderno Prometeo no sólo se corresponde con la electricidad en cuanto fenómeno físico, sino que adquiere un aspecto cultural y metafórico. Por eso, el mito de Frankenstein no es una simple historia de fantasmas, porque recurre a la ciencia de la época, para establecer el plano imaginario del mito. La chispa vital se encuentra en el terreno fronterizo de la realidad y la ficción. Y aunque hoy en día, nos queden muy lejos las explicaciones galvánicas y los procedimientos de los que se servían en el siglo diecinueve, *Frankenstein* sigue teniendo el mismo poder de atracción al descansar en una de las ensoñaciones más arraigadas en nuestro inconsciente colectivo, el fuego¹⁶.

Este elemento no es sólo el principio de vida en el mito de Frankenstein, sino también de muerte y destrucción, pues precisamente se convierte en el secreto que da vida a la criatura y se refleja en cada uno de los asesinatos que comete. El carácter destructor del fuego en el relato se introduce claramente, cuando el monstruo incendia la casa donde vivían sus protectores tras haber sido rechazado por estos, a causa de su aspecto deforme. En la adaptación cinematográfica de Whale, se recrea y explota esta vertiente significativa a través de la representación del miedo del monstruo a las antorchas, lo que le induce a matar al ayudante de Frankenstein. De hecho, al final de esta película se supone que la criatura muere abrasada en el incendio del molino, llevado a cabo por las gentes del pueblo, aunque conozcamos por su segunda parte que no ocurrió de este modo¹⁷.

El Fuego aparece también vinculado con lo primitivo al estilo prometeico, no sólo en la comparación entre Víctor y Prometeo sino de una manera más gráfica en el pasaje, en el que el monstruo toma contacto con este elemento de la naturaleza. Utilizando una hoguera

15 BACHELARD, G., *La psychanalyse du feu*. Paris, Éditions Gallimard, 2006, p.23 y 86: “(...) Le feu est ainsi un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. (...) parmi tous les phénomènes il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires: le bien et le mal (...) Le feu c'est la vie, la vie est un feu (...)”.

16 BACHELARD, G., *op.cit.*, p. 36.

17 En BRANAGH, K., *Mary Shelley's Frankenstein*, USA, TriStar Pictures, 1994, el Fuego también es un factor de destrucción, ya que Elisabeth se suicida quemándose viva tras descubrir que también había sido “resucitada”, cerrándose el ciclo de vida-muerte.

abandonada por un grupo de hombres, la criatura aprende a entender el comportamiento de este fen3meno. Produce un calor agradable, pero tambi3n quema y adem3s, sirve para cocinar alimentos e iluminar por la noche¹⁸. M3s tarde, se percata de que para mantenerlo vivo es necesario “alimentarlo” con le3os, que previamente debe poner al calor de la lumbre. De esta manera, percibimos en el monstruo el nacimiento de un esp3ritu completamente empirista al observar los hechos y traducir inductivamente este conocimiento en leyes generales.

Por 3ltimo, el Fuego revela un car3cter sexual en el mito. La tradici3n ha asociado sus efectos a los 3rganos sexuales masculinos o femeninos y con la fertilidad de las mujeres y los campos¹⁹. Entre las connotaciones sexuales del fuego, no s3lo no s3lo se encuentra el que encienda pasiones sino que en su origen mismo reside tambi3n, el amor²⁰. En el mito, el fuego del amor y de la pasi3n se representa como el deseo de una “criatura del otro sexo” en el monstruo, por analog3a al que experimenta V́ctor hacia Elisabeth. La criatura se considera un ser creado para amar y obliga a V́ctor a crear una hembra, para compartir su soledad. De lo contrario, sembrar3 el terror. “(...) Si no puedo inspirar amor, inspirar3 temor (...)”²¹.

No s3lo V́ctor, sino Frankenstein coinciden en creer que el amor es el camino para su salvaci3n, el sentirse querido y a la vez querer a los otros. Por lo tanto, la chispa vital que origina la vida reencarna al fuego considerado tanto como principio de amor, como de muerte.

C3mo se llega a ser un monstruo.

La noci3n de monstruo no siempre ha habitado bajo las mismas formas el bosque de lo imaginario. Los griegos conceb3an lo monstruoso en su mitolog3a asociado a lo prodigioso y se entend3a como una lecci3n de los dioses a los mortales. La fantas3a se ha ayudado para representar este concepto incomprensible de los estudios sobre el mundo de los seres vivos, aunque las clasificaciones no hayan agotado su sentido en un plano meramente cient3fico.

El primer pensador, que se detuvo a estudiar sistem3ticamente la existencia de estos seres en el reino org3nico, fue Arist3teles. En *Sobre la Generaci3n y la Corrupci3n* comentaba que “(...) la monstruosidad no es necesaria en relaci3n a la causa que es vista desde un fin, ni en relaci3n con la causalidad de la finalidad, sino que es necesaria por accidente (...)”²². As3, Arist3teles explicaba esta revuelta de la materia sobre la forma, introduciendo la contingencia como explicaci3n de la formaci3n de estos seres anormales.

En la Modernidad la noci3n de monstruo aparece indisociablemente ligada al discurso de las ciencias de la vida. El inter3s por estos fen3menos biol3gicos y los intentos por definir

18 BACHELARD, G., *Ib3id*. En esta acci3n de cocinar Bachelard encuentra m3s una intenci3n de purificaci3n, que la eminentemente pr3ctica, lo que acentuar3a su car3cter simb3lico.

19 BACHELARD, G., *op.cit*, p. 69. Bachelard comenta la obra *Mythes sur l'origine du feu*, de J. G. FRAZER (1930) y algunos de los mitos que relacionan el fuego con un origen sexual: “(...) une l3gende australienne rapelle qu'un animal tot3mique, un certain euro, portait le feu dans son corps. Un homme le tua. "Il examinait soigneusement le corps pour voir comment l'animal faisait le feu, d'o3 il venait; il arracha l'organe g3nital m3le qui 3tait tr3s long, le fendit en deux et s'aperçut qu'il contenait un feu tr3s rouge”.

20 BACHELARD, G., *Id*. Bachelard ve en la acci3n de frotar dos le3os, con el fin de que ardan un s3mbolo de las caricias de los amantes.

21 SHELLEY, M., *op.cit*, p.141: “(...) If I cannot inspire love, I will cause fear (...) Have a care; I will work at your destruction, nor finish until I desolate your heart, so that you shall curse the hour of your birth (...)”.

22 ARISTOTELE, *De la G3n3ration et la Corruption* Paris, Belles Lettres, Universit3s de France, 2005, IV, 3, 767b, 13: “ (...) La monstruosit3 n'est pas n3cessaire par rapport 3 la cause qui est en vue d'une fin, ni par rapport 3 la causalit3 de la fin, mais elle est n3cessaire par accident (...)”.

los diferentes tipos de monstruosidad estuvieron muy presentes entre los naturalistas de la Ilustración francesa. En esta tradición se comenzó a definir un monstruo como el ser, que adquiere una formación extraña en alguno de sus miembros o en su totalidad imposibilitando su identificación en una especie o género.

Paradójicamente, con el aumento de clasificaciones morfológicas de lo monstruoso se elimina su carácter de fenómeno natural maravilloso, al normalizarlo como objeto de estudio científico. E. Geoffrey Saint-Hilare (1772-1844) fue uno de los científicos, que inauguró la “ciencia de los monstruos” con sus investigaciones en teratología experimental. La teratología propone establecer reglas, para comprender las causas que jugaban en la génesis de estas formas orgánicas desconocidas. Saint-Hilaire era consciente de que al intentar definir lo monstruoso en categorías, pretendía eliminar la idea de capricho de la naturaleza e incluso la noción de monstruosidad, pues reduciéndola a una mera casuística terminaríamos por banalizarla.

Por ello, los esfuerzos de las ciencias de la vida por acercarse teóricamente a la noción de monstruo, parecen no poder aclarar del todo lo que se concibe como una singularidad definitiva y defectuosa, que escapa a las leyes de la naturaleza. Aunque su definición está anclada en el mundo orgánico, su naturaleza no es sólo física y recurre al plano de lo imaginario para su proyección en la ética, la estética e incluso la política.

El monstruo tiene por así decir, su mundo propio que va más allá del mundo que tiene por objeto la ciencia. Podemos decir con G. Durand que “(...) todo lo maravilloso teratológico es maravilloso totalizador y que esta Totalidad simboliza siempre la potencia *fasta* y *nefasta* del devenir (...)”²³.

Lo maravilloso se revela bajo el aspecto polimorfo del monstruo reflejando lo incomprensible, lo inexpresable, que existe por negación de los límites. Se convierte así, en un sólido cultural de difícil caracterización articulado a través de lo fantástico, que continúa inquietándonos como un reflejo turbio de la naturaleza humana. Tanto Víctor como Frankenstein se reconocen en la deformidad de la mirada grotesca del otro, en lo monstruoso de su relación y en el horror que esto les provoca.

Entonces, ¿cómo describir al engendro? Era de piel amarillenta, que dejaba al descubierto el entramado de músculos y arterias. Tenía el pelo largo y lustroso, lo que contrastaba con sus dientes blanqúsimos y sus labios negros. Pero lo más terrible era su mirada, aquellos ojos acuosos y las pálidias órbitas en las que estos se hundían.

23 DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1993, p. 360: «(...) On peut dire que tout merveilleux tératologique est merveilleux totalisant et que cette totalité symbolise toujours la puissance *fa*ste et *ne*faste du devenir (...)”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDISS, B. *El Mito de Frankenstein*, Barcelona. Timún Mas, 1992.
- ALDISS, B. *Frankenstein desencadenado*, Barcelona, Minotauro, 1990.
- ARISTOTE, *De la Génération et la Corruption*, Paris, Belles Lettres, Universités de France, 2005.
- BACHELARD, G. *La Métaphysique du Feu*, Paris, PUF, 1981.
- BACHELARD, G. *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 2005.
- BALDICK, Ch. *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity, and Nineteenth-Century Writing: Myth, Monstrosity and Nineteenth-century Writing*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- BERLIN, I. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.
- BEAUNE, J.-C. *La Vie et la Mort des Monstres*, Collection Milieux. Champ Vallon, 2004.
- BURDIEL, I. “La ciencia de los monstruos: A propósito de Frankenstein” *Métode*, Anuario, 2003, pp.33-35
- CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*, Paris, PUF, 2000.
- COMPAGNON, A. *Los Antimodernos*, Editorial Acantilado. Barcelona, 2007.
- CUNNINGHAM, A., JARDINE, N. (Ed.) *Romanticism and Sciences*, Cambridge University Press, 1990.
- FAIVRE, A. *Philosophie de la Nature. Physique sacrée et théosophie au XVIII et XIX siècles*, Paris, Albine Michel, 1996.
- LA CASSAGNÈRE, Ch. *La mystique du Prometheus Unbound de Shelley*, Paris, Lettres modernes, 1970.
- MARTÍN, D. “Una visión romántica de la ciencia: *Frankenstein* o el moderno Prometeo” en VVAA, *Un breve viaje por la ciencia*, Logroño. Universidad de la Rioja, 2004.
- MARTÍN, D. *Sueños eléctricos y magnéticos de la Europa romántica. El debate sobre la Naturaleza establecido durante las últimas décadas del siglo dieciocho y las primeras del diecinueve*, Tesis Doctoral, UAM/EHESS, 2006.
- MEENA, A. *Women in Romanticism: Mary Wollstonecraft, Dorothy Wordsworth, Mary Shelley*, Basingstocke. Macmillan Education Women Writers, 1989.
- MELLOR, A. K. *Mary Shelley, her life, her fiction, her monsters*, New York, Routledge, 1988.
- MOSCOSO, J., LAFUENTE, A. *Monstruos y seres imaginarios*, Aranjuez, Doce Calles, 2000.
- ORDÓÑEZ, J. *La Melancolía de Prometeo. Una metáfora para la ciencia y la tecnología de final de siglo*, Caracas. Espacios Unión, N°32, 1999.
- ORDÓÑEZ, J. “The Story of a non-discovery. Helmholtz and the conservation of Energy” en MUNEVAR, G. (eds) *Spanish Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 1–18.
- PERA, M. *The Ambiguous Frog: The Galvani–Volta Controversy on Animal Electricity*, Princeton University Press, 1992.
- SHELLEY, M. *Frankenstein or the Modern Prometheus*, Londres, Penguin Popular Classics, 1994.
- VVAA, *Actes du colloque Frankenstein*, Les Cahiers de para-littératures, Paris, 1997.

FILMOGRAFÍA

- CONDON, B. *Gods and Monsters*, USA, Universal Studios, 1998. 106 min.
BRANNAG, K. *Mary Shelley's Frankenstein*, USA, TriStar Pictures, 1994. 119 min.
FISHER, T. *The Curse of Frankenstein*, Reino Unido, Hammer Film Productions, 1957. 83 min.
FISHER, T. *The Revenge of Frankenstein*, Reino Unido, Hammer Film Productions, 1958. 86 min.
LEE, W. R. *Son of Frankenstein*, USA, Universal Pictures, 1939. 122 min.
SUAREZ, G. *Remando al Viento*, España, Ditirambo Films, Iberoamericana de Televisión S.A. y Viking Films, 1988. 96 min.
WHALE, J. *The Bride of Frankenstein*, USA, Universal Pictures. 72 min.
WHALE, J. *Frankenstein*, USA, Universal Pictures. 71 min.

INFORMACIÓN EN INTERNET

- ALDINI, G. *An account of the late improvements in galvanism, with a series of curious and interesting experiments performed before the commissioners of the French National Institute, and repeated lately in the anatomical theatres of London, by John Aldini. To which is added An appendix, containing the author's experiments on the body of a malefactor executed at Newgate* en <http://www.theBakken.org> y <http://www.geocities.com/bioelectrochemistry/>
BAKKEN, “Biographies of People in Mary Shelley’s Family Tree” en www.thebakken.org
BAKKEN “Frankenstein: Mary Shelley’s Dream” y “Victor Frankenstein’s Laboratory” en www.thebakken.org
BAKKEN “Victor’s Frankenstein reading list” en www.thebakken.org

Schopenhauer: estrategias de acreditación del mundo como *voluntad*.

Vicente Muñoz-Reja Alonso

Resumen: Este texto trata de perfilar el camino argumentativo que lleva a Schopenhauer a insertar la voluntad en *El mundo como voluntad y representación*. Se muestra cómo a partir de la corporalidad del hombre se accede a la voluntad como fundamento de la representación. También se insiste en el modo en que Schopenhauer esquivo las dificultades que surgen en la argumentación. Además, la marcha del análisis conduce hacia un lugar problemático: el que ocupa la objetivación más perfecta de la voluntad. Las líneas que siguen se orientan hacia el horizonte de contacto entre la voluntad, las ideas y la dimensión corporal del hombre.

Palabras clave: Schopenhauer, argumentación, voluntad, representación.

Abstract: This text pretends to relate the arguments that lead Schopenhauer to introduce the will in *The World as Will and Representation*. It shows how from man's corporality we have access to will as the representation fundament. It also insists in the way in which Schopenhauer eludes the difficulties that appear in the argumentation. Furthermore, the analysis conveys us to a problematic place: the one which occupies the most perfect objectivation of will. The following lines are orientated towards the contact horizon between will, ideas and man's corporal dimension.

Keywords: Schopenhauer, argumentation, will, representation.

1

La idea principal con la que comienza *El mundo como voluntad y representación* es la que sigue: «El mundo es mi representación» (§ 1., 85)¹. Esto es algo hartamente apreciado por la historia del pensamiento; Schopenhauer trae, según él, a Descartes, Berkeley, Kant y a la filosofía védica. Todo objeto es objeto para un sujeto, esto es, representación. El sujeto no es representación, no puede ser conocido. El sujeto y el objeto conforman el mundo. En los límites entre sujeto y objeto, el sujeto encuentra a priori las condiciones de posibilidad (formas generales) del objeto: espacio, tiempo y causalidad. Schopenhauer concreta el principio de razón como la «expresión común para todas esas formas del objeto» (§2, 87). La existencia de todos los objetos consiste en las relaciones causales que mantienen entre sí. El contenido y apreciabilidad del principio de razón es la materia, y el ser de la materia es su obrar, su hacer. No deja de ser oportuno recordar aquí el significado de *wirken* y su arreglo en *Wirklichkeit*.

En la ‘primera consideración’ del Libro Primero, Schopenhauer se ocupa de examinar *la representación sometida al principio de razón*, tal como, además, titula esa parte. Parece oportuno creer que Schopenhauer no justifica estas observaciones porque comprende que la reflexión original de Kant es ya suficientemente clara. Lo que pretende es ampliar y reparar la posición kantiana. Y a ello consagra todo el primer libro, aunque al final de §5 (página 101), apunta brevemente algo sobre la *voluntad*. Ya había aludido a ella en §1, como un talud o tajo que, junto con la representación (vertiente gnoseológica), agota el mundo.

(a)².- Aquello que se abstrae aquí [en esta parte de la primera consideración], tal como espero que luego llegue a ser una certidumbre para cualquiera, no es sino la voluntad, en cuanto aquello que constituye la otra vertiente del mundo, pues éste es por un lado enteramente representación y por otro enteramente voluntad (§1, 86).

¿Qué acaba suponiendo la voluntad? Pues no un mero aspecto o modo del mundo alternativo a la representación, sino la esencia de esta última. La realidad íntima del mundo. Fundamento de todo objeto (manifestación, experiencia), pero fundamento no objetivado, no afectado por el principio de razón, no causal. Lo que se quiere subrayar es cómo Schopenhauer llega a ello partiendo de la evidencia, para él irrevocable, de la distinción-eje categorial de la Modernidad: la tensión sujeto-objeto. Más allá, desde experiencias privadas de los cuerpos singulares de sujetos de conocimiento.

2

Como ya he apuntado, la primera aproximación a la voluntad se lleva a cabo en §5 y §6.

1 A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, F.C.E., 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo. De aquí en adelante, ya que las citas serán en su mayoría de este libro, sólo usaré las notas al pie para referirme a otras obras. Las citas a *El Mundo...* irán explicitadas indicando exclusivamente el parágrafo y las páginas (ejemplo: §2, 87).

2 Las citas más extensas disponen de una numeración que hará más sencilla la tarea de referirse a ellas. Ésta sería I.a, primer apartado, cita a).

(a).- ¿Acaso es este mundo, del que soy consciente sólo una vez y ciertamente sólo como representación, justamente como mi propio cuerpo, del cual soy doblemente consciente, por un lado como representación y por el otro como voluntad? (§5, 101).

Según Schopenhauer, la conciencia se resiste a concebir que la representación agote lo que el mundo (o la realidad) es. De hecho, la representación sólo versa acerca del *por qué* del mundo, de las causas que conforman estados de cosas específicos. A lo que el mundo *sea* ha de accederse de otro modo. Se advierte al lector que esta «resistencia ha de verse provisionalmente reprimida y apaciguada» (101) para que, tras la explicación de la representación, pueda la voluntad ser desvelada. Confiere a esta resistencia el estatuto de hecho, que además resulta más patente si es el cuerpo lo que hay que considerar como mero objeto. ¿Por qué? Porque todos sentimos o intuimos la cosa en sí de manera inmediata al revelárenos ésta en nuestra corporalidad. ¿Cómo se explica esto? «Sólo el curso de nuestra indagación hace necesaria esta abstracción» (101). Afanémonos entonces en la indagación.

3

El libro segundo arranca con una preocupación que podría ser crucial para juzgar cómo Schopenhauer piensa la voluntad ¿Cuál es el genuino significado de la representación? No es posible sugerir que los objetos no disponen de significado, pues ocurre de hecho que «nos interpelan directamente, son comprendidos y suscitan un interés que cautiva todo nuestro ser» (§17, 183). Las cosas, según Schopenhauer, resultan ser signos de algo otro de ellas. Y significan en tanto que nos hacen saber de ese algo distinto.

Schopenhauer acude a las matemáticas, la ciencia natural y la filosofía con el fin de rastrear en qué consiste aquel *significado*, mediante el cual pretende referirse a la *esencia íntima de los fenómenos y fuerza de la naturaleza* (185). Las matemáticas y la ciencia natural no han dado respuestas satisfactorias; están adecuadas a la representación. Este *estar orientado* de las cosas no se concierta en el ámbito en que se manifiestan; esto es, la mera representación. ¿Qué hay que decir de la filosofía? Según Schopenhauer, «la disposición filosófica consiste propiamente en ser capaz también de asombrarse por lo habitual y lo cotidiano, lo cual le hace convertir en problema suyo lo universal del fenómeno»³. Es constitutivo del hombre asombrarse de la significatividad otorgada al fenómeno en el seno del sentimiento de la existencia ante la muerte. No es este el lugar de preguntarse por el “contexto de descubrimiento” de la filosofía o de discutir sobre su antropomorfismo. Lo que sí conviene señalar es que el autor mantiene que el problema del sentido de la representación es característicamente filosófico. Como respuesta al mismo, un importante grueso de la tradición (exceptuando el escepticismo y el idealismo) ha sostenido que hay un «*objeto* que subyace como fundamento a la *representación*». Pero esto es una agresión a la forma general del mundo como representación: todo objeto es objeto para un sujeto. Ese *objeto* debe ser algo radicalmente distinto del objeto entendido como representación. Es decir, no puede ser objeto. Por lo tanto, la filosofía tampoco presenta una solución conveniente, pues trata en todo caso con conceptos, que no son sino representaciones abstractas. A falta de pioneros, Schopenhauer emprende.

³ A. Schopenhauer. Capítulo 17 de los Complementos a *El mundo como voluntad y representación* (Volumen II), Madrid, F.C.E., 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo, p.158. No es de extrañar que Schopenhauer acuda a Aristóteles para abordar el asunto del asombro del hombre ante lo que hay.

(a).- Queremos averiguar el significado de estas representaciones, preguntándonos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría que pasar fugazmente ante nosotros como un sueño insustancial o un espejismo fantasmagórico sin merecer nuestra atención, o si más bien es algo distinto aparte de aquello, y qué es entonces (§17, 187).

¿Está la verdad de un hecho sujeta a las consecuencias que ocasiona? No puede afirmarse rotundamente, pero con las palabras anteriores, Schopenhauer parece suponer que, en cualquier caso, sería poco deseable que el mundo se extinguiese en representaciones. Pues, al fin y al cabo, también los sueños son representaciones que sólo se distinguen de aquellas que tienen una fuente exterior, en el momento en que uno despierta (§5, 99). Si viviéramos sumidos en la falta de un “algo más” de la representación, no le prestaríamos atención. Pero quizás esto sea sobrentender al autor. Es posible que Schopenhauer estuviera señalando que de hecho ocurre que prestamos atención. Negar que el mundo como representación sea algo más sería pasar por alto un hecho. En cualquier caso, la discusión en las fronteras entre los dominios de la moral y la verdad, transige, en sí misma, un serio problema filosófico.

4

Recapitulemos. Hasta ahora Schopenhauer nos ha dispuesto de tres razones para desestimar la exclusividad ontológica del mundo como representación. La primera es que nos resistimos a concebir que lo real se reduzca a representación. La primera se explica por la segunda, que consiste en que de hecho comprendemos en el fenómeno, algo distinto de él que conformaría su realidad. De aquí que nos *resistamos*. Y tercera, que no sería bueno, o conveniente, o valioso, que el mundo sólo fuera representación. (O, alternativamente, que sucede que prestamos atención al mundo. Si no divisáramos ese significado ulterior de la representación, el mundo pasaría ante nosotros sin que nos cuidásemos de él).

A partir de §18, Schopenhauer modifica su estrategia. No continúa tratando los fenómenos o la representación en general, sino que se aferra a lo que en §5 estimó la resistencia más fuerte a considerar que el mundo se reduce a representación. Esto es, notifica que el investigador de la voluntad es un individuo poseedor de un cuerpo. Y el cuerpo es una peculiar representación para el sujeto cognoscente: sus afecciones conforman el inicio de la intuición del mundo por parte del entendimiento.

El sujeto cognoscente reconoce en su cuerpo movimientos y acciones equiparables a los cambios relativos a las representaciones externas. Estos movimientos «le resultarían igual de extraños e incomprensibles, si su significado no le fuera descifrado de un modo totalmente distinto (188)».

(a).- [A]l sujeto del conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma y esa palabra es la de *voluntad*. Esta palabra, y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos (§18, 188).

El sujeto es individuo por su identidad con el cuerpo a partir del cual conoce. Cuerpo al que accede de dos modos distintos: como una representación más: objeto entre objetos, sometido al principio de razón; pero también como «aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad* (188)». ¿Qué es la voluntad? Schopenhauer evita una definición directa. El movimiento corporal es la objetivación de la voluntad, el objeto representacional. Acto volitivo y acción corporal son la misma cosa. «Tan sólo en la reflexión se diferencian el querer y el hacer; en la realidad son una sola cosa (189)» La acción del cuerpo es colocada por la intuición para el entendimiento, mientras que el acto de la voluntad se da de modo inmediato. Esto abarca movimientos motivados e involuntarios. Cualquier acto de la voluntad es, en el sentido más estricto, *inmediata* acción corporal. Las decisiones no llevadas a cabo, los propósitos, el querer en el futuro; no es voluntad genuina. Sólo lo ejecutado es considerado volitivo. Por ende, toda influencia que provoca un cambio corporal es afección de la voluntad. Lo doloroso y lo placentero de la corporalidad es lo que 'repugna' y lo que se adecua a la voluntad respectivamente.

¿Puede decirse que conocemos la voluntad? Schopenhauer sostiene que sí es conocimiento, pues se presenta en la conciencia. Pero es un conocimiento con unas características peculiares: es inmediato a partir del cuerpo, ocurre en actos individuales y por tanto en el tiempo. Es un conocimiento cuya verdad es «la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con algo que no es representación, sino radicalmente distinto: la voluntad (191)». En §29- §33 del tratado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*⁴ se ofrece una taxonomía de los tipos de verdad, a saber, lógica, empírica, trascendental y metalógica. El conocimiento de la voluntad es enteramente peculiar, rebasa la taxonomía, pues ésta, o atiende a la referencia de una representación abstracta a otra representación, o a la forma general de la representación intuitiva o abstracta.

Resulta asombrosa la tensión obtenida de la relación entre las restricciones introducidas en la primera parte del libro, en las que se presenta el mundo como representación, y estas nuevas consideraciones. El paso crítico consiste en asumir que todo objeto es objeto para un sujeto, que lo cognoscible es lo que hay y que es necesariamente representación. Asumiendo posteriormente que pueden superarse los límites de las condiciones del conocimiento. En lo que sigue, se observará cómo Schopenhauer remienda esta dificultad.

5

Schopenhauer ha enfocado la atención en el modo de acceso a la inteligibilidad de la voluntad. Ha reconducido al lector desorientado y le ha pedido que gire el cuello hacia donde él deseaba. ¿Qué es *eso* que acompañaba a tu movimiento (de cabeza, para el caso), llevándolo a cabo sin ser *él mismo* movimiento? *Eso* es la voluntad. Así, hipotéticamente, Schopenhauer. Hay que percatarse de que originalmente, él se refería al significado o verdadera realidad de los fenómenos o representaciones en general, no exclusivamente a estos fenómenos que se han caracterizado de internos o privados (por darse en la inconmensurable individualidad de cada cuerpo de sujeto cognoscente; en cada hombre). Schopenhauer no se ha olvidado.

4 A. Schopenhauer. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de Leopoldo Palacios, pp. 158-164.

(a).- [E]l auténtico sentido de la pregunta sobre la realidad del mundo externo es si los objetos conocidos por el individuo sólo como representación son, sin embargo, como su propio cuerpo, manifestaciones de una voluntad; negar esto es el parecer del *egoísmo teórico*, el cual toma por fantasmas todos los fenómenos salvo su propio cuerpo [...] El egoísmo teórico nunca es rebatible mediante pruebas, si bien en la filosofía no ha sido utilizado formalmente sino como un sofisma escéptico, esto es, como una ilusión. En cambio, como convicción sería únicamente puede hallarse en los manicomios y, por lo tanto, frente a ella no se precisa tanto una prueba como un tratamiento (§19, 192-193, sin cursiva en el original).

La posición es más arriesgada y la crítica es más mordaz de lo que parecen. En el texto, ya opera con la conciencia inmediata de la voluntad como si fuera un asunto asegurado, indubitable (y no como una hipótesis). Lo que Schopenhauer pretende conseguir es que sus lectores asuman que, análogamente a como han considerado con su cuerpo, han de concebir la *realidad exterior* de fenómenos no privados, como esencialmente voluntad⁵. ¿Por qué comprometerse con la analogía entre representaciones? Los primeros tientos no se presentan contundentes.

(b).- Nuestro conocimiento invariablemente vinculado a la individualidad y a la limitación implícita en ella, comporta necesariamente que cada cual pueda *ser* sólo uno, pero en cambio pueda *conocer* todo lo demás, siendo esta limitación la que genera la necesidad de la filosofía (193).

Parece que ser sólo uno y poder conocer todo lo demás, no es una razón para abandonar el *egoísmo teórico*.

(c).- [D]ejaremos de tenerlo en cuenta [al egoísmo teórico] considerándolo únicamente como el último baluarte al escepticismo, que siempre es polémico [...] [C]ontemplamos el argumento escéptico del egoísmo teórico expuesto aquí como una fortaleza fronteriza que fuera inexpugnable, pero cuya guarnición tampoco pudiese abandonarla, con lo cual cabe pasar por delante y dejarla atrás sin peligro (193, sin cursiva allí).

Es representativo que use los verbos conjugados en primera persona del plural: el “nosotros”. Lo que Schopenhauer propone es lo siguiente: ya que ocurre que tenemos esta experiencia con nuestro cuerpo, carece de sentido no hacerla extensiva a todo lo demás. Así se explica aquella esencia que tanto anhela el individuo en la representación. ¡Un poco de luz sobre esto! ¿Qué individuo?; «¿Y cómo puedo generalizar ese *único* caso tan irresponsablemente?»⁶.

5 Un análisis desde las contemporáneas teorías de la argumentación y la lógica informal, sería adecuado para evaluar el carácter y validez, no sólo de la analogía propuesta en la cita 5.a, sino también la posterior 5.c –que sería considerada como palpando la falacia- y a 5.d. Reconstrucciones de las citas 2.a, 3.a, 4.a, (recapituladas al comienzo de 4), así como 6.a, 6.b y otros fragmentos entretejidos en el texto, serían susceptibles de la consideración de este tipo de análisis.

6 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas.*, §293, pág.245. Schopenhauer acaba de abrir todas nuestras cajas, hemos comprobado que cada escarabajo era de una misma familia, y aparentemente, hemos abierto las cajas de las cosas. Nos habían mentido las cosas; también ellas tienen cajas. Y dentro de ellas, escarabajos. Estos escarabajos

Schopenhauer confiesa que los fenómenos no tienen motivos ni conciencia. Entonces, ¿tiene sentido la analogía? Schopenhauer sabe de lo problemático de su consideración. Sin embargo, propone que es la *única hipótesis explicativa* de dos hechos cruciales: nuestro acceso al cuerpo como representación, pero también como voluntad; y nuestro *recelo* a confiar en que el mundo *exterior* se reduce a representación.

(d).- *Si queremos* atribuir al mundo corpóreo, que sólo se halla inmediatamente en nuestra representación, la mayor realidad que nos es conocida, hemos de conferirle la realidad que para cada cual tiene su propio cuerpo, pues ello es la más real para cada uno de nosotros (193, sin cursivas en el original) [...] *Si el mundo corpóreo debe ser* algo más que nuestra mera representación, entonces hemos de afirmar que, al margen de la representación, o sea, en sí y según su esencia más íntima, es aquello que hallamos inmediatamente en nosotros mismos como voluntad (194, sin cursivas en el original).

Ya es bien sabido, como posible interpretación, que para Schopenhauer lo contrario conduce a una especie de desidia: si el mundo no es real, ¿por qué prestarle atención? Cuestión que llama a consideración, como se observará más adelante. *Si queremos* pensar que el fenómeno *tiene significado* (de hecho, se supone que nos negamos a no quererlo) «¿qué otro tipo de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo y de dónde cabe tomar los elementos que lo componen?». Estos argumentos se repiten más delante, en las páginas 196 y 197.

6

Recapitemos de nuevo. Schopenhauer, tras considerar que percibimos⁷ una insultante precariedad ontológica si reducimos el mundo a representación, atiende al sujeto cognoscente individual. Lo que percibimos *de* nuestro cuerpo, que no es representación, sino aquello bajo lo cual cae el peso de la realidad de la misma; es voluntad. A continuación, le ha insuflado significado al término y ha apuntado que en lo que se refiere al mundo de la representación en general, también la voluntad es responsable de la esencia. Pero acaba diciendo en §19 que todo lo expuesto hasta ahora es provisional. ¿Son estas páginas *ya leídas* un desconcierto ridículo y fútil? No para el propósito que aquí se persigue. A estas alturas, el lector primerizo de *El mundo como voluntad y representación* está de sobra seducido y dispuesto a encontrar el sentido de la verdadera realidad de la representación.

¿Qué se propone Schopenhauer a partir de §20? Pues lo que parece oportuno: investigar las características del mundo como voluntad. Para ello ha de volver, primeramente, a la voluntad asociada al cuerpo individual del sujeto cognoscente, con el fin de modificar su sentido. Sorprendentemente, «la esencia de mi querer no puede ser explicada mediante los motivos». Parece que resultaba adecuado ensamblar la voluntad a los motivos y la decisión (se ha apuntado antes que había que prestar atención a esto) si el ámbito de uso de *voluntad* es el individuo. Sin embargo, los motivos «determinan lo que yo quiero en *este* tiempo, en

son ahora hechos *inter-objetivos*. Más bien, esencia de todo objeto, radicalmente distinta de él. Pero cognoscible, o al menos accesible por la investigación del discurso.

⁷ En otros fragmentos, Schopenhauer señala que ésta es la actitud propiamente filosófica.

*este lugar, y bajo estas circunstancias (195)». La 'ley de motivación' pertenece al ámbito de la representación; no puede pertenecer a la voluntad. Aquí empieza un proceso a través del cual Schopenhauer se retracta de lo anterior, manteniendo, sin embargo, con total naturalidad, las consecuencias a las que le había conducido lo desdicho. Por fin, se indica con qué clase de conocimiento (que no pasa por ser sino conocimiento, y *en concreto*) entramos en esta voluntad.*

(a).- Merced a estas consideraciones se vuelve abstracto, o sea, claro y seguro, *el conocimiento que cada cual posee inmediatamente en concreto*, esto es, *como sentimiento*, a saber, que la cosa en sí de su propio fenómeno, el cual se le presenta como representación tanto mediante sus acciones cuanto mediante el sustrato estable de éstas (su cuerpo) en *su* voluntad, la cual constituye lo más inmediato de su conciencia (§21, 198, sin cursivas allí).

(b).- [Q]uien conmigo haya cobrado esta convicción verá cómo se convierte por sí misma en la clave para conocer la esencia más íntima del conjunto de la naturaleza, al transferirse ahora también a cualquier fenómeno que no le sea dado, como el suyo propio, en un conocimiento inmediato junto al mediato, sino simplemente en este último de una manera parcial tan sólo como representación (198).

¿Qué es, de una vez por todas, la voluntad? La voluntad es aquello que Kant no clarificó respecto de la cosa en sí. Burdamente, pero manteniendo la coherencia: *la verdadera cosa en sí*. «[Q]ueremos mantener la expresión kantiana como fórmula consagrada (199)». «[E]spero haber podido generar el convencimiento de que aquello que se denomina *cosa en sí* dentro de la filosofía kantiana [...], si llegamos a ella por este otro camino que nosotros hemos seguido, no sea nada más que la voluntad (§31, 260)».

7

La cosa en sí no puede ser objeto. Objeto es, justamente, su manifestación. Y toda manifestación, se presenta a un sujeto. El sujeto se la re-presenta en su conocimiento. Lo que hay es manifestación. ¿Cómo se concilian estas dos estrictas distinciones, una gnoseológica, otra ontológica? Si lo conocido se restringe a lo representado, ¿cómo podemos percibir, aunque sea sentimentalmente, la voluntad como cosa en sí?

(a).- Si pese a todo debiera pensarse objetivamente [la cosa en sí], tendría que tomar prestado el nombre y el concepto de un objeto, de algo dado objetivamente de alguna manera, por consiguiente, de uno de los fenómenos; pero este, para servir de esclarecimiento, no podría ser sino el más perfecto entre todos sus fenómenos[...]: la *voluntad* del hombre. [...] La palabra *voluntad*, que como una palabra mágica debe desvelarnos la esencia íntima de aquella cosa en la naturaleza, no es en modo alguno una dimensión desconocida, algo alcanzado mediante silogismos, sino algo conocido inmediatamente y que nos es muy familiar, de suerte que sabemos y comprendemos lo que la voluntad es mejor que cualquier otra cosa, sea la que fuere (§22, 199-200).

La voluntad con la que se había estado tratando es otra representación: *la más perfecta de las objetivaciones de la auténtica voluntad*. Esto es, cuando menos, confuso. Y sobre ello ha de enfilarse este discurso. La voluntad concreta es cognoscible porque es representación; lo que el individuo intuye inmediatamente como correlato en un sentido, como mismidad de dicha representación en otro; es la Voluntad⁸. Aceptando todo lo anterior, la manifestación más cercana a la cosa en sí nos ayuda a acercarnos a la Voluntad, aquel significado al que se apuntaba en las primeras citas; supuesto querer constitutivo y esencial de toda representación. Su vínculo con la voluntad concreta lleva al lector a transferir ciertos aspectos gnoseológicos y referentes a las motivaciones, y el carácter; a la representación de fenómenos externos. El mismo Schopenhauer ha sido consciente de esto.

(b).- Hasta ahora sólo se ha tomado por fenómeno de la voluntad aquellos cambios que no tienen como fundamento sino un motivo [...] La representación como motivo no es una condición necesaria y esencial de la actividad de la voluntad (§23, 202-203).

Las dificultades más interesantes no surgen sino de ajustar la caracterización de la Voluntad que Schopenhauer propone a partir de estas páginas del Libro Segundo, con lo expuesto hasta ahora.

8

La Voluntad es libre (es *sinrazón*) en el sentido de no caer bajo el ‘principio de individuación’ (espacio, tiempo, causalidad); esto es, no pertenecer a lo regido por el principio de razón: la representación.

(a).- [C]omo en la autoconciencia [del hombre] *se reconoce inmediatamente y en sí a la voluntad*, entonces también reside en esta conciencia la conciencia de la libertad. Ahora bien, se pasa por alto que el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí, sino un fenómeno de la voluntad, determinado ya en cuanto tal e inmerso en la forma del fenómeno, el principio de razón. A ello se debe el curioso hecho de que cada cual se tenga a priori por enteramente libre también en sus acciones individuales [...]. Sólo a posteriori, a través de la experiencia, descubre con asombro que no es libre, sino que se halla sometido a la necesidad, de suerte que no modifica su hacer pese a todos los designios y reflexiones, y desde el comienzo hasta el final de su vida ha de hacer efectivo un carácter idéntico con el cual él mismo está disconforme, teniendo, por decirlo así que interpretar el papel recibido (§23, 202, sin cursiva allí).

Los motivos están siempre sometidos a necesidad, aunque son los responsables de acercarnos a la voluntad al crear en nosotros un espejismo de libertad. Hay representaciones de la voluntad «ciega» (203), movidas por *estímulos* en lugar de *motivos*. Ocurre algo más que no conviene pasar por alto. Si el hombre se comprende libre es porque «*reconoce*

⁸ Es cabal comenzar a diferenciar claramente entre la Voluntad: versión de la cosa en sí, entendida como ser de lo que hay; y la concreta voluntad humana (repecho de la representación). Para ello, este acuerdo mayúsculas-minúsculas.

inmediatamente y en sí a la voluntad». Esa Voluntad es la cosa en sí, lo que es *libre*, y no aquella primera objetivación. Esta libertad es ausencia de fundamento (*Grundlosigkeit*) relativa a su privación de la forma de razón suficiente. La Voluntad es absurdo en tanto que carece de causalidad y finalidad⁹.

La Voluntad constituye una *unidad* en tanto que la diversidad de la representación se explicita y se funda, como ya se ha insistido, en el principio de razón (espacio, tiempo y causalidad). El principio de individuación no opera en el ámbito de la Voluntad, por ello es una; como no opera la necesidad (y por ello es libre). En la representación, la unidad es siempre inherente a la alteridad; un *estado de cosas* es siempre causa y consecuencia de otros; la unidad se constituye en esas relaciones. Análogamente, la Voluntad no puede ser derivada de un sistema de saber que pende de la forma de la representación. La Voluntad *no puede ser conocida*.

9

En §25, Schopenhauer comienza a estudiar la gradación de objetivaciones de la Voluntad. El desarrollo de tal investigación traba un conflicto en el seno mismo de *El mundo como voluntad y representación*. ¿Cuál es la objetivación más perfecta de la voluntad? El género humano, la voluntad concreta (carácter); ambas son ideas. A este asunto se viene refiriendo el texto desde su mismo comienzo, en la relación entre la Voluntad, las ideas y la dimensión corporal del hombre; aunque se ha comenzado a hacer explícito en 6. En los pasajes que siguen a 2.a (pertinazmente en 4) se narra la experiencia íntima en la que un acto de voluntad se funde con su representación y comprendemos ambas cuestiones como correlatos inmediatos. En 7.a se observa que Schopenhauer estatuye esta experiencia como *límite* en tanto que objetivación más cercana a la Voluntad que nos pone a las puertas de la misma con una intuición que conforma un tipo especialísimo de verdad. La representación correlato de esta intuición en el marco de la experiencia íntima de nuestra corporalidad, consiste en la representación de nuestra *voluntad*. Esta voluntad es interesada, tendencial, propensa siempre a un objeto; es siempre *voluntad de*. El acto volitivo se resuelve, por tanto, en una acción dirigida a un fin que puede ser reconstruido en relación con los motivos.

Sin embargo, en el despliegue del Libro Tercero, son las ideas las que están caracterizadas como las objetivaciones más privilegiadas, emplazándose en un recinto bisagra que no está sometido al principio de razón y por lo tanto, no es estrictamente representación¹⁰. Pero tampoco Voluntad. La metafísica de lo Bello detalla cómo el sujeto se deslinda de su individualidad para sumirse en la contemplación de las ideas, objetivaciones directas, verdaderos soportales de la Voluntad. Las ideas constituyen ya un mirar desinteresado (no tendencial, no orientado a un contenido) del propio desinterés inherente a la Voluntad. Más allá, tras la fenomenología de la vida ética relatada en el Libro Cuarto, la moral de la renuncia comporta una conciencia clara de la Voluntad y una negación del interés. No hay nada de contradictorio en la retórica schopenhauariana, sino una corrección argumental

9 Puede encontrarse una buena aclaración de estas nociones en el trabajo de C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*; Valencia, Pre-textos, 2005. Traducción de Rafael del Hierro Oliva, pp. 93-117.

10 En realidad, Schopenhauer comienza tratando como representación a todo aquello que está sometido al principio de razón. Las ideas son representaciones, pero universales, de ahí que no estén sometidas a dicho principio. Por ello, la definición de su estatuto ontológico es más compleja.

llamativa. Lo que primeramente convence al lector es un postizo bien vinculado a una experiencia característicamente interesada. Lo que resulta ser límite real entre la Voluntad y la representación lleva consigo el abandono del interés.

10

Las estrategias de acreditación o justificación del mundo como voluntad desaparecen gradualmente a partir de §24. Hacia ese punto, en la mitad del Libro Segundo, Schopenhauer comienza a centrarse en aspectos de la voluntad. Resultaría atractivo un estudio en el que, análogamente a este texto, se manifestase la ruta de acreditación de ese otro gozne límite: el de las ideas. Pero esto aquí no tiene cabida. Este discurso, por su propósito, se queda entonces sin *discurso* del que decir algo.

BIBLIOGRAFÍA

- HAMLIN, D. W. *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*. London, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York, Oxford University Press, 1983.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- RÁBADE, S. *El conocer humano I. Obras I*. Madrid, Trotta y Xunta de Galicia, 2003
- ROSSET, C. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia, Pre-textos, 2005. Traducción de Rafael del Hierro Oliva.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación* (II Volúmenes). Madrid-Barcelona, F.C.E. y Círculo de Lectores, 2003. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de Leopoldo Palacios.
- Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1987. Traducción de Miguel de Unamuno.
- Sobre Escritura y Estilo*. Castellón, Ellago Ediciones, 2002. Traducción de Eva Fructuoso.
- Manuscritos Berlineses*. Valencia, Pre-textos, 1996. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Espuela de Plata, 2004. Traducción de Fco. Ayala.

Los Razonables límites de Kant

Rubén Prada Urdaneta.
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: rprada77@yahoo.es

Resumen: El propósito de este ensayo es analizar algunas de las paradojas que contiene la teoría de conocimiento kantiana, y ponerlas en relación con las soluciones que darían los epígonos idealistas de Kant, en especial Hegel. Se hará hincapié en mostrar por qué dichas paradojas son constitutivas del pensamiento kantiano e intentaremos entender cómo tratará Hegel de disolverlas con mayor o menor fortuna.

Palabras clave: Kant, Hegel, “cosa en sí”, entendimiento, sensibilidad.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze some of the paradox that contains Kant's theory of knowledge, and to connect them with the solutions that the Idealists gave to them, especially Hegel. We will stress the importance of showing why those paradox are essential structures of the Kant's thinking, and we will try to understand how Hegel attempt to dissolve them.

Keywords: Kant, Hegel, “thing-in-itself”, understanding, sensibility.

El hilo conductor del proyecto kantiano era pensar la razón al mismo tiempo que sus límites. Y en Kant, quizás más que en ningún otro autor, límites y antítesis conceptuales están constitutivamente relacionados. No en vano toda su filosofía “nace” de la “gran luz” que le iluminó hacia 1769 y por la cual le fue revelada la *antinomía* de la razón. De ahí que haya que entender los límites del pensamiento kantiano como límites estructurales *del* proyecto, es decir límites, en gran medida, conscientemente establecidos.

La *Crítica de la razón pura* pretende fundamentar la validez y la objetividad del conocimiento humano, pero sobre todo recortar las pretensiones de conocimiento de la razón allí donde el uso erróneo de ciertos conceptos obstaculiza el camino del verdadero conocimiento. Desde un principio la investigación no quiere sólo indagar la posibilidad y justificación del conocer sino muy especialmente limitar el (supuesto) conocimiento. Y quizás sea esta “reserva” kantiana una de las claves esenciales para entender las llamativas –por radicales– oposiciones que contiene su pensamiento, y que actuarán de “dinamita conceptual” en los proyectos filosóficos de sus herederos idealistas.

La irreducible tensión entre intuición y concepto.

Para Kant es necesario reconocer que sensibilidad y entendimiento son dos facultades complementarias pero irreducibles entre sí: El entendimiento es la facultad de producción espontánea de representaciones, la sensibilidad la facultad para ser afectado por intuiciones. Si bien estas dos instancias del conocer son esencialmente distintas ambas median entre sí según el famoso *dictum*: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV* A51, B75). Esta irreducibilidad entre intuición y concepto queda patentemente señalada en la sección del esquematismo de la primera *Crítica*. Para Kant, esta diferencia inconmensurable entre las dos instancias –la imposible reducción de la intuición al concepto– era la necesaria garantía para que la razón no transitara por las etéreas regiones de la metafísica y se atuviera al suelo común de la experiencia. No sólo eso. El hecho de que el concepto tampoco fuera reducible a los contenidos sensibles impedía que la conexión con lo real se malinterpretara en el sentido de un realismo ingenuo, en el que el sujeto cognoscente actuara como un mero espejo del mundo, en el que éste se duplicara *inmediatamente*, como en la famosa e inapropiada metáfora de la *tabula rasa*. Esta “dialéctica de la experiencia” hace las veces de una profilaxis metodológica contra todo intento de reificar bajo una forma definitiva cualquier representación del mundo que se obtenga.

El problema de la solución kantiana es que no consiguió convencer claramente de que la mediación entre los dos ámbitos, y con ella, la posibilidad misma del conocimiento estuviera definitivamente asegurada. Hegel opinará que la propuesta kantiana desemboca en un fracaso y oponiéndose a su *maestro* entenderá la sensibilidad como un conocimiento conceptual “confuso”.

El necesario problema estructural de “la cosa en sí”.

Las precauciones kantianas de separar lo conceptual de lo no conceptual condujeron a aporías de difícil aceptación. Como claramente comprendieron tanto críticos como discípulos, dos puntos son especialmente delicados en todo el edificio crítico: la “cosa en sí” y la *apercepción trascendental*, los dos polos entre los cuales se mueve la teoría kantiana del conocimiento.

Tanto una como otra son conceptos-límite (*Grenzbegriffe*) de la experiencia, que no forman parte de ella pero son necesarios para pensarla. La “cosa en sí” aparece como causa de la experiencia, y por tanto como “origen” del conocimiento, pero en sí misma es incognoscible, pues está “más allá” de la experiencia posible. El noumeno (del griego *nous*: intuición) ha de ser entendido como el horizonte inalcanzable del proceso del conocimiento. La conciencia no puede tener una *representación* de la “cosa en sí”. En el fondo sólo accedemos a ella lógicamente, presuponiéndola como necesario fundamento de la multiplicidad fenoménica que ordena el entendimiento. A lo sumo podemos pensar un “objeto trascendental” (según la equívoca denominación de la primera edición de la *Crítica*) o “cosa en general”, que constituye algo así como el “esqueleto vacío” sobre el que el entendimiento construye las representaciones de los diferentes “objetos” de conocimiento, es decir, a partir de él, el entendimiento puede *unificar* categorialmente el contenido sensible de la experiencia. Pero ese “objeto trascendental” es un objeto lógico y no real.

La introducción de la “cosa en sí” en el edificio de la primera *Crítica* es literalmente aporética: quiere impedir la viabilidad de una conceptualización de lo real que desligada de la propia subjetividad que conoce, reclame ser verdadera no ya *para nosotros* sino en *sí*. Vemos así la clara necesidad estructural del concepto de “cosa en sí”, que quiere poner de manifiesto que por debajo de todo nuestro conocimiento hay siempre un resto imposible de eliminar que trunca la perfecta *adecuación* de la cosa al pensamiento.

El problemático lugar lógico del “Yo pienso”.

En el otro extremo de la “cosa en sí” está la *unidad sintética de la apercepción*, cuyo estatuto es igualmente ambiguo. En perfecta coherencia con la problemática de la cosa en sí, Kant afirma que sólo puede haber conocimiento de objetos *en* la conciencia, es decir de “objetos de conciencia”. Con esta expresión mentamos dos cosas: por un lado la existencia de una representación fenoménica, tal es el “objeto”; por otro la existencia de una “conciencia” que *tiene* dicha representación, y que es –evidentemente– *consciente* de ella. Pero si cada “objeto de conciencia” acarrea una conciencia del objeto, es necesario que yo pueda unir todas mis representaciones de objetos y que sea consciente de esa síntesis, o en otras palabras, es necesario que yo sea consciente de esa *consciencia*. Tal es el “Yo pienso” (*Ich denke*) que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones; pues, de lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado” (*KrV* B132). Gracias a esa unidad de la autoconciencia, podemos pensar lo común a diferentes representaciones y formarnos un concepto de ellas, “en efecto, las múltiples representaciones que son dadas en una determinada intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran conjuntamente a una autoconciencia” (*KrV* B132). Pero esta unidad es todavía meramente analítica, y presupone una *unidad sintética de apercepción*, que de cuenta de la síntesis de las diversas representaciones, porque “el enlace no se halla en los objetos y no puede ser tomado de ellos como, digamos, mediante la percepción y sólo luego ser asumido por el entendimiento; al contrario, tal enlace es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de enlazar *a priori* y de someter la multiplicidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción, cuyo principio es el más elevado de todo el conocimiento humano” (*KrV* B135). El problema aquí radica en que pese a que la “unidad sintética de la conciencia es, entonces, condición objetiva de todo conocimiento” (*KrV* B138)

no está dada *para* la conciencia, es decir, no es autorreferencial, es un “presupuesto” último del conocimiento pero... que no es posible conocer. En definitiva, el conocimiento depende, paradójicamente, de algo incognoscible. El foco del que irradian las categorías (el “Yo”) y el foco del que irradian los fenómenos (la “cosa en sí”), no son cognoscibles, y el primero, ni siquiera pensable. El intento kantiano de explicar la naturaleza de la experiencia, y por ende, del conocimiento, se ve encerrado en un verdadero callejón sin salida. El conocimiento aparece así como una mediación sin extremos, o mejor, una relación cuyos extremos quedan sueltos, fuera del proceso *consciente* del conocimiento.

En su concepción del “Yo” Kant quería evitar pensar la identidad del sujeto en términos esencialistas, vale decir, metafísicos. Pero su concepción del “Yo pienso” como lo que “tiene que poder acompañar a todas mis representaciones” (*KrV* B132) significa que la identidad del yo no es otra cosa que la *condición formal* de su continuidad temporal. No hay contenidos permanentes de ese “Yo”, más allá de los derivados de su propia formalidad, es decir, las reglas de síntesis propias del entendimiento. Kant señalará vagamente que la efectiva realización de la identidad del yo tiene que ser externa. Al respecto señalará en la deducción trascendental de las categorías: “si existe la posibilidad de que yo me represente la identidad de conciencia en esas representaciones, ello se debe tan sólo a que puedo combinar en una conciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas” (*KrV* B133). Será Hegel el que *llene* esa abstracta subjetividad trascendental kantiana con el recorrido de la conciencia a través de la historia, poniendo de manifiesto que la esencia de la humanidad no es algo abstracto e inherentemente constitutivo del individuo, sino que, en realidad, remite al conjunto de las relaciones intersubjetivas en las que el individuo inscribe su vida y su acción en una época determinada. Pero quizás hemos de ver el “vaciamiento metafísico” que realiza Kant con la noción de sujeto como el paso previo para su “llenado histórico” por parte de Hegel.

La anhelada “superación” kantiana de la dualidad: la Crítica del Juicio.

Hegel acogerá con entusiasmo la tercera *Crítica* kantiana porque en ella aparece lo que (para los idealistas) será la anticipación del absoluto o de la Idea como la reconciliación racional entre sujeto y objeto, entre necesidad y libertad, entre conocimiento teórico y acción moral más allá de la unilateralidad con la que dichas oposiciones se consideraban en la dos primeras *Críticas*. Kant pretende con ella buscar la raíz común de los dos ámbitos que con tanto cuidado y precisión había separado. Y el elemento unificador será el Juicio, dado que “la facultad de juzgar proporciona el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el paso de la razón pura teórica a la razón pura práctica” (*KU*, Intr, IX, 35).

En la introducción Kant señalará que el principio sobre el que se apoya el juicio reflexivo es la idea de una *finalidad en la naturaleza*, esto es, la idea que implica pensar la naturaleza como si estuviera dotada de unidad hasta en sus más mínimos elementos por un *entendimiento arquitectónico* desconocido. De esta manera se considera la entera Naturaleza como un *sistema de fines*, como si toda ella estuviera *teleológicamente* ordenada. Esto llevará a considerar que los objetos de los juicios teleológicos (organismos vivos y organismos espirituales: la cultura y la historia humanas) encierran el fundamento de su realidad en sí mismos, es decir, que en ellos lo particular está *en sí mismo* determinado por lo universal. Y es por ello que Hegel verá la *Crítica del Juicio* como el intento de superar el dualismo trascendental de las *Críticas*

anteriores, pues para Hegel, que la universalidad se encuentre ya en la misma particularidad implica que lo suprasensible determine por sí mismo lo sensible. (Cfr.: *Enc.* §55, pág. 158).

Podemos suponer que Hegel *quiere* “leerse a sí mismo” en la obra de Kant, buscando la unidad de identidad y diferencia, y que por lo tanto vea aquí la posibilidad de encontrar un universal que no exista al margen de las particularidades que subsume, sino que se particularice en sí mismo: un universal concreto. En este sentido Hegel interpretará la noción kantiana de “fin” (aparecida en el principio del juicio reflexivo en general) como la del concepto inmanente a la cosa. De ahí que esté presente como base de la tercera *Crítica* un entendimiento intuitivo en el que coincidirían perfectamente lo universal y lo particular. Pero quizás esto sea forzar un poco la letra kantiana en una dirección claramente idealista, pues Kant no dice que el universal contenga en sí mismo al particular con independencia del juicio que los pone en relación *como si* así fuera. Además, para Kant, ese entendimiento *desconocido* que posibilitaría la finalidad de la naturaleza se caracteriza meramente por ser un donador de leyes. La *técnica de la naturaleza* que implica la noción de finalidad natural no “pertenece” a la naturaleza como tal, sino que es –para Kant– sólo propia del espíritu, es decir, no pertenece a determinados productos de la naturaleza sino sólo a nuestro modo de conocerlos. Es por ello que el principio de finalidad aparece como un principio trascendental.

Kant no llegará tan lejos como para superar la finitud del entendimiento y apuntar a una razón absoluta, aunque ya aviste el territorio por el que transitarán sus epígonos idealistas. La vía que abrirá el camino para la interpretación idealista está en la caracterización que hace Kant de la finalidad de la naturaleza en el juicio teleológico. Éste va a considerar dicha finalidad como *objetiva*, poniendo realmente el concepto como fundamento de la naturaleza. Esta finalidad será para Kant *interna*, considerando que una cosa es un “fin natural” cuando en ella el efecto es a la vez la causa, y la causa a la vez efecto, si bien, uno y otro en sentidos diferentes: en un caso como causalidad eficiente (mecanicista) y en el otro como causalidad final. Ciertamente, esta causalidad ya no puede ser la causalidad finita propia del entendimiento que sólo se explica por la relación de una cosa con la otra. La unidad de causa y efecto hace que los objetos de los que trata el juicio teleológico no sean explicables según la causalidad natural, lo que los diferencia radicalmente de los productos creados por el hombre.

El concepto de finalidad interna establece que la idea del efecto producido por la causa es la condición de posibilidad del efecto mismo, en cuanto es el producto inmediato de la causa, es decir, un fin en sí mismo. Surge así la pregunta de cómo es posible que en un mismo ámbito (la naturaleza) puedan coexistir dos explicaciones opuestas: la mecánica y la finalística. Kant responderá que mecanicismo y finalismo no son principios constitutivos de objetos, sino dos principios de reflexión, dos puntos de vista diferentes que guían nuestra completa comprensión del cosmos y que por lo tanto pueden coexistir perfectamente en una misma explicación. Nuestro espíritu tiene necesidad de ambos en su intento de explicar el mundo, ya que no podemos explicar los seres organizados –por ejemplo– únicamente mediante el principio de causalidad mecánica. Ni la causalidad eficiente (propia del mecanicismo) ni la causalidad final (propia de la metafísica aristotélica) son suficientes en sí mismas para dar cuenta de los objetos propios del juicio teleológico. Lo que viene a significar que la causa está en la cosa misma, y no en ningún ser externo, sea natural o racional. En la noción de “fin natural” desaparece cualquier causa externa. Es en este contexto en el que Kant va a introducir el concepto de *entendimiento intuitivo* o *arquetípico*; un entendimiento infinito que supera todas las escisiones (posibilidad y realidad, ser y deber ser, mecanicismo y finalismo) establecidas por nuestro entendimiento discursivo.

Claramente Kant apunta aquí a que el concepto sea inmanente al objeto, pese a que no lo explicita. La unidad de concepto y realidad son conclusiones que sacará Hegel, quien señalará la diferencia entre esta finalidad y toda otra finalidad externa. La causalidad propia del juicio teleológico conlleva la identidad de mecanismo y finalidad. Y efectivamente, Kant mismo hará notar que a la causalidad del concepto en el fin natural no subyace un ser racional exterior a la cosa que sea su causa, lo que no debe llevarnos a suponer un Dios que esté inserto panteísticamente en la naturaleza o que cristianamente la trascienda.

Pero este paso dado por Kant en la dirección de formular un concepto inmanente al objeto parece avanzar más allá de las limitaciones fenomenológicas del conocimiento tal y como se entienden en la *Crítica de la Razón Pura*, para proponer un objeto que no esté ya preso de las categorías del sujeto, alcanzándose por fin el objeto “en sí”. Además Kant es consciente que el principio del Juicio (el de una finalidad en la naturaleza) no es suficiente para dar razón del juicio teleológico justamente porque en éste la finalidad está puesta como objetiva, esto es, porque con ello se han presupuesto conceptos que el Juicio no ha desarrollado por sí mismo: si la universalidad de la naturaleza sólo refiere a su adecuación a la constitución del sujeto trascendental, no existe todavía un fundamento firme para considerar al objeto como un fin en sí mismo, aunque sí para considerarlo bello. En otras palabras, en el juicio estético lo único que se afirma es la concordancia de la representación con la forma conceptual del entendimiento, pero en el juicio teleológico ya asignamos un concepto a la representación, asumiendo con ello que existe un objeto determinado por un concepto que no procede del entendimiento. El “tránsito” que realiza Kant *hacia* la “cosa en sí” es claro. Hegel entenderá que la finalidad interna propia del fin natural ya prelude el universal concreto que él está buscando.

Pero Kant sólo concederá que la finalidad interna se piense *por analogía* con la finalidad externa, con lo que se ha renunciado a la finalidad interna como tal: la finalidad de la naturaleza sólo tendrá para Kant un valor subjetivo. Reubicando la finalidad interna en la estructura del sujeto trascendental se perderá –para Hegel– toda posibilidad de superarlo y con ello de superar las contradicciones estructurales que el criticismo contenía.

En la consideración final del juicio teleológico Kant termina por desplazar la unidad de concepto y realidad hacia el lado de la representación, del pensamiento, de modo que la naturaleza sólo es pensada *exteriormente* por el sujeto finito. Así la crítica de Hegel a todo el criticismo será en gran medida legítima: el kantismo es una continua *indecisión* entre la unidad y la diferencia que representan los opuestos. La diferencia es para el kantismo una fija oposición (intuición–concepto, naturaleza–libertad). La unidad de dichos opuesto sólo puede explicarse en función de un tercero externo que los trascienda.

La tarea del pensar postcrítico: pensar el Absoluto:

Una cosa había dejado claro el kantismo, sin poder, pese a ello, sacar todas las consecuencias necesarias que exigía: la realidad efectiva está mediada por las formas de la subjetividad, pero, de igual manera, las formas de la subjetividad están mediadas igualmente por la realidad efectiva. Sujeto y mundo se copertenece. Pero todavía el pensamiento kantiano no sabe o no se decide a explicitar el cómo. Pensar el Mundo del sujeto y el Sujeto del mundo será lo que impulse a pensar a los idealistas, como escribe Schelling a Hegel a principios de 1795: “La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando.

¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?... ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía!”¹ Y eso es lo que hará Hegel, como sabemos, *conectando* la “cosa en sí” y el “Yo pienso” a través del concepto de razón.

La tarea de pensar el Absoluto es la empresa de pensar la unidad-en-la-diferencia de lo objetivo y lo subjetivo. Pese a que Kant había intentado en cada una de sus Críticas pensar la razón en su tensión hacia lo Incondicionado, lo que había *exposto* era en el fondo un Absoluto “trinitario”: *unidad sintética de la apercepción* y “cosa en sí”, en la *Crítica de la Razón Pura*, libertad y bien supremo, en la *Crítica de la Razón Práctica* y entendimiento intuitivo y substrato en la *Crítica del Juicio*. Pero es que para Kant hay un desajuste irreconciliable entre lo subjetivo y lo que no es subjetivo. La tensión entre sujeto y objeto es para Kant imposible de armonizar. Para el sujeto hay siempre una facticidad insuperable tanto en el material de los sentidos a partir del cual se opera la síntesis del entendimiento como en el propio *mecanismo* que realiza dicha síntesis. Para Kant no hay una reconciliación posible que realizar en lo existente o en el pensamiento. Las relaciones entre lo finito y lo infinito, entre el espíritu y la naturaleza están siempre abiertas, como heridas que no pueden sanar. Pensar el Absoluto puede ser visto, a la vista de lo anterior, como el intento de reconducir a la unidad y salvar (quizás sólo temporalmente) el *desajuste estructural* que la filosofía kantiana establecía. Pero no hay que olvidar que la profundidad que una filosofía alcanza no está relacionada directamente con su capacidad para resolver las contradicciones sino más bien con su capacidad para hacer que junto a esas contradicciones propias de los resultados de la investigación filosófica salgan también a la luz aquellas contradicciones que son intrínsecas al tema investigado.

¹ Incluida en: Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1978, pág 53.

El testimonio: una forma de relato

Dra. Greta Rivara Kamaji
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Contacto: gretarivara@yahoo.com.mx

Resumen: El artículo tiene como centro de análisis aquello que llamamos “relato testimonial”. Se considera que es en el siglo XX, que el testimonio adquiere la forma del relato y fundamentalmente de relato histórico aunque no solamente. El artículo busca establecer algunos elementos básicos para aclarar y comprender la estructura de este tipo de relato. El análisis parte de los relatos testimoniales realizados por las víctimas del nacional socialismo y particularmente de aquellos que dan cuenta de la llamada experiencia concentracionaria.

Palabras clave: relato, testimonio, documento, historia, nazismo.

Title: The Testimony: A Kind of Narrative

Abstract: The paper analyzes what we call “testimonial narrative”. It states that it is in the XX century that the testimony became a way of narrative and specifically historical narrative but not only. The paper searches to build some elements which are fundamental to understand the theoretical structure of this kind of narrative. The analysis focuses basically on the narrative testimonies made by the victims of the national socialism concentration camps.

Keywords: Narrative, testimony, document, history, Nazism.

El siglo XX vio nacer un nuevo tipo de documento, una forma diferente del relato. Se trata de aquello que llamamos relato testimonial.

Para pensar esta forma del relato me voy a referir específicamente a la estructura y naturaleza de los relatos testimoniales realizados por las víctimas del nacional socialismo y puntualmente a aquellos que dan cuenta de la llamada experiencia concentracionaria. Me enfoco en este acontecimiento pues fue precisamente que, a partir de él, el relato testimonial se convirtió en una categoría.

Muchos de los relatos testimoniales que surgieron en los primeros años de la posguerra se convirtieron en sí mismos en documentos históricos, pruebas documentales, archivos históricos y llegaron a ser tan numerosos como los estudios históricos que al respecto se realizaron en la segunda mitad del siglo XX y que, en buena medida, tomaron a los testimonios como ejes y puntos de partida para los análisis históricos sobre este aspecto del nacional socialismo.

Nótese simplemente que los primeros textos que dieron a conocer, sistematizaron y reflexionaron sobre la naturaleza y significado de la experiencia concentracionaria son precisamente relatos testimoniales, pensemos inmediatamente en Primo Levi, en Robert Antelme, en Viktor Frankl, entre otros¹.

Hay que señalar ciertas condiciones que propiciaron el surgimiento de este nuevo tipo de documento, de relato. Una de esas condiciones radica en que la historia académica, institucional, no se hizo cargo, en general, del tema de los campos nazis de concentración y exterminio durante los primeros años de la posguerra. Lo singular en todo esto es, precisamente, que fueron las propias víctimas quienes se hicieron cargo, quienes tomaron la responsabilidad de comenzar a escribir esa historia, que era, en última instancia, su propia historia.

Las víctimas se vieron precisadas a construir, sin saberlo, el género del relato testimonial, nacido ahí, en y desde la necesidad de inscribir el suceso histórico al que sobrevivieron -o no- en la historia, y justamente, en su carácter de víctimas sólo pudieron hacerlo primordialmente e inicialmente, desde la experiencia vivida².

Sin embargo, en muchos casos, los relatos que comenzaron a dar cuenta de la experiencia concentracionaria, se adelantaron, sorprendentemente, a la historia académica, institucional, pues, los autores de tales relatos, en tanto insertos en el evento del que pretendían dar cuenta en sus relatos, no necesitaron prácticamente ninguna distancia histórica para reflexionarlo, habiéndose encontrado en su epicentro mismo (en los campos de concentración y exterminio) poseyeron una enorme y lúcida conciencia histórica, en primer lugar, una conciencia en torno a las dimensiones y significado de lo que habían vivido y de lo que ello debía significar en la historia del siglo XX; de alguna manera entendieron que ese evento que habían vivido debía estar inscrito en la historia.

Es también, desde esta perspectiva, que muchos de tales testimonios fundaron las categorías y los horizontes conceptuales para estudiar el tema y ello, mucho antes que los historiadores comenzaran a exponerlo en estudios sistemáticos. Este último aspecto es

1 En estos casos, son estimonios escritos inmediatamente después de la guerra; 1946, 1947 y 1945, respectivamente.

2 Recordemos que existe todo un grupo de testimonios de gran importancia histórica, cuyos autores no sobrevivieron al evento del que dieron cuenta en sus relatos. Un caso paradigmático son los testimonios escritos por algunos miembros del *Sonderkommando* de Auschwitz-Birkenau. Cf. A.A.V.V. Des voix sous la cendre. Manuscrits des *Sonderkommandos* d'Auschwitz-Birkenau, Paris, Calmann-Levi, 2005.

notable, pues la historia no otorgó, en primera instancia, a las víctimas, las palabras, las categorías, los conceptos para nombrar y explicar lo que les sucedió y el acontecimiento del que fueron parte sino que fue al revés, fue a través de los relatos de las víctimas y su esfuerzo por explicar lo sucedido, que otorgaron a los historiadores categorías y marcos conceptuales para estudiar el tema, mismos de los que se valieron y tomaron en cuenta en el momento en el que iniciaría el proceso en el cual la historia institucional comenzara a salir del silencio en el que, junto con gobiernos, instituciones, cómplices, observadores pasivos e indiferentes, perpetradores y colaboradores habían permanecido.

Valga señalar como ejemplo a uno de los primeros relatos testimoniales que contenía una profunda reflexión y puntual sistematización sobre el significado de los campos nazis de concentración y exterminio, el relato de Primo Levi³, escrito en 1946 y publicado a muy pequeña escala en 1947, apenas tuvo algunos lectores.

El relato mismo prevé esto con una sorprendente conciencia histórica. Hace, de alguna manera, una llamada al lector, en la medida en que en la redacción impera el plural, el nosotros, mucho más que la primera persona del singular, esto es, llama la atención para advertir que no se trata exclusivamente de un anecdotario personal, sino de un relato que, de algún modo, buscaba dar cuenta de un evento histórico de dimensiones mayúsculas, y como tal, no podría ser entendido desde la sola perspectiva de los individuos que lo padecieron, sino en la inserción de esos individuos en la historia del siglo XX.

No casualmente, como señalamos, muchos de los grandes estudios sobre el tema vieron en los relatos testimoniales no sólo un punto de partida importante sino un apoyo, un complemento al que no dejaron de recurrir constantemente.

Lo que quiero señalar es que el relato testimonial devino en muchas ocasiones documento histórico que, aunado a otros documentos y archivos, se convirtió en un elemento central desde el cual la historia posterior abordó el tema. Se trata, en este caso, de uno de esos eventos del siglo XX, cuya reconstrucción y explicación se sustenta, en mucho, en los relatos testimoniales pues ellos, también, contribuyeron a la posibilidad de iniciar la interpretación de los documentos y archivos sobre los cuales trabajarían los historiadores.

En este sentido, considero que los testimonios de los supervivientes de los campos nazis y aún de quienes no sobrevivieron pero que escribieron su testimonio y pudo ser conservado, inauguraron una nueva clase de documento histórico, ciertamente distinto a lo que canónicamente se considera como tal. A esa clase de documento le llamamos relato testimonial y pongo el acento en su carácter de relato.

¿En qué consiste?, ¿en qué sentido podemos ubicarlo como otro género, como una categoría distinta?, ¿en qué radica su carácter de relato?, ¿cómo el testimonio deviene relato y cómo el relato deviene testimonio? Así como no se trata de un documento histórico en el sentido canónico, tampoco trata de un mero testimonio en el sentido ordinario y tradicional del término. El relato testimonial abarca más que ambas posibilidades, integrando a su vez, algo que ni una ni otra instancia por separado contienen: las características del relato de ficción.

Desde la perspectiva de la filosofía uno de los autores que con mayor sistematicidad ha pensado la categoría de relato es, como sabemos, Paul Ricoeur y se ha concentrado en dos posibilidades del relato: el histórico y el de ficción⁴.

3 Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 2005.

4 Ricoeur no sólo pensó la estructura ontológica del relato sino que realizó un análisis complejísimo en torno a lo que consideró las dos formas fundamentales del relato: la historia y la ficción. Las obras principales en las

Parto de las reflexiones de Ricoeur para pensar un tipo de relato que considero se ubica entre el relato de ficción y el relato histórico sin ser una mezcla de ambos sino una categoría distinta que, sin embargo, se deja explicar desde el sentido y significado de aquellos; sobre todo si los pensamos a la manera ricoeuriana, dadas sus aportaciones al estudio del relato en general.

Después de una extensísima reflexión, Ricoeur concluye, en *Tiempo y narración* que el relato es mimesis praxeos, esto es, representación de acciones humanas encadenadas lógico-temporalmente. Ricoeur no ha llegado a esta idea sino a través del análisis de importantes intentos para pensar el relato. La narratología, constituye obviamente una de las estaciones en las que el trayecto ricoeuriano se detiene. Especialmente importante le será la concepción estructuralista según la cual, en general, tenemos un relato ahí donde existe una transformación de un estado de cosas anterior, asimismo, le es de singular importancia la idea general de la narratología, según la cual, hay un relato ahí donde hay un narrador, de modo que las nociones de relato y narratividad se hacen interdependientes aun cuando no para toda narratología, todo relato es narrativo.

Para Ricoeur, entonces, todo relato constituye una configuración del tiempo y de la acción. Cuando piensa específicamente el relato de ficción construye su noción de ficción a partir de las diferencias que las pretensiones del relato de ficción contiene con respecto a las pretensiones de otros modos del relato, como el histórico.

El relato de ficción, señala, tiene pretensiones de verdad más no son como las que busca el relato histórico, esto es, decir las cosas, como diría Ranke, tal y como efectivamente han sucedido. Ahora bien, no son solamente las distintas pretensiones de verdad lo que constituye al relato de ficción, nuestro autor se pregunta propiamente por aquello que constituye la ficción misma, e intenta construir una concepción filosófica de la ficción desde las aportaciones de la teoría literaria.

Autoras como Hamburger y Cohn estarán presentes en su reflexión y retoma las ideas de que la señal fundamental de la ficción la constituye el despliegue de una tercera persona, como asume Hamburger y, como asume Cohn, que la señal de la ficción consiste en las posibilidades que ésta genera para desplegar distintos modos de dar cuenta del conciencia, esto es, la ficción, a través de sus diversas técnicas, es la instancia capaz de iluminar el mundo interior, es el sitio privilegiado en el cual el mundo interior se hace transparente, se muestra: la enorme complejidad y ambigüedad de la psique humana logra ser expresada, el universo de la vida interior de la conciencia, se manifiesta por obra de la ficción⁵.

Con estos elementos, que Ricoeur reelabora, nos preguntamos ahora sobre ese tercer tipo de relato, el testimonial.

Sostengo que el relato testimonial incluye las ideas revisadas tanto de relato como de ficción, pero sostengo también que tiene las características del relato histórico pero sin identificarse con él, esto es, el relato testimonial incluye las marcas de la ficción pero también las del relato histórico.

Para Ricoeur, el rasgo capital del relato histórico está constituido, como señalamos, por sus pretensiones de verdad, de señalar lo que ha sucedido en tanto tal. Ahora bien, el relato histórico es relato en la medida en que contiene representaciones de acciones humanas

que aparecen estos estudios son *Tiempo y narración* para el relato de ficción, *Historia y narratividad* para el relato histórico así como *La memoria, la historia, el olvido*.

5 Cf. Hamburger, Käte. *La lógica de la literatura*, Madrid, Visor, 1998. También Cf. Cohn, Dorrit. *The Distinction of Fiction*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1999.

organizadas lógico-temporalmente y contiene un narrador, valga decir, que tiene que ser necesariamente en tercera persona, lo que no sucede necesariamente en el relato testimonial, a su vez el relato histórico tiene que ser heterodiegético y a diferencia de la ficción no puede ni debe dar a conocer la conciencia de los personajes. Pese a estas diferencias el relato testimonial incluye algo de las características del relato histórico.

El relato testimonial, específicamente al que me refiero, es el entrecruzamiento del relato histórico y el de ficción y lo es en un primer y básico nivel, sus pretensiones: busca veracidad, tiene pretensiones de relatar lo acontecido efectivamente pero y he aquí el rasgo que excede al mero relato histórico y constituye el entrecruzamiento que mencioné, también busca dar claridad, transparencia al mundo interior y ésta no es una característica periférica del relato testimonial sino que, junto con la primera constituye su columna vertebral, siendo la primera característica un rasgo del relato histórico y la segunda, un rasgo del relato de ficción⁶.

Tal entrecruzamiento aclara las pretensiones del relato testimonial: aclarar el mundo interior del “yo” que narra y también de la tercera persona, de una alteridad, alude a un otro que busca explicar pues es parte también de la historia, de la intimidad de la primera persona que narra pero también es expresión del mundo histórico exterior, del que se pretende dar cuenta.

Esto es, para el relato histórico, decir lo que siente y piensa esa interioridad es justo su límite, no lo transgrede, ahí se detiene, mientras que, la ficción, se arroja sobre esos límites, en ese terreno es en el que se despliega; el relato testimonial también se arroja a ese terreno. Entonces, éste tiene el punto de partida de aquellos relatos: no sólo tiene pretensiones de verdad sino también de clarificar el mundo interior, de dar cuenta de la experiencia vivida, lo que indica una marca de la ficción pero no por el carácter real o irreal de esa experiencia sino por ejecutarse en el terreno que logra justamente el “transparent minds”⁷.

Ahora bien, es importante señalar que el relato testimonial no tiene por objetivo central contar o dar cuenta de una vida sino, y he aquí una de sus especificidades, dar cuenta de un acontecimiento histórico pero, nótese este aspecto, lo hace *desde* una vida, desde la experiencia vivida, en este sentido podemos diferenciarlo de otros géneros como el de la confesión o el de la autobiografía aunque eventualmente pueda incorporar algunos rasgos de éstas pero no configuran su estructura.

Si pensamos en un modelo de relato testimonial en el ámbito que nos interesa, como el de Primo Levi, debemos señalar que el foco no es él, su persona, su vida particular, sino lo acontecido, aquello de lo que está dando cuenta pero siempre desde el filtro de una interioridad, aquí vemos como el primer aspecto lo acerca al relato histórico y el segundo al relato de ficción.

Ahora bien, que el relato testimonial se realice desde el filtro de una interioridad no significa que lo que está en juego sea esa interioridad -como se da en el caso de la confesión o la autobiografía- sino el relato del evento en el cual esa interioridad se inscribe, pero justo ese filtro de la interioridad le hace transgredir los límites del relato histórico.

Pensemos en dos textos paralelos cuyo tema central el es mismo: Auschwitz. Si esto es un hombre por un lado y el libro Auschwitz del brillante historiador Lawrence Rees. Tanto

6 Este rasgo constituye una de las propuestas fundamentales de Cohn en torno a aquello que define el relato de ficción. Cf. Cohn, Dorrit, *op.cit.* También Cf. Cohn, Dorrit. *Transparent Minds: narrative Modes for Presenting Consciousness*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

7 Con esta expresión hago alusión al título del texto de Cohn, en el que analiza el modo en que la ficción “transparenta” el mundo interior.

el texto de Levi, relato testimonial, como el de Rees, relato histórico, informan sobre el mismo acontecimiento: Auschwitz. Ninguno informa o explica más o menos, más bien hay que señalar que el relato de Rees no está filtrado por el testimonio de una vida aun cuando el texto está sumamente documentado en los testimonios; en cuanto al relato de Levi, contiene pretensiones de informar y explicar un evento histórico pero ello lo realiza desde un espejo más íntimo; más aún, ese suceso se deja explicar desde esa interioridad. Esto es, el relato testimonial tiene la intención y el compromiso de escribir la historia, mas esa inscripción no se reduce a los archivos, a la exactitud de cifras o datos estadísticos. Ese compromiso con la historia trasciende un apego inamovible a los datos y hechos duros.

Es en este punto en el que el relato testimonial se emparenta con el de ficción y ejecuta su acción suprema: decirnos, aclarar lo que somos, conocer nuestras acciones y emociones, comprendernos y para ello, el dato, el archivo, el hecho, son insuficientes, el punto de llegada del relato histórico es el de partida del relato testimonial.

No basta el hecho, por ello, como si fuese relato de ficción, el testimonio necesita presentar más, esto es, el universo de la interioridad de la conciencia humana y sólo la ficción nos hace descender por ese universo.

De este modo, el relato testimonial ha cumplido una doble función, esta última mencionada y la de convertirse en una enorme fuente de conocimiento histórico; ha devenido documento histórico, no gratuitamente constituyó una de las primeras fuentes para analizar lo que sucedió y cómo sucedió en lo referente al universo concentracionario, más aun, algunos relatos testimoniales tuvieron usos judiciales en juicios para criminales de guerra en los años de la posguerra.

Cabe señalar también que el relato testimonial presenta una forma de constitución de la subjetividad y de la identidad, como ha señalado Ricoeur en cuanto al relato⁸, mas en el caso del relato testimonial, esto no se reduce a la constitución de una identidad personal sino que, el relato lleva implícita la enorme carga de un evento histórico, de un horizonte, de una tradición o varias pues el acontecimiento vivido es relatado, incorporando la historia de alteridades que vivieron el mismo evento, tal es el caso de *Los hundidos y los salvados* en donde Levi refracta la alteridad de modo tal, que el relato resulta ser, en última instancia, una interpelación a la historia del siglo XX⁹.

Esto constituye una integración y a la vez una transgresión con respecto al relato histórico pues éste, por principio, implica que el narrador mantiene una perspectiva externa; no constituye su identidad en el relato mientras que en el caso del relato testimonial, (por ejemplo, Levi o Antelme) el yo narrador va construyendo su yo narrado y esto es justamente una señal que configura la ficción¹⁰.

Otro aspecto en el que reconocemos como el relato testimonial cruza con el relato de ficción es que contiene una organización temporal que no es primordialmente cronológica. En los relatos de Levi así como en los de Antelme, Améry o Delbo observamos gran cantidad de prolepsis y analepsis, también realizan grandes elipsis así como momentos de simultaneidad, de modo tal, que el lector no sabe, en primera instancia, en qué momentos de la experiencia narrada, el narrador nos está situando.

8 Cf. Ricoeur, Paul. "La identidad narrativa" en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

9 Cf. Primo Levi. *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph, 2005.

10 Y no solamente configura parte de la estructura formal-literaria de la ficción sino su estructura ontológica. Para un estudio profundo sobre la estructura ontológica del relato de ficción, Cf. González Valerio, María Antonia. *Para una ontología del relato de ficción a partir del concepto de mimesis*, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Todo esto no sucede en el relato histórico, sin embargo, hay que precisar un elemento importante. Aun cuando el relato testimonial relata desde el filtro de una interioridad, lo hace de una manera muy singular: anteponiendo una conciencia histórica, la cual genera simultáneamente un punto de vista exterior y ello le hace compartir esta característica con el relato histórico pero a diferencia de éste, aquél logra ese punto de vista sin necesitar irrestrictamente de la distancia histórica y aun sin que esto se presente, el relato testimonial deviene un documento con valor histórico.

En este punto cabe decir que, a mi juicio, el relato testimonial logra generar a su vez un nuevo modo de distancia histórica justamente generada por la conciencia histórica que caracteriza tales narraciones y ello, en muchos casos, sin contar con el elemento de la distancia en el tiempo como tal, distancia con la que cuenta el historiador.

Estos últimos puntos constituyen el quid del relato testimonial y que lo hacen ser una otra categoría, es más que el relato de una vida particular, aunque la implique, y es capaz de dar cuenta de un acontecimiento e incluso situarlo en las claves de la historia, trasciende el marco de una vida particular para marcar la significatividad de un determinado suceso en el transcurso de la historia como lo hace el relato histórico, por ello el relato testimonial deviene también documento histórico. Conlleva las dos marcas, la de la ficción y la de la historia, el autor del relato testimonial no sólo señala “a mí me aconteció esto” sino “ésto aconteció”¹¹.

Ahora bien, señalado lo anterior, es importante mencionar que justamente cuando proponemos la categoría de relato testimonial, se debe también a que intentamos diferenciarlo del testimonio histórico en general, pues este último, como sabemos, puede incluir entrevistas, deposiciones, declaraciones orales, etc. El relato testimonial es siempre un texto y se presenta como una unidad cerrada de sentido, con un principio y un fin.

Es por esto por lo que hemos insistido en que en el relato testimonial se da propiamente una trama, al modo en cómo ésta se da en el relato de ficción, pero también cómo se da en el relato histórico.

Este carácter entramado del relato testimonial junto con las demás características que hemos enunciado, nos hace precisar también que éste no se identifica con otro género con el que sin embargo podría cruzar: la novela testimonial. El relato testimonial incluye las huellas de la ficción pero no necesariamente las de la novela. Ello se debe, entre otras cosas, en las que no me detendré, a las pretensiones básicas del relato testimonial: relatar lo sucedido y en última instancia “tal y como ha sucedido”. Tales pretensiones no se encuentran necesariamente en la novela testimonial, aunque no debemos olvidar la diferencia que existe entre la manera en que el relato histórico y el testimonial tienen pretensiones de verdad.

El autor del relato histórico nunca deviene narrador que se convierte en personaje ni mucho menos realizará acciones al interior de la diégesis como sucede en el relato testimonial y ello sin mermar sus pretensiones de verdad.

En suma, el relato testimonial intenta dar cuenta de un acontecimiento histórico pero desde la experiencia vivida.

Por último, hay que señalar que si bien el relato testimonial en muchos casos estuvo destinado a convertirse en documento histórico para el historiador, para otro tipo de lectores, ha devenido también obra de arte¹². El hecho y la posibilidad de que para una clase de recepción, el relato testimonial devenga obra de arte no significa que se confunda con el

11 Cf. Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 191 y ss.

12 Podemos citar como ejemplo los casos de Charlotte Delbo, Elie Wiesel, Robert Antelme o Imre Kertész.

relato de ficción, pues éste tampoco es lo mismo que obra de arte aunque sea obra de arte. Para muchos lectores el relato testimonial es un ámbito privilegiado que logra cabalmente, como diría Cohn, un “transparent minds”.

El discurso de la igualdad ante los imperativos de la memoria. Aproximaciones desde América¹

Antolín Sánchez Cuervo
Instº de Filosofía-Centro de Ciencias Humanas y Sociales
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
Contacto: ascuervo@ifs.csic.es

Resumen: La significación crítica de la memoria de las víctimas no sólo encuentra expresiones idóneas en un cuestionamiento de la visión moderna de la historia. También resulta pertinente a la hora de revisar conceptos políticos asimismo modernos como el de igualdad. Desde una perspectiva latinoamericana, la memoria cuestiona aquellos discursos de la igualdad que reproducen la exclusión a propósito de la conquista, las revoluciones de Independencia y las recientes transiciones a la democracia.

Palabras clave: historia, memoria crítica, justicia, igualdad, exclusión, América

Abstract: The critical meaning of the memory of victims not only finds suitable expressions in a discussion of the modern vision of history. It is also pertinent to revise political concepts, in the same way modern, as equality. From a Latin American perspective, memory questions those discourses of equality that reproduce exclusion with regard to the conquest, the Independence's revolutions and the recent transitions to democracy.

Keywords: history, critical memory, justice, equality, exclusion, America

¹ Ponencia presentada en el X Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política *La igualdad: antiguos y nuevos desafíos*, México D.F., 24-26 de octubre de 2007.

1. El estatuto filosófico alcanzado por la memoria de las víctimas más allá de su tradicional confinamiento en el espacio privado, sentimental o moralizante, encuentra expresiones diversas. Quizá la más obvia sea, en primera instancia, aquella que cuestiona la historia tal y como ha sido pensada en la modernidad, ya sea bajo la lente del progreso, ya sea bajo el enfoque -opuesto sólo aparentemente- del historicismo.

Conforme a la lógica del progreso, la historia es el auténtico nervio de una reconciliación entre razón y realidad que se consume a costa de olvidar la violencia de sus propios costes, justificando así la producción incesante de víctimas como el inevitable precio de su realización. La historia como progreso se codifica así en la historia de los vencedores, quedando la memoria de los vencidos confinada a una suerte de reciclaje inteligente o, en el mejor de los casos, a una especie de sublimación moral. En el marco de una filosofía de la historia tan paradigmática en la modernidad como la kantiana, por ejemplo, dicha memoria quedaría suplantada por el recurso a la experiencia interior y liberadora de la moralidad, prolongado bajo los postulados de la inmortalidad del alma -garante de una realización plena de esa experiencia- y de la existencia de dios o de un “supremo bien originario” -garante asimismo de una conexión necesaria entre esa moralidad y la felicidad². Sólo así, recurriendo a la satisfacción moral interior y a la promesa de felicidad más allá de este mundo, en el regazo de una especie de memoria divina o “inteligible”, encontrarían reparación las víctimas. De alguna manera, Kant identificó, asimiló y absorbió, desde su imponente construcción moral, la mala conciencia de una lógica tan letal como la del progreso; e incluso entrevió la dificultad de neutralizarla desde el ámbito secular de la historia, al margen de conceptos de raigambre teológica, asimismo difíciles de desplegar en dicho ámbito. Más adelante volveremos a esta cuestión. Señalemos por ahora que Kant, después de todo, se rindió ante esa misma mitología ilustrada del progreso a la que su interpretación de la historia tanto estaba, de hecho, contribuyendo³.

Otro ejemplo moderno de exclusión de las víctimas y de reciclaje de sus memorias, más contundente y de mayor calado posterior, lo ofrece la construcción hegeliana de la historia. Con ella -y con tantas traducciones posteriores de la misma, ya sea en los términos del marxismo dogmático, ya sea bajo las objetivaciones positivas del pensamiento liberal hasta nuestros días- la lógica del progreso se libera de todo resquicio de mala conciencia. Con Hegel sobra ya cualquier recurso a la moral interior y ultraterrena. Por eso la reconciliación entre razón y realidad, la realización del reino de la libertad o del Espíritu, no se consume en el ámbito de la moralidad sino en el de la eticidad o del Estado, en el cual no cabe otra memoria que la del héroe o del individuo histórico-universal, análogamente a la de las culturas dominantes. Sólo sobrevive, en definitiva, la memoria célebre o de los vencedores. Junto a las realizaciones del Espíritu, toda memoria de las víctimas o todo proyecto emancipador que haya fracasado en el intento resulta insignificante o queda absorbido bajo categorías como las de “variación” y “rejuvenecimiento”⁴. “Una gran figura que camina” -afirma Hegel en este sentido, refiriéndose a la “realización de lo universal” inscrita en los “grandes intereses” de esos “individuos históricos”- “aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas

2 Cf. los capítulos IV y V de la “Dialéctica de la razón pura práctica” contenida en la *Crítica de la razón práctica* (Primera parte, Libro segundo).

3 Cf. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978.

4 Cf. Hegel, G.W.F., “Introducción general”, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp.45ss.

cosas, a su paso”⁵. Las víctimas de la historia se asemejarían entonces a esas flores inocentes pero insignificantes, cuyo sacrificio resulta inevitable y hasta imprescindible para cumplir fines supuestamente más altos. Una memoria reivindicativa de las mismas se reduciría, en este sentido, a las expresiones estériles de un moralismo sentimental.

El afán historicista por reconstruir la totalidad del pasado y por que nada de él se pierda se rebela, en primera instancia, contra la lógica del progreso; pero tampoco llega a desahogar una memoria crítica de la misma en la medida en que dicha reconstrucción se realiza en términos de objetividad científica, tan deudores, siempre, de las ideologías dominantes en el presente. Es decir, somete a dicha lógica a un proceso de desencantamiento, pero a costa de ceder al poder encantador de la ciencia. Dicho con otras palabras, soslaya la complicidad entre ciencia, poder e ideología. Dirige la mirada hacia todo el pasado y no sólo hacia el que ha triunfado, pero lo rescata bajo los criterios de la cultura dominante y previamente acotada desde el encantamiento científico; o lo que es igual, desde una asepsia objetivadora que tiende a disolver el potencial crítico latente en el pasado insatisfecho de las víctimas bajo la inercia de una temporalidad homogénea en la que todo es transición y continuidad, herencia y reproducción de lo ya dado. El historicismo desmonta, bien es cierto, la lógica del progreso, pero deja intacta su tendencia ilustrada a domesticar y racionalizar el pasado, reduciendo la memoria a una operación instrumental legitimadora del presente. Contempla la historia desde la atalaya de un presente satisfecho y más o menos autocomplaciente. Bajo la mirada historicista, el pasado “esta ahí”, esperando a que alguien se lo lleve en el momento más oportuno. Y no sólo eso. El historicismo reduce además la realidad a facticidad olvidando que ésta también se compone de “no-hechos” y que se construye a costa de frustraciones y fracasos; reduce la realidad a aquello que tiene vigencia positiva y reconstruye la historia bajo una continuidad reconciliadora que soslaya la barbarie que la atraviesa.

Las tesis sobre la historia de Walter Benjamin son ya un lugar común para señalar la ausencia de memoria y el potencial bárbaro inscritos en la lógica aparentemente inofensiva y hasta emancipadora del progreso, y equívocamente rebatida por el historicismo⁶. A estas apropiaciones del pasado contraponía Benjamin la mirada anamnética propia del “materialista histórico” -entendido siempre bajo la singular heterodoxia con la que el filósofo judío interpretó la visión marxista de la historia. Es decir, aquella mirada que rastrea entre los residuos y los desechos de la civilización la latencia de un pasado insatisfecho y velado; que descubre entre las ruinas de la historia sus esperanzas truncadas y sus lenguajes silenciados, no para apropiarse de ellos como si se tratara de una especie de botín de guerra -bienes culturales-, sino para desahogar su potencial crítico; tampoco para realizarlos anacrónicamente, sino para encontrar en ellos respuestas a las miserias del presente e impedir así que el futuro sea una mera prolongación de estas últimas. El historiador “materialista” recoge así materiales cuya “finura y espiritualidad ponen constantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan”⁷. Se asemeja así -dirá Benjamin en otro

5 *Ibid.*, pp.96s.

6 La crítica del progreso se expresa de manera emblemática en la tesis IX de su ensayo *Sobre el concepto de historia*, en la que Benjamin asemeja el progreso a la imagen del cuadro de Paul Klee “Angelus Novus”. En ella, un ángel empujado por un viento huracanado sobrevuela horrorizado el montón de cadáveres y escombros que dicho viento produce. Una traducción y un comentario de la misma puede encontrarse en Mate, Reyes, *Medianoche Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la historia”*, Madrid, Trotta, 2006, pp.159-167.

7 Benjamin, Walter, tesis IV, en Mate, Reyes, *Medianoche...*, p.95.

lugar de su obra- a un “trapero” en busca de desechos culturales que, “al alba, malhumorado, empecinado y algo borracho, se afana en pinchar con su bastón cachos de frases y trapos de discursos que echa en la carretilla, no sin agitar a veces en el ambiente de la mañana con gesto desaliñado algún trozo de paño desteñido llámese *humanismo, interioridad o profundidad*”⁸.

La memoria crítica pone así la mirada en lo fracasado, en los “no-hechos”, en lo que pudo ser y no fue, lo cual también forma parte de la realidad, pues ésta no se agota en pura facticidad, sino que también está impregnada de negatividad. Las utopías fracasadas, el pasado insatisfecho, todos aquellos proyectos emancipadores que se han quedado por el camino, también forman parte de la historia, pues ésta también es frustración y posibilidad pendiente de realizarse. Todo aquello declarado insignificante también forma parte del pasado. El materialista histórico quiere hacer así presente lo ausente. Concentra su mirada en el pasado excluido y profundo, en los vacíos y agujeros de la historia, siempre velados bajo las retrospectivas dominantes. Pone para ello en juego una relación entre el antes y el ahora semejante a una “imagen dialéctica”⁹ en la que un pasado oculto y un presente indigente, un pasado necesitado y un sujeto solicitante, se encuentran. Es decir, se trata de un pasado cuyo sentido interpelador pone también al descubierto la barbarie del presente en el que irrumpe. De ahí la condición “dialéctica” de la memoria, en virtud de la cual no sólo el pasado insatisfecho se torna legible, sino que además dicha legibilidad trastoca y cuestiona la autoridad del presente. Por eso la vocación anamnética también es política: afirmar que existen derechos pendientes de realizarse equivale a decir que las injusticias cometidas en el pasado siguen siendo vigentes porque no prescriben.

2. En realidad, la vigencia interpeladora de un pasado insatisfecho o de un derecho pendiente de realizarse cifrados en la memoria de las víctimas, no sólo obliga a pensar de nuevo la historia o la ciencia. También interpela a la política en la medida en que declara vigente la injusticia pasada y exige que ésta no quede absorbida bajo las ideologías dominantes del presente, a las que además desenmascara. La memoria reabre así expedientes que la historia, la ciencia, la política o el derecho -a través, por ejemplo, de figuras como la de la prescripción o la amnistía- daban por cerrados. En este sentido, también obliga a pensar de nuevo conceptos prácticos como el de justicia, libertad o igualdad. Más concretamente, cuestiona por ejemplo las bases mismas del contractualismo moderno, desde Rousseau hasta Rawls. ¿Por qué?

Como señala Alberto Sucasas, no es posible cuestionar las modernas teorías del progreso sin hacer lo propio con el ideal de una sociedad justa, libre e igualitaria que, plasmada en el concepto de contrato social, estaría llamada a culminar ese mismo progreso. Ambas figuras, “el *mito fundacional* del contrato” por un parte, “el *mito escatológico* del *gran relato* filosófico-histórico” por otra, son en realidad indisociables: “el complejo de la filosofía práctica moderna se asienta en el nexo velado entre la decisión originaria de una comunidad de sujetos libres, autónomos e iguales, y la secularización de la providencia llevada a cabo por la filosofía de la historia”¹⁰. La deconstrucción de la historia obliga por tanto a deconstruir

8 Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*. Ed. de R.Tiedemann y H.Schweppenhäuser, con la colaboración de Th.W.Adorno y G. Ssholem, Frankfurt am M., Surkhamp, 1972ss, III, 225. Citado por Mate, R., en *Medianoche*..., p.33.

9 *Ibid.*, I/3 1248. Citado por Mate, R. en *Medianoche*..., p.111.

10 “Interpelación de la víctima y exigencia de justicia”, en Mardones, J.M. y Mate, R. (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003, p.86.

también la idea de contrato social. Si fenómenos como el nazismo, entre otros muchos, han puesto al descubierto en su desnudez más descarnada la barbarie inscrita en el meollo mismo del lógos occidental, ningún discurso sobre lo justo o sobre lo bueno que dé la espalda a las víctimas de tales fenómenos tendrá suficiente legitimidad moral. Sin embargo, teorías de la justicia tan complejas y tan significadas en la actualidad como la de Rawls parten del presupuesto de que la razón es “buena”, como si nada hubiera pasado. Para la mentalidad contractualista y moderna, la razón es capaz de alumbrar principios de justicia abstractos y válidos para la regulación imparcial de los intereses particulares de los individuos, con total independencia de las injusticias realmente existentes, las cuales “contaminarían” ese alumbramiento si fueran tenidas en cuenta. Es decir, de acuerdo con dicha mentalidad, la exigencia de justicia descansa en la pretensión trascendental y en definitiva ficticia de un acuerdo universalizable entre sujetos libres e iguales, quienes deciden qué es lo justo al margen de las experiencias concretas de injusticia. No es que éstas sean sencillamente obviadas, pero su sentido interpelador se va disolviendo a medida que se profundiza en la reflexión teórica. El teórico de la justicia se asemejaría entonces a un paracaidista que, caído del mundo de las ideas, aterriza en una isla en la que hay problemas que él se dispone a resolver racionalmente, valiéndose de los principios morales que lleva en su mochila¹¹.

¿En qué consiste entonces la igualdad? Apartándose de los antiguos, quienes, de Aristóteles a Santo Tomás prefieren hablar de proporcionalidad -cada cual da y recibe en función de sus capacidades y necesidades, en el horizonte de una justicia general entendida como bien común-, los modernos piensan la igualdad como independencia, imparcialidad o simetría en las decisiones libres. Es decir, se trata de una igualdad formal que en ningún caso debe constreñir las libertades de los individuos, salvo para delimitarlas racionalmente entre sí, en aras de un compromiso equitativo del que todos salgan beneficiados. Igualdad significa entonces relación contractual entre las soberanías individuales o comunidad equidigna de sujetos considerados como fines en sí y nunca como medios, pero en ningún caso respuesta -prioritariamente al menos- a la desigualdad histórica y realmente existente. Fue Rousseau, el autor del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, quien, paradójicamente, puso las bases del contractualismo y con él, también del igualitarismo. Como ilustrado inconformista que fue, radicalmente crítico con las injusticias de su tiempo, marcadas por los procesos de acumulación primitiva de capital, señaló que la desigualdad es una injusticia producida por el hombre y la sociedad, y no algo “natural”, preexistente u “obvio” sin más. O al menos esto es lo que se desprende de su recurso a la ficción de un “estado natural”, en el que todos los hombres vivirían en un perfecto estado de igualdad hasta que alguien valló un terreno, “se decidió a decir *Esto es mío* y encontró a personas lo bastante simples para creerle”. Este alguien -afirma Rousseau en un célebre fragmento del *Discours*- “fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Qué de crímenes, guerras, asesinatos, qué de miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando los postes o llenando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”¹².

11 Cf. Mate, R., “En torno a una justicia anamnética”, en *Ibid.*, p.105. En este mismo sentido se reproduce, en la nota 6 de esta misma página, la siguiente cita de Mc Intyre: “Para Rawls es irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante”, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, p.305.

12 Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona, RBA, 2002, p.59.

Con el constructo de “estado natural”, Rousseau plantea una genealogía de la injusticia de la sociedad real en la que vive, en la que el desarrollo técnico-económico está ligado al envejecimiento. “Desigualdad” no sería entonces la consecuencia de una aplicación “injusta” de principios procedimentales abstractos y preestablecidos, con anterioridad a los cuales nada es justo ni injusto, sino el rasgo característico de la sociedad realmente existente, resultante de fenómenos históricos de los que es responsable el hombre mismo -división del trabajo, acumulación primitiva de capital, etc. La pérdida del estado natural -trasunto secular del mito de la “caída” en el mal- significa entonces que la libertad, ejercida mediante la razón, es indisoluble de la desigualdad. *Du contrat social*, como bien es sabido, planteará un rescate de aquella igualdad “natural” o ficticia desde esa misma razón y libertad. Y es precisamente en este punto que Rousseau parece traicionarse a sí mismo y distanciarse de la radicalidad del *Discours*: en el *Contrat*, la justicia no será una respuesta a la realidad histórica de la desigualdad, sino una fundamentación contractual de la igualdad a partir del compromiso entre individuos libres. Es decir, se opera una doble reducción: la injusticia se repara en términos de igualdad y ésta encuentra en la libertad su piedra angular. La desigualdad, que inicialmente emanaba de la pobreza o la riqueza acumulada de manera ilegítima, se acaba asimilando a un incumplimiento de la “isegoría” o a una asimetría en las decisiones libres. En lugar de hacer justicia a aquella desigualdad realmente existente a partir de su significación material, se aprovecha de ella su valor hermenéutico en beneficio de los intereses del presente, de manera que nada impide que se perpetúe y se reproduzca, a menos que el ideal de una “volonté générale” fuera realizable. La “isegoría” moderna inaugurada en el *Contrat* plantea así una igualdad de oportunidades o “una justicia procedimental ajena a las miserias del mundo”, así como a toda genealogía histórica de las mismas. El rescate de la igualdad significada en el constructo del “estado natural” se logra entonces a costa de pasar página y obviar la significación política de las injusticias pasadas. La “isegoría” supone en este sentido un “fraude lógico”¹³, en cuya estela se inscribe precisamente -sin menoscabo de la complejidad de sus planteamientos- el neocontractualismo actual. La “posición original” rawlsiana o “posición inicial de igualdad”, por ejemplo, desde la que “personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses” esclarecen y diseñan “los términos fundamentales de su asociación”, es la piedra angular de la justicia entendida como “imparcialidad”¹⁴. Aún es más, con planteamientos como los de Rawls, la lógica abstracta del contractualismo alcanza mayores consecuencias: no sólo la “posición original” no deja de ser una versión actualizada del primitivo constructo de “estado natural”, previa disolución de la significación crítica que tenía en el *Discours* de Rousseau, sino que además la célebre noción rawlsiana de “velo de la ignorancia” plantea aquella posición desde la ficción de un total desconocimiento de la situación real y particular de cada asociado. Sólo así, de acuerdo con el igualitarismo neo-contractualista, será posible definir una situación perfectamente equidigna, “en la que el único modo de defender los propios intereses” sea “defender los intereses de cualquiera”, o un “*ens rationis*”¹⁵ que poco o nada tendrá que ver con una experiencia real de justicia.

13 Mate, Reyes, *Apuntes sobre Rousseau y la justicia*, en www.ifs.csic.es/holocaust/textos.htm.

14 Rawls, J.: *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1997, p.24. Citado por Sucasas, A. en “Interpelación...”, p.80.

15 *Ibid.*, p.83.

3. ¿Cómo plantear entonces una justicia en términos anamnéticos, esto es, basada en la memoria de las víctimas? ¿cómo pensar la igualdad de manera que responda a la desigualdad histórica resultante de la experiencia permanente de injusticia; que en lugar de repartir libertad reparta responsabilidades entre los herederos de un pasado siempre injusto?

El planteamiento anamnético de la justicia tiene sin duda un alto potencial crítico y desenmascarador, pero resulta aporético a la hora de ofrecer formulaciones positivas: frente a las restricciones del igualitarismo, reivindicará los derechos de todas las víctimas, incluso de aquellas desaparecidas. En la línea de la desmesurada “a-simetría” levinasiana, que prolonga en dirección al pasado, también habrá de hacer presente al otro ausente. En ello, precisamente, radica su universalidad: en el rescate de todas las utopías fracasadas y de todos los proyectos emancipadores injustamente demolidos y absolutos en su singularidad. Ahora bien, ello exigiría una fuerza mística o una esperanza teologal según dice Habermas en su polémica con el teólogo J. B. Metz a propósito de la “razón anamnética”, o una memoria divina o un Juicio Final según la expresión de Horkheimer en su polémica con Benjamin. Es decir, exige un salto a la teología que la filosofía, desde su reflexión estrictamente secular no puede ni debe permitirse, si bien el propio Horkheimer reconocía en dicha polémica que esa memoria mantiene vivos los derechos de las víctimas y que la prescripción de las injusticias conlleva la reproducción de las mismas¹⁶. ¿Cómo resolver esta aporía?

Dejando a un lado la discusión en torno a las relaciones entre filosofía y teología, desde un punto de vista estrictamente filosófico cabe al menos extraer un potencial semántico muy considerable de esta idea de una salvación universal o una “*restitutio in integrum sive omnium*”. Aun siendo irrealizable, el “anhelo infinito” de su cumplimiento a través de la rememoración es precisamente lo que distingue a aquel que Benjamin denominaba el “materialista histórico”. La justicia anamnética no puede devolver la vida a las víctimas desaparecidas, pero sí puede rememorarlas e impedir, con ello, que el futuro sea una prolongación de la dominación presente. En este sentido, cabe también revisar aquellos lugares y momentos singularmente polémicos de la historia política occidental, en los que la memoria de las víctimas ha cuestionado discursos de la igualdad vigentes. América, concretamente, constituye uno de ellos. Las controversias en torno a la legitimidad de la conquista, los proyectos de nación emanados de las revoluciones de Independencia, y los recientes procesos de transición política como los del cono sur, constituyen episodios relevantes para esta revisión. En ellos se citan y conviven formas modernas de igualdad que reproducen la exclusión y tentativas de alumbrar una igualdad capaz de albergar la memoria de las víctimas.

4. Detengámonos un momento en el debate en torno a la conquista. Frente a legitimaciones de la misma al uso tales como las de Ginés de Sepúlveda, inspiradas en la autoridad de la guerra justa o en la hipótesis de la inferioridad antropológica del indígena, encontramos un discurso crítico y legitimador, fundamentado en la igualdad esencial de todos los hombres y en la indisoluble dignidad del género humano. Denuncias como la de Las Casas y planteamientos filosófico-jurídicos como los de Francisco de Vitoria –sin olvidar a otros críticos como Montesinos, Domingo de Soto o Alonso de la Veracruz– trazaron un igualitarismo de signo bien diferente al contractualista, a caballo entre la tradición escolástica y una incipiente y singular modernidad, propiamente hispánica, ligada a la experiencia traumática de la

16 Cf. Mate, R.: “En torno...”, pp.113-120; J.A. Zamora: *teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas*, pp.41-46, en www.ifs.csic.es/holocaust/textos.htm.

conquista y la colonización. Para estos autores, la igualdad no puede reducirse al resultado de un consenso racional entre sujetos libres e interesados, sino que expresa la natural y universal pertenencia, con anterioridad a toda decisión positiva, a la humanidad, la cual resulta dañada cuando alguno de sus miembros es injuriado. Por eso para Las Casas la justicia es, en primera instancia, una respuesta a la injusticia que históricamente se comete sobre el indígena y no un constructo abstracto o autosuficiente; por eso las construcciones filosófico-jurídicas de Vitoria, bajo las que el indígena es reconocido como un sujeto de derechos, son también deconstrucciones del poder de papas y emperadores¹⁷.

Ahora bien, esto no significa que se haga un reconocimiento a la memoria de las víctimas, aun cuando denuncias como las que se recogen la *Brevisima historia de la destrucción de las Indias* de Las Casas o en el no menos célebre sermón de Montesinos en La Española, la rocen o la sugieran. La crítica igualitarista de la conquista no llegó a despejar las ambigüedades resultantes de un reconocimiento de la humanidad del indígena, al mismo tiempo restringido a los límites de una hermenéutica concreta como la del universalismo cristiano: si la crítica lascasiana no dejó de convivir con la legitimación de una tutela teocrático-eclesiástica del indígena, el iusnaturalismo vitoriano fundamenta su subjetividad al mismo tiempo que su “sub-yección”¹⁸. Ambos fueron deudores de una hermenéutica que, aun mostrando un incisivo sentido crítico y democrático, no llega a desprenderse de la colonización y anegación de la palabra autóctona, cuyo carácter –oral en muchos casos– es reemplazado por una escritura radicalmente enajenante. Anegación de la palabra autóctona y, con ella, de todas las memorias depositadas en ella, condenadas a la expresión cautiva y subalterna; a la difícil supervivencia en espacios de comunicación desgarrados y antagónicos; a la ininteligibilidad misma en medio de un mundo suplantado; o a una alteración estratégica de sus propias significaciones, sin la que no podría adaptarse a las condiciones de escucha impuestas por la nueva codificación dominante¹⁹. Como apunta Luis Villoro, el discurso de Las Casas reconoció al indígena como un “sujeto de derechos, pero no de significados. (...) reconoce la igualdad del otro, pero no su diferencia. Para ello tendría que aceptarlo como una mirada distinta sobre él y sobre el mundo y tendría que aceptarse como susceptible de verse, él mismo, a través de esa mirada”²⁰. No tuvo, en definitiva, ojos suficientes para la desigualdad radical que se establece a partir de una imposición de condiciones denigrantes de interlocución.

Pienso que el célebre mural de José Clemente Orozco titulado *La absorción del indio*, ubicado en la antigua Escuela Nacional Preparatoria de México, expresa con elocuencia esta ambigüedad. En él puede observarse como un fraile, en un gesto patético, se inclina para abrazar a un indígena arrodillado con los brazos abiertos en cruz, el torso escuálido y el rostro contraído por una expresión de dolor. De alguna manera, el indígena es representado con los rasgos de un Cristo crucificado. Con su abrazo, el fraile le brinda protección, se inclina ante él e incluso le besa el rostro, como queriendo compartir su sufrimiento. Pero, al mismo tiempo,

17 Sobre este punto, cf. el reciente trabajo de Cástor M.M. Bartolomé Ruiz: “Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. La justicia hermenéutica y la alteridad de las víctimas”, en Mate, Retes (ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas al nuevo y el viejo mundo*. Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 249-284.

18 Cf. Subirats, Eduardo, *Memoria y exilio*, Barcelona, Losada, 2003, pp.81-88, 137-147, 179-185.

19 Sobre este punto, cf. por ejemplo el trabajo de Ortega, F.A. “La opacidad o lo que ocurre con la historia en el ámbito colonial: la Instrucción y relación de Titu Cusi Yupanqui (1570)”, en Burnett, D. y Castañeda, F. (eds.), *El nuevo mundo. Problemas y debates*, Bogotá, Uniandes, 2004, pp.155-197.

20 Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, 1988. Citado por De la Garza, María Teresa, *Política de la memoria. Una memoria sobre Occidente desde el margen*, Barcelona, Anthropos-México, Universidad Iberoamericana, 2002, p.42.

muestra una posición de dominación -puesto que el indígena está arrodillado- mientras que con su beso, representado con trazos faciales rígidos y desencajados, parece absorber el aliento del indígena, casi cortándole la respiración. De alguna manera, le impide hablar, obstruye su oralidad. *La absorción del indio* despierta por ello inquietud y ambigüedad, inspira compasión y al mismo tiempo suscita algo siniestro. Así el igualitarismo cristiano contemporáneo de la conquista, a contrapelo del cual hubo la memoria indígena de exiliarse en la “crónica oralizante”²¹ de cronistas autóctonos como Titu Cusi Yupanqui o mestizos como el Inca Garcilaso. Los *Comentarios reales* de este último, concretamente, plantean todo un reconocimiento hermenéutico, en un plano de igualdad, de los universos culturales, políticos y religiosos de ambas orillas, “diferentes, pero legítimos por derecho propio”²², frente a la interpretación más o menos unilateral del “descubrimiento” propia del universalismo cristiano dominante, trascendente y salvacionista. Si dicha igualdad se asume en un sentido horizontal, no basta una formulación abstracta de la universalidad que, como en el derecho de gentes, presuponga la autoridad de la teología cristiana y escatime el reconocimiento de otros dioses. No basta la instauración de un universalismo igualitario que, con la letra pequeña, legitime el proceso colonizador o dé pie, al menos, a ello. Pensar horizontalmente el nuevo orden global exige retrotraerse más allá del *Orbis Christianus* o del *Totus Orbis*. De ahí el humanismo de Garcilaso, quien reconduce el universalismo renacentista hacia una armonía cosmológica y política que, lejos de neutralizar diferencias, las equilibra a lo largo de un diálogo infinito; equilibrio que, obviamente, pasa por la rehabilitación de la voz de los vencidos. A la palabra enajenante del conquistador, que confunde la denominación de realidades desconocidas con la creación adadita de un mundo nominalmente nuevo bajo una mirada instrumental y objetivadora, contrapuso así Garcilaso una triple tarea. En primer lugar -apunta Edurado Subirats-, “reconstruyó el discurso de la colonización desde el punto de vista del silencio absoluto que imponía como su condición absoluta. Por eso escribe en nombre de una oralidad prohibida, una voz exiliada, de una lengua quechua negada. Luego, narró el dolor ligado al desgarramiento del cosmos inca y a la destrucción civilizatoria colonial. Finalmente, emprendió un trabajo de recuperación y reconstrucción hermenéuticas de las negadas memorias”²³.

Otro momento polémico de la historia de América en el que el discurso de la igualdad emerge al margen de la memoria de las víctimas, es el que se configura a partir de las revoluciones de Independencia. Ello por dos motivos. En primer lugar, porque en dicho discurso confluyen -de manera por lo demás ambigua, contradictoria y frustrante- la tradición del igualitarismo madurada durante la colonia por una parte; el contractualismo de raigambre ilustrada por otra. Es decir, dos concepciones de la igualdad en las que, como acabamos de ver someramente, dicha memoria acaba siendo relegada. Pero, en segundo lugar, porque dicho discurso es asimismo recreado desde el ámbito de la narración de identidades nacionales en unos términos que tienden siempre a borrar o absorber esa memoria. Desde el punto de vista de esta última, los procesos emancipadores desencadenados en la América española del siglo XIX son eminentemente frustrantes. Ello debido, no ya -según la crítica más tópica- a la ausencia de condiciones de posibilidad intelectuales, sociales y políticas, o a la ausencia de una ilustración previa, sino también -y sobre todo- a la reproducción del olvido que dichos procesos llevaron a cabo en el ámbito de los nuevos Estados-nación. Para

21 Según el término de Jákfalvi-leiva, citado y comentado por Fernando A. Ortega en *Ibid.*, p.187.

22 Subirats, *Memoria y exilio*, p.78.

23 *Ibid.*, p.109.

la justicia anamnética, lo relevante no es tanto la discusión sobre si en las revoluciones de Independencia acabó pesando más la tradición del humanismo hispánico o el discurso del progreso adaptado de la ilustración europea, como la ausencia de memoria que se significa en ellas. Tradición o progreso, no hubo una memoria crítica del pasado más allá de tantas denuncias de agravios cometidos sobre las élites criollas, erigidas ahora en clase dominante. Desde un punto de vista anamnético, que esas revoluciones fracasaran significa no tanto que el peso de la tradición acabara frustrando el proyecto ilustrado de los criollos, como que dicha tradición no se tradujera en una revisión crítica del pasado. Que los nuevos Estados-nación reprodujeran internamente, por unas u otras razones -sobradamente expuestas por los llamados estudios post-coloniales- las viejas estructuras del colonialismo español, significa asimismo que la memoria de las víctimas siguió postergada. Los nuevos relatos de nación y los imaginarios políticos que empiezan a configurarse a partir de la emancipación, discurrirán en este sentido. El reconocimiento de la igualdad política, la abolición de castas y la integración de criollos, mestizos, indígenas, negros y mulatos bajo una nueva ciudadanía plasmada en los nuevos proyectos constitucionales²⁴, convivirá estrechamente con discursos sobre la identidad nacional que permiten administrar y regular discriminatoriamente esa igualdad, en función de los intereses de las nuevas élites dominantes.

Esto es palpable en los discursos nacionalistas tanto liberales como conservadores. Para los primeros, de la mano de ideólogos como Sarmiento, por ejemplo, la igualdad de todos bajo una misma bandera sólo podrá significarse de una manera plena, previa ruptura de vínculos con un pasado colonial identificado con el oscurantismo religioso, el atraso científico, el despotismo político y el aislamiento de Europa; y al hilo, asimismo, de la recepción modernizadora de los flujos ilustrados de esta última, en medio de la cual no deja de resultar incómoda y disonante la presencia de aquellas “castas” cuya corporeidad misma es prueba y rastro palmarios de ese pasado oscuro, incompatible con toda ideología de progreso. El igualitarismo nacionalista se constituirá así, también, como un discurso legitimador de desigualdades y exclusiones. Obviamente, la lectura conservadora de la Independencia no estará exenta de este cariz discursivo, expresado además de una manera más crasa. Aun partiendo de hipótesis antagónicas a las de la lectura liberal -con las que no obstante confluye y se amalgama con frecuencia-, el igualitarismo nacionalista conservador desemboca en desigualdades análogas: la tradición colonial no es ahora una prehistoria de la que hay que desprenderse, sino -todo lo contrario- el acervo cultural del que deben nutrirse las nuevas nacionalidades -sin perjuicio de la independencia política de las mismas, fruto de diversas vicisitudes que en nada afectan a la continuidad de la cultura hispánica- y del que las élites letradas son depositarias. Es decir, mediante un relato de nación inspirado en la apelación a los valores españoles en tanto que providencialmente civilizadores -frente a lo indígena, identificado con lo bárbaro-, las nuevas élites hispano-blancas se autolegitiman como agentes de poder y administradoras de la nueva igualdad. El nacionalismo conservador y tradicionalista de la Regeneración colombiana, por ejemplo, tendrá esta significación²⁵.

24 Cf. por ejemplo la antología *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*. (2 vol.), Prólogo de José Luis Romero, Selección, notas y cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.

25 Cf. por ejemplo Sierra Mejía, R. (ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*, Bogotá, universidad Nacional, 2002. Sobre la construcción de la nacionalidad en Iberoamérica, cf. los dos gruesos volúmenes que conforman *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Ed. al cuidado de Francisco Colom, Madrid, Iberoamericana, 2005.

Un tercer momento crítico en esta somera retrospectiva, y que me limitaré sólo a señalar, estaría protagonizado por los procesos de transición a la democracia abiertos en numerosos contextos latinoamericanos en la década de los ochenta, y en los que de alguna manera se reproduce la contradicción entre refundaciones nacionales bajo el paraguas de la igualdad y la reconciliación por una parte, el olvido de las víctimas por otra. Sin una memoria de estas últimas puede ser factible una reconciliación en términos político-institucionales, pero no necesariamente político-sociales. De hecho, ése ha sido el modelo imperante en la mayoría de dichos procesos. En Chile, Uruguay, Paraguay y América Central, la transición de regímenes autoritarios y militarizados a regímenes democráticos tiene lugar a partir de negociaciones -públicas y/o secretas- entre las viejas y las nuevas élites dominantes, orientadas hacia una reforma que se limita al ámbito institucional y que pivota sobre la amnesia respecto al pasado, o -en el mejor de los casos- sobre una administración más o menos calculada y siempre restringida de la memoria. Se trata, en definitiva, de transiciones pactadas, a menudo inspiradas, por cierto, en el caso español, cuya supuesta ejemplaridad ha sido por lo demás revisada y cuestionada en los últimos años. Tan sólo en el caso argentino, dentro de América Latina, la transición a la democracia se ha llevado a cabo sobre la base de un derrumbamiento del régimen anterior más que de una transacción con el mismo; pero sin una continuidad en los años posteriores lo suficientemente sólida -dada la presión obstaculizadora de fuerzas y de sectores afectos al antiguo régimen- como para consumir una política de reparación de las víctimas.

La confección de Comisiones de la Verdad y la Reconciliación, originadas precisamente en América Latina -así en Argentina (1984) y en Chile (1990)- y extendidas a otros muchos procesos transicionales del resto del mundo, han supuesto un intento de incorporar la memoria de las víctimas al reparto consensuado de responsabilidades y libertades llevado a cabo en dichos procesos. Sin embargo, estas comisiones, aun habiendo logrado importantes avances en el ámbito de la memoria, no han podido resolver tres grandes dificultades a la hora de encauzar un proceso de reconciliación político-social que no dé la espalda a las víctimas y que no conceda medidas de amnistía a los antiguos verdugos: la insuficiencia de las medidas contempladas por la justicia penal, ahogada a menudo en formalismos jurídicos de diversa índole; la reducción de la memoria a mero conocimiento de lo sucedido, de manera que la investigación sobre el alcance de la represión no se traduce necesariamente en reparación de los crímenes cometidos; y la apelación a una reconciliación “nacional” que, lejos de resolver las fracturas sociales y políticas realmente existentes, las inhibe bajo el diseño de una simetría en la que las diferencias entre víctimas y verdugos se acaban diluyendo en aras de una supuesta necesidad de re-fundar la nación²⁶. La apelación a la identidad nacional se interpone así, de nuevo, en las demandas de la memoria crítica, mayormente ligadas, siempre, a la alteridad y la exclusión. Ya sea en el horizonte colonizador de la conquista, en el marco de las nuevas soberanías revolucionarias del XIX, o en el de los recientes procesos transicionales, la nación es narrada por los vencedores; su identidad descansa en una memoria selectiva y excluyente. A contrapelo de ella discurre la memoria crítica, cuya vocación universal se reconoce en la condición desplazada, disidente y exiliada, misma que los discursos modernos de la igualdad no han llegado a asumir.

26 La literatura existente sobre procesos transicionales en América Latina es inabarcable. Algunas aproximaciones pueden encontrarse, por ejemplo, en Barahona de Brito, Alexandra; Aguilar Fernández, Paloma; González Enríquez, Carmen (eds.), *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Istmo, 2002.

ACTUALIDAD

EN

INVESTIGACIÓN

Mi labor investigadora

Ignacio Álvarez Andrés
Facultad de filosofía y letras (UAM)
Contacto: alvarezandres@hotmail.com

El 24 de Septiembre presenté ante el Tribunal de Estudios Avanzados (T.E.A) mi trabajo de investigación, el cual versa sobre la obra de Arthur Schopenhauer. Tres largos años habían transcurrido hasta la ya citada fecha, durante los cuales asistí a los cursos de doctorado y, posteriormente, gracias a una beca que me fue concedida por el “Centro de estudios de postgrado” de la UAM, llevé a cabo la redacción de mi investigación en Alemania, concretamente, en la TU de Berlín (*Technische Universität Berlin*).

Si bien es cierto que “oficialmente” mi trayectoria investigadora comenzó hace tres años, no por ello debe creerse que mi interés por la filosofía alemana surgiera a raíz de mi matriculación en el tercer ciclo de los estudios de filosofía. En tercero de carrera asistí a la asignatura “Introducción a la metafísica II” impartida por el profesor Gabriel Aranzueque. El objetivo de dicha asignatura se centraba en el estudio de tres grandes figuras de la historia de la metafísica, a saber: Aristóteles, Hegel y Schopenhauer. La lectura de los textos propuestos por el profesor Aranzueque fue la que despertó mi interés por el idealismo alemán y por su detractor y contemporáneo, Arthur Schopenhauer. Durante el tercer año de licenciatura asistí también a la asignatura optativa “Filosofía del romanticismo” a cargo del profesor Félix Duque. De esta manera, pude acercarme a los textos de los autores que fueron interesándome y, al mismo tiempo, empecé a tomar conciencia de la importancia que suponía la posibilidad

de leer los textos en la versión original. Por esta misma razón, me matriculé en clases de alemán en el servicio de idiomas de la UAM, con el fin de poder cumplir los requisitos para que me fuera concedida una beca Erasmus. Fue, pues, durante mi cuarto año de carrera cuando realicé el papeleo correspondiente para solicitar la beca que acabo de mencionar. El destino que más me llamó la atención fue la ciudad universitaria de Jena, famosa por ser el lugar donde nació el primer Romanticismo alemán y el también famoso Idealismo alemán. La experiencia que me brindó el programa europeo Sócrates –Erasmus es algo que recomiendo encarecidamente a cualquier estudiante, dado que de este modo se fomenta el contacto con otras universidades y, por otro lado, creo que dicho programa ofrece una posibilidad única para la formación personal de cada uno. En el transcurso de mi estancia en Jena, entré en contacto con especialistas en la obra de Hegel (Klaus Vieweg, Brigitte Sandkaulen y el profesor Wolfgang Welsch), lo cual supuso que mis lecturas se centraran casi exclusivamente en la obra del insigne filósofo alemán.

A la vuelta de mi estancia en Alemania, me matriculé en el primer período del doctorado (cursos de doctorado), durante el cual asistí a los cursos que estaban relacionados con mis objetivos investigadores. En un principio, y dada mi continuada asistencia a seminarios que versaban sobre la obra hegeliana o el Idealismo alemán, proyecté realizar mi investigación sobre esta corriente de la filosofía moderna. Fue entonces cuando el profesor José Emilio Esteban Enguita me propuso la idea de llevar a cabo una traducción de parte de la obra schopenhaueriana. Dicho proyecto sólo duro unos meses, debido a una serie de dificultades; sin embargo, renovó mi interés en torno a la obra de Schopenhauer, dado que atisbé claramente en el pensamiento de éste un claro caso de discontinuidad en la historia de la filosofía moderna, idea que, por otro lado, lejos de ser muy original, suponía, desde mi punto de vista, un tema interesante sobre el que realizar un estudio pormenorizado, dada la escasez de seminarios y estudios que versan sobre el pensamiento del filósofo de Danzig. Así las cosas, decidí llevar a cabo en el futuro una contraposición entre el irracionalismo de Schopenhauer y el Idealismo alemán, centrando la atención especialmente en la figura de Hegel. Esta contraposición y sus consecuencias en el Siglo XX son el tema de mi futura tesis doctoral. Dado el gran alcance de ésta (excesivo para la obtención del DEA) decidí focalizar este primer trabajo de investigación en la obra de Schopenhauer. Como ya he dicho al principio de este pequeño artículo, este año he realizado una estancia en Berlín donde he podido escribir en las mejores condiciones mi trabajo, dada la gran ayuda que he recibido del departamento de filosofía de la TU Berlín y, especialmente, de mi tutor alemán Christoph Asmuth. Gracias a esta última estancia, he entrado en contacto el grupo de investigación que dirige dicho profesor, lo cual es de gran interés para mi posterior investigación.

No querría hacer de esta oportunidad que me brinda la revista *Bajo palabra* una simple exposición de mi trayectoria investigadora. Por ello, en las siguientes líneas trataré de resumir el contenido de mi investigación atendiendo sólo a algunos aspectos determinados de la misma, dado el reducido espacio del que dispongo.

La investigación que he llevado a cabo se sirve del concepto de autoconciencia en la obra de Arthur Schopenhauer como hilo conductor de todo su pensamiento. Según aquél, gracias a la autoconciencia es posible que la esencia de las cosas se conozca a sí misma en tanto que voluntad de vivir. Sin embargo, más allá de una simple exposición de este concepto en la filosofía de Schopenhauer, se pretende mostrar, tal y como ya ha sido apuntado, que este filósofo supuso una ruptura o un claro caso de discontinuidad en la historia de la

filosofía moderna. De este modo, Schopenhauer emprende un camino totalmente contrario al seguido por la gran mayoría de sus contemporáneos, dado que la estructura racional de la existencia, en tanto que manifestación y autorrealización de lo divino en el hombre y en el mundo, es modificada esencialmente por nuestro autor: a partir de ahora, lo que mantiene la autoproducción de la naturaleza es una fuerza irracional e inconsciente. La revolución schopenhaueriana hace del hombre no sólo una *res cogitans*, sino fundamentalmente una *res volens*: tenemos noticia (*kennen*) de nosotros como sujetos cognoscentes; ahora bien, nos conocemos (*erkennen*) solamente como sujetos *volentes*, es decir, como fenómenos individuales de la voluntad.

La investigación se divide en dos partes bien diferenciadas: en primer lugar, se trata de realizar una exposición de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia y del ulterior autoconocimiento posibilitado por aquélla. La segunda parte de la investigación se centra en el contenido de ese autoconocimiento que posibilita la autoconciencia, el cual se reduce, según Schopenhauer, a la voluntad. Se pueden rastrear en la obra del filósofo de Danzig hasta cuatro condiciones de posibilidad de la autoconciencia, a saber: la razón reflexiva, el cuerpo, la voluntad de conocer y el arte o la experiencia estética. En virtud de la razón, el hombre no es un esclavo del presente, sino que vive ensimismado, es decir, es capaz de reflexionar sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea: la existencia se vuelve problemática. La segunda condición para el autoconocimiento de la voluntad a través del ser humano es el cuerpo. Éste se nos da desde dos puntos de vista radicalmente diferentes, esto es: en tanto que representación y en tanto que voluntad. El mundo circundante se nos ofrece sólo en tanto que fenómeno o representación, y por ello mismo, según Schopenhauer, nunca podremos acceder al sentido último de lo que ahí se está manifestando, ya que sólo tenemos ante nosotros la cáscara del proceso. El cuerpo, por tanto, nos brinda una posibilidad única, a saber: llegar a entender que los movimientos de mi cuerpo -en tanto que objeto entre objetos- son objetivaciones de la voluntad (identidad metafísica entre el cuerpo y la voluntad.) Toda relación causal, según Schopenhauer, supone una fuerza de la naturaleza que se manifiesta ocasionalmente con motivo de unas circunstancias determinadas. Dicha fuerza es denominada por nuestro autor *qualitas occulta*, la cual se convierte en el interior del ser humano en lo más cercano e inmediatamente conocido. La voluntad es de este modo el fenómeno más próximo del *Ansich* de las cosas. La tercera condición de posibilidad que ha sido seleccionada es la llamada “voluntad de conocer”. Dado que mi cuerpo es voluntad objetivada, entonces las diferentes partes de mi organismo han de expresar diferentes tendencias o voluntades concretas. Así pues, la mano es la voluntad de agarrar; el pie es la voluntad de andar. Por consiguiente, el cerebro y el sistema nervioso son la voluntad de conocer o de percibir el mundo externo. El conocimiento, por tanto, está originariamente dirigido hacia el exterior, pero en el hombre dicha capacidad adquiere un grado tan sumamente alto que, por decirlo así, traiciona su finalidad originaria y dirige su mirada “hacia dentro”, posibilitando de este modo, la autoconciencia. El cuarto y último punto de esta primera parte, es la experiencia estética o la concepción particular que Schopenhauer defiende con respecto al arte. Si hasta ahora se ha descrito la autoconciencia como un proceso de conocimiento dirigido hacia dentro, el arte supone un cambio de dirección en este proceso. La finalidad del arte es para nuestro autor la creación de obras cuyo sentido último sea el desvelamiento de la esencia de todas las cosas, esto es, mostrar a través de la obra la voluntad misma. Tanto el artista como el espectador de la obra son voluntad objetivada, lo cual implica una cierta precomprensión del ser en sí de

las cosas que posibilita tanto la producción de la obra de arte como su disfrute posterior. La experiencia estética es, pues, un autoconocimiento de la esencia no a través de la experiencia íntima del individuo, sino a través de lo otro de sí, es decir, de la obra de arte.

Se podría decir que para Schopenhauer el hombre es la condición de posibilidad de la autoconciencia y del posterior autoconocimiento de la voluntad. Siguiendo a R. Safranski, Schopenhauer lleva a cabo una hermenéutica de la existencia que supone una comprensión de la esencia del universo a partir del hombre mismo, mediante una analogía con la voluntad humana. Se trata, por tanto, de la comprensión del mundo externo en tanto que fenómeno de la voluntad que se expresa a través de todas sus producciones. Comprender, por consiguiente, la ley de la causalidad o el principio de razón suficiente del devenir, el cual rige el mundo de la representación, gracias a una profunda comprensión de la ley de la motivación.

En la segunda parte de la investigación se lleva a cabo un análisis del contenido de la autoconciencia, es decir, de la voluntad. Podemos, pues, definir la voluntad como el núcleo interno de las cosas. En virtud de la relación dialéctica que se da entre la esencia y su manifestación, también se puede definir aquella como un ciego afán por existir o un afán incontenible de manifestación. Por esta razón, Schopenhauer denomina a la voluntad “voluntad de vivir”. Dado que la esencia de las cosas se objetiva en innumerables individuos cada uno de los cuales es un ansia incontenible, ello supone que el mundo sea un verdadero campo de batalla entre los distintos fenómenos de la esencia. Para Schopenhauer el dolor y el sufrimiento son lo esencial y positivo, puesto que el placer se reduce a una mera satisfacción de un deseo previo, esto es, el placer es una negación de un estado previo de sufrimiento. Según el filósofo de Danzig, desear vivir es sufrir una carencia de ser. Por todo ello, se podría resumir el pensamiento de Schopenhauer en la siguiente frase: sufro, luego existo o existo, luego sufro.

El hilo conductor de la segunda parte de la investigación es la intuición de la filosofía de Schopenhauer que hace de su pensamiento una filosofía del absurdo. La comprensión profunda del sinsentido de la existencia es algo que se deja ver claramente en todas las partes de su obra. Dada la reducida extensión del presente artículo, sólo se hará referencia a la conclusión de esta segunda parte de la investigación. Así pues, la conclusión se centra en la relación que se establece entre el fenómeno y la cosa en sí (voluntad) dentro del sistema schopenhaueriano. La posibilidad del conocimiento del *Ansich* no se basa en un movimiento de tipo horizontal sino en uno de tipo perpendicular o vertical. Al mirar dentro de nosotros mismos, accedemos al sentido último de la existencia de la manera más inmediata posible. La cosa en sí sólo puede ser conocida de manera inmediata en el fenómeno más próximo de la misma, el cual es, según Schopenhauer, el acto de voluntad que se manifiesta en el interior del ser humano. Es en virtud de su máxima inmediatez por lo que la cosa en sí se hace consciente de sí misma. De todos modos, el propio Schopenhauer afirma una y otra vez que nunca podremos saber qué sea esa X misteriosa al margen de su presentarse como voluntad de vivir. Es por ello, por lo que Schopenhauer pone de manifiesto que su filosofía es immanente en el sentido kantiano del término, pues la hermenéutica de la existencia schopenhaueriana se limita a un análisis exhaustivo y profundo de los datos que se nos ofrecen en nuestra experiencia interna, en virtud del cual podemos descifrar o comprender que el mundo como representación no es más que la manifestación de la voluntad de vivir. Se trata, pues, de comprender el mundo a partir del hombre y no a la inversa.

Estética y emancipación. El problema de la «Herencia Cultural»: Schiller, Lukács, Marcuse

Lucía Bodas Fernández
Doctorando en Filosofía
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras, UAM
Contacto: luciabodas@gmail.com

Este proyecto se enmarca en general dentro del Programa de Doctorado “Problemas del Pensar Filosófico” del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras y, específicamente, en el área de *Estética y Teoría de las Artes*, tutelado por el Profesor Miguel Cereceda.

1. Presentación y justificación.

El tema de la presente investigación se articula como una de las grandes preocupaciones de la estética y la teoría del arte moderno: la función política que puede poseer el arte como vía de transformación de la realidad, tanto desde un punto de vista represivo y alienante – en el sentido de una apropiación y absorción de las manifestaciones artísticas por parte del aparato capitalista –, como desde la perspectiva de la posibilidad objetiva de una

liberación a partir de la crítica de la sociedad capitalista y de las instituciones que la amparan, y la anticipación de un mundo nuevo. Ahora bien, creo que es fundamental tener en cuenta que estamos hablando de un problema esencialmente moderno: hoy día es una cuestión que se encuentra relativamente relegada a puestos secundarios (realmente apenas encontramos un solo texto al respecto posterior a la década de los setenta) y, de hecho, dos de los grandes teóricos para los que dicho tema supuso una de las piedras de toque de su pensamiento, Georg Lukács y Herbert Marcuse, permanecen hoy prácticamente olvidados, relegados a puestos secundarios en la historia de la filosofía. Probablemente, el hecho de que Lukács apoyase en su día el régimen estalinista y de que sus opiniones estuviesen casi determinadas en su totalidad por su subordinación al aparato del partido (como de hecho le acusaba el mismo Ernst Bloch), ha sido una de las causas fundamentales de que su pensamiento esté hoy en gran parte condenado a la indiferencia. Por su parte, las “optimistas” teorías de Marcuse, que había sido uno de los grandes guías intelectuales del movimiento de liberación del 68, se ven menguadas en importancia, enterradas bajo las grandes figuras de autores cercanos, como lo son Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Por otro lado, la valoración actual de su pensamiento está muy devaluada por la publicidad y el uso que de él hicieron en su día los medios de masas, lo que creo nos remite una vez más al problema de la institucionalización de los productos subversivos.

De este modo, uno de los objetivos de este trabajo no es sino reivindicar y demostrar la importancia que, pese a todo, reviste el pensamiento de estos dos autores para los que, por otro lado, la innegable influencia de Friedrich Schiller se aparece como fundamental. El anhelo schilleriano del *hombre total*, de una *humanidad íntegra* cuya meta confluya de manera armónica con la libertad individual es una pieza clave para el pensamiento estético-político de Lukács y Marcuse: se trata de hacer valer la necesidad de seguir reflexionando sobre problemas estéticos, pero entendiéndolos como estrechamente interrelacionados con la ética, así como con la *praxis* política. Creo, además, que a todos ellos subyace la creencia en una verdadera reestructuración social: una verdadera revolución que, en tanto que proceso de transformaciones económicas y políticas, debe estar propiamente asentada sobre una suerte de *revolución cultural*. Una reestructuración de este tipo dejaría ver el perfil de una civilización por venir, en la que la cultura no sería un lujo exclusivo de la élite social, estando de esta manera capacitada para articular a la sociedad como totalidad armónica.

Así, trataremos de hacer hincapié en el fondo común de estos autores que, a pesar de su ascendencia marxista, evidencian muchas veces una clara disparidad en sus interpretaciones de estos problemas, como intentaremos demostrar. Por otro lado, es posible que resuene la ausencia de los antes mencionados, es decir, Benjamin y Adorno, cuyo pensamiento al respecto reviste una grandísima importancia y, de hecho, supone una gran influencia para los autores que tenemos intención de tratar. Sin embargo, precisamente lo que intentamos es destacar y justificar la importancia de Lukács y Marcuse, sobre todo porque lo que nos interesa es hacer énfasis en la perspectiva que analiza el problema con los ojos puestos en una salida que, a pesar de utópica, se aparece como objetivamente posible. Este hecho desde luego no es óbice para tener en cuenta y analizar la repercusión de estos últimos sobre los primeros, cuyas posiciones resultan muchas veces más claras desde las reflexiones estéticas de aquéllos. Por tanto, aunque los primeros nos servirán como herramientas, en tanto que su influencia es obvia, reconocible y, de hecho, reconocida en varias ocasiones por Marcuse, no serán tenidos en cuenta como aspecto fundamental de la investigación.

2. Metodología.

Se trata, por tanto, de estudiar las distintas interpretaciones que encontramos en ellos acerca de la modernidad, es decir, desde la visión schilleriana de la misma como paulatina descomposición de las esferas de lo humano, de la pérdida de unidad de las mismas en un mundo dominado por el espíritu de la abstracción y de la especialización del trabajo y los saberes, hasta el análisis del impacto de dos fenómenos fundamentales que Marcuse precisa mediante dos claras preguntas: 1) ¿Qué posibilitó el tránsito del Estado Liberal al Estado Total-Autoritario?; y 2) ¿Cuáles fueron las causas del ascenso y triunfo del movimiento nazi? Esto es, estamos hablando de la comprensión y el análisis de los antecedentes y mecanismos ideológicos que posibilitan el grado extremo de integración en el sistema dado que caracteriza a la época del capitalismo avanzado, así como la incapacidad del marxismo para frenar dichos procesos. Ahora bien, lo que intentaremos hacer ver es que éstas son unas preguntas anticipadas por el pensamiento schilleriano, sobre todo en sus *Cartas para la Educación Estética del Hombre* (1793-1794). Asimismo, es en este texto schilleriano donde radica la idea de la potencialidad liberadora de la estética y del arte en tanto que anticipadora de un cambio cualitativo del mundo que habitamos, de la posibilidad de una armonía de nuestro ser y del mundo actualmente fragmentado: se trata de una anticipación de la idea de la imaginación como crítica en tanto que vislumbra un objetivo del presente que aún no se ha realizado pero cuya posibilidad es objetivamente factible.

Así, un primer paso será analizar el problema desde la perspectiva de Schiller, llevando a cabo una comparación de los conceptos fundamentales en Lukács y Marcuse: desde la fundamentación antropológica de la Estética, se trata, por un lado, de establecer un paralelismo entre la *corrección del ideal ilustrado* que pretende realizar Schiller y la *corrección y ampliación del marxismo* que, desde luego, vemos en Marcuse y que en Lukács resulta un tema más problemático dada la determinación política que toma su pensamiento. En todo caso, parece que la premisa que funciona como punto de partida es la percepción de que algo ha fallado en la modernidad: la *consciencia desgraciada* de un *mundo dividido* en el que debemos llegar a la consciencia de la *necesidad de liberación*. Sin embargo, hemos llegado a un callejón sin salida cuyos extremos se refieren, por un lado, a la *alienación del individuo* y, por otro, a la *opresión institucional*. Así, la pregunta a la que nos enfrentamos se formula de este modo: el requisito para la creación de una sociedad libre y justa no es otro que una mejora del carácter de los seres humanos, pero ¿es posible conseguir esa mejora dentro de una sociedad opresiva y alienante? Precisamente, la vía de salida que encontramos no es otra que la *mediación de la estética como educación* por parte de Schiller, por lo que habrá que llevar a cabo una comparación con la idea de Lukács de la *estética y el arte como autoconsciencia en el desarrollo de la lucha por la emancipación* y la de Marcuse de la *estética como crítica y anticipadora de la libertad futura*.

Por tanto, estableciendo el concepto de *alienación* como piedra de toque y línea de articulación entre los tres, así como el de *emancipación*, intentaremos examinar las distintas vertientes que toman estos conceptos, desde la *fragmentación* schilleriana a la *unidimensionalidad* de Marcuse.

3. Objetivos.

Como ya hemos apuntado, la intención de este proyecto radica en gran parte en la *reivindicación y recuperación* de los análisis sociales y teorías estéticas de estos autores. Para ello, en primer lugar estableceremos la línea de articulación entre ellos y, una vez salvado ese primer plano, pasaremos a la comparación dialéctica de sus distintas concepciones de los conceptos fundamentales: *alienación y emancipación, estética y arte, represión y liberación, institucionalización y subversión*. Asimismo, también se tratará de estudiar la evolución de los mismos en los contextos teóricos y sociopolíticos en que se mueven sus concepciones.

Por otra parte, un objetivo fundamental de este trabajo no es otro que elucidar la repercusión práctica de estas teorías estéticas; en el caso de Schiller, también poeta y dramaturgo, el análisis tendrá también la finalidad de estudiar su vindicación de una *nueva poesía clásica*, tarea que emprendió con su colega y amigo Goethe. Del mismo modo, queremos también realizar un estudio de la defensa lukácsiana del *realismo* como único criterio estético, así como su *impugnación del movimiento vanguardista* como falsa conciencia fundamentada únicamente en el caos, idea que, como ya hemos apuntado, se enmarca dentro de su concreta filiación política. Por último, se tendrá en cuenta la atención de Marcuse a los *movimientos de liberación* ajenos a la institucionalización y la importancia que le concede a la *idea de innovación* en relación con el arte. De esta manera, no se trata únicamente de llevar a cabo una comparación de las líneas teóricas que siguen, sino también de establecer un *horizonte práctico* que relacione y determine la importancia de la estética de la emancipación para los movimientos artísticos modernos: desde el realismo hasta las vanguardias y el arte conceptual. Por ello, podemos dividir los objetivos del siguiente modo:

3.1. Objetivos Generales.

- Análisis crítico de las teorías estético-emancipatorias de Schiller, Lukács y Marcuse en el contexto teórico en el que se encuentran.
- Exploración de la influencia schilleriana sobre la estética de la emancipación en general y, concretamente, sobre Lukács y Marcuse.
- Comparar y analizar los conceptos fundamentales que modulan el problema para intentar concretar las diferencias y puntos en común que en ellos encontramos.
- Articular sintéticamente el problema a partir de los conceptos clave estudiados.
- Examinar el posible *valor práctico de la estética y el arte*, intentando aclarar su papel en relación con la sociedad y la vida del hombre.
- Analizar la función del arte en el mundo capitalista contemporáneo en tanto que *anticipación de la praxis política*.
- Reconocer e inspeccionar la absorción capitalista de los productos subversivos en tanto que *institucionalización de la subversión*.
- Esbozar una comprensión general de las ideas de *alienación y emancipación* a partir de los sentidos propuestos.
- Examinar la relación que estos autores establecen con el *realismo* y las *vanguardias artísticas*.
- Establecer una línea de reflexión que permita conectar *posteriormente* los resultados

teóricos obtenidos en esta investigación con la práctica realizada por los artistas vanguardistas y artistas conceptuales, sobre todo, en relación con el intento de éstos por llevar a cabo un *arte ideológicamente comprometido*.

3.2. *Objetivos específicos.*

- Estudiar el análisis schilleriano del mundo y hombre modernos en tanto que condenados a la *fragmentación*.
- Examinar la idea del *estadio estético/impulso de juego* como mediación para alcanzar la *libertad* moral, social y política, es decir, como vía emancipatoria: análisis de la instauración de una *civilización superior* desde el arte.
- Teniendo en cuenta la idea de Schiller acerca de la existencia en todos los seres humanos de la “planta del hombre puro”, esto es, de una “naturaleza humana”, estudiar la lectura que de este concepto realizan Lukács y Marcuse desde sus distintas visiones del marxismo.
- Confrontar los textos iniciales de Lukács (por ejemplo, *La Teoría de la Novela o El Alma y las Formas*), marcados todavía por una suerte de “anticapitalismo romántico”, con los textos posteriores, ya dentro de un marxismo más ortodoxo y en los que hace una impugnación de muchas de las posturas características de los primeros.
- Examinar la teoría del reflejo de Lukács, esto es, la *homología entre las estructuras sociales y las estructuras artísticas*.
- Establecer el sentido y la función del *status epistemológico* concedido al arte, tanto por Lukács como por Marcuse, en tanto que acceso superior a la realidad.
- Análisis del problema de la *herencia cultural* a partir del descrédito lukácsiano de los productos del Romanticismo, incluyendo ciertos elementos del pensamiento schilleriano que reconoce como “reductos idealistas”. Desde ahí pasaremos a examinar el “problema del realismo”.
- Evaluar las diferencias existentes al respecto entre Lukács y Marcuse en relación con el contexto teórico en el que se mueven.
- Comparar el concepto marcusiano de *sociedad unidimensional* con la idea schilleriana de la *progresiva fragmentación* del universo humano que caracteriza a la modernidad.
- Examinar la idea de Marcuse del arte como representación de la oposición a las fuerzas sociales represivas desde la idea schilleriana del ámbito de lo bello como único espacio en el que el hombre halla la integridad y la libertad.
- Desarrollar la crítica marcusiana a los elementos alienantes y acrílicos de la *cultura afirmativa*, elucidando el papel que debería tener la *contracultura* o cultura negativa.
- Mostrar la teoría de la *innovación artística* como lugar en el que reside el *potencial radical del arte*.
- Reconocer el problema de la *institucionalización de la innovación* en relación con la absorción capitalista de los productos subversivos.

El doble movimiento de la libertad.

Fichte (1798) y Schelling (1809-1810)

Ana Carrasco Conde
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Tesina dirigida por Jorge Pérez de Tudela Velasco
Contacto: ana.carrasco@uam.es

La esfinge nos sitúa en la encrucijada, *am Scheidepunkt* -dirá Schelling- en *el lugar de peligro*. Encrucijada menta ya una *decisión* (*Ent-scheidung*, de donde *Scheidepunkt*, literalmente “punto de decisión”), una *elección*, al situarnos en el lugar del que parten varios caminos con distinta dirección y sentido: según cuál se tome, ése será nuestro *destino*. Quizá por ello se dice que uno está en una encrucijada cuando no sabe muy bien qué conducta seguir o qué camino tomar ante un problema: tal es la importancia de la *decisión*. Pero si la encrucijada es lugar, *tópos*, como tal menta también el punto (*Punkt*) desde el que pensar y meditar esta decisión. En este sentido, nuestra encrucijada tiene como *punto* de partida la reflexión kantiana sobre la libertad, a partir de la cual trazar las coordenadas que conducen a dos formas de hacer filosofía. Por tanto, nuestro punto de partida será Kant, y Fichte y Schelling los caminos que se bifurcan. Tal es el recorrido que se ha denominado como *el doble movimiento de la libertad*.

Dibujar este movimiento, el camino que conduce a dos formas de hacer filosofía, es, en el fondo, un estudio *topográfico* –o cartográfico si se quiere– si, efectivamente la encrucijada es *lugar* o *tópos* desde el que reflexionar sobre los sentidos de libertad. No en balde: “qué filosofía se elija depende de qué tipo de hombre se sea”¹. Estos dos modos de hacer filosofía, referido uno a Fichte y el otro a Schelling, señalan en un caso un sistema filosófico vertebrado en torno a la acción del hombre encaminado hacia un *télos*; y el otro, profundiza en una libertad tendida hacia un eterno pasado que nos conducirá en último término hacia un *origen*. De ahí que, la primera pueda ser entendida como *libertas ad* y la segunda como *libertas ex*: denominación que traza un movimiento según el cual *libertas ex* supone un “desde”, esto es “desde el origen”; mientras que *libertas ad* conlleva la idea de un “hacia” y de un “para”, esto es, un “hacia un futuro” «para la consecución de un fin». Dos movimientos, dos direcciones.

Pero si el hombre se encuentra en la encrucijada es porque éste, el hombre, es (une-y-separa como tensión) entre Dios y el Mundo, esto es, su ser es una grieta: ser-entre el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad². Por tanto, Dios y mundo, o lo que es lo mismo, libertad (ley moral) y naturaleza (ley natural), convierten al hombre en ciudadano de dos mundos³, en un ser situado entre la soledad de las bestias y la soledad del dios. Cómo conciliar ambas, naturaleza y libertad, será la tarea que emprenda Kant, aceptando –leyendo kantianamente aquellos versos de *Antígona*: “νομους παρείρων χθονός θεων τ’ ενορκον δίκαν υψιπολις: άπολις”: “Respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses, es elevado a la cumbre de la ciudad desterrado”⁴ –el desafío de explicar al hombre como tensión entre *chthónos*, la tierra⁵, y una justicia superior, la ley moral. Grieta y tensión, el hombre es *vínculo* de dos *mundos*, sujeto nouménico de la libertad y, al mismo tiempo, habitante de un mundo regido por leyes de causalidad natural⁶. Será precisamente esta relación, la de libertad y necesidad, el problema kantiano por excelencia que retomarán Fichte y Schelling: ambos filósofos dibujarán así un movimiento de sentido –casi– inverso: vía *libertad trascendental* o *libertas ad*, emprendida por Fichte, y vía *libertad metafísica* o *libertas ex*, profundizada por Schelling. No en vano, sostendrá Cassirer que “el mismo acto se halla situado, de una parte, bajo la coacción de las causas pasadas y transcurridas, mientras que de otra parte se sitúa en el punto de vista de los fines futuros y de su unidad sistemática. Considerado en un primer aspecto adquiere su sentido empírico de existencia; en el segundo, su carácter de valor; en el primero pertenece a la serie de los acaecimientos, en el segundo al orden del deber y de la libre determinación ideal”⁷.

1 «*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*»; FW. I. 434.

2 Cf. *KrV* A 547 / B 575; Ak. III, 355.

3 El hombre se caracteriza por la razón y ésta es *ratio*, relación, por eso el hombre es cópula, mediación.

4 En Sófocles: «*Antígona*» en *Tragedias*, vol II. Barcelona. Ediciones Alma Mater. 1965. Edición bilingüe. Traducción nuestra. Ier Coro, 2ª Antístrofa (v. 365 ss).

5 «*χθόνος*», esto es, «tierra» se contrapone a «*θεων τ ενορκον δίκαν*», «la justicia divina», la ley moral. «*χθόνος*» designa no sólo la patria, sino que, en un contexto religioso, hace referencia a un mundo mortal, de potencias subterráneas y telúricas frente a otro suprasensible que podría ser denominado «cielo». Cf. Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris. Klincksieck. 1984.

6 *KpV*; Ak.V, 6.

7 Cassirer, Ernst: *Kant, Vida y Doctrina*. México. Fondo de Cultura Económica. 1985. Trad. Wenceslao Roces, pp. 302-303.

I. Fichte y la libertad trascendental.

Fichte retomará el camino abierto por Kant, no abandonando jamás el punto de vista de la “filosofía trascendental”, de manera que habría tenido razón en sus protestas de que él no hacía sino entresacar los principios que Kant había dejado ocultos: “He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que en su proceder es absolutamente independiente de la exposición kantiana”⁸. Fichte reformula la dualidad naturaleza / libertad y cierra el hiato entre el mundo inteligible y el sensible, vertebrándose en torno a los tres principios de la *Doctrina de la Ciencia*, dando una eminente primacía a lo práctico y desarrollando la *Sittenlehre* [Ética] de 1798 que enseñará “cómo los seres racionales han de hacer el mundo”⁹. No se tomarán las costumbres o *Sitten* en su sentido común y empírico de lo que se *acostumbra a hacer*, sino en el sentido filosófico y apriorístico de lo que se *debe hacer*, de lo que: “todos, como si fueran uno solo, como si tuvieran una única voluntad y una única fuerza, deben hacer”¹⁰. Podemos decir, por otro lado, que la puerta abierta al idealismo fichteano la encontramos en la *KrV* B 423: “no sé qué es lo que soy, pero cuando actúo sé, en el acto que yo existo”, de esa forma Fichte comenzará a pensar, no en términos de «ser», sino como *acción pura*: “(...) Actividad absoluta es el único predicado que me corresponde absoluta e inmediatamente; causalidad por medio del concepto es la presentación de la misma, una presentación que se ha hecho necesaria por la ley de la conciencia y es la única posible. Bajo esta última figura se denomina también libertad a la absoluta actividad. Libertad es la representación sensible de la actividad espontánea [Selbstätigkeit, auto-actividad, una actividad que parte de sí misma], y surge por el contraste con la sujeción del objeto y de nosotros mismos como inteligencias, en la medida en que relacionamos ese objeto con nosotros”¹¹. Con Hartmann podemos afirmar que el primer principio de la Doctrina de la ciencia y su método apunta no a un ser, sino a un obrar. Bajo la forma Yo = Yo, el primer principio da cuenta de un Yo que es movimiento, pura actividad, y no sustrato cósmico o *res*. Pero, además, si el mundo de la experiencia y de la lógica estuvieran ya de antemano de acuerdo en *ser* lo que ellos *deben ser* (Yo = Yo), la acción práctica sobraría y no habría nada que hacer, pero la libertad es una tarea, un hacer: “Lo que a mi hacer se contrapone –y algo tengo que contraponer a ese hacer, pues yo soy finito– es el mundo sensible, lo que por medio de mi hacer debe surgir, es el mundo inteligible”¹². El Yo se encuentra limitado: para que el Yo pueda ponerse a sí mismo es necesario que se le oponga algo que no es él¹³: el No-Yo. Este No-Yo es la Naturaleza entendida como limitación externa, cósmica. “Esta segunda actividad opuesta no es, por tanto, un producto de la libertad, sino de la necesidad (...) Su carácter es un ser, no un devenir”¹⁴. El No-Yo o Naturaleza (ser) es el material sobre el que se realiza empírica y progresivamente la idea de la libertad (deber-ser). El deber será el puente tendido entre el Yo puro y la finitud. “Yo me encuentro actuando efectivamente

8 *FWI*. 420.

9 Cf. *Sittenlehre*; *FW*. IV. 65.

10 *GA* II/7, 379.

11 *Sittenlehre*; *FW*. IV. 9.

12 *FW*. I; Gaos, p. 134.

13 *WL Nova Methodo*; Trad. cast. *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Valencia. Natan. 1987. Trad. José Luis Villacañas y Manuel Ramos, p. 11.

14 *WL Nova Methodo*; Villacañas, p. 20.

en el mundo sensible”¹⁵ quiere decir que éste [el yo] forma parte del mundo natural, de ahí que: “el carácter del Yo es éste, que un ser actuante y un ser sobre el que se actúa es uno y el mismo”¹⁶. El sujeto volente es ideal y real a la vez, quedando las acciones sujetas a las leyes naturales: de ahí que la causalidad por libertad *tan sólo* confiera *sentido*, ordena un conjunto de acontecimientos en el mundo en una serie encadenada de actos en el tiempo, con un principio y un final: mi decisión y el fin cumplido. Esta *causalidad por libertad*, que para Kant en el fondo era una *causalidad teleológica* porque hay un *télos* que cumplir, es la misma que vertebra el sistema fichteano, por eso podemos afirmar que la libertad *trascendental* da lugar a un sistema filosófico basado en una concepción de la libertad entendida como tarea: el mundo natural (ser) se convierte en materia para el obrar del yo en su libertad (deber ser). El Yo absoluto aparece en el tercer principio como sustrato de opuestos (conciliación de los extremos kantianos en pugna: libertad y necesidad natural) autolimitándose a sí mismo, haciéndose implícita la idea de un proceso de construcción racional, de obrar y transformar el ser en lo que debe-ser. De esta manera, “*Del Yo = Yo*” se pasa al “Tú debes, sin más”.

II. Schelling y la libertad metafísica.

Si el hombre consiste en el *ser-entre* el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad situándose entre ambos mundos -recordemos las palabras del coro de *Antígona* a propósito de la dualidad contenida en el pensamiento kantiano: “νόμους παρείρων χθονός θεων τ’ ενορκον δίκαν υψιπολις απολις”-, es precisamente en el hombre donde “se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros”¹⁷, de ahí que -podamos decir de nuevo con *Antígona*- “Σοφόν τι τό μηχανόεν τεχνας υπερ ελπίδ’ εχων, τοτε μεν κακόν αλλοτ’ επ’ εσθλόν ερπει”¹⁸, esto es: “Poseyendo una habilidad superior a lo que puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, las encamina unas veces al mal, otras al bien”. El *ser-entre* en el que consiste el hombre deja entrever ahora una libertad que es origen y marca, *pasado esencial*, abriéndose las simas entre un mundo inteligible -situado como base en un *origen* que permanece inexcrutable para nosotros-, y un mundo sensible que da cuenta de esta *marca* ya siempre *presente* e impresa por una elección que: “como acto inteligible, precede a toda existencia”¹⁹. De este acto inteligible nada podemos saber: si ha sido producto de una decisión originaria para el bien o para el mal, hundiéndose, como se hunde, en aguas mucho más turbias e inaccesibles que las que desembocan en la *Sittenlehre* fichteana (1799): “No podemos nunca -sostiene Kant- aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores”²⁰. Por eso, cuando lo que nos interesa es profundizar

15 *Sittenlehre*; *FW*, IV, 3

16 *Sittenlehre*; *FW*, IV, 22

17 *Freiheitsschrift*, SWI/VII 363; trad. cast. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona. Anthropos. 1989. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, p. 177.

18 Sófocles: «*Antígona*» en *Tragedias*, Op. cit., 1er Coro, 2ª Antístrofa (v. 365 ss). Traducción de Assela Alamillo en *Tragedias*. Gredos. Op. cit. Negrita nuestra. «Σοφόν τι τό μηχανόεν / τεχνας υπερ ελπίδ’ εχων, / τοτε μεν κακόν αλλοτ’ επ’ εσθλόν ερπει». «κακόν» de «κακός», «mal», señala la cualidad negativa de algo o de alguien, de donde «κακία», «vicio», «cobardía», que es el opuesto de «αρετη», «virtud». «εσθλόν», por su parte, “bello o noble” cuando está referido a objetos, tenía una connotación moral cuando se empleaba con personas señalando su carácter virtuoso.

19 Religion; Ak, VI, 39; Trad cast. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid. Alianza. 2001. Trad. Felipe Martínez Marzoa, p. 59, n.

20 *GMS*, Ak, IV, 407.

en el fundamento último de la acción, en la intención última de cada uno de nuestros actos, nada podemos conocer o escudriñar dado su *carácter inteligible*: “la acción libre -dice Schelling- se sigue directamente de lo inteligible en el hombre”²¹. De ahí el peligro que conlleva profundizar en los: “cimientos de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos”²². Kant no profundizará en ellos ni buscará “tesoros escondidos”, pero quien sí lo hará -y con importantes consecuencias- será Schelling: “Ciertamente, no expresamos el concepto kantiano precisamente con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado para ser entendido. Si adoptamos este concepto [la esencia inteligible], parece que se puede deducir lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, esto es, y para dar el ejemplo más próximo, una acción buena o mala”²³. Frente a Fichte, del que dice Schelling que: “tuvo que demostrar que reconocía la unidad, aunque sólo fuera bajo la pobre figura de un orden moral del mundo”²⁴, para Schelling la libertad es siempre cosa del pasado *esencial* y será precisamente el carácter inteligible de la acción, el umbral oscuro por el que entrará Schelling, haciendo del ser y no del acto, el origen de las cosas y aboliendo el primado práctico, haciendo de Dios el fundamento inmediato del espacio y del tiempo²⁵, no en balde: “Schelling va más allá del propio Fichte, para el cual la libertad se agotaba en un “deber ser” nunca del todo realizable, sin lograr pues una identificación *absoluta* de *pensar y ser*”²⁶. Esto quiere decir, que si la libertad trascendental señalaba hacia un mundo inteligible en el que la intención última del sujeto nouménico de la libertad permanece incognoscible para nosotros, es entonces esta misma libertad la que nos dirige hacia una libertad *metafísica*. Toda acción tiene una intencionalidad que la motiva y si en el orden moral -ya lo hemos visto- aspiramos a un *télos* encaminándonos hacia un futuro ético guiándonos por la *libertas ad*, preguntándonos su “para qué”, los interrogantes han de dirigirse ahora, de la mano de la *libertas ex*, hacia su “por qué”, hacia su “de dónde”, esto es, indagar en el origen de esa acción libre, en su carácter inteligible.

21 SW. I/VII. 384; .227.

22 KrV A 319 / B 376. Ak. V, 249, Ribas p. 313.

23 SW I/VII 383 - 384; 225-227.

24 SW I/VII. 338; 115.

25 Gueroult, Martial: *Études sur Fichte*. Hildesheim. Olms. 1974, p. 54.

26 Duque, Félix: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid. 1998, p.260.

L'hystérie chez l'homme

Antonio Carrero Muñoz
Universidad de Paris VIII
Contacto: acmaef@hotmail.com

El tema que propongo para este primer año de master es la histeria masculina. Para evitar ambigüedades la designaré *la histeria chez l'homme* pues el tema de la masculinidad, feminidad, o la designación genérica no está exenta de problemas en esta estructura clínica. La cosecha de respuestas que me propongo indagar a lo largo de esta investigación proviene de numerosas y heterogéneas fuentes. Así, son tanto preguntas recogidas en charlas, conferencias, lecturas caóticas y trasnochadas, como otras más organizadas y recuperables. Es la misión de nuestro trabajo este año discernir todas estas cuestiones, descartar las que por impertinentes no se sostengan y abundar en aquellas que harán el alma del texto final. Paso a proponer este proyecto nutrido de dudas pero anhelante de respuestas.

La histeria, tanto popularmente como en la estadística clínica, se atribuye mayormente al sexo femenino, de hecho en el saber popular la palabra histérico se refiere mayormente al comportamiento femenino. Tiene así un significado de todos conocido cuando se dice que alguien se puso histérico o se comportó como un histérico. Hubo tiempos no remotos en que se la pensaba en el seno de la clínica, patrimonio exclusivo de la mujer. En la historia de la psiquiatría supongo que hubo atisbos y elucidaciones en torno a los histéricos que ya susurraban la posibilidad de su existencia. De las lecturas realizadas para comenzar este trabajo localizo como un faro en la noche el genio de Jean Martín Charcot, el famoso catedrático de anatomía patológica de la universidad de Paris que se incorporó al hospital de

la Salpêtrière en 1862 y hasta el final de su vida. Charcot que se consideraba a sí mismo como “un visuel”, un vidente, había vuelto la espalda al estudio de las enfermedades nerviosas que tienen por base alteraciones orgánicas a fin de consagrarse exclusivamente a la exploración de las neurosis y, muy en particular, de la histeria. Charcot, liberado de todo prejuicio teórico se afanaba en observar y describir con cuidadosa minuciosidad la expresión de la enfermedad en sus desconocidas e impresionantes formas y como él decía, a cultivar la nosografía. Ante la reproducción de comportamientos similares en el hombre a los que había encontrado en la mujer, no vaciló en designarlos como histeria masculina. Era la época de la *Grande Hystérie*.

En este contexto Charcot encontró numerosos casos de histeria traumática, que describía con aplicación y de los que extraía interesantes conclusiones, atendamos a sus propias palabras: “Où l'hystérie va-t-elle se nicher? Je vous l'ai montrée bien souvent, dans ces derniers temps dans la classe ouvrière, chez les artisans manuels, les mendiants, les vagabonds, dans les dépôts de mendicité, les pénitenciers, les bagues peut-être. Vous verrez qu'un tour, tout compte fait, en raison de l'extension singulière que semble prendre l'hystérie mâle dans les classes inférieures de la société à mesure qu'on apprend à la mieux connaître, on en viendra à poser la question suivante : la névrose hystérique est-elle vraiment, comme on l'a cru, comme on l'a prétendu jusqu'ici, plus fréquente chez la femme que chez l'homme? Toujours est-il que, quelque soit la solution qui, dans l'avenir sera donnée à cette question, nous voilà dès à présent amenés bien loin de l'idée que nos prédécesseurs des siècles passés se faisaient de l'hystérie, lorsqu'ils n'y voyaient qu'une suffocation utérine”.

(¿Dónde va a esconderse la histeria? Se lo he mostrado frecuentemente en los últimos tiempos, en la clase obrera, en los artesanos manuales, en los mendigos, en los vagabundos, en los albergues de caridad, las penitenciarías. Llegada la ocasión verán que a fin de cuentas, y en razón de la singular extensión que parece tomar la histeria masculina en las clases inferiores de la sociedad, a medida que aprendamos a conocerla mejor nos haremos la siguiente pregunta: ¿realmente la neurosis histérica es como la habíamos creído, como habíamos pretendido hasta hoy, más frecuente en la mujer que en el hombre? Cualquiera que sea la solución que el porvenir dé a la cuestión, desde el presente estamos empujados mucho más lejos que el pensamiento de nuestros predecesores de siglos pasados, que no veían en ella más que una sofocación uterina).

Corría marzo del año 1885 cuando un joven médico alemán de nombre Sigmund Freud solicitaba una beca de estudios a sus superiores en el Hospital General de Viena para ir a estudiar a París. Es allí donde conoce a Jean Martín Charcot de quien recibirá un magisterio trascendental para su pensamiento y posterior desarrollo de su obra. En el hospital de la Salpêtrière se encuentra con numerosos casos de neurosis traumática, histeria traumática, histeria de angustia, neurastenia, histeria masculina al fin. Es Charcot quien le introduce en la familiaridad de este diagnóstico tan polémico según la nosología clásica al uso en la época. La palabra *histeria*, etimológicamente, proviene del griego y designa la matriz. Es por ello que fue íntimamente asociada a la mujer y era en las fronteras de lo femenino donde habitaba este diagnóstico por aquellos tiempos. Al lado de Charcot se habituó a la cotidianidad nosográfica de la Salpêtrière, lo que eliminó sus prejuicios, si es que alguna vez los tuvo. Fue a su vuelta a Viena cuando sus desarrollos parisinos se toparon con la resistencia de la ortodoxia psiquiátrica vienesa que se opuso firmemente a la etiología psicológica de la histeria y más aun a su existencia en los hombres. Fue su respetado profesor T. Meynert

quien se mostró más resistente, hasta el punto que lo desafió a presentarle una prueba de la existencia de este diagnóstico. Solo en su lecho de muerte, el prestigioso y reticente profesor Theodor Meynert (1833-1892) confesaba a Freud que se había reconocido como “el más bello caso de histeria masculina”.

Los trabajos de Freud en torno a la histeria masculina comparados con sus desarrollos en torno a la histeria en la mujer y al resto de categorías clínicas son muy escasos. Las razones de esta escasez pueden ser variadas. Quizá el sufrimiento de la histeria masculina afectaba a las clases bajas de la sociedad, a las que no era posible por razones económicas acudir a Freud. Tal vez en la época de Freud el hombre era más viril si mostraba una solidez ante la vida, más allá de toda queja, provocando así la presencia en la clínica solamente de casos muy graves.

Entre los casos contemplados por Freud tenemos los siguientes:

- Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico, 1886.
- Una neurosis demoníaca en el siglo XVII, 1923.
- Dostoievski y el parricidio, 1928.
- Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci.

Las propuestas etiológicas freudianas fueron, desde su primera teoría de la perversión, una revolución en la clínica. Su inclusión de la sexualidad como elemento patogénico le supuso enormes problemas. La explicación de la fenomenología psíquica y de la economía de la enfermedad no fue menos controvertida. Pero ¿de qué se trata en la histeria masculina, visto con las lentes de Freud? Perversión, bisexualidad, travestismo, inhibición, ambivalencia en la relación al padre, homosexualidad inconsciente, pasividad, protesta viril... Es objeto de este trabajo analizar la evolución del pensamiento freudiano en torno a la etiología de la histeria masculina hasta llegar a una conclusión, al menos a una síntesis del pensamiento de Freud al respecto. Tanto a la etiología como a la dirección de la cura, al objetivo del tratamiento si esto es posible en los textos de Freud.

Llegamos así, pasando algunos años, a la obra de Jacques Lacan. Como es sabido Lacan hace una relectura de la obra freudiana a la luz de los desarrollos de la filosofía, lingüística, topología, lógica, literatura, matemática, etc. Lacan echa mano de aquí y allá para poder recuperar y comprender el mensaje freudiano. Por supuesto lanza la piedra mucho más lejos, desarrollando conceptos y nociones fundamentales para la intelección de estos síndromes y de otros maravillosamente complejos. La intención de esta investigación es estudiar los desarrollos anteriores a Lacan para alcanzar una mejor comprensión de sus explicaciones (de Lacan), en absoluto fáciles. Pretendo, por tanto, analizar y explicar (para comprender) en qué consiste la neurosis histérica en el hombre. Qué consecuencias tiene esta arquitectura de la personalidad, cuál es su repercusión pulsional, los fantasmas funcionales y precarios que desarrolla el histérico. Qué síntomas además de los conversivos pueden estar hablándonos en el lenguaje histérico. Qué posibles adaptaciones hay para estos sujetos, la solución que dan a sus problemas de identidad. Como resuelven su falta de ser, etc. En el seminario de las psicosis, Lacan habla en la sesión número 13 del fantasma histérico en el hombre. Dice así: “...la situación es mucho más compleja en la histeria masculina. En tanto la realización edípica está mejor estructurada en el hombre, la pregunta histérica tiene menos posibilidades de formularse. Pero si se formula ¿cuál es? Hay aquí la misma disimetría que en el Edipo: el histérico y la histérica se hacen la misma pregunta. La pregunta del histérico también atañe

a la posición femenina(...) ¿Podemos precisar ahora el factor común a la posición femenina y a la pregunta masculina en la histeria? Factor que se sitúa sin duda a nivel simbólico, pero sin quizá reducirse totalmente a él. Se trata de la pregunta de la procreación. La paternidad al igual que la maternidad tiene una esencia problemática...". "...hay algo radicalmente inasimilable al significante. La existencia singular del sujeto sencillamente. ¿Por qué está ahí? ¿De donde sale? ¿Qué hace ahí? ¿Por qué va a desaparecer? El significante es incapaz de darle la respuesta, por la sencilla razón de que lo pone precisamente más allá de la muerte. El significante lo considera como muerto de antemano, lo inmortaliza por esencia...".

De la lectura apresurada de algunos pasajes de Lacan me surgen numerosas preguntas que trataré de contestar. Entre otras, encuentro muy interesantes por ejemplo las que siguen:

- ¿En qué consiste la elección de sexo? ¿Y la de objeto? en esta estructura clínica.
- ¿Cuál es el devenir del amor al padre en el fin del análisis?
- ¿Qué decir de la identificación a la madre, de la posición subjetiva femenino-pasiva, de la famosa protesta viril?
- Las dos formas imaginarias del padre con las que se identifica el histérico: el padre terrible, implacable y el padre impotente, castrado.
- Etiología de la histeria: trauma, seducción, guerra contra el padre, la doble castración activa y pasiva.
- ¿En qué sentido podemos afirmar que Don Juan, Hegel, Leonardo Da Vinci, Sócrates, Hamlet, Jacques Lacan, son histéricos?
- Fenomenología del deseo insatisfecho en el histérico. ¿A dónde apunta esta insatisfacción?
- ¿En qué sentido podemos, con Freud, sostener que la obsesión es un dialecto de la histeria?
- ¿Cómo comprender la detonación histérica a consecuencia de un trauma externo?
- ¿Cuáles serían las modalidades de la conversión histérica en el hombre? La ilicitud fálica y sus compensaciones.

Propongo como estructura de este proyecto los siguientes puntos a indagar:

I. Introducción.

II. La histeria masculina en la Salpêtrière. Jean Martin Charcot.

Mi intención en este punto es recorrer los trabajos de Charcot dedicados a la histeria masculina, los casos con sus síntomas y las formas hipertróficas de goce que muestran la división subjetiva, el paso al acto desesperado, etc.

III. La histeria masculina en la obra de Sigmund Freud.

En este apartado pretendo estudiar los casos clásicos de histeria masculina propuestos por Freud, en un intento de encontrar rasgos comunes en la lógica subyacente a los síntomas descritos por Charcot, con ánimo de destilar la lógica de la posición subjetiva histérica.

IV. La histeria masculina en Lacan.

De Lacan pienso tomar el instrumento hermenéutico, es decir, utilizaré tras comprenderlos (y para esto necesito ayuda) los axiomas de su propuesta, y los emplearé como lentes de visión y contraste para diseccionar los hallazgos en la casuística, ya sea clínica o literario-fílmica.

V. La dirección de la cura en la histeria masculina.

Quizá es muy ambicioso, pero me gustaría formular de alguna manera, en una forma quizá breve, una propuesta de dirección de la cura para la histeria masculina, con sus puntos lógicos de travesía y lo que se espera del final del análisis. (Quizá mi ambición aquí excede lo aceptable a mi nivel. Lo veremos).

VI. Estudio de casos.

Aquí pretendo estudiar los casos propuestos por otras corrientes teóricas cercanas o lejanas al psicoanálisis. Por ejemplo los casos propuestos para el DSM IV¹, las escuelas postfreudianas, ejemplos patognomónicos de la IPA², etc.

Ejemplos ilustrativos tomados de aquí y allá.

En este apartado me gustaría ilustrar la histeria masculina para su mejor comprensión y explicitación, con ejemplos claros tomados del cine, la literatura o los saberes populares que habitan los dichos y decires de la imaginaria popular, ya sea en forma de refranes, chistes, chascarrillos, etc.

Bibliografía consultada para la elaboración de este proyecto:

- Charcot, J. M., *L'hystérie chez l'homme. Notes de cours. Extraits*. Theraplrix, 1972.
- Bruno, P., *Hystérie masculine*, Recueil 05/1992 n°2.
- Lacan, J., *Le séminaire livre III : Les psychoses* (1955-1956), Seuil, 1981.
- Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo* Paidós, Barcelona, 1996.
- Freud, S., *Obras completas*, Biblioteca nueva, Madrid, 1992.
- Cuarto encuentro internacional del campo freudiano. *Histeria y obsesión*, París, 1986.
 - "Primera clínica freudiana de la neurosis", J. Adam, F. Léguil.
 - "Freud y la histérica", H. Cid Vivas.
 - "La neurosis obsesiva, dialecto de la histeria", A. Stevens y C. Vereecken.
 - "1886-1986: La histeria masculina", P. Bruno.
 - "El fantasma en la histeria", D. Miller, C. Soler, H. Wachsberger.

Bibliografía que sugiero, en espera de consejo:

- Ersler, M. J.: *Un fantasma inconscient de la grossesse chez un homme, sous l'aspect d'une hystérie traumatique. Contribution clinique à l'érotisme anal*.
- Winter, J. P.: *Les errants de la chair : études sur l'hystérie masculine*.
- Freud, S.: *Obras completas*, Biblioteca nueva. Madrid, 1992.
- Deutsch, H.: *La psychanalyse des névroses*, Paris, Payot, 1965.
- Ferenci, S.: *Ouvres completes 1913-1919*, Paris, Payot. Collection Science de l'homme, 1978.
- Abraham, K.: *Ouvres completes 2*, Paris, Petite bibliotheque Payet, 1977.
- Andre, S.: *Christoph Haizman, ou la dramaturgie d'un Nom-du-père*, in Quarto, sept. 1984.
- Lacan, J.: *Le séminaire livre VIII*, "Le transfert", Seuil 2001.
- Le séminaire livre VI*, "Le désir et son interpretation", en Ornicar 1982, n° 25 y 1983 n°26-27.
- Escritos*, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis".
- Radiofonía y televisión*.

¹ Diagnostic and Statistical Manual.

² International psychoanalytical association.

Las implicaciones ontológicas y epistemológicas de la teoría de los actos de habla

Juan José Colomina Almiñana
Departamento de Lógica y
Filosofía de la Ciencia
Universitat de València-Estudi General

En el presente trabajo, el autor investiga las consecuencias que supone una concepción del lenguaje nacida en el seno de la Filosofía británica del Lenguaje a mediados del siglo XX (de la mano del filósofo oxoniense John L. Austin) y que creó escuela durante años en el panorama internacional. Lejos de ser un debate agotado, la condición antropológica que estos estudios observaban en el lenguaje (afines en cierto sentido a los estudios que paralelamente inició Wittgenstein) modificaron la concepción inicial del habla como un mecanismo de transmisión del pensamiento (en un sentido cartesiano, entendido como individual y privado), primando una nueva concepción del mismo que aboga más por una concepción social del lenguaje. La primera consecuencia de este cambio de paradigma es clara: el significado del lenguaje es su uso y siempre depende del contexto de emisión en el que está situado el hablante.

A partir de la postulación de este primer requisito, los análisis respecto del contenido de las emisiones difieren respecto de aquellos estudios que entienden que el lenguaje es un medio *intensional* de representación, un medio por el cual se establece que la existencia del significado de las palabras depende por entero de los hablantes (y tan sólo de ellos). Por su parte, esta nueva concepción mantiene que el contenido de las emisiones (en tanto que oraciones emitidas, puesto que en este pensamiento las palabras tomadas independientemente de su uso carecen de significado) depende de un conjunto *extensional* de elementos que permiten no sólo la comunicación entre los hablantes sino, y especialmente, la comprensión entre ellos. Llegamos así a la segunda consecuencia: el significado del lenguaje tiene un carácter *externista*, es decir, depende de elementos situados fuera de los hablantes (en un lenguaje putnamiano, ‘el significado no está en nuestras cabezas’).

Teniendo presente las dos anteriores tesis, la primera ontológica (no existe nada más allá del uso de las emisiones que permita la existencia del significado) y la segunda epistémica (el contenido de dichas emisiones puede explicarse mediante la apelación a elementos externos a los hablantes), nuestro trabajo intenta defender esta última tesis de fondo: la función primordial del lenguaje no es la comunicación (una tesis que podríamos situar en el trasfondo de las teorías *internistas* del lenguaje), sino que, por el contrario, su función principal es integrar a los hablantes de una lengua en las convenciones lingüísticas que permiten la transmisión de significados, convenciones que, ahora sí, tienen como función principal la comunicación.

Nuestro trabajo está dividido en cuatro partes y un epílogo:

1. El problema acerca de la noción de verdad. En ella, analizamos los inconvenientes con los que una teoría semántica de la verdad basada en la lógica (como es la tarskiana) se encuentra en sus análisis (principalmente, el problema de la recursión y el problema de las paradojas semánticas). Desechando los principios lógicos por ser extramadamente axiomáticos, reformulamos la noción semántica de la verdad como correspondencia presente en los trabajos de Austin a la luz de las últimas investigaciones que el filósofo Ch. Travis realiza sobre la noción de ‘significado insensible’ (una noción crítica que se posiciona en contra de aquellas versiones lógicas que postulan una noción de verdad autónoma respecto de todos aquellos aspectos externos y, principalmente, sociales que influyen en las condiciones de verdad de los enunciados emitidos en los lenguajes naturales)¹.

2. La teoría convencional del significado de Austin. En esta parte analizamos la noción de significado presente en Austin, defendiéndola de aquellas críticas que se han venido realizando, mediante dos estrategias: por una parte, la necesidad de conservar la tripartición que (aunque es verdad que es una abstracción)² realizó entre los actos locucionarios, ilocucionarios y

1 Una versión revisada de este capítulo puede encontrarse en “El papel del significado en una noción pragmática de verdad”, *Revista de Filosofía*, Vol. 32, No. 1, 2007, Universidad Complutense de Madrid.

2 Antoni Defez, en mi disertación de defensa de este trabajo, insistió mucho en esta observación: la separación de actos que llevó a cabo Austin en su análisis del significado es una abstracción que le permitió separar entre diferentes niveles de análisis y que, hasta cierto punto, son extremadamente ambiguos. Aunque acepto gustosamente que dicha separación es una abstracción (algo que Austin incluso explicita en sus *Philosophical Papers*, página 194) es necesaria para diferenciar niveles en el significado. De otro modo, estaríamos condicionados a aceptar cierto tipo de implicaciones indeseables en nuestra concepción (por ejemplo, la existencia de significados literales, por citar tan sólo una de ellas). Una segunda objeción se refiere a la artificialidad del significado presente en esta concepción: dado que todo depende del modo en que las convenciones están establecidas, en cierto sentido debería hacerse

perlocucionarios, para preservar de este modo la separación entre los niveles sintáctico, semántico y pragmático presentes en el lenguaje y, por otra, la separación de dicha posición de los posteriores desarrollos searleanos, dado que responden a intereses vinculados a salvar una concepción dualista (de propiedades) de la mente que acaba contaminando sus análisis del lenguaje³. Nuestra intención, por supuesto, es postular una teoría del significado que, por una parte, no requiere de ningún tipo de elemento interno al hablante para poder justificarse y que apele por entero a una explicación externista y, por otra, abrir las puertas a un estudio por separado de los ámbitos semántico y pragmático, tan en boga en nuestros días, a partir del estudio pormenorizado de la noción de fuerza ilocucionaria⁴.

3. Austin sobre percepción: por una eliminación de los datos de los sentidos. En esta sección analizamos el tratamiento particular que Austin realizó de la noción positivista de *sense data* a partir de su concepción del significado y del lenguaje. Nos posicionamos con él en la eliminación de nociones representaciones como ésta (pero también otras) que dificultan la explicación del lenguaje desde nuestro externista punto de vista⁵.

4. La revolución de Austin en epistemología. Analizamos en esta última sección las implicaciones puramente epistémicas de la teoría de los actos de habla. Posicionándonos como contextualistas frente a otras concepciones actuales en teoría del conocimiento, afrontamos el análisis del modo en que podemos por, una parte, entender nuestra relación heurística con el contenido de las emisiones y, por otra parte, cómo podemos justificar dicha relación a partir del análisis de ciertos problemas relativos a la noción de significado⁶.

5. En el epílogo analizamos las implicaciones que la teoría del significado de Grice permiten extraer para nuestro análisis del lenguaje, en especial su concepción de implicatura conversacional generalizada que, aunque es extremadamente matizable, permite una concepción de convencionalidad capaz de salvar ciertos inconvenientes de un análisis externo del lenguaje⁷.

siempre explícito aquello que se quiere decir. Es cierto que una concepción que pretenda explicar el significado requiere de ‘mecanismos’ que permitan *ajustar* aquello que se dice e implica en cada emisión, pero nuestra posición está repleta de elementos que permiten dicho ajuste sin tener que apelar siempre a una explicitación; algunos de dichos elementos aparecen en este trabajo y otros han sido tratado por separado en trabajos diferentes. Es cierto que todavía nos falta atender a muchos otros.

3 Aunque tal vez sería mucho más justo decir que ocurre al contrario: los desarrollos que en Filosofía del Lenguaje realizó Searle en la década de los 60 a partir de su reconversión de la teoría de los actos de habla y a partir de su aceptación (parcial) de ciertas nociones chosmkyanas, le acabaron comprometiendo con una cierta concepción de la mente (lo que no sabría ahora, dado el poco espacio que permite esta nota, es decir hasta qué punto dicha concepción estaba ya presente en el Searle lingüista).

4 Una versión previa de este capítulo puede encontrarse en “La convencionalidad del significado. Una defensa de la fuerza ilocucionaria”, *Laguna*, No. 19, 2006, Universidad de La Laguna (Tenerife), pp. 29-48.

5 Puede encontrarse de modo independiente en *Eikasía*, Año II, Número 11, julio 2007, pp. 61-70, www.revistadefilosofia.org.

6 Una versión revisada aparecerá en la revista *Crítica* de la UNAM si consigue superar su evaluación con el título provisional de “Descriptivismo, antimentalismo y contextualismo”. Para el tratamiento que hago de la noción de significado literal en este trabajo, puede consultarse “Elementos de realidad en el teatro de Beckett. Una lectura ilocucionaria de *Endgame*”, *Dilema*, Vol. XI, No. 2, 2007, Universitat de València.

7 Una versión reducida puede encontrarse en “Una crítica a la posición internista del significado”, *Eikasía*, Año II, Número 13, septiembre 2007, www.revistadefilosofia.org.

Modernismo, Forma, Emoción y Valor artístico: Claves de la teoría de la modernidad artística de Clement Greenberg

David Díaz Soto
Departamento de Filosofía IV
Tº del Conocimiento e Historia del Pensamiento
Universidad Complutense de Madrid
Contacto: daviddesoto@hotmail.com

Resumen: Nuestro trabajo de investigación para la obtención del D.E.A., titulado *Modernismo, forma, emoción, valor artístico: claves de la Teoría de la Modernidad de Clement Greenberg*, propuso la reconstrucción de la posición sostenida por ese autor en textos de entre mediados de 1950 y fines de 1960 como versión tardía de la teoría formalista del arte, mostrando el importante papel que juegan en ella una fragmentaria teoría del significado y el valor artístico y la noción de una emoción específicamente estética producida por las cualidades formales del arte. También subrayamos la tensión interna a su teoría de los “medios artísticos”, entre el materialismo (“literalismo”) y lo perceptual u óptico. Refutamos así sus posibles lecturas en términos de intelectualismo hegeliano encubierto (como propone Paul Crowther) o de simple perceptualismo sin matizaciones (como entiende Deane W. Curtin).

Abstract: In the research work we presented for the D.E.A. degree, entitled *Modernismo, forma, emoción, valor artístico: claves de la Teoría de la Modernidad de Clement Greenberg*, we reconstructed the theoretical position held by Greenberg on texts of the mid 50's to late

60's as a late version of "formalist" art theory, showing the important role played there by a fragmentary theory of artistic meaning and value as "quality" and by the notion of a specific aesthetic emotion effected by formal qualities of art. Emphasis was also made on tensions in his theory of artistic "mediums", between materialism ("literalism") and the perceptual, or optical. We thus refuted possible readings of Greenberg's position either as a masked idealistic intellectualism (as suggested by Paul Crowther), or as an unqualified, detached perceptualism (as understood by Deane W. Curtin).

Palabras clave: historiografía y crítica de arte formalista; artes plásticas, teoría y crítica; arte contemporáneo, teoría y crítica; pintura norteamericana, crítica e interpretación; Clement Greenberg, crítica e interpretación.

Bajo el título *Modernismo, forma, emoción, valor artístico: Claves de la Teoría de la Modernidad Artística de Clement Greenberg*, presentamos, en Octubre de 2004 (en el Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid), un estudio sobre la teoría del arte de Clement Greenberg. Realizado bajo la dirección del Prof. Dr. Antonio M. López Molina, dicho estudio se enmarcaba en el proyecto de investigación que desarrollamos en nuestros estudios de Doctorado (al amparo del programa de Becas F. P. U. del Ministerio de Educación), que versa sobre la relación entre el historiador y crítico de arte Michael Fried y la llamada "tradición formalista" en teoría e historia del arte, y sobre la posición de este autor en el debate suscitado en torno al formalismo en el mundo anglosajón durante los últimos 30 años (a partir del cierre del ciclo tardío de las vanguardias artísticas, y de lo que para algunos ha sido también el cierre de la etapa histórica de la Modernidad).

Clement Greenberg (1909-1994), figura clave del panorama intelectual de los Estados Unidos entre los años 40 y 60 (según algunos, el más importante crítico de arte del siglo XX¹), determinó la visión aún hoy corriente del arte de la segunda mitad de ese siglo con su defensa, durante las décadas de 1940 y 50, del arte abstracto norteamericano de entonces (que se conocería como "Expresionismo Abstracto"), y en particular de Jackson Pollock; y mantuvo su importancia a comienzos de la década de 1960, al consagrar a los artistas Barnett Newman, Clyfford Still y Mark Rothko como modelos de una nueva generación de pintores. A partir de mediados de los 60, perdería su influencia en el debate crítico y la práctica del arte contemporáneo, que siguió muy distintos derroteros (si bien mantuvo un influjo "negativo", como objeto de contestación, aún hoy no disipado).

Ahora bien, nuestro estudio tenía una perspectiva filosófica. No era de nuestro interés el impacto de Greenberg como crítico en la historia del arte moderno, sino su teoría del arte, que es de matriz formalista.

¹ No hay una edición crítica y completa de los escritos de Greenberg. Pero se puede reunir la mayoría de ellos haciendo uso de las ediciones siguientes: *The Collected Essays and Criticism*, ed. John O. Brien, 4 vols., Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1986-93 (escritos de Greenberg de 1939 a 1969; en lo sucesivo citados con las siglas CE, seguidas del volumen y número de página); *Late Writings*, ed. Robert C. Morgan, Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 2003 (sus últimos escritos, desde 1970); *Homemade Aesthetics: Observations on Art and Taste*, ed. Janice van Horne Greenberg, Oxford University Press, 2003 (seminarios y conferencias del Bennington College); y su único libro publicado en vida, *Art and Culture*, Boston: Beacon Press, 1961 (selección hecha por Greenberg de artículos de las décadas precedentes, a veces muy modificados), que es el único que ha sido traducido al castellano: *Arte y Cultura*, Barcelona: Gustavo Gili, 1979.

El formalismo como teoría del arte, brevemente, sostiene que el arte es “forma” (con todo lo problemático de esta noción), afirmando la primacía del componente sensorial en el arte y la especificidad de las diversas artes (contra todo concepto intelectualista de “arte” como noción genérica, y contra toda posición idealista o contenidista que afirme en el arte el papel de lo “ideal”, lo conceptual, verbal y lógico-discursivo). Greenberg es considerado quizá el último gran representante del formalismo como teoría de las artes plásticas; cuyo legado teórico y conceptual desarrollado en las décadas del cambio entre los siglos XIX y XX recibe, no por exhaustivo conocimiento erudito, sino por la lectura de un puñado de autores clave: Heinrich Wölfflin, Bernard Berenson, Roger Fry.

La posición teórica de Greenberg es el paradigma del “Modernismo Tardío” (*High Modernism*), así llamado debido a la fuerte conexión entre cierta deriva de la teoría del arte formalista y la práctica e ideología del arte moderno (que en el medio anglosajón se llama “Modernismo”). Ésta es una variante del formalismo combinada con una concepción finalista de la historia del arte occidental desde el Renacimiento hasta los orígenes del arte moderno.

Pues bien: en nuestro estudio afrontamos la disyuntiva entre dos lecturas de la obra de Greenberg que se han ofrecido, y de las que se siguen tesis críticas sobre Greenberg mutuamente contrarias. La primera: que la posición de Greenberg es un mero formalismo “puro” que se restringe a aspectos de la forma sensible del arte concebida como un puro percepto óptico, y desatiende todo aspecto emotivo o afectivo vinculado a ella. La segunda: que la posición de Greenberg no es un verdadero formalismo, sino un conceptualismo abstracto de corte hegeliano que hace primar la idea general del arte y el concepto sobre cualquier aspecto concreto de la obra de arte, incluido el perceptual, formal y sensible. Como ejemplos de cada una nos servimos de dos autores, Deane W. Curtin y Paul Crowther, respectivamente², que pretenden ofrecer reconstrucciones fieles y más o menos detalladas de la posición teórica de Greenberg.

Partimos de la cuestión del exacto sentido del formalismo de Greenberg: si es un formalismo en sentido propio; y de serlo, cuál sería su posición con respecto al componente emotivo de la experiencia artística. Y sostuvimos que los dos tipos de interpretación que hemos citado son erróneos, al no percatarse del lugar que encuentra en la teoría de Greenberg lo emotivo y el “efecto” (vinculado a su, por lo demás, problemática y fragmentaria teoría del significado y el valor artístico, y siempre subordinado al aspecto perceptual y formal del arte), y al no hacer un seguimiento del papel que en su teoría de las artes como “medios” artísticos ocupa la tensión entre lo “literal” o factores del soporte material, y la “ilusión”, o componente fenoménico-perceptual (bajo la forma del discurso greenbergiano sobre la “ópticidad pura” de las artes plásticas).

Para aclarar la cuestión inicial y justificar nuestra tesis sobre ella, reconstruimos los aspectos relevantes de la teoría artística de Greenberg, basándonos en textos de la a veces llamada “segunda etapa” de este autor (caracterizada por un giro del marxismo y hegelianismo inicial a un kantismo y una posición política y cultural más conservadoras), aproximadamente desde fines de los años 50 hasta 1969. Esta reconstrucción, por otro lado, es fundamental para nuestro trabajo de tesis doctoral sobre Michael Fried, ya que en los años de juventud de Fried, su ejercicio de la crítica de arte se sitúa bajo el claro influjo teórico de Greenberg,

² Deane W. Curtin, “Varieties of Aesthetic Formalism”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XL, no. 3 (Spring 1982), pp. 315-26; Paul Crowther, “Greenberg’s Kant and the Problem of Modernist Painting”, *British Journal of Aesthetics*, vol. 25, no. 4 (Autumn 1985), pp. 315-25.

mientras que la propuesta de historiografía artística que desarrolla Fried a partir de 1968 parte, en buena medida, de una crítica de ciertos aspectos de la versión tardía de la teoría greenbergiana.

El orden de áreas teóricas en nuestra reconstrucción es el siguiente: teoría de la modernidad artística; teoría de las artes como “medios artísticos”; concreción de la anterior en la teoría de las artes plásticas; semántica y fenomenología de la experiencia artística; relación entre creación artística y teoría; y finalmente, cuestiones de crítica, juicio y valor artísticos.

Greenberg concebía la modernidad en general como una combinación de “criticismo” (basándose en una cierta lectura de Kant), o autocrítica reductiva y depuradora en todas las disciplinas y actividades, y de instrumentalización técnica³. Justifica así, por un lado, la función correctiva y didáctica del arte abstracto (enseñar a contemplar de modo no instrumental), pero también la retórica de la pureza y el esencialismo de su teoría de las artes como “medios” artísticos: la tarea del arte moderno sería asegurar su autonomía frente a la instrumentalización social, mediante la autodepuración y esencialización de los “medios” (o núcleos de condiciones, recursos y efectos constitutivos y específicos) de las diversas artes, que les permitiría ofrecer un tipo de experiencia (estética y sensorial) exclusivo a cada una de ellas y no reemplazable. Idea presente desde los orígenes del formalismo, en forma del principio (opuesto tanto a la estética romántica del fragmento como a la de la obra de arte “total”) de plena realización de las artes en su especificación y de separación de las esferas sensoriales adscritas a cada una de ellas.

A su vez, la teoría de los medios artísticos tiene dos componentes: una materialista (bajo el concepto de “literalidad”, que se refiere a los rasgos materiales del soporte artístico, pero entendidos de forma bastante abstracta) y otra ilusionista o perceptivista (bajo la noción de “ilusión”: en toda experiencia de la obra de arte se percibe algo más que su soporte material); componentes que entran en tensión⁴, dando lugar a paradojas en torno a la posibilidad de un nominalismo artístico (de que un objeto material cualquiera, de rasgos perceptualmente inicuos, pueda ser definido arbitrariamente como arte). Los críticos de Greenberg (incluido Michael Fried) no siempre han atendido a esta tensión, y yerran al presentar a aquél como un “materialista” artístico⁵.

La teoría de las artes plásticas (pintura y escultura) especifica la de los medios artísticos (y muestra sus limitaciones, pues Greenberg poco dice sobre las otras artes, y privilegia el “medio” pictórico). Aquí la faceta de “ilusión” halla su concreción en la “opticidad pura” (*pure opticality*): Greenberg entiende ambas artes como artes “visuales”, exclusivamente dirigidas a la esfera sensorial de la visión⁶. La aplicación de esto a la escultura genera tensiones (de nuevo), que rozan la inconsistencia con el propio principio de especificidad de

³ Los elementos para reconstruir su “teoría de la modernidad” están en “The Case for Abstract Art” (1959), *CE* 4, 75-84, y “Modernist Painting” (1960), *CE* 4, 85-93; se remontan a su importante “Avant Garde and Kitsch” (1939), *CE* 1, 5-22, uno de sus primeros textos publicados.

⁴ Greenberg sostuvo que la esencia de toda pintura es justamente esa tensión entre lo literal y la ilusión (en que se produce un “reconocimiento” de aquélla por ésta, sin ser suprimida por lo literal), y no uno de esos aspectos tomado aisladamente; júzguese la importancia de este asunto.

⁵ Yve-Alain Bois llamó la atención (y Fried lo ha reconocido) sobre el aspecto perceptivista: señalaría un cambio teórico en Greenberg, fruto de un previo cambio (de signo conservador) en su posición política. Cfr. su “Greenberg’s Amendments”, *Kunst & Museumjournaal* 5, no. 1 (1993), pp. 1-9.

⁶ No hace sino desarrollar una idea presente en el formalismo desde el comienzo: la de la “pura visualidad” de las artes plásticas; cfr. por ejemplo Konrad Fiedler en los §§ III-V de “Sobre el Origen de la Actividad Artística” (1887), en Konrad Fiedler, *Escritos sobre Arte*, ed. Francisca Pérez Carreño, trad. Vicente Romano, Madrid: Visor, 1991, pp. 204-52.

los medios artísticos: la concibe de modo pictoricista, y así lo “escultórico”, por ser táctil, se hace objeto de proscripción⁷. Greenberg asume una oposición conceptual entre “óptico” y “táctil”, y asocia lo táctil al lado material (“literal”) del medio artístico: al aspecto de la obra artística que la aproxima al objeto ordinario del espacio existencial extraartístico, de lo insignificante y cotidiano (la brecha abierta en el estatuto de la obra artística a la amenaza del nominalismo).

Greenberg hizo de la “opticidad” una categoría analítico-estilística: uno de los “conceptos fundamentales” (*Grundbegriffe*) de Heinrich Wölfflin⁸; reemplazó con ella la noción wölffliniana de lo “pictórico” (*malerisch*: un uso de los recursos pictóricos que sería el epítome de la pintura misma, incluyendo un fuerte uso de claroscuro y materia del pigmento⁹), por estar plagada de componentes “táctiles”. Sólo lo óptico puro estaba a la medida de lo esencial del medio pictórico: ese es el sentido de su noción de “abstracción postpictórica” (una pintura abstracta colorista, puramente “pictórica” -óptica-, que no es pictoricista en el sentido de Wölfflin; y no, como se ha sostenido, la superación de la pintura abstracta de caballete por los nuevos medios artísticos mixtos, la performance y la instalación).

En su teoría evolutiva de la modernidad artística, además, Greenberg dio por alcanzado ya el pleno desvelamiento de la esencia de la pintura (reducidas a la planimetría y la delimitación, propiedades “literales” mínimas del soporte pictórico). La pura opticidad, “apertura” espacial y otros valores plásticos de la nueva pintura abstracta, colorista y postpictoricista (vinculados a un concepto antimimético de lo abstracto como lo no-literal, no-táctil, isotrópico y asimétrico, disimilar a la materialidad, gravedad y tendencia a la organización simétrica del mundo visible “natural”, extraartístico), al tiempo que delimitaban el espacio legítimo en arte de la ilusión que reconoce la esencia de su medio (nunca la imitación que contraría a éste y lo remite a una realidad natural otra), tenían el papel de evitar declarar el final del cambio artístico en pintura, abriendo una nueva fase de búsqueda de nuevas fuentes del valor artístico (eventualmente, de la esencia de éste). Pero Greenberg reeditó la vieja teoría del *disegno*, al afirmar que esa fuente del valor era la “concepción” (asociada a la “decisión intuitiva” “inspiración”, “invención”): se refería a la finalidad y la estrategia o modo original (pero no discursivo) como un artista plantea su uso de los elementos plásticos (y no a una conceptual “idea-sobre-la-pintura”, ni al “arte como concepto” en general, como en Kosuth o Henry Flynt¹⁰).

La búsqueda del valor, y no en sí la ruptura ni la provocación, sería el verdadero sentido del “experimentalismo” del arte moderno (que no sería sino la extensión de los más altos valores de la tradición artística): el creciente conservadurismo cultural de Greenberg le hace durante la década de 1960 cada vez más antagónico a la vanguardia¹¹, a la que opone ahora su idea del “Modernismo” como selección de los más aquilatados logros del arte moderno (y no necesariamente lo más radical de éste).

7 Eso aleja a Greenberg de lo tradicional en el formalismo (y de la posición que él había defendido en “Towards a Newer Laocoon” [1940], CE 1, 23-38), que es más bien proscribir el texto y lo literario.

8 Cfr. “After Abstract Expressionism” (1962), “Post Painterly Abstraction” (1964), CE 4, pp. 121-34 y 192-6; Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 19ª ed., Basilea: Schwabe, 2004, pp. 33-48; trad. cast. *Conceptos Fundamentales de la Historia del Arte*, Madrid: Espasa-Calpe, 1989, pp. 47-66.

9 Dos recientes estudios sobre el tema: Daniel Adan Adler: *Leaps of Faith: Formalist Notions of the Painterly*, tesis doctoral defendida en la Universidad de Nueva York, 2002; Andreas Eckl, *Kategorien der Anschauung*, Munich: Fink, 1996.

10 Tal descontextualización de la expresión de Greenberg es la clave del argumento crítico de Crowther.

11 Cfr. “Where is the Avant-Garde?” (1967) CE 4, 239-65; “Recentness of Sculpture” (1967), CE 4, 250-6; “Avant-Garde Attitudes” (1969), CE 4, 292-303. Eso no fue siempre así: en sus comienzos, Greenberg se presentó como militante defensor de la vanguardia; pero aquella era otra vanguardia.

Greenberg se acerca a la esencia del valor en su fenomenología de la experiencia artística. Caracterizada como contemplativa (siguiendo la tradición kantiana) y desinteresada, difiere en contenido de la experiencia estética de la naturaleza. Greenberg consolida la primacía del modelo visual y espacial en el arte moderno, al caracterizar la experiencia artística como la de la unidad formal instantánea de la obra, cuya organización se revela inmediatamente en su totalidad al contemplador y le arranca de su propia condición existencial literal en la materia y el tiempo, haciéndole de su misma naturaleza: es una experiencia de identificación, olvido de sí y autotranscendencia.

Esto conduce a la semántica del arte¹², pues el contenido semántico más propio del arte es el “efecto” emotivo producido en el espectador por la vivencia de los “valores plásticos”, o propiedades formales, en la experiencia del arte (es decir, del valor artístico): sería el correlato o eco subjetivo (cuyo estatuto Greenberg nunca explicó) de esas propiedades. Greenberg lo consideraba absolutamente exclusivo del arte, intraducible a lenguaje verbal o a experiencias emotivas de otros ámbitos. Y lo distingue de otras nociones de “significado” aplicadas al arte: la más usual de “tema” (*subject matter*: contenido narrativo, representacional), trivial salvo que se atiende a su relación con el “efecto” (que él cree difícil determinar); y la más sofisticada de “contenido”, algo “de lo cual” iría toda obra (incluso abstracta), y que pretendería “traducir” la experiencia de la obra (inútilmente, señala Greenberg, pues sobre él se puede decir cualquier cosa).

Ese efecto emotivo de las cualidades formales se relaciona (de un modo nunca aclarado por Greenberg) con la condición que éstas tienen de “fuentes” (es decir, portadores) de valor artístico. La controvertida tesis de Greenberg es que el valor artístico, o “calidad”, es por tanto el significado último del arte; los valores plásticos postpictoricistas del color, con sus efectos emotivos asociados, son parte de una exploración del campo de la calidad artística, es decir, del significado.

“Calidad” (y no: belleza, sublimidad, etc.) es el valor específico del arte; implica unidad, coherencia y orden plásticos de algún tipo (no necesariamente de un tipo obvio), y está vinculada a aspectos exclusivos de la obra artística: los rasgos de su medio; su unidad instantánea ajena a lo material y temporal, y que implica la delimitación; su condición poética, de artefacto producido en la acción del artista, organizada y meditada, pero no predeterminada teoricistamente por el concepto. La especificidad del medio artístico y de la actividad que le da forma garantiza el criterio valorativo de la calidad.

El fin del acto creativo es producir obras de calidad, y no puede realizarse partiendo de premisas teóricas, conceptuales y abstractas, sino de la exigencia concreta de problemas plásticos y de los materiales y esfera sensible del medio artístico: el arte no debe reducirse a la ilustración de una teoría (el artista no es un teórico); pero no excluye el papel del método, el orden y la disciplina, atentas a los recursos y procesos propios del medio artístico (el artista no proyecta ciegamente un “conflicto existencial” sobre un soporte indiferente). Ahora bien, este “antiteoricismo” de Greenberg es sospechoso de inconsistencia: su teoría esencialista del medio y del arte moderno es finalista (los artistas deberían contribuir al proceso de autodepuración de sus artes inconscientemente), y por ello, es tanto como una prescripción teórica impuesta al arte¹³.

12 Cfr. “Complaints of an Art Critic” (1967), junto con su intercambio polémico con Max Kozloff y Robert Goldwater, *CE* 4, pp. 265-74.

13 Greenberg decía que sólo era una conjetura que él no tomaba muy en serio; pero no dejaba de sacarle rendimiento en su ejercicio de la crítica, al menos en el aspecto analítico, ya que no en el valorativo.

Sigue Greenberg la línea kantiana al atribuir al juicio de valor desinterés, inmediatez y aconceptualidad, como a la experiencia artística; aunque lo creía basado en “principios objetivos”¹⁴. El juicio es aquí específicamente artístico: no versa sobre categorías estéticas, “belleza” o “fealdad” naturales; tampoco sobre la relevancia histórica, ni la ruptura innovadora: sólo sobre la calidad artística, que es algo distinto. Conforme con su antiteoricismo, la función de la crítica no es normativa (dictar al arte qué hacer partiendo de conceptos), pero tampoco meramente descriptiva (menos aún historicista), sino valorativa: discriminar dónde hay calidad. Y ésta es cuestión de valores sensibles y plásticos con un efecto emotivo; por tanto, cuestión de “significado” (en el peculiar sentido greenbergiano).

En conclusión, la posición de Greenberg es formalista; ello implica cierta inclinación de la perspectiva teórica del lado de la creación y lo poético antes que hacia el de la recepción y los “efectos”; pero se entiende que la faceta de “ilusión” del medio artístico, que es concreta y sensible, pertenece plenamente al primero: contra Crowther, Greenberg no es un conceptualista que desprecie lo concreto sensible del arte¹⁵. De aquí también el papel subordinado de un aspecto de la recepción como es lo emotivo; pero no por ello ignorado (contra Curtin): precisamente Greenberg se inclina más hacia un emotivismo y hedonismo que hacia la concepción cognitiva de la actividad artística del primer formalismo. Sí comparte con éste la confianza en la plenitud autónoma de la experiencia sensible del arte; confianza que en su discípulo Michael Fried, y tras la experiencia de la deconstrucción y el retorno de la alegoría, se tornará en una actitud básica de desconfianza hacia el poder falseador de la mirada, y la plenitud de la visión quedará afectada por una dinámica de mediación y diferencia que la conduce siempre a su ruina.

Recorrer la formulación tardía de esa posición con la vista puesta en la anterior etapa de Greenberg (hasta mediados de la década de 1950) es apreciar los grandes cambios de su discurso: del rechazo de lo literario-verbal en artes plásticas al de lo escultórico y táctil; de la apología militante del vanguardismo al ideal tradicionalista de integración cultural del “Modernismo”; de la crítica del *kitsch* y la “baja” cultura popular de masas, a la crítica de la cultura de clase media burguesa; del marxismo hegeliano a un ambiguo kantismo. Cambios que algunos comentaristas resumen en un giro hacia un humanismo cultural, un liberalismo político conservador y un idealismo metafísico¹⁶.

Ahora bien: en el curso de la evolución teórica de Greenberg, el esfuerzo inicial del formalismo por desplazar el discurso sobre el arte de la perspectiva de la recepción (la del efecto de la obra en el espectador, su experiencia estética de contemplación) a la de la creación y la expresión (la experiencia de acción configuradora de lo sensible del artista, los recursos y procesos técnicos del arte) se ha alterado ya, y la formulación tardía del formalismo en

14 Este debate con Kant es tema de fondo de sus “Bennington Seminars”. También aleja a Greenberg de un fundador del formalismo como Fiedler, que rechazaba por inadecuada para la comprensión teórica del arte la perspectiva del juicio de gusto y de la “contemplación estética”.

15 Ciertamente que su enfoque reductivo y su tendencia a separar el momento de la concepción del de la realización del propósito plástico, ignorando aspectos de detalle de ésta, empobrecen el papel de los procesos técnicos del medio artístico; ésta es la crítica (más atinada) que le dirige Yve-Alain Bois, en *Painting as Model*, Cambridge, Mass, y Londres: M.I.T. Press, 1990, XIX-XX.

16 Junto a Bois, han ofrecido lecturas más matizadas de Greenberg recientemente Thierry de Duve (*Clement Greenberg entre les Lignes*, París: Dis Voir, 1996; trad. Cast. *Clement Greenberg entre Líneas*, Madrid: Acto Ediciones, 2005) y Stephen Melville (cfr. sus textos en *Seams: Art as Philosophical Context*, ed. Jeremy Gilbert Rolfe, Amsterdam: Gordon and Breach, 2006).

Greenberg se inclina hacia la recepción, el juicio estético y la contemplación¹⁷. Pero lo óptico y la ilusión, en esa formulación, mantienen la función de arrancar el arte al orden del tiempo y de la materia que perece, al orden de la mediación del lenguaje que difiere la plenitud, y de garantizar la fuente del valor y la plenitud y singularidad de la experiencia del arte. Y en esto último, cuando menos, Greenberg es plenamente consecuente con el impulso originario de toda la aventura teórica formalista.

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a los profesores Antonio M. López Molina (Universidad Complutense) y Guillermo Solana (Universidad Autónoma de Madrid), por su generoso apoyo y orientación en el desarrollo de nuestra investigación; así como al Ministerio de Educación, cuyo programa de becas F. P. U. ha hecho posible la realización de la misma.

17 Merecería un estudio ver cómo esa deriva se produce en la tradición formalista; no en Fiedler, tampoco aún en su seguidor, Adolf Hildebrand, pero tal vez se haya iniciado ya en Wölfflin.

La antesala del Leviatán.

Esbozo de una radiografía histórico-conceptual del pluralismo político prerrevolucionario (Francia e Inglaterra)¹

David Domínguez González²
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: dado338@hotmail.com

El trabajo de investigación está centrado fundamentalmente en dos grandes aspectos: de un lado, el estudio del poder, -entiéndase aquí poder político y su legitimación en forma feudo-corporativa y vasallática-, y de otro, la escritura de la historia, o lo que es igual, pero en términos analíticos, la manera en que cierta tradición historiográfica ha consumado su acercamiento al estudio de las sociedades políticas prerrevolucionarias. Es éste un territorio ciertamente interdisciplinar, donde el objetivo general no pasa sólo por la reconstrucción de las bases teóricas y jurídicas de la organización y la distribución social del poder político prerrevolucionario sino por una labor estrictamente *crítica*, capaz en última instancia de comprender dicha reconstrucción a través de factores que no dependen de un plan ideológico omnisciente y por lo común establecido *a posteriori* por la labor historiográfica.

¹ Trabajo de investigación realizado en el marco del proyecto de investigación para la obtención del DEA. Convocatoria Septiembre 2007.

² Doctorando en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Email: dado338@hotmail.com Asimismo, David Domínguez González es beneficiario de una beca para la formación de investigadores (modalidad predoctoral AE) financiada por el Gobierno Vasco.

Ahora bien, para llevar a cabo esta empresa ha sido preciso someter a crítica la imagen que la historiografía política del siglo XIX (y buena parte del XX) nos ha proporcionado sobre el tema. Tal vez el prejuicio más significativo sea la caracterización de la historia política europea como la crónica del advenimiento del Estado, entendiendo este último como la culminación histórica de una dramatización historizada de dos fuerzas en pugna: por un lado, el vector del progreso, caracterizado de manera recurrente por la representación estelar de la institución monárquica, una institución supuestamente pro-estatalista y proto-estatalista, y de otro, el peso del pasado, representado por los usos y costumbres del mundo consuetudinario y próximo a formas de dominación social bárbaras e irracionales.

Así las cosas, la historia política europea aparece relatada como la historia de una realidad *sustancial*, de tal modo que lo que fue simplemente un cúmulo de transformaciones políticas coyunturales, como la reactivación del derecho romano por parte de la institución monárquica, aparece en nuestro presente como el despliegue de una sustancia que trata sus propias presuposiciones retroactivamente, como si ella misma las hubiera puesto ahí, en forma incoativa, dispuestas a servir de argumento para el discurso de su propia autolegitimación.

Pues bien, lo que yo he pretendido criticar aquí es justamente la tendencia “estatalista” y “legitimadora” de la historiografía y la teoría política liberal. Para ello me he basado en una bibliografía centrada en diversas perspectivas de la ciencia social (Economía, Teoría política, Filosofía política, historiografía del Derecho y de la administración, sociología histórica)³. Según estas lecturas, esta historiografía habría estado profundamente influenciada por una estructura *pre-comprensiva*⁴ inseparable de los procesos históricos de construcción estatal y nacional del siglo XIX. Aquellos procesos requerían la *invención* de una tradición (jurídica y política) acorde a los intereses de los nacientes Estados-nación europeos. Para ello fue preciso reproducir en el pasado las categorías políticas de la ciencia política contemporánea. El objetivo era dar la impresión de que la máxima política ‘estatalista’ se aplicaba por igual a la realidad política de las últimas sociedades *tradicionales*, si no en todo, sí al menos, y esto es sin duda lo más relevante, en relación al papel desempeñado por la institución monárquica en la evolución del proceso.

3 El ejemplo más evidente lo constituye el epígrafe dedicado a los poderes feudales. Allí el objetivo era claro. Se trataba de comprender la institución vasallática a la luz de una consideración teórica de los mecanismos de dominación consuetudinaria. Tras constatar las características de la economía campesina medieval como una economía de *subsistencia*, lo importante fue considerar la ‘tenencia de la tierra’ (una forma de posesión efectiva muy extendida en la Europa prerrevolucionaria) como una realidad que no puede representar ningún factor independiente, algo que pueda negociarse en un hipotético *mercado* de la tierra. Con ello quería hacer ver, no sé si con demasiado acierto, el hecho de que la disposición de tenencias no sólo se materializaba en una variante específica del vasallaje (la servidumbre) sino que esta última se convertía en el mecanismo social de dominación e integración en la época bajomedieval y moderna. De este modo, al evitar el concepto contemporáneo de propiedad y diferenciar entre propiedad y posesión, la institución vasallática ya no aparece como una prerrogativa en vísperas de una centralización posterior del poder, capaz en última instancia de trasladar el vínculo del vasallo hacia el poder superior (el monarca como *primus inter pares*), sino que se nos ofrece a través de una conformación espacialmente topológica del poder, en claro contraste con nuestra visión geométrica (reducida a una secuencia de segmentos regulares) de éste.

4 Ahora bien, la estructura pre-comprensiva a la que nos referimos no es una traición interesada al protocolo del investigador, sino un condicionamiento inevitable de toda práctica historiográfica (y también epistemológica). Se trata, en definitiva, de un “ver previo” in-mediatamente imperceptible y sin embargo operante en términos de aproximación y producción epistemológica del objeto. En ese sentido, nuestro proyecto no deberá comprenderse entonces como un conocimiento mayor o más objetivo del pasado, sino como un intento de poner en evidencia los prejuicios, por otra parte inevitables, de la práctica historiográfica del siglo XIX y parte del XX, que fueron, como hemos sugerido, intereses propios de los procesos de construcción nacional y estatal, a saber, la invención de una tradición política y jurídica acorde a las exigencias de los primeros Estados-nación europeos.

Visto desde esta perspectiva, esta *estructura pre-comprensiva* podría interpretarse como un vasto programa de investigación, un programa que se habría desdoblado a su vez en dos grandes objetivos: por un lado, en la proyección de valores y funciones de las instituciones estatales en los sistemas políticos del pasado y por otro, en la promoción del monarca como agente determinante en la racionalización de las relaciones sociales, hecho éste que vendría a legitimar el carácter escatológico o de ‘misión histórica’ de la institución monárquica en relación a la construcción del Estado.

Ahora bien, por lo que respecta a este aspecto, cabe señalar que todo no fue centralización propiamente dicha, o al menos no en el sentido que la teoría liberal puede concebir por ésta. Es de sobra conocido que junto al fortalecimiento innegable del poder monárquico en ámbitos como la capacidad militar, el potencial tributario o la maquinaria de justicia, también se produjeron innumerables prácticas orientadas a reforzar el carácter *patrimonial-corporativo* de la administración real, por no señalar la permanencia nada decadente de las jurisdicciones señoriales o los mecanismos de composición jurídica de naturaleza no penal. A menudo se olvidan estas “pequeñas cosas” y se toma por determinante aquello que nuestro presente presupone retroactivamente. El problema es si estas “pequeñas cosas”, este inventario de “realidades no estatales” (de prácticas de naturaleza patrimonial-corporativa, de jurisdicciones señoriales o mecanismos de composición jurídica no penal) son un lastre o bien deben ser entendidas en su relación de complementariedad estructural con las otras características del sistema político prerrevolucionario. He aquí la cuestión clave de la investigación: ¿son elementos estructurales del sistema político o bien, se trata de lastres que la institución monárquica no estuvo en condiciones de superar?

La respuesta a esta cuestión es fundamental. Como es lógico, yo me he decantado por la primera opción. En lugar de atribuir una lógica inmutable a cada una de estas realidades, he tratado de concebir esto mismo en la *unidad* de un sistema estructural. En otras palabras, se trata de conceptualizar el espacio político prerrevolucionario como un espacio de integración *corporativa*, en el que la proliferación de instancias consuetudinarias, muchas de ellas con legitimidades diferentes e incorporadas al patrimonio de su titular, no pierden su autonomía política por el hecho de adherirse a un contexto territorial más amplio (el *reino*). Con ello nos vemos abocados a la paradoja, quizá comprensible, de enfrentarse a un sistema cuya singularidad radica en ser, a un mismo tiempo, “monárquico” y “pluralista”.

Ahora bien, de todo esto no puede inferirse un modelo sin referencia alguna a un poder privilegiado. Entendámonos: lo que rechazamos no es la existencia de un poder superior (la *superioritas iurisdictionalis*), sino la proyección en éste de una secuencia categorial de carácter trinitario (la voluntad unitaria, poder supremo e indivisible y validez jurídica incondicionada)⁵. En efecto, el poder político al que nos referimos ni es *absoluto* ni funda él mismo las condiciones de validez de la diversidad jurisdiccional, en el sentido de que no

⁵ En ese sentido cabe señalar también la redacción de todo un capítulo entero destinado a contraponer las teorías políticas medievales (cuya metáfora paradigmática para expresar los criterios de articulación y distribución social del poder político es la idea de *cuero* u organismo) y la propuesta teórica de Hobbes, su Leviatán o el *Creador Pacis* contemporáneo. Con ello he intentado analizar las consecuencias prácticas que la metáfora medieval de ‘cuerpo’ tiene desde el punto de vista de los equilibrios del sistema de poder, esto es, para las relaciones entre los poderes políticos superiores y los poderes políticos periféricos. En definitiva, se trata de mostrar cómo este principio de legitimación jurídica (que por supuesto, también desemboca en un principio de jerarquización social, en este caso estamental), a pesar de contribuir de forma indirecta a los intereses políticos y económicos de la clase aristocrática, genera por el contrario una forma de tomar contacto con el poder (político) muy distinta a la que existe en la distribución social del poder político *estatal*.

define un marco *competencial* de acción (en términos de medios y fines) a la diversidad de poderes. Desde este punto de vista, la función (*officium*) de la *superioritas iurisdictionalis* no será entonces una labor de *creación*, o de intervención en el cuerpo social por medio de una acción legislativa, sino un ejercicio de *preservación*, esto es, de salvaguarda de la ordenación “armónica” (entiéndase aquí, poliárquica, aunque reducida simbólicamente a la unidad) legitimada por la *tradicición*.

Inserción del trabajo de investigación en el proyecto de tesis doctoral.

Para hacer comprensible la inserción de todo esto en mi proyecto de tesis doctoral he de retrotraerme hasta ciertos aspectos señalados a lo largo del trabajo, en concreto a la idea, ya clásica en Filosofía política, de que la legitimación del Estado no requiere la existencia previa de vínculos comunitarios. Con ello Hobbes expresa la idea de que el Estado no es una realidad que se encuentre en situación de *exterioridad* con respecto a la Sociedad civil. Para el filósofo inglés, recordémoslo, esta operación resultaba fundamental. La sociedad civil estaba vinculada a la institución del Estado, pero no por una cuestión de dominio o control social, sino porque ella misma, en tanto que ámbito no politizado y expropiado de regulaciones consuetudinarias, resultaba inseparable de la *matriz* organizativa del Estado. Entre ellas no existía una simple relación de captura, en el sentido de que el Estado vendría a imponerse o parasitar sobre la riqueza constitutiva de una sociedad civil transhistórica. Por el contrario, en Hobbes (y por ende en las fuentes de legitimación de la estructura moderna de lo político) el soberano es condición de posibilidad de la sociedad civil (*De Cive*, VI, 1), lo que en términos históricos significa que la constitución del Estado no deja indiferente la *morfología* de la comunidad social. Antes al contrario, la modifica, la hace variar de tal modo que lo que antes fue un espacio saturado de fricciones y territorios jurisdiccionales (en Hobbes, un estado de naturaleza) se convierte ahora, con la decisión constituyente del soberano, en un espacio jurídicamente homogéneo. Pues bien, nuestro objetivo es rastrear este proceso a lo largo del siglo XIX, pero no ya suponiendo al Estado como el efecto provocado por una voluntad omnisciente, voluntad que sería además capaz de dinamizar la totalidad social (véase, la “misión histórica” de una monarquía desarrollada a lo largo de la historia), sino como el efecto combinado de dos procesos diferentes: de un lado, de las transformaciones políticas de la administración real a lo largo de la historia y de otro, de la génesis histórica del mercado *autorregulado* en el siglo XIX y de los imperativos institucionales (concretamente, la movilización de los factores de producción: tierra, mano de obra, dinero) que él mismo generaba.

Con ello se pone una vez más de manifiesto el hecho de que el paso a una sociedad-con-Estado no fue un proceso amable, como cierta visión (sobre todo, aquella influenciada por la tradición liberal) del cambio sugiere, sino una constitución histórica y sociológicamente *violenta*, obstinada en hacer desaparecer (cuando no de cooptar) muchas de las instituciones donde estaba in-corporada la existencia social de las personas. Sin duda, aquí habría mucho que discutir con el discurso jurídico-filosófico de la Soberanía. La tesis doctoral será un buen pretexto para hacerlo.

Mariano José de Larra:

aproximación a su vida y obra desde la

Historia del Pensamiento Español

Margarita García Alemany
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Español e Iberoamericano
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
e-mail: mgarciaalemany@yahoo.es

Intentaré trazar brevemente cuáles fueron las motivaciones que me llevaron a iniciar y finalizar un trabajo de investigación dentro del departamento de Pensamiento Español, sobre Mariano José de Larra. En primer lugar, gracias a las clases del profesor José Luis Mora García tuve la oportunidad de conocer la tarea de investigación que quedaba pendiente y la necesidad de recuperar y releer a autores españoles para hacer justicia a su obra. La elección del autor fue fundamentalmente intuitiva y vocacional. Larra siempre ha ocupado un lugar preferente en mis lecturas y más tarde pude comprobar que no se había hecho todavía una revisión de sus artículos desde la perspectiva de la filosofía. Aunque en un principio no conocía la vinculación de Larra con el pensamiento, a lo largo de la investigación aprecié que ésta era más profunda de lo que aparentemente parecía.

Es evidente que “Fígaro” (Mariano José de Larra), no era filósofo ni pretendió serlo, no obstante contribuyó modestamente con el pensamiento y orgullosamente con la palabra, la estética y la crítica social y política.

Hasta la fecha la mayor parte de los trabajos que se han escrito sobre el autor se han centrado fundamentalmente en dos aspectos de su obra. Por un lado, se ha considerado un autor meramente costumbrista dentro de la línea de Mesonero Romanos y Estébanez Calderón. Otro de los aspectos destacados en la obra de Larra y que tiene que ver más con el pensamiento es el que se refiere a la preocupación por España y la influencia que tuvo en los autores de la generación del 98. Distanciando la mirada del objetivo se puede observar que “Fígaro” es el eslabón intermedio entre Quevedo, Cervantes, Cadalso, los regeneracionistas y la generación del 98. Es otro anillo más que da sentido histórico a la preocupación por España.

Debo confesar que inicialmente, cuando decidí dedicar un trabajo a Larra, temí que su crítica a España y la influencia en los noventayochistas fuese la única aportación relevante para el pensamiento. Como sucede con la mayoría de los autores de nuestra tradición, las ideas filosóficas se encuentran diluidas en la literatura y el lector cuando se enfrenta por primera vez a la obra no puede escapar de la magia y la belleza del estilo, es embriagado por las imágenes y metáforas e inevitablemente arrastrado por el placer estético, sin reparar en el contenido de fondo y la intención última del autor. Las siguientes lecturas son las que, curados del encantamiento de las ninfas, pero sin renunciar a lo que esta experiencia nos ha proporcionado, posibilitan las condiciones para otra lectura en la que está presente la crítica de fondo que late en su obra. En este instante emerge todo el potencial interpretativo de su obra. He aquí el estímulo que me llevó a seguir con la investigación.

En el caso de Larra el lenguaje literario juega una doble función: en primer lugar actúa como una trampa para eludir las formas de control a las que se veía sometido, pero por otro lado sólo a través de éste puede elaborar una pintura completa de la situación política y social de la época. La literatura, en este aspecto, sirve para llenar los huecos que deja el lenguaje filosófico.

Esta otra forma de expresión, la literatura, o esta forma de expresión originaria, conlleva una gran dificultad cuando trata de sistematizarse. Se podría decir incluso que el pensamiento de Larra se encuentra incómodo en las fronteras del sistema; no encuentra la postura, se revela.

En mi trabajo de investigación tuve que hacer referencia a estos aspectos que, como he explicado más arriba, han sido el objeto de estudio para la gran mayoría de los autores que se han ocupado de la figura de Larra. En el estudio del género costumbrista y la evolución del mismo en la “escena” y el “tipo” observé la influencia que este último recibió de las “fisiologías”. Ambos géneros, costumbrismo y fisiología, se ven condicionados por la censura. Pero la relación profunda entre estos géneros no se encuentra en las circunstancias socio-políticas sino en los elementos que forman ambas historias y descripciones y, por encima de esto, la actitud del autor. Es aquí donde reside el potencial interpretativo de la obra de Larra. Esta actitud tiene que ver con la figura del “flaneur”, aquél que deambula por las calles de la ciudad y se entretiene en contemplar lo que le rodea, lo cotidiano. En este punto es en el que el texto de Poe “El hombre de la multitud”, Baudelaire y Larra se encuentran más próximos. En los tres autores hay una descripción trágica y ridícula del papel del individuo como espectador dentro de una sociedad cada vez más industrializada, masificada y despersonalizada. En los textos de estos tres autores se encuentra la ambivalencia y la contradicción de las nuevas sociedades masificadas en las que paradójicamente el individuo pasa a un segundo plano y el protagonismo recae en la masa. Aunque las circunstancias que describe Larra en Madrid no son comparables a las que describen Baudelaire y Poe en París y Londres respectivamente, empieza a notarse cómo Madrid empieza a acoger a ganaderos y agricultores provenientes de las provincias en busca de trabajo en la capital.

El narrador que aparece en estos artículos es espectador de los hechos, un protagonista indirecto que describe los acontecimientos desde la distancia que le pertenece a todo observador, pero desde su posición de sujeto, desde la subjetividad. Este tipo de narrador recuerda al detective que va averiguando la trama a partir de pequeños detalles sin importancia aparente.

Estos apuntes indican únicamente una posible vía de investigación que espero poder seguir trabajando.

El problema de las enfermedades del cuerpo y el cuidado del alma en el *Timeo* de Platón¹

Alicia García Fernández
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Programa de doctorado: Problemas del pensar filosófico
e-mail: alicia_garcia_fernandez@hotmail.com

Primera Parte: Timeo ¿Cuestión de medicina?

Donde se hace una pequeña introducción histórica acerca de las prácticas médicas en la antigüedad y su constitución como *techné iatriké*. Muestra cómo la postura de Platón hacia las mismas fue de rechazo, de igual modo que ante la sofística.

Los médicos hipocráticos cayeron en el error de fijar su atención más en los síntomas que en las causas de la enfermedad, preparando el terreno para la primacía de la práctica anatómica en la práctica médica. Ante lo cual, podría decirse que Platón presenta una alternativa médica que no separa el cuidado del cuerpo y del alma, en la que, además, el alma juega un papel fundamental tanto en la curación como en el diagnóstico y prevención de las enfermedades, como queda reflejado en el *Timeo*.

¹ Trabajo de Estudios Avanzados defendido el 25 de septiembre de 2006 en la Universidad Autónoma de Madrid

Acto seguido, se hace una crítica al artículo de L. Ayache defensor de un uso metafórico del pasaje médico del *Timeo*, basada en la distinción entre analogía y homología realizada por Aristóteles. En su opinión L. Ayache comete un error categorial al interpretar la analogía entre salud y justicia presentada en *República*. 440d-e con un sentido político, basado en la presunta homología entre el cuerpo humano y el cuerpo político.

Para que se dé una verdadera homología, la relación entre los términos de la comparación debe presentar una semejanza de tipo estructural y de origen. Y aunque el cuerpo humano y el cuerpo político puedan presentar cierta semejanza estructural en Platón, no se cumple la condición que refiere a la semejanza de origen. Los seres humanos fueron creados por las divinidades en un acto *poiético*, mientras que la constitución del cuerpo político no refiere a ningún acto de creación sino sólo a la forma de organizarse los seres humanos. Podríamos, pues, hablar de cierta analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo político en tanto que el término analogía es aplicable a las partes anatómicas de la misma función y posición relativa; pero en ningún caso de homología.

Las páginas siguientes tratan de mostrar la existencia de un pensamiento propiamente médico en Platón y la forma en que este se articula y posee una aplicación efectiva.

Segunda Parte: Condiciones teóricas para la comprensión de la enfermedad y su curación.

En esta parte, se hace una exposición física, ontológica y gnoseológica acerca de las condiciones necesarias para la aparición de la enfermedad y su curación según el *Timeo*, apoyándose sobretodo en el artículo de L. Brisson acerca de los cuatro elementos y su articulación en el *kósmos*. Frente a la ordenación tierra-agua-aire-fuego, la investigación presente propone la ordenación tierra-fuego-aire-agua, basada en una lectura del pasaje 69c a la luz de la explicación fisiológica de los órganos realizada por Platón.

A continuación se aborda el tema de la percepción en Platón, un tema ya esbozado en el *Teeteto* y que aparece resuelto en el *Timeo* en el pasaje referido a la circulación sanguínea. Se aborda la interacción entre el elemento fuego, el corazón, la circulación de la sangre y la visión.

Sigue con el tema del conocimiento, seguramente la parte más novedosa y llamativa de este trabajo, donde se hace hincapié no sólo en la ya conocida e importante función del alma, sino también los otros elementos que participan en el camino (*métodos*) que conduce a la contemplación de las Ideas. A saber:

- El *spérma*
- Las tres partes del alma
- Los elementos que las corresponden
- La respiración
- El *eros*

El capítulo finaliza con una reflexión acerca del papel desempeñado por la *khôra* y el deseo de ordenación del Demiurgo en la generación de las enfermedades.

Tercera parte: significado de la enfermedad. Cuestiones éticas.

Explicado ya el origen y desarrollo de la enfermedad, en esta parte se aborda la cuestión de la clasificación de las enfermedades y su tratamiento. Y como ello tiene además implicaciones biológicas, éticas y gnoseológicas en lo que se refiere a la constitución de los vivientes y a la obtención de conocimiento.

En esta parte quizás lo más destacable sea la parte que refiere a la concepción del alma en Platón: síntesis de los planteamientos de Demócrito y Heráclito.

Se retoma el tema de la inmortalidad del alma expuesto en el *Fedón* en relación con el *Timeo*, para llegar a la conclusión de que el alma universal sí es inmortal pero no el alma humana –aunque pueda vivir muchas vidas en diferentes cuerpos–, por cuanto que su fin último consiste en liberarse de su individualidad con vistas a fundirse en el alma universal de la que proviene.

Para finalizar, se trata la cuestión de la filosofía en Platón como *therapeia*, o lo que podríamos también llamar la práctica de ejercicios espirituales o correcta canalización del *eros* y de ahí el papel fundamental de la dialéctica (conjunto de técnicas de agudización de las tensiones internas de la *psyché* con vistas a una modificación de los estados de conciencia) y la astronomía (conjunto de técnicas encaminadas a la relajación y equilibrio de dichas tensiones).

En la conclusión se hace referencia a la disputa Foucault-Hadot ante la que la autora toma partido en favor de una concepción de la filosofía en tanto que ejercicio espiritual.

*

Alicia García comenzó los estudios de Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Posteriormente cursó estudios de Filosofía en esa misma universidad. Actualmente es profesora en formación de la Asociación Española de Practicantes de Yoga y forma parte del grupo de trabajo AEPY-Unesco Madrid por el reconocimiento del Yoga como valor intangible para la humanidad.

Campos de investigación: fisiología, ontología y medicina antigua, pitagorismo, platonismo y estoicismo.

Tesis en curso, bajo la dirección de José María Zamora (UAM) y Baudouin Decharneux (ULB):

“La cuestión del *spérma* en Platón Investigación acerca de los orígenes de la noción estoica *lógos spermatikós*”.

El tema de su investigación se centra en el estudio de la función y el estatuto del *spérma* en el *Timeo* de Platón. La aportación y novedad de dicha investigación radica en el acento sobre los aspectos biológicos y las implicaciones terapéuticas que Platón toma de la cosmología y la metafísica pitagóricas.

Es por ello que la metodología empleada es la de una perspectiva sistémica la cual, frente a los análisis de tipo estructuralista, permite una visión orgánica del *kósmos* y por ende más ajustada al planteamiento causal expuesto en el *Timeo*.

Su hipótesis de trabajo toma como punto de partida la idea de que el *spérma*, en tanto que principio de vida aparece como un componente fundamental en la estructura ontológica del *Timeo*. Un concepto que juega un papel tan importante como el del concepto de *khôra* al poner en relación (*methexis*) de semejanza (*mimesis*) las formas inteligibles y las cosas sensibles, ello gracias a sus propiedades lógicas y a la función biológica que desempeña.

Rastros de la muerte en la guerra: el imaginario colectivo y las ciencias de la vida en la primera mitad del siglo XX

Beatriz Pichel Pérez
(Doctoranda UAM)
Departamento de Lingüística,
Lengua Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Contacto: beipitxel@gmail.com

1. Presentación.

Este proyecto forma parte de la actividad del grupo de investigación GEA (Grupo de Epistemología Aplicada), y se enmarca en el Doctorado *Ciencia y Cultura*, impartido en el departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia y Teoría y Crítica de la Literatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Será llevado a cabo en dos partes:

- Septiembre 2007- Junio 2008: preparación del DEA
- Septiembre 2008- 2011: elaboración de la Tesis Doctoral

Ambos periodos estarán dirigidos por el Doctor Don Javier Ordóñez Rodríguez y se realizarán tanto en la propia universidad UAM como en estancias en el Centre Alexander Koyré, centro asociado a l'École d'Hautes Études de Paris y al Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) de Paris, y el Centre Georges Canguilhem – Université Paris-Diderot (Paris 7). Se procurará firmar un convenio entre entidades para que la tesis se realice en régimen de cotutela.

Se estudiará cómo la noción de muerte se replantea a raíz de la experiencia de la Primera y la Segunda Guerra mundial, dando lugar a una nueva concepción y un nuevo sentido de la muerte tanto individual como colectiva en la segunda mitad del siglo XX. Para ello nos serviremos de una historia cultural de la guerra y por tanto nos centraremos en el papel que desempeñó en ella la población civil y sus representaciones de la guerra. En particular, nos detendremos en aquellas que tienen su origen en la ciencia, especialmente en las ciencias de la vida, ya que disciplinas como la medicina o la psicología experimentaron un gran desarrollo en este periodo, no siempre a causa de la guerra pero habitualmente determinadas por ella, y gozaron de una gran influencia sobre lo civil.

2. Antecedentes.

La guerra es una constante histórica, pues todas las civilizaciones de las que tenemos noticia han recurrido en algún momento a ella (atacando o siendo atacados), como muestra N. Diamond en *Armas, gérmenes y acero*, donde narra una “breve historia” de la humanidad en los últimos 13000 años a partir de las diversas guerras que han emprendido las diferentes culturas en su expansión. Sin llegar a afirmar que la guerra es un motor histórico, podemos decir que ha acompañado la historia de los pueblos y que, de hecho, la ha conformado en gran parte. Así, ha sido el instrumento más empleado para anexionar territorios, someter o liberar poblaciones, e incluso, como afirma M. Foucault, originar los Estados modernos. De ahí que no pueda entenderse la historia de la guerra como la historia de las armas y la ciencia militar, limitada a narrar batallas y estrategias sino que conviene más centrarse en análisis más filosóficos, antropológicos o sociológicos de esos mismos relatos (y de otros como la prensa, la propaganda, los diarios personales, etc) que pueden mostrarnos las bases culturales sobre las que se asientan esas guerras. Una historia cultural de la guerra como la elaborada por J. Keegan tiene como objetivo sacar a la luz los sistemas de representación que definen una determinada cultura y con ella un determinado tipo de guerra. De este modo, en lugar de situarla del lado de lo bárbaro, lo irracional o lo incivilizado, se considerará la guerra como una manifestación propia de la cultura, tal y como sostiene J. Ordóñez.

Desde esta perspectiva vamos estudiar el surgimiento y la transformación de la noción de muerte en la sociedad civil como resultado de la experiencia de las dos Guerras mundiales en la primera mitad del siglo XX. Se considerará este siglo como el siglo de la Guerra no sólo por las guerras que se han producido sino porque nos proporciona un ejemplo de lo que S. Audoin-Rouzeau y A. Becker llaman “cultura de guerra”, pues muchas de sus manifestaciones artísticas, literarias, filosóficas, políticas o científicas han tenido un carácter bélico, ya sea por reflexionar en torno al fenómeno de la guerra (como hicieron las vanguardias, especialmente el futurismo italiano de Marinetti, o pensadores como Freud o Heidegger) o por provocar o participar directa e indirectamente en el conflicto. Este protagonismo inédito de la guerra en la vida social del mundo “occidental” se debe a la conjunción de múltiples factores, aunque quizás el más relevante es la magnitud de las dos guerras, que supuso el surgimiento (y también el fin) de modelos bélicos. La Gran Guerra (1914-1918) sorprende a sus contemporáneos tanto por el alto número de potencias que participan activamente en el conflicto como por el número de víctimas y heridos que provoca (lo que G. Mosse llama “la brutalización”). En la misma línea, la Segunda Guerra mundial (1939-1945) se entiende como continuación de la primera y es aún más sanguinaria y cruel,

pues los ataques no se limitan al campo de batalla sino que, por vez primera, la población civil se convierte en objetivo militar aceptado por todas las potencias beligerantes. Así, el número de víctimas mortales, heridos, enfermos y mutilados aumenta de manera considerable tras los bombardeos de Londres o Dresde, el holocausto nazi o las bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki, creciendo en la misma proporción la preocupación social ante la guerra. Son sintomáticos de esta inquietud los movimientos pacifistas que surgen tanto en los años veinte y treinta como en los sesenta, estos último estudiados por N. Bobbio como reacción ante el peligro de una destrucción total provocada por una supuesta guerra nuclear.

Esta nueva dimensión de la guerra se debe a diversas causas, siendo una de ellas el desarrollo científico y tecnológico del siglo XX. El arte militar siempre se ha servido de los avances científicos y técnicos para crear armas, elaborar mapas, etc., pero esta colaboración adquiere matices especiales desde las campañas napoleónicas (donde los científicos colaboraban con los fines bélicos estatales, como han estudiado J. y N. Dhombres) y se manifiesta especialmente en las dos Guerras mundiales, pues no sólo se aprovecharon de los conocimientos científicos sino que se promovieron investigaciones en determinados campos con la finalidad de aplicarlas a la guerra. Se dice que la Primera Guerra mundial es la guerra de la química y la Segunda la de la física porque en la Gran Guerra se extendió el uso de las armas químicas producidas a partir de gases tóxicos (estudiadas especialmente por O. Lepick), mientras que en la Segunda se aplicaron los conocimientos de la física nuclear para crear la famosa bomba. La guerra se convirtió en un estímulo para estas dos ciencias (y al revés), pero no sólo para ellas. La meteorología, la cartografía y las ciencias de la vida experimentaron grandes desarrollos en este periodo, de manera que podemos ver las dos guerras como un gran laboratorio.

En esta investigación nos centraremos en el estudio de las ciencias de la vida, su evolución en la primera mitad del siglo XX y el papel que desempeñaron en las dos guerras. Nos interesan en tanto que disciplinas como la medicina, la biología, la psicología o la psiquiatría fueron más relevantes en la sociedad civil que en el terreno propiamente militar, pues, a diferencia de la química o la física, sus conocimientos no eran directamente traducibles en armamento. Adquirieron más bien un papel justificativo, pues como sostiene T. Lindemann, el nacionalismo de la Gran Guerra encontró en el darwinismo la expresión científica de sus ideas sobre la raza y el comportamiento de los pueblos, del mismo modo que más tarde lo adoptaron los nazis para intentar probar la inferioridad de los judíos. En el aspecto práctico, su mayor repercusión fue en la retaguardia, donde no se luchaba, ya que permitían curar las heridas de los soldados, diagnosticar psicopatologías que inhabilitaban para ir al frente y ayudar a superar las neurosis traumáticas que sufre la población a causa de la guerra. Así, estas ciencias nos permiten analizar los dos aspectos de la guerra: por un lado, se desarrollaron técnicas como el electroshock o la cirugía de urgencia que siguieron empleándose una vez finalizada la guerra, y por otro lado nos permite ver la relación que la población civil mantuvo con la guerra y con la ciencia, pues igual que los hombres fueron llamados al frente, las mujeres se hicieron enfermeras. Esta tarea les otorga una posición clave en nuestra investigación, pues ellas están en contacto directo con quienes están luchando en el frente y están muriendo o siendo heridos pero pertenecen a la población civil, de manera que participan del mismo espíritu. Nos ofrecen además un ejemplo privilegiado para estudiar el aprendizaje científico y la percepción social de la medicina, pues la mayoría de ellas no eran enfermeras antes de la guerra y aprendieron en los hospitales de campaña.

Precisamente este contacto constante e inédito de la sociedad civil con la muerte producida por la guerra es el que nos lleva a pensar que el imaginario colectivo de las poblaciones en guerra sufrió transformaciones en la primera mitad del siglo XX, como ya percibió S. Freud en 1915 en sus “Consideraciones sobre la guerra y la muerte”. La muerte se convirtió durante treinta años en algo cotidiano que afectaba de manera directa a comunidades enteras. Aunque enfermedades como la peste negra o la gripe española de entre-guerras hubiesen causado incluso más muertos que las guerras, la percepción de dichas muertes no podía ser la misma, pues esta vez eran los hombres los que las habían provocado, los mismos que habían sido heridos o habían perdido compañeros habían matado a su vez. Ninguna sociedad está preparada para perder generaciones enteras de jóvenes, ni material ni psicológicamente, y por tanto debe hacer un esfuerzo colectivo para superarlo. Entre esos esfuerzos se encuentran los homenajes a las víctimas y los actos en memoria de determinadas operaciones, batallones, etc. como muestra de respeto a los que perecieron por la patria y como monumentos para que las generaciones futuras no olvidaran los horrores de la guerra y no la repitiesen, estudiados en varias obras y artículos por A. Becker. El contacto con la muerte persiste así generación tras generación a través del recuerdo del horror, configurando una noción colectiva de muerte en la segunda mitad del siglo XX alrededor de la cual incluso se han construido algunas identidades nacionales.

3. Metodología.

Esta investigación se enmarca en la tradición de la epistemología histórica, corriente que estudia el desarrollo del conocimiento y los procesos técnicos, sociales, intelectuales y culturales que lo acompañan. Desarrollada actualmente en institutos como el Max Plank en Berlín, nace en el siglo XX a partir de la obra de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Ian Hawking, entre otros, y se orienta hacia la epistemología de las ciencias, sacando a la luz las relaciones que se establecen entre la formación del conocimiento científico y la cultura en la que se desarrolla, de modo que se trata de establecer una continuidad entre la historia de la ciencia (o más bien, de las ideas científicas) y la historia social y cultural. Seguiremos especialmente la línea de la epistemología francesa contemporánea y, en concreto, la obra de M. Foucault. Más que de las conclusiones de sus análisis, nos serviremos sobre todo del aparato conceptual empleado, pues M. Foucault plantea su obra como una arqueología del poder, es decir, como un análisis del origen y las transformaciones de la noción de poder a través de las instituciones que no lo ejercen directamente (organismos gubernamentales) pero que tienen influencia directa en la normalización de la población: las instituciones médicas y penitenciarias. Del mismo modo, esta investigación se plantea como una arqueología de la noción de muerte en la primera mitad del siglo XX en Europa.

Para ello, nos centraremos en la historia de las ciencias de la vida y sus conexiones con una historia cultural de la guerra, reconstruyendo así las condiciones en las que se origina y desarrolla la noción de muerte. Puesto que incidiremos especialmente en los aspectos sociales y culturales, tomaremos como sujeto de estudio la población civil y estudiaremos sus representaciones de la guerra, de las ciencias de la vida y de la muerte, a fin de poner de manifiesto la relación que existe entre este imaginario colectivo y la historia de las ciencias de la vida en la guerra.

Un ejemplo de esta relación la ofrece la cultura visual de la muerte que surge en este periodo. Aunque, como sostiene A. Becker, se mantiene el tabú de la irrepresentabilidad de la muerte y en los monumentos a los caídos en la Gran Guerra siempre se les representa en plena acción (o, como mucho, agonizando), la muerte en la guerra se convierte en este periodo en espectáculo, dispuesta a ser contemplada tanto en un monumento como en una fotografía o una película. S. Sotang analiza precisamente cómo el desarrollo de los medios de comunicación (y con ellos, el periodismo de guerra que ya funciona en la Segunda Guerra mundial) permiten un acceso tan directo y constante a la muerte en la guerra que termina por banalizarla, pues pasa a convertirse en algo cotidiano. En este sentido, estudiaremos las representaciones visuales de la muerte en la guerra y de la propia guerra que surgieron en el periodo 1914-1945, analizando el desarrollo que siguieron, las formas que adoptaron y su posterior evolución.

4. Objetivos.

El objetivo general de este proyecto es analizar el surgimiento y la construcción del problema de una nueva noción de muerte a raíz de la experiencia de las dos Guerras Mundiales y el papel que en ellas desempeñaron las ciencias de la vida. Así, incidiremos especialmente en las condiciones que provocaron que un concepto tan cotidiano como la muerte se planteara como un problema nuevo al que había que darle respuestas nuevas. Estas condiciones fueron tanto la guerra como las nuevas prácticas de las ciencias de la vida empleadas en el conflicto y la relación que la población civil tuvo con ellas. Se plantean, así, los siguientes objetivos:

- Definir las condiciones históricas en las que se plantea la muerte como un problema de índole militar y científico en la sociedad civil en la primera mitad del siglo XX
- Analizar cómo y con qué fines se utilizaron las ciencias de la vida tanto en la Primera y Segunda Guerra Mundial como en el periodo de entreguerras. Se estudiará por tanto la situación en la que se encontraban estas ciencias a principios del siglo XX y el desarrollo que experimentaron como consecuencia de la guerra.
- Estudiar la percepción social de la guerra y de las prácticas de las ciencias de la vida que se realizaban en ella. Una parte importante será analizar el uso que la población civil hace de estas prácticas para aliviar los efectos de la guerra en los hospitales o para evitar volver al frente con partes médicos y psicológicos.
- Dilucidar la construcción de la identidad colectiva a través del recuerdo de las víctimas de la guerra y la relación que esta memoria colectiva establece con el problema de la noción de muerte.
- Examinar la posición que ocupó la cultura visual de la muerte en la guerra y su repercusión en las posteriores representaciones de la muerte, tanto a nivel artístico como conmemorativo o incluso propagandístico.

5. Bibliografía.

Para esta investigación, emplearemos sobre todo obras de historia, historia de la ciencia, historia de las ciencias de la vida, historia de la guerra y epistemología, aunque también serán objeto de estudio obras políticas, filosóficas, literarias, prensa de la primera mitad del siglo

XX, partes médicos y, en general, cualquier documento que nos ayude en la comprensión de este periodo. Algunos de los libros que se prevé consultar son:

- AUDOIN-ROUZEAU, S. y BECKER, A. 14-18. *Retrouver la guerre*. París, Gallimard, 2000
- BECKER, A. *Les monuments aux morts, patrimoine et mémoire de la Grande Guerre*. París, Errance, 1998
- BOBBIO, N. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Madrid, Gedisa, 1981
- CAHAN, D. *An Institute for an Empire. The Physikalisch-Technische Reichanstalt Institut 1871-1918*. Cambridge University Press, 1988
- COCHET, F. (dir) *Les violences de la guerre à l'égard des civils: axiomatiques, pratiques et mémoires*. Centre de Recherches Historiques et Civilisation de l'Université de Metz. 2005
- DHOMBRES, J. y N. *Naissance d'un nouveau pouvoir: science et savants en France 1793-1824* París, Payot, 1989
- COLEMAN, K. *A history of a chemical warfare*. New York, Palgrave Macmillon, 2005
- DIAMOND, N. *Guns, Germs, Steel*. New York, Norton, 1998
- FOUCAULT, M. «Il faut défendre la société» *Cours au Collège de France 1976*. París, Seuil/Gallimard, 1997
- FREUD, S. «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort» en *Essais de psychanalyse 1915*, trad. Franç. París, Payot, 1981
- HACKING, I. «Weapon research and the form of scientifique knowledg » en *Canadian Journal of Philosophy*, sippl 12, p. 237-260, 1987
- HACKING, I. *The social construction of what?* Cambridge mass 1999
- LINDEMANN, T. *Les doctrines darwiniennes et la guerre de 1914*. París, Economica, 2001
- LEPICK, O. *La Grande guerre chimique 1914-1918*. París, Presses Universitaires de France, 1998
- KEEGAN, J. *Anatomie de la bataille*. París, Laffont, 1993
- KEEGAN, J. *Histoire de la guerre*. París, Dagorno, 1996
- MOSSE, G. *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*. París, La Hachette, 1999
- ORDÓÑEZ, J. y J. M. SÁNCHEZ RON “Nuclear Energy in Spain: From Hiroshima to the sixties” en P. Forman y J.M. Sánchez Ron (Eds.) *National Military Establishments and the Avancement of Science and Technology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp 185-213, 1996
- ORDÓÑEZ, J. “La mirada del dios Jano: las dos caras del átomo” en Lafuente, A. y Tiago Saraiva *Imágenes de la ciencia en la España contemporánea*, Fundación Arte y Tecnología, Madrid pp. 110-124, 1998
- PROST, A. *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*. Editions du París, Seuil, 2004
- SONTAG, S. *Ante el dolor de los demás* Madrid, Alfaguara, 2003
- WALZER, M. *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Madrid, Editorial Paidós, 2001

La problemática de la intersubjetividad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Rubén Prada Urdaneta
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: rprada77@yahoo.es

Creo que es una experiencia conocida el acabar la carrera de Filosofía y tener la (socrática) sensación de *no saber nada*. Motivado por esa *sensación* empecé el doctorado en “Problemas del pensar filosófico” en el Departamento de Filosofía. Y en los cursos que daba Félix Duque en aquella época sobre “La doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, me vi confrontado con un tipo de filosofía y un tipo de problemática como no había visto nunca. En aquellos cursos, la sensación antes descrita se vio agrandada. La extrema complejidad técnica de aquella filosofía se nos había hurtado en la carrera, y los cursos de doctorado fueron, en ese sentido, una auténtica revelación para mí. Pensé que si quería enterarme de algo en filosofía me las tenía que ver (al menos por algún tiempo) con aquel pensamiento a un tiempo extremadamente lógico, pero también fuertemente pasional. Decidí por empezar con el “primer” libro de Hegel: la *Fenomenología del Espíritu*, de 1807.

Pero no se hace un doctorado con el tema “*Fenomenología del Espíritu de Hegel*”. La riqueza del libro y su profundidad tanto filosófica como existencial exigían una acotación temática. La elección del concepto de la “intersubjetividad” fue un poco “inocente” pero (ahora lo sé) acertada. Los problemas que me preocupaban por aquella época son los mismos que ahora y se pueden resumir en una pregunta: ¿en qué “lugar” es posible el entendimiento

entre los hombres? La experiencia *vivida* en la –así llamada– “sociedad de la comunicación” me hablaba precisamente de lo contrario: de desencuentros, de malentendidos, de confrontaciones irresolubles de posturas antagónicas, de confusiones lingüísticas, tecnológicas, culturales, categoriales e ideológicas. Y también la propia experiencia de la carrera remitía a esa confusión: un montón de problemas de la cultura y del pensamiento, mejor o peor presentados a lo largo de cuatro años (muy cortos), que te dejaban dentro una desagradable sensación de vaguedad e inútil erudición. Demasiados trazos y pinceladas, pero ninguna imagen medianamente clara. Los nombres de todos los filósofos pasaban por mi mente del estudiante como los carteles de los comercios por los ojos del conductor.

Para la pregunta de cómo es posible entenderse entre personas no tengo una respuesta clara, pero al menos sé que el *lugar* que permite esa mutua comprensión recibe el nombre de “intersubjetividad”: un espacio *común* de interacción *entre* los diferentes sujetos. ¿Cómo se crea ese espacio? ¿Qué orígenes tiene el concepto? ¿Qué tenía que decir Hegel al respecto? Éstas son las preguntas que rondan mi investigación de doctorado. Las respuestas que he encontrado no dejan de contener llamativas paradojas.

El concepto de lo intersubjetivo fue descubierto por Fichte a finales del siglo XVIII. Para Fichte la intersubjetividad es una de las tres condiciones (junto con el cuerpo y la inteligencia) de la “yoidad”. Para poder demostrar la existencia de una autoconciencia libre, Fichte pone la necesaria condición del *requerimiento* a la propia autodeterminación por parte de *otra* autoconciencia libre, que en el caso del (piadoso) Fichte era Dios. Más tarde, el concepto de intersubjetividad será vinculado al de “comunidad”.

En Hegel, entiendo, el concepto de lo intersubjetivo, sin dejar de estar vinculado con sus orígenes fichteanos, es más complejo. En mi investigación he optado por trabajar con un concepto omniabarcante de la intersubjetividad en Hegel, posibilitado por la concepción hegeliana de lo Absoluto no sólo como sustancia sino también como sujeto. El concepto de lo intersubjetivo remite así al Espíritu: al conjunto de actividades prácticas que configuran no sólo la realidad natural transformándola en artificial, sino también a los hombres como seres humanos. Lo intersubjetivo, la posibilidad de una intercomprensión entre hombres, remite a dos elementos: 1) el mutuo reconocimiento entre sujetos: el reconocimiento del otro como *otro hombre* igual que yo, y el reconocimiento de su *manera de ser hombre*, de su comprensión normativa del mundo, como posible y legítima; y 2) la realización conjunta de acciones en donde se pone en juego nuestra supervivencia material y cultural: la construcción de un mundo (un orden) común.

Creo que en el mundo actual el trabajo sobre lo intersubjetivo es realmente necesario. En un mundo en donde las culturas más que interrelacionarse parece que “colisionan” unas con otras, o peor, un mundo en donde la variedad cultural parece un problema para el desarrollo y hay una fuerte tendencia hacia la homogenización, comprender las posibilidades y las dificultades de la comprensión del otro *como otro* es un trabajo que hay que emprender y realizar una y otra vez, pues creo (con Hegel) que la verdadera libertad sólo la podremos encontrar en comunidad, en el respeto y el *saber vivir* no sólo con “los nuestros” sino también con quienes no son “como nosotros”.

Función y estructura del Imperio Romano en la filosofía hegeliana

Valerio Rocco Lozano
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: valerio.rocco@uam.es

El fin principal de la futura tesis doctoral es el estudio del papel conceptual que desempeña el Imperio Romano en las obras del filósofo alemán G. W. F. Hegel (1770-1831). La primera razón para emprender una investigación sobre este tema es sin duda el gran interés y la indudable actualidad del pensamiento hegeliano, último y titánico esfuerzo de construcción sistemática de la historia de la filosofía, que ha tenido una enorme influencia en muchos autores de su época y posteriores, incluso hasta nuestros días. De hecho, una buena parte del pensamiento de los siglos XIX y XX puede considerarse como un debate, más o menos explícito, con el imponente proyecto enciclopédico del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, algunas veces para atacarlo y criticarlo, pero no pocas para ver lo rescatable, para una filosofía contemporánea, de su sistema y su método.

Dadas estas premisas, no es exagerado decir que Hegel se encuentra entre los autores más estudiados por la historiografía de la filosofía, y la cantidad de material existente sobre él en muchos idiomas es abrumadora: casi todos los aspectos de su producción han sido objeto de atención de expertos desde numerosísimas perspectivas. Sin embargo, a pesar de esta profusión de estudios hegelianos, existe un extraño y difícilmente explicable silencio sobre la presencia y el significado del Imperio Romano en el sistema de Hegel: no se encuentra ninguna obra (ni libro ni artículo) publicada sobre este aspecto, y de los numerosos *Hegel-*

Handbücher al uso, la voz “Roma” o “Imperio Romano” sólo aparece en uno de ellos, el de Michael Inwood¹, y además como elemento del *index* analítico, no como voz independiente. Este silencio de los *Hegel-Kenner* sobre el papel conceptual que juega Roma en la obra de Hegel no se justifica por una escasa presencia de este tema en sus obras: ya sólo las casi 50 páginas de las “*Lecciones sobre filosofía de la Historia universal*” dedicadas al mundo romano justificarían un estudio de estas características; de hecho, el mundo griego no ocupa mucha más extensión en esta obra, pero sobre ese capítulo se ha escrito una bibliografía inabarcable y exhaustiva. Sin embargo, el interés de Hegel por el mundo romano no se limita sólo a una obra, sino que permanece en todas ellas, con referencias más o menos explícitas, desde los primeros escritos inéditos de la juventud hasta las *Lecciones* berlinesas y la publicación de la última edición de la *Enciclopedia*. Si atendemos a un criterio no meramente cronológico, sino también temático, pueden señalarse cuatro grandes bloques de investigación, en los que no será posible referirse más que a una somera indicación bibliográfica, dada la cantidad ingente de bibliografía secundaria sobre cada aspecto del sistema hegeliano (aunque no, como se ha dicho, en conexión con el tema del Imperio Romano).

A) *El joven Hegel*

En los primeros años de formación se registra una oscilación entre una preferencia por la Roma republicana (Stuttgart y parte de Tubinga) y Grecia (Tubinga, Berna y Frankfurt). Por lo que respecta a la alabanza a Roma, caso más único que raro en la obra hegeliana, es de fundamental importancia la *Unterredung zwischen Dreien*², apasionado diálogo entre Lépido, Antonio y Octavio sobre las virtudes republicanas romanas, y en el que resulta evidente la influencia del *Julio César* de Shakespeare. En esta y otras composiciones³ de los años del *Gymnasium* de Stuttgart no faltan las conexiones (más o menos explícitas) entre la historia de Roma y la situación política europea del siglo XVIII: los puntos de referencia de Hegel son en todo momento Gibbon y Rousseau, pero también otros autores menores de cuyos libros Hegel realizaba periódicamente *Exzerpte*. Otra fuente de indudable interés para la investigación del papel de Roma en esta primerísima etapa es el *Tagebuch* personal del joven bachiller, gracias al que conocemos detalladamente todas sus lecturas de clásicos como Cicerón, Tito Livio, Séneca, Tácito, Virgilio y muchos otros, así como las reflexiones que le iban surgiendo acerca de la prosa y de la poesía latinas, en muchos casos en comparación con los griegos por un lado y con la Alemania contemporánea por otro. En el trabajo de 1787 *Über die Religion der Griechen und Römer* y en otros de tema semejante sorprende la nula diferenciación entre ambos mundos, la inclusión de estas dos culturas, la griega y la romana, bajo un único patrón de “clasicismo” que, por cierto, está en general muy alejado de esa imagen de *bella armonía* que había difundido Winckelmann: de Roma se mira la virtud libre y orgullosa de los estoicos defensores de la República, mientras que en Grecia el principal punto de referencia es la noble y guerrera Esparta, descrita con una admiración no exenta de horror.

1 Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1992.

2 Recogida en J. Hoffmeister (Ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, Vol. I (*Ausbildungszeit*), págs. 3-6.

3 La más importante es sin duda *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den neueren*, recogida en Hoffmeister, J., *op. cit.*, Vol I., pág. 48-51; aquí resulta fundamental la influencia de la actitud psicológico-literaria de Garve.

Hegel se muestra en este período muy influido por los escritos de Garve, Ferguson, Lessing, Iselin, Eberhard y otros autores, y habrá que investigar cuál fue la imagen del mundo clásico en comparación con la situación alemana que Hegel obtuvo de estas primeras lecturas⁴. Es posible observar ya en estos años de formación una actitud crítica de reelaboración de las fuentes literarias⁵ e históricas que lleva a Hegel a aplicar constantemente los nuevos conocimientos teóricos a posibles actuaciones prácticas en su entorno. Como señala Tassi en su excelente obra sobre estos años, es también gracias a las reflexiones sobre la sociedad romana que Hegel pudo elaborar el concepto religioso-político de una *Volksreligion*, tan importante en los años de formación⁶.

Ya en la época del *Stift* de Tubinga, las referencias a Roma y al mundo clásico en general se hacen más esporádicas, dada la naturaleza preferentemente teológica de sus estudios: pero también aquí encontramos un texto decisivo, *Über einige Vorteile welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt*⁷, de 1788, donde el papel de Grecia y el de Roma adquiere una incipiente diferenciación, debida al progresivo alejamiento de las posturas de Garve y el acercamiento a Goethe. Si proseguimos hasta 1793, está claro que la actitud de Hegel ya ha cambiado notablemente: sólo Grecia representa el ideal político de sociedad *originaria* que Hegel quiere restaurar con su concepción ético-religiosa, mientras que Roma aparece en los textos de esos años asociada a las nociones de jerarquía, esclavitud y superstición⁸, rasgos que permanecerán, como veremos, hasta la época de las Lecciones berlinesas. En general, para entender la evolución, en esta primera etapa, de la actitud hegeliana acerca de Roma, muy a menudo influida por las relaciones con sus maestros y por cambios en sus lecturas, sigue siendo imprescindible el primer libro de J. M. Ripalda, *La nación dividida*; sobre todo en sus capítulos II, III y IV se muestra cómo “por lo que respecta a la Antigüedad clásica, los romanos y el ideal republicano que la modernidad reflejaba en ellos empalidecen y se volatilizan a la luz que irradia de la antigua Grecia”⁹. Las fases de Berna y Frankfurt, con sus ricos textos de carácter teológico y político, no hacen sino corroborar esta tendencia anterior¹⁰.

4 En general, se observa un movimiento *desde* la concepción de la Antigüedad como un mundo *primitivo* en el sentido de infantil e ingenuo, aún no ilustrado, *hasta* la caracterización de Grecia y Roma como ese mundo *originario*, perdido para siempre, pero que es preciso admirar e incluso emular sobre todo en lo político-religioso, en la concepción orgánica de la comunidad.

5 Por ejemplo, un texto teatral que contribuyó mucho a infundir en Hegel un fervor republicano fue el *Fiesco* de Schiller, a su vez explícitamente deudor del entusiasmo hacia Roma de Rousseau. Es probable que Hegel se acercara a la obra schilleriana por un motivo casi casual, esto es, el hecho de que estuviera dedicada a su profesor en Stuttgart Jacob Friedrich Abel. Otra lectura clave de estos años, y con más pervivencia en el sistema hegeliano, es la *Antígona* de Sófocles.

6 Cfr. Tassi, A., *G. W. F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, Guerini – Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1996, pág. 62. Sobre el tema de la religión popular en la época de Berna es fundamental el artículo de Duque, F., “El corazón del pueblo. La religión del Hegel de Berna” en O. Market / J. Rivera de Rosales (coord.), *El inicio del idealismo alemán*. U.C.M. / U.N.E.D. Madrid 1996, págs. 237-272.

7 Recogido en Hoffmeister, J., *op. cit.*, pág. 169.

8 Cfr. Tassi, A., *op. cit.*, pág. 226. El tema de la superstición había sido uno de los principales elementos de crítica social del jovencísimo Hegel ya desde 1785: en su diario condena las actitudes irracionales y crédulas tanto del pueblo llano como de la alta aristocracia alemana de su época. Sobre este tema cfr. J. M. Ripalda, *La nación dividida*, FCE, 1978, págs. 55 y sigs.

9 J.M. Ripalda, *op. cit.*, pág. 141.

10 Cfr. por ejemplo los “Fragmentos históricos y políticos” fechados por Nohl en 1796, y contenidos en *Escritos de juventud*, FCE., México, 1998, pág. 171: “por la creación del Estado Romano, que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y en maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales”.

B) Filosofía del Derecho y Filosofía de la Historia

En la importantísima obra *Principios de filosofía del derecho*, será necesario estudiar el capítulo dedicado al Derecho abstracto, dado que éste es según Hegel el (frágil, frío y exterior) tejido conectivo de la sociedad romana¹¹. En esta obra se detecta en general una clara prevención contra Roma, seguramente en parte como rechazo a Savigny y la Escuela de Derecho Histórico¹². Por otra parte, su actitud en el segundo bloque, el de la *Filosofía de la Historia sensu lato*, es mucho más compleja, aunque igualmente negativa en su conjunto. Las obras de Hegel en las que habría que detenerse, no sin buscar una interconexión entre ellas, a pesar de las diferentes épocas a las que pertenecen, son: el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, dedicado al Espíritu propiamente dicho, donde la figura de la conciencia romana está expresada en la “*Bildung*”, el mundo de la cultura objetivada que se impone, también y sobre todo a través del mandato del *Imperator*, como una losa sobre las conciencias individuales, que se refugian en la interioridad de la conciencia religiosa al encontrar en su exterior un mundo ajeno, objetivamente opresivo. El tema político implícito en estas páginas, y la “queja” por el fin de la bella y natural eticidad griega, vuelven con fuerza en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, en el capítulo dedicado al mundo romano¹³. Aquí se insiste en características de Roma como el utilitarismo, la superstición, la superficialidad, lo que explica claramente la *necesaria ausencia* de auténticos filósofos en Roma; esta imposibilidad de una filosofía romana está claramente expresada en la oscilación entre el silencio y el desprecio a esa etapa del pensamiento en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. No existe propiamente filosofía romana según Hegel¹⁴, pero ni siquiera esta actitud tan contundente (e historiográficamente falsa) ha sido tratada por los estudiosos de Hegel, que sin embargo a menudo han protestado contra el poco interés que el profesor suabo habría mostrado hacia la filosofía medieval

C) Estética y Religión

Tanto las *Lecciones sobre Estética* como las que versan sobre *Filosofía de la religión* se ocupan extensamente de las producciones artísticas y de las creencias religiosas del Imperio Romano. En general, en ambos campos de la producción espiritual (falta el peldaño más alto del Espíritu Absoluto, pues como ya se ha dicho no hay propiamente una filosofía romana) el Imperio marca un momento de decadencia, de vacía y mecánica imitación de la forma antropomórfica, ligada a la tierra y a la comunidad, del arte (clásico, supremacía de la escultura) y de la religión *griegas* (en este último campo, la bella creencia de los helenos se vuelve despreciable superstición y arma de control político para someter a la masa)¹⁵.

11 Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999. Es particularmente interesante, para saber las fuentes a través de las cuales Hegel accedió al Derecho Romano, la Introducción, págs. 65-114.

12 Para una aproximación a esta polémica es imprescindible Duque, F., Hegel. *La Restauración hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

13 Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, págs. 499-546.

14 Cfr. por ejemplo Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, FCE, México, 1997, Vol. II., pág. 339: “no cabe duda de que el mundo romano dio vida a un patriotismo formal y a sus virtudes correspondientes, así como a un sistema de derecho muy desarrollado; pero de una muerte así no podía surgir una filosofía especulativa, sino solamente buenos abogados y la moral de un Tácito”.

15 Sobre ambos puntos existe una bibliografía prácticamente inabarcable, de la que cabe destacar, por lo que respecta a la estética, F. Duque, “La razón de la forma simbólica del arte en Hegel”, en Romero de Solís/J.B. Díaz-Urmeneta/J. López Lloret/A. Molina Flores (eds.), *Símbolos estéticos*. Universidad de Sevilla 2001, págs. 53-75. Por

En general, estos dos últimos bloques (pero también la fase de Frankfurt en el primero) muestran una imagen que no cabe sino definir como radicalmente negativa del Imperio Romano; éste representa la decadencia, la corrupción del principio griego, y la exacerbación de una división entre exterioridad estatal e interioridad religiosa que estallará en la Revolución Francesa y que será necesario recomponer con una “revolución de los corazones”. El mundo romano es el de la conciencia cultivada-enajenada que se somete completamente al soberano absoluto con el lenguaje del “halago”, el del expolio y la concepción capitalista-explotadora del mundo y de los pueblos, es el ámbito de supremacía de las relaciones frías, formales, del derecho abstracto. Sin embargo, esta negatividad del Imperio no resta importancia a su papel conceptual en la filosofía hegeliana, al contrario: el desarrollo del entero sistema se apoya sobre el *motor de lo negativo*, de la contraposición, de la negación dialéctica que permite alcanzar una unidad superior a los opuestos. La configuración del *derecho abstracto* romano es necesaria para el tránsito a la *moralidad* interior kantiana y pietista, y para que de la superación de esta última nazca una *eticidad* que ha sufrido el tránsito por lo negativo, y por ello es superior a la inmediata, natural *Sittlichkeit* griega. Sin la explotación utilitaria y comercial del mundo no se habría podido dar una *Gesellschaft* burguesa, base conflictiva pero vivificante del Estado, y tampoco el advenimiento de la religión de la Libertad, el Cristianismo, que nace cuando la persecución de fines propia de la eticidad se dirige *ad intra*, y no *ad extra* de las conciencias. Esta necesidad de la fase histórica, globalmente negativa e involutiva, del Imperio Romano, es una constante en todos los ámbitos, y por ello reviste una capital relevancia como eslabón indispensable del proceder argumental de la filosofía de Hegel. Pero además de esta importancia interna al sistema, la atención de Hegel hacia Roma adquiere una relevancia externa, en relación con la actualidad europea postrevolucionaria, que es la que se estudia en el cuarto bloque.

D) Comparación de su propio tiempo de decadencia (en 1820) con el final del Imperio Romano.

En esta última etapa es necesario volver, en un cerrarse circular de la exposición sobre sí misma, a esa relación con la obra de Gibbon que había sido fundamental en la juventud de Hegel. La principal fuente que hay que analizar es el Ms. 1821 de *Religionsphilosophie* (contenido en las *Lecciones* vol. 1, traducción del P. Ferrara: “*El perecer de la comunidad*”), pero también la última obra de Hegel, el comentario al proyecto de *Reformbill* inglés de 1831¹⁶, donde ciertas críticas al sistema estamental, y las comparaciones implícitas con las reformas prusianas no pueden entenderse sin una referencia a Gibbon y al final del Imperio Romano. Hegel, quien dijo que la filosofía debe guardarse de ser edificante, y había criticado con fuerza la noción de *Historia magistra vitae*, no ha podido resistirse, por lo menos en alguna ocasión, a intentar aplicar la historia de la decadencia y derrumbe del Imperio Romano a la sociedad burguesa de su tiempo, a esa convulsa *epojé* entre los dos sucesos revolucionarios de 1789 y 1830.

lo que respecta a la religión romana, es imprescindible la obra de Leuze, R., *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Gotinga, 1975, así como rastrear las influencias sobre Hegel del *Anthousa oder Roms Alterthümer* escrito por Kart Philip Moritz en 1791.

¹⁶ Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Marcial Pons, Barcelona, 2005.

La atención hegeliana al Imperio Romano debe leerse, por último, y en cada uno de los bloques, como una referencia implícita a Francia; si los revolucionarios franceses (recuérdese a Cayo Graco-Babeuf), pero también Napoleón, habían reivindicado simbólicamente e históricamente el modelo de la Roma republicana e imperial, en cambio todo el mundo intelectual alemán desde Lessing hasta Heidegger se ha sentido sin duda neo-griego. La disputa intelectual, pero no sólo (tres fechas: 1870, 1914, 1939) entre Francia y Alemania, entre *Zivilisation* y *Kultur*, es en cierto modo una disputa entre Roma y Grecia, entre neo-romanos y neo-griegos, lo que culmina con Heidegger y su desprecio a las contaminaciones del fascismo-romano a Alemania en la conferencia “*Europa y la filosofía alemana*”, rebatida certeramente por Franco Chiereghin. Es interesante analizar cómo el afrancesado Hegel, a pesar de toda la admiración por el país galo desde el (probablemente falso) árbol de la Libertad plantado con ocasión de la Revolución en el *Stift* de Tubinga, hasta su celebración de la victoria de Napoleón en Jena y su correspondencia peligrosa con Victor Cousin, sin embargo en su crítica a Roma se muestra *muy alemán*, y suscribe algunas identificaciones tópicas en su tiempo entre Francia y el Imperio Romano. Por ello, muchas de las críticas que Hegel lanza contra Roma deben entenderse como ataques indirectos a la abstracción, formalidad y exterioridad de la Revolución francesa.

Respecto a la bibliografía que será necesario utilizar para llevar a cabo la tesis, huelga decir que, dada la originalidad del enfoque del tema, el material principal serán las obras publicadas por el propio Hegel, así como las distintas ediciones de *Lecciones* editadas por sus discípulos y las distintas recopilaciones de obras de juventud; casi todo ello se encuentra accesible en las distintas ediciones de *Gesammelte Werke*. En cuanto a la bibliografía secundaria, además de la ya citada, es de todo punto necesario hacer mención a la Historia de la filosofía moderna de Félix Duque¹⁷, probablemente el mejor ensayo existente no sólo sobre Hegel, sino en general sobre el idealismo alemán. Las obras de Hyppolite¹⁸, Valls-Plana¹⁹ y Kojève²⁰ constituyen los grandes análisis clásicos inexcusables sobre la *Fenomenología* y su relación con el resto del sistema. Los diccionarios y compendios de Inwood²¹, Beiser²² y Cobben²³ constituyen valiosas herramientas para profundizar en la terminología técnica, compleja aunque (casi) siempre enormemente precisa, de Hegel. Además, será necesario utilizar las numerosas biografías del filósofo que siguieron al ya clásico *Hegels Leben* del discípulo Rosenkranz, como por ejemplo las de Vanasco²⁴, Pinkard²⁵ y D’Hondt²⁶. Para el contexto cultural, social y político de la producción hegeliana podría mencionarse, entre muchas obras, las de Henrich²⁷ y de nuevo D’Hondt²⁸.

17 Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.

18 Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Península, Barcelona, 1998.

19 Valls-Plana, R., *Del yo al nosotros*, Ed. Estela, Barcelona, 1971.

20 Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1979.

21 Además del ya citado diccionario, existe también el clásico Inwood, M., *Hegel*, Routledge, Londres, 1983.

22 Beiser, F., *Hegel*, Routledge, Londres, 2005 y Beiser, F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993.

23 Cobben, P. (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt, 2006.

24 Vanasco, A., *Vida y obra de Hegel*, Planeta, Barcelona, 1973.

25 Pinkard, T., *Hegel*, Acento, Madrid, 2002.

26 D’Hondt, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.

27 Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

28 D’Hondt, J., *Hegel secreto: investigaciones sobre las fuentes ocultas del pensamiento hegeliano*, Corregidor, Buenos Aires, 1976.

En conclusión la tesis, en cada uno de los cuatro bloques temáticos que la conforman, se enfrenta a un doble desafío: por un lado pretende estudiar pormenorizadamente cómo se articula la posición conceptual del Imperio Romano a lo largo de la filosofía hegeliana (detectando y comentando la evolución e incluso la inversión, desde la juvenil admiración hasta el desprecio maduro, de la consideración de Hegel hacia las instituciones, la política, el arte, la religión y la filosofía de Roma), en todo momento insistiendo en el carácter sistemático y coherente de la obra del filósofo objeto de estudio. Por otro lado, la tesis busca ahondar en el ambiente cultural en el que se formó y vivió Hegel, para detectar en las obras de sus antepasados y contemporáneos, pero también en los dramáticos acontecimientos políticos que vivió, las influencias de su visión global sobre el Imperio Romano.

El proceso de Reforma institucional de Mercosur.

Análisis de la Cumbre Ouro Preto II: actores, mecanismos y propuestas

Raquel Montes Torralba
Facultad de Ciencias Económicas,
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Contacto: raquel_montes22@hotmail.com

Mercosur ha despertado, desde su creación en 1991, grandes expectativas, pues representa el comienzo de un fenómeno largamente esperado por todos: la unión de los pueblos de América del Sur. Sin embargo, también suscita un gran número de críticas, principalmente relacionadas con su forma de funcionamiento. En este artículo expondré lo que será mi proyecto de investigación, relacionado con el proceso de cambio institucional dentro de Mercosur. Este tema es fundamental desde el momento en el que se impone un análisis crítico sobre los objetivos del proceso de integración regional y los medios para alcanzarlos. Asimismo, he considerado oportuno incluir una reflexión acerca de los estudios sobre integración regional en América Latina.

Introducción

Mercosur, como proceso de integración regional, es uno de los proyectos más esperanzadores para América del Sur, pues representa los albores de un futuro en el que los diversos pueblos de América Latina constituyan un bloque unido¹. Los desafortunados fracasos sufridos por intentos de integración y cooperación puestos en marcha en épocas pasadas, de los que el ABC (entre Argentina, Brasil y Chile) o la Comunidad Andina son un ejemplo, han provocado un incremento de las expectativas puestas en él, dado su relativo éxito o estabilidad.

Sin embargo, Mercosur se enfrenta también a numerosos desafíos e incertidumbres. De ahí que, si tenemos la oportunidad de leer sobre ello en artículos de prensa o en revistas especializadas², y yendo más allá del sentimiento de esperanza o de cautela que despierte en el observador, podamos comprobar que hay una serie de rasgos que son resaltados, diríamos, de forma recurrente: lo que se identifica como el déficit democrático, la falta de supranacionalidad o la asimetría entre los países que lo conforman. Ahora bien, ello suscita una pregunta a la que intentaré responder al final de este artículo: ¿son legítimas estas críticas?

La estructura institucional de Mercosur

Esto que algunos caracterizan como fallas o deficiencias, está relacionado con algo que es fundamental dentro de todo proceso de integración regional y que define lo que se puede hacer y, en cierta manera, lo que cabe esperar: la estructura institucional³. La estructura institucional representa las herramientas con que nos dotamos para llevar a cabo una serie de objetivos, lo que podríamos denominar, las reglas de juego. En este sentido Mercosur dispone de un diseño institucional basado en tres órganos con poder decisorio: el Consejo del Mercado Común (CMC), el grupo del Mercado Común (GMC) y la Comisión de Comercio del Mercosur (CCM)⁴.

Dicha estructura institucional, caracterizada por su estilo intergubernamental donde la toma de decisiones, por consenso, se concentra en los poderes ejecutivos nacionales⁵, responde a los objetivos y principios establecidos por el Tratado de Asunción, básicamente: la creación de un mercado común que haga posible el desarrollo económico con justicia

1 Esta unión de los pueblos latinoamericanos ha sido imaginada de formas diferentes: como una unión de los pueblos de habla hispana, de América del Sur o de los pueblos americanos, tal y como se ejemplifica en el caso cubano. Véase: González Arostegui, Mely del Rosario (2003). *Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del s.XX en Cuba* en Revista de Hispanismo Filosófico, número 8, año 2003. Madrid. Fondo de cultura Económica.

2 Para citar un ejemplo en la edición de Agosto de 2007 de *Le Monde Diplomatique* para América del Sur aparecen dos artículos bajo el rótulo *Las Crisis de Mercosur : Oposición de la burguería Brasileña, diferencias entre Brasil y Venezuela y Gobiernos que no escuchan, escasa participación de Movimientos sociales*. Ref: *Le Monde Diplomatique* (América del Sur), año IX, nº 98, Agosto 2007, pp 6- 9.

3 Carrera, Jorge (2005) *El dilema Mercosur, ¿avanzar o retroceder?* en *Capital Intelectual*, Buenos Aires, 2005, pp. 37-53; Bernal-Meza, R., *Sistema Mundial y Mercosur. Globalización Regionalismo y Políticas exteriores Comparadas*, Buenos Aires, Grupo editor latinoamericano, 2000.

4 Consultar www.mercosur.int

5 Geneyro, R. Alberto y Vázquez, Mariana (2007), *El Mercosur por dentro*, Ediciones Antropos, col. Integratemas, Bogotá, 2007. pags 66-81.

social de cada uno de los “Estados Parte”⁶, a través de la integración. A esta estructura básica se le agregaron varias pequeñas reformas: institucionalización del Foro del Consulta y Concertación Política; la transformación de la Secretaría Administrativa del Mercosur en órgano técnico, pasándose a llamar Secretaría del Mercosur y la creación de la Comisión de Representantes Permanentes del Mercosur.

Sin embargo, en el año 2004, diez años más tarde de la firma del Protocolo de Ouro Preto, se lleva a cabo un replanteamiento de dicha estructura institucional. Replanteamiento que es presentado por sus promotores como una reforma en profundidad, es decir, lo que se pretende es un salto cualitativo del proceso de integración, abriéndose con ello un debate en el ámbito político, académico y social sobre la necesidad de realizar dicha reforma⁷.

Tras este proceso, que tendrá lugar a lo largo del año 2004, se producirán dos importantes innovaciones: la creación de un *Foro Consultivo de Municipios, Estados Federados, Provincias y Departamentos del Mercosur* y el *Parlamento Mercosur*, así como la conformación, hacia finales del año 2005, de un grupo de alto nivel para la Reforma Institucional de Mercosur⁸ (del que todavía se desconocen los resultados). A pesar de dichas reformas, que sin duda son importantes, se extiende la sensación de que no se han colmado las expectativas puestas en el debate.

Este proyecto de investigación se va a centrar en dicho proceso de reforma institucional: quiénes intervinieron, cuáles son sus intereses y objetivos y cuáles son sus propuestas⁹. De esta manera, la investigación que aquí se expone va a intentar responder a un asunto que surge principalmente como producto de los cambios acontecidos en el siglo pasado con el surgimiento de procesos de integración regional, de los cuales nuestro caso europeo es paradigmático, pero no único: el por qué los agentes (gobiernos) toman en un momento dado la iniciativa de dejar a un lado el conflicto y comienzan a coordinar diversas políticas de manera pacífica con sus vecinos¹⁰. Pregunta ésta, que sólo con ser presentada, viene a cuestionar una potente corriente de pensamiento político que considera que las relaciones entre países se basan en la guerra y en el intento supremo de mantener la soberanía¹¹. Esta gran cuestión que se plantea de manera general para los procesos de integración, puede servir, igualmente, para los cambios que acontecen dentro de ellos y el modo en que lo hacen, cosa de la que se va a ocupar este trabajo.

6 *Tratado de Asunción* en www.mercosur.int

7 Zcar de Zalduendo, Susana (2004), *La institucionalización de Mercosur, ¿Ouro Preto II?*, en www.bsas.unibo.it/peuropa.

8 Geneyro, R. Alberto y Vázquez, Mariana (2007), *El Mercosur por dentro*, Bogotá, Ediciones Antropos, col. Integratemas, 2007. pags 66-81.

9 Moravcsick, Andrew, *Negotiating the single European act: national interests and conventional statecraft in the European community in International Organization*, vol. 45. pags 19-45.

10 Haas, Ernst B., El estudio de la integración regional: reflexiones acerca de la alegría y la angustia de teorizar en *Revista de la Integración*, nº10, mayo 1972, pags 85-139.

11 Aaron, R., *Paix et guerre entre les nations*. Paris, Editions Colmann-levy. 2004; Morgenthau, Hans J., *Politics among the nations: the struggle for power and Peace*. Fifth ed. New York, 1978.; Wendt, A., “Four sociologies of international politics” in *Social Theory of international Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp 1-44; Waltz, *Teoría de la política internacional*, Buenos Aires, Grupo editor latinoamericano, 1988, pp 119-188. El en terreno de la Historia de las Ideas Políticas, Maquiavelo y Hobbes van a ser sus primeros gran exponentes de la época Moderna.

Estudios sobre integración regional y América Latina

Como acabamos de señalar, la globalización y las transformaciones sufridas en el sistema mundial en el último siglo han motivado diferentes respuestas a los desafíos que esas transformaciones representan. Así pues, tanto Europa como América del Sur han emprendido procesos de integración regional, procesos que se diferenciarán en función de la posición que cada bloque ocupe dentro de ese sistema, según su cultura política y según los objetivos perseguidos¹².

Llevar a cabo un estudio sobre los aspectos político-institucionales de Mercosur tiene que ver o responde a la necesidad de enfrentarse a un *hábito* o *vicio* que se presenta de forma persistente en los estudios latinoamericanos: juzgar como adecuado o inadecuado, en este caso el proceso de integración Mercosur, según se aproxime o aleje del modelo europeo. Con ello quiero decir que debe ser analizado en su singularidad, puesto que fue creado como respuesta a unos desafíos determinados y dotado de unas reglas o funcionamiento que responden a unos objetivos concretos. Así, lo que pretendo señalar es que hay que analizar cuáles eran esos objetivos y evaluar de qué maneras las “reglas de juego” diseñadas eran los instrumentos más adecuados, así como las razones por las cuales dejaron de ser percibidas como oportunas o correctas.

Retomando la pregunta que planteé al comienzo de este artículo sobre la legitimidad de las críticas, considero que éstas, en muchos casos, tienen más que ver con esta posición unificadora y homogeneizante, que pretende encerrar los fenómenos en un molde único, que con un análisis sistemático que analice un fenómeno en su particularidad y que, una vez realizado esto, lleve a cabo las oportunas comparaciones.

Para finalizar y en línea con lo dicho hasta ahora, me parece oportuno recordar las palabras de Aristóteles cuando se interroga sobre los objetivos y el modelo de las construcciones políticas: “Cuando se quiere estudiar la cuestión de la república perfecta con todo el cuidado que reclama, importa precisar en primer lugar *cuál es el género de vida que merece sobre todo nuestra preferencia*. Si se ignora esto, necesariamente se habrá de ignorar cuál es el gobierno por excelencia, porque es natural que un gobierno perfecto procure a los ciudadanos a él sometidos, en el curso ordinario de las cosas, el goce de *la más perfecta felicidad, compatible con su condición*”¹³. Así pues, un correcto análisis debe comenzar por nuestras preferencias y por nuestras condiciones, hechos que no son igual para todos.

12 Cosa que, por otra parte, parece obvia para aquellos que se dedican al aspecto económico de la integración regional. Así, se considera que hay que tomar en cuenta los objetivos económicos, los retos y las bases de cada país miembro de Mercosur como algo natural, véase un ejemplo en Heymann y Navajas, “La coordinación de políticas macroeconómicas” en *El Mercado Común del Sur*, Buenos Aires, Centro de Economía Internacional, 1992, pp. 75-96.

13 Aristóteles, *Política*, libro IV, cap. I, en www.cervantesvirtual.com. El subrayado en nuestro.

La muerte en Albert Camus.

Sobre El extranjero, La Peste, El Mito de Sísifo, La muerte feliz y La caída.

José A. Vázquez Valencia
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: joseavazquezvalencia@hotmail.com

Lo primero que abordo es la problemática de la muerte desde un punto de vista antropológico y filosófico, pero que por falta de espacio ahorro al lector. Posteriormente, realizo un desarrollo de la biografía de Camus así como un resumen de las obras que uso en este trabajo.

En las obras de Camus encontramos numerosas reflexiones sobre este tema. El concepto de muerte en la obra camusiana refleja la tragedia de este acontecimiento. Tragedia porque es la única fuerza con poder suficiente para poder quebrar la vida de cualquier ser humano en el momento más inesperado. Esta forma trágica de entender la muerte es la que predomina a través de toda la filosofía del Absurdo. “Lo absurdo impone la muerte, es preciso dar a ese problema prioridad sobre los otros, al margen de todos los métodos de pensamiento y de los juegos del espíritu desinteresado”¹. Camus se olvida, por el momento, de los demás problemas que conciernen al hombre porque todos esos problemas tienen un fundamento común: la muerte.

¹ A. Camus, *Le Myth de Sisiphe*, pág. 23-24.

Camus abarca en su obra el suicidio y como muertes trágicas: el asesinato, la “muerte aceptada”, la muerte colectiva, la muerte individual y la muerte por enfermedad. De lo que parece olvidarse es de la muerte natural, claro está, un olvido intencionado. La idea a resaltar en la obra camusiana es la ausencia de casos de muerte natural. Por ésta se entenderá aquella en la que el sujeto muere por causa no violenta, es decir, en la vejez a causa de la edad. Quedan fuera de este concepto todos los casos analizados anteriormente. Albert Camus divide en partes su primera obra “La muerte feliz”. La primera de estas partes la llamará “Muerte natural”. La muerte natural es la que todo ser humano espera, es decir, disfrutar de una vida hasta la ancianidad y morir sin un sufrimiento tan intenso como el relatado en los casos de muerte violenta. Pero, ¿por qué Camus se “olvida”² de estos casos? En la primera parte de “La muerte feliz” se puede leer todo el proceso que acaba con el asesinato de Zagreus a manos de Mersault. ¿Es una muerte natural? Ya se ha señalado anteriormente la intención suicida de Zagreus, que no puede ser llevada a cabo por su propia mano, recurriendo a la colaboración de Mersault para realizar dicha acción. Con ello, se convierte a este último en un asesino. Pero, ¿qué papel juega Zagreus en esto? Es la víctima, pero ¿de un asesinato o de una muerte natural? A simple vista, no se puede entender el caso de Zagreus como muerte natural. Pero desde una perspectiva más cercana, tal vez Camus no se refiere a una muerte natural desde el plano físico, sino a una muerte natural espiritual. Es decir, espiritualmente o mentalmente o anímicamente, Zagreus ya había muerto, él lo sentía así, veía escapar su vida sin poder hacer nada para remediarlo ni aprovecharla. Se veía en un mundo absurdo de sentido del cual, no podía escapar. La muerte natural es enfocada desde este punto de vista: el espíritu³ está muerto y ha quedado atrapado en el cuerpo mortal, el cual, sigue vivo. Ese espíritu se encuentra en el absurdo. Por ello busca salida a este estado. Zagreus quiere escapar de ese cuerpo que tiene atrapado su espíritu, su mente, su pasión. Zagreus se encuentra desarmado ante lo absurdo del mundo. Cuando era joven y no se encontraba lisiado suplía la falta de esperanza futura por el vivir el instante, la felicidad del momento a cambio de la felicidad eterna. Cuando le conoce Mersault, Zagreus es esa persona lisiada que ni si quiera puede salir de su habitación. La felicidad de Zagreus consistía en vivir pasionalmente gastando todo el dinero que podía, así superaba la muerte y lo absurdo de la vida. Pero después, se encuentra con que ese dinero sigue en su bolsillo y no puede hacer nada para vivir y superar la muerte. Hasta tal punto, que incluso la muerte le ha superado a él, ya que no tiene valor para tomar el otro camino que nos propone Camus como remedio de lo absurdo: el suicidio. Zagreus se encuentra en posesión de aquello que le permitía vivir en el instante que él decidía, pero sin poder salir de su habitación. Zagreus, hombre absurdo en anteriores años, se encuentra superado por la muerte y por el sin sentido del mundo que le rodea. Ahora bien, la muerte de Zagreus se trata de una “muerte feliz”. ¿Por qué? Porque es la salida que buscaba, es la salida que tenía para escapar de ese cuerpo superado por la muerte, por ese cuerpo que le quitaba la libertad que en otro tiempo superó. El hombre absurdo muere feliz porque ha superado la muerte o porque decide enfrentarse a ella y se suicida. Zagreus obra su último acto de libertad al convencer a Mersault para que le mate. Zagreus muere libre y eso era la última libertad, el último momento de felicidad que le quedaba.

2 Las comillas son para resaltar que es un olvido deliberado.

3 Lo llamo “espíritu” por denominarlo con una palabra, pero no tiene que ser entendido como espíritu cristiano. También podría ser llamado “corazón”.

Otro caso de muerte desde este punto de vista en la obra camusiana, es el personaje principal, Jean-Baptiste Clamence, de *“La chute”*. Es una persona con éxito que presencia⁴ el suicidio de una chica, es decir, aquella respuesta que puede ejercitar el hombre frente al sin sentido del mundo. Otra vez reflejado, la muerte del otro hace que nos enfrentemos a nuestro destino, a nuestra condición mortal. Desde ese momento, su vida cambia radicalmente. Es un alma en busca de comprensión o, simplemente, el silencio esperando para la escucha que necesita su relato, que apacigua su conciencia. La confesión apacigua temporalmente la conciencia que atormenta después de cometer los pecados. Pero al contrario que Zagreus, no busca la muerte, sino que busca una segunda oportunidad. La muerte le superó aquel día que se encontró con ella, en ese momento donde podía haber hecho algo para salvar la vida de la muchacha. Desde aquel instante, se encuentra en un mundo sin sentido, lleno de culpa que busca redimir. “Pronuncie usted mismo las palabras que desde hace años no han dejado de resonar en mis noches, y que al fin yo diré por boca suya: «¡Oh, muchacha! ¡Arrójate otra vez al agua para que yo disponga de una segunda oportunidad de salvarnos a ambos!»”⁵. Busca poder revivir. Con este acontecimiento nota que la muerte le ha superado, a consecuencia de su impasibilidad a la hora de poder ayudar a otra persona y de verse dueño de su destino. Una segunda oportunidad para poder remendar su vida: salvar a la muchacha y a la vez, no cargar toda la vida en su conciencia con la muerte de un inocente y poder ser dueño de su vida ante la muerte. Llegar a convertirse en hombre absurdo. Zagreus se abandona a la muerte, a la espera de que alguien acepte acabar con su vida. El personaje de *“La caída”* busca redimirse, busca aquello con lo que podía haber superado la muerte y que por no hacerlo, le ha hecho caer precipitadamente en ella desde un punto de vista anímico y de conciencia. Pero tampoco es un caso de muerte natural en sentido pleno.

Todas las pasiones que hacen vivir al hombre tienen que salir de la muerte, es decir, de la consciencia humana sobre la certeza de la muerte. Una vez vista esta condición mortal, el hombre debe obrar en consecuencia los días que la muerte le permita existir. Pero la muerte es trágica y puede invadir a cualquier hombre en cualquier momento. Esta es la idea que intenta promulgar Camus: la tragedia de la muerte es que te puede sorprender en cualquier momento y muchas veces, el ser humano no está preparado para ella ya que sigue viviendo con esa esperanza futura que la muerte elimina radicalmente. La tragedia de la muerte invade al hombre que no se ha encontrado con el mundo sin sentido y que no ha buscado una respuesta a esta situación. La tragedia de la muerte es presentar a la muerte como aquello que es: el absurdo. Para señalar y remarcar la tragedia de la muerte, Camus se centra en las muertes por causas violentas: el asesinato, el suicidio, la enfermedad... Son casos que irrumpen la vida del hombre de forma radical. La muerte natural también quiebra la vida del ser humano, pero es más trágico que muera un niño pequeño a causa de la peste, que un anciano en un asilo. Este es el único caso que aparece en la obra camusiana como muerte natural. Y aparece, se puede decir, de refilón. Camus no describe esta muerte, simplemente nos habla de ella porque es lo que afecta la vida de Mersault. Camus anuncia esta muerte contundentemente, y hacer afrontar al lector este hecho desde el principio de la obra. “Hoy, mamá ha muerto. O tal vez ayer, no sé. He recibido un telegrama del asilo: «Madre fallecida. Entierro mañana. Sentido pésame». Nada quiere decir. Tal vez fue ayer”⁶. La noticia toma una forma contundente. Es

4 Más que presencia lo oye, porque escucha el zambullir en el agua de la chica con la que se había cruzado antes en el puente sobre el río.

5 A. Camus, *La Chute*, pág. 153.

6 A. Camus, *L'étranger*, pág. 9.

la manera que tiene Camus para empezar el texto. De pronto y para comenzar, el autor hace que el lector se enfrente a la muerte. Hace que Mersault se enfrente con la muerte del otro, es decir, con la única experiencia de muerte que una persona puede tener. Este personaje tiene que tomar consciencia de la muerte nada más empezar el texto. Es la primera tarea a la que le enfrenta Camus. Algo tan doloroso como es la muerte de una madre. Pero la forma de afrontar la noticia por parte del protagonista es fría a los ojos del lector. El día del entierro no llora, no manifiesta físicamente el dolor por esta pérdida. E incluso, al día siguiente, retoma su actividad cotidiana sin sentimiento de tristeza. La reacción de Mersault frente a la muerte del otro no es la típica que pueden tener el resto de personas. Los compañeros del asilo lloran. Mersault se siente incómodo en esta situación, pero su dolor, si es que lo tenía, no se manifiesta con el llanto. La situación en el velatorio es incómoda para el extranjero. “Cuando se sentaron, la mayoría me miró e inclinó la cabeza con embarazo, con los labios subsumidos en la boca sin dientes, sin que pudiese saber si me saludaban o si se trataba de un tic. Creo más bien que me saludaban. Percibí en ese momento que estaban todos sentados frente a mí cabeceando, en torno al conserje. Por un momento tuve la impresión ridícula de que estaban allí para juzgarme”⁷. Tal vez esa impresión no fuera tan ridícula porque, a lo largo del proceso por matar al árabe, parece que se le va a juzgar por no haber llorado la muerte de su madre. Ese comportamiento atípico se cree inmoral, y es visto como algo que le puede condenar. Nos dice Lottman: “en nuestra sociedad, cualquier hombre que no lllore en el entierro de su madre se arriesga a ser condenado a muerte”⁸. “La base para matar al árabe sale de esa falta de sentimiento en la muerte de su madre.

Camus no hace referencia directa a la muerte de la madre, pero marca la línea de la obra, porque ese único caso de muerte natural va a determinar el futuro de Mersault, porque se convertirá en uno de los argumentos usados en su contra en el juicio que le condenará a muerte. “Siempre según él (en boca de la acusación), un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres tanto como el que levantaba la mano asesina sobre el autor de sus días. En cualquier caso, el primero preparaba los actos del segundo y los anunciaba de algún modo y los legitimizaba”⁹. Con ello se compara a Mersault con un parricida, es decir, con aquel que mata a su padre. Le llaman a Mersault asesino, pero ¿por matar al árabe o por matar moralmente a su madre? El no llorar en el entierro de su madre, le convierte en el asesino moral de su madre. Con otras palabras, mata espiritualmente a su madre. Con lo cual, la muerte natural de la madre es sólo referente al aspecto físico, porque no se da muerte natural moral, ya que es este último sentido, su hijo es la causa de tal fallecimiento, al contrario que Zagreus.

La intención de Albert Camus es reflejar la tragedia de la muerte en su sentido más completo. Hacer que el hombre se enfrente al mundo carente de sentido, al mundo absurdo, y al no inclinarse por el suicidio, vea que su futuro está condicionado y la esperanza no tiene cabida en él. Con los casos trágicos de muerte, Camus pretende que el hombre despierte de su sueño inconsciente, se enfrente a la muerte y se haga dueño de su vida en cada momento, optando por hacer aquello que le otorgue la felicidad momentánea, a falta de la felicidad eterna. Ni en los casos de muerte natural que aparece en su obra, se da una muerte de esta índole en sentido pleno. Siempre hay un lado trágico de la muerte en la obra camusiana, y a esto le da importancia no reflejando casos en donde realmente se de una muerte natural. En todos los textos se dan casos de muerte violenta.

7 A. Camus, *L'étranger*, pág. 19.

8 H.R.Lottman, *Albert Camus*, pág 265

9 A. Camus, *L'étranger*, pág. 156.

Una muerte natural no tiene un lado tan trágico como el que puede tener un asesinato. Una muerte natural se ve como algo arraigado a la esencia del ser humano, como algo necesario para el devenir de la historia, de ahí que pierda peso en torno a la tragedia que puede suponer una muerte. Además, para los seres humanos los casos de muerte natural no hacen que se enfrenten de la misma manera que se enfrenten cuando se trata de un caso de muerte violenta. La primera no es una noticia de gran impacto porque es algo que, tarde o temprano, se espera. Pero en el caso de un asesinato no se da esto, incluso, debido a la importancia y al sobrecojimiento que producen, muchas veces son noticia en los medios de comunicación.

Camus busca enfrentar al lector con su realidad, con su condición humana, esto es, con la muerte y con el absurdo. El suicidio es elegir el absurdo, porque el absurdo es la muerte. Si uno no elige el suicidio, se queda esperando el absurdo en un mundo absurdo, carente de sentido y de racionalidad. Lo único que queda al ser humano es hacerse, al igual que Don Juan o Sísifo, dueño de su destino, de su vida. Buscar esa felicidad con aquello que tiene en cada momento, olvidándose de la esperanza y alegría eterna que no existen. Les queda conformarse con el presente porque es aquello de lo que son dominadores. El futuro está dominado por la muerte, la cual, es dominadora del ser humano. Para ello, Camus crea casos que sobrecojan al lector, llevándole al límite de sus miedos. Todo para hacerle presente la tragedia de la muerte, la absurdez de la muerte, que todos tienen que afrontar tarde o temprano. Todo para hacernos ver que el hombre vive inmerso en el absurdo y eso es lo que tiene que afrontar, cada uno desde su punto de vista particular.

Bibliografía.

Obras de Camus utilizadas en este trabajo:

- *L'étranger*, Albert Camus. Gallimard. Collection Folio. 1942.
(Edición española: *El extranjero*. Alianza Editorial. Traducción por: José Ángel Valente. Madrid, 2005).
- "La muerte feliz", Albert Camus. En *Cuadernos Albert Camus. Obras póstumas*. Nueva Galería Literaria. Editorial Noguer, S.A. Barcelona, 1990.
- *La Peste*, Albert Camus. Gallimard. Collection Folio Plus. 1947.
(Edición española: *La Peste*. Edhasa. Traducción : Rosa Chacel. Barcelona, 2004)
- *Le mythe de Sisyphe*, Albert Camus. Gallimard. Collection Folio/Essais. 1942.
(Edición española: *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial. Traducido por: Esther Benitez. Madrid, 2004).
- *La chute*, Albert Camus. Gallimard. Collection Folio. 1956.
(Edición española: *La caída*. Alianza Editorial. Traducido por: Manuel de Lope. Madrid, 2003).
- *L'Homme révolté*, Albert Camus. Gallimard. 1951.
El hombre rebelde, Albert Camus. Alianza Editorial. Traducción de Josep Escué. Madrid, 2005.
- *Le premier homme*, Albert Camus. Gallimard. 1994.
(*El primer hombre*, Albert Camus. Tusquets Editores. Traducción de Aurora Bernádez. Barcelona, 2003).

Obras de consulta:

- Grenier, Roger. *Albert Camus soleil et ombre. Une biographie intellectuelle*. Ed. Gallimard. 1987.
- Huisman, Denis. *El existencialismo*. Acento Editorial. Traducido por José Manuel L. Vidal. Madrid, 1999.
- Lottman, Herbert R., *Albert Camus*. Taurus. Traducción de Amalia Álvarez Fraile, Javier Muñoz Martín e Inés Ortega Klein. Madrid, 1978.
- Mumma, Howard, *El existencialista hastiado. Conversaciones con Albert Camus*. Edición de José Ángel Agejas. Voz de Papel. Madrid, 2005.
- Pollmann, Leo, *Sartre y Camus. Literatura existencialista*. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos S.A. Versión española de Isidoro Gómez Romero. Madrid, 1973.
- Rey, Pierre-Louis. *L'étranger. Camus*. Hatier. 1991.
- Sádaba, Javier. *Saber Morir*. Ensayo. Libertarias/Prodhufi. Madrid, 1991.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Biblioteca de los Grandes Pensadores. Traducción: Juan Valmar. Barcelona, 2004.

El ‘Primer Motor’ en Aristóteles: una revisión desde la *Física* y la *Metafísica* aristotélicas

Camilo Vega González
Programa de Doctorado “Problemas del pensar filosófico”
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Una reflexión seria y una consideración adecuada y comprehensiva del *Corpus* del estagirita justo en sus lugares más destacados (*Physica*, *Metaphysica*) supondría, inevitablemente, la llegada al ‘Primer Motor’ como fin último de la investigación –tanto por él, como por nosotros– emprendida; por lo mismo el interés en destacar este punto de arribo constituye el propósito del presente proyecto.

Establecido el punto de llegada de la investigación, lo primero que se requiere para esclarecerlo es el recorrer retrospectivamente el camino que lo possibilitó; esto es, determinar el desde donde se inició, su punto de partida. Así, es necesario, en una instancia inicial,

identificar (en los lugares indicados) e intentar esclarecer —explicándonoslos— al máximo los conceptos básicos fundamentales que soportan la totalidad de la reflexión aristotélica; motivos fundamentales como la clasificación de las ciencias, las cuatro causas, el movimiento, el acto y la potencia, la substancia, etc., sin los que sería posible una acertada comprensión, ni siquiera un incipiente abordaje, del espectro que la reflexión aristotélica cubre. Una vez efectuada esta insoslayable fundamentación vendría una puesta en relación de la misma, del contenido e implicaciones de estos conceptos motivos básicos, con la temática central de la investigación: la indagación en torno al ‘Primer Motor’. Por tanto, a medida que cada uno de los mentados ‘conceptos fundamentales’ vaya siendo aclarado, y su dominio minuciosamente delimitado, se tendrá siempre a ojos vistas el objeto final hacia el que la investigación se dirige, estableciendo el tipo de relación pertinente entre ambos. Tras la delimitación y la puesta en relación queda el interpretar lo que en torno al ‘Primer Motor’ Aristóteles dice (precisamente en Phys. VII y VIII, en especial capítulos 5 y ss., y en Met. Λ, en especial capítulos 6 y ss.), destacando nuevamente, ahora desde una perspectiva privilegiada y conclusiva, las relaciones profundas existentes antes esbozadas. Concluido ya el trabajo exegético básico, lo que se vendría como punto final sería el contraste de los resultados alcanzados en la investigación con los obtenidos en interpretaciones ya clásicas (tanto antiguas como contemporáneas), estableciendo tanto convergencias como divergencias de la nuestra con éstas e intentando señalar horizontes problemáticos posibles para una futura investigación.

Un brevísimo esbozo de ‘programa’ podría ser como sigue:

1. Introducción

Donde se establece el aparato metodológico a utilizar, intentando resulte lo más afín al aristotélico (algo así como una especie de “*método aporético*”, tal como lo propone Aubenque), los alcances y propósitos de la investigación.

i.) Propedéutica

- Clasificación de las ciencias: delimitación y explicación de la ciencia de lo que es en tanto que algo es (*òn hêi ón*).
- Determinación de las causas: el hilemorfismo aristotélico [La ‘teleología’]
- El movimiento, sus diversos matices e implicaciones (desde *Physica*)
- Tras este último, la Potencia y el Acto (desde *Metaphysica*) —en Met. Θ.
- La Substancia, *ousía*: minucioso análisis de Met. Z en toda su extensión.

ii.) Análisis

Exégesis de los lugares donde Aristóteles se ocupa del ‘Primer Motor’. Puesta en relación con el punto anterior. Resultados de la tal puesta en relación.

[¿Acaso la ‘*Vida Teorética*’, como ideal de *eudaimonía*, de Eth. Nic. X, tiene que ver algo con la ideal de –y con– el *nóēsis noēseos* de Met. Λ? Comentar].

iii.) Síntesis

Conclusiones de la investigación. Diálogo con los comentaristas antiguos y modernos en torno al ‘Primer Motor’. Balance.

iv) Perspectivas problemáticas.

La permanencia de la preocupación metafísica fundamental.

• Señalamiento de una posible continuidad temático-problemática, en distintas direcciones y desde perspectivas otras, entre Platón y Aristóteles. La crítica aristotélica a la ‘*Teoría de las Ideas*’, como ya presente en el Platón de los diálogos de madurez. La persistencia del *eídos*.

• Señalamiento de una posible continuidad temático-problemática, en distintas direcciones y desde perspectivas otras, entre Aristóteles y Tomás de Aquino. El *Theós* aristotélico y el Dios –cristiano– tomista. ¿La perfecta *summa* de la teoría aristotélica en perspectiva cristiana? La diferencia radical. Incompatibilidad de la nueva *Weltanschauung* cristiana con la griega antigua.

2. Problema

Dado que la temática a abordar (el ‘*Primer Motor*’) compete la consideración casi total de las dos obras más complejas e importantes, desde el punto de vista metafísico, de Aristóteles (*Physica* y *Metaphysica*), y más allá de lo que la interpretación de las mismas en aras de esclarecer el problema planteado implica en esfuerzo (un verdadero *tour de force*) analítico, quizá un aspecto realmente relevante lo constituya el señalar la “apertura teológica” a la que el pensamiento aristotélico se ve abocado, donde un evidente tránsito de *Physica* (de la física) a *Metaphysica* (a la metafísica) no es sino algo que necesariamente ha de darse. Un ejemplo claro de ello lo puede constituir la consideración de las causas, y el ‘*Primer Motor*’, en cada caso: i.) en *Physica*, Aristóteles se ocupa de explicar las causas del movimiento natural, explicar las cosas sensibles que por naturaleza están en movimiento, llegando al ‘*Motor Inmóvil*’, la primera causa eficiente final, señalándolo simplemente; ii.) en *Metaphysica*, Aristóteles se ocupa de explicar la causa y razón de ser de las sustancias, donde el ‘*Primer Motor*’ como aquel principio primero y supremo sería el objeto de estudio (en lo que atañe su existencia, características y función causativa) de la metafísica. A tenor de la dicha “apertura teológica” señalada antes, cabría plantearse la pregunta que un intérprete reciente, Erwin Sonderegger, se hace: ¿es *Metaphysica* \wedge una teología?¹ Luego, ¿cómo vincular esta indagación con la abordada en *Physica*?

3. Hipótesis de Trabajo

Como tal vez ya se ha podido observar, la inquietud que da origen a este trabajo tiene que ver con las siguientes cuestiones: ¿Acaso puede establecerse una especie de ‘unidad doctrinal’², tanto en *Physica* como en *Metaphysica*, aristotélica, indagando en la problemática que encierra el ‘*Primer Motor*’?, entonces ¿podrá establecerse un así llamado ‘*paso*’ en –entre– las obras en cuestión?, y si es así ¿cómo relacionarlas con el resto del *Corpus*?

Entonces, más allá que una simple pesquisa en torno a un tema o problema específico, lo que se busca con ésta es establecer, desde un punto de partida destacable, un pivote que sirva de apoyo para una articulación mucho más extensiva del modo como ha de considerarse

1 SONDEREGGER, E.: «Aristoteles, Met. XII - eine Theologie?», *Méthexis* Vol. 09 (1996). Revista Internacional de Filosofía Antigua, pp. 58-84.

2 Esta ‘unidad’ apela no tan sólo a la quizá buscada –como uno de los propósitos de esta investigación– en el *Corpus*, sino también a una especie de ‘unidad conceptual’ que atraviesa, a lo largo, toda la reflexión aristotélica; así, v. gr., las causas serían consecuentes con la substancia, y viceversa, y ambas con el ‘Primer Motor’, y viceversa, y todo esto con la prístina clasificación de las ciencias, y viceversa, y así con otros motivos.

y abordarse el *Corpus* aristotélico³. A partir de los dos textos fundamentales aristotélicos, a partir de su adecuado análisis, se pueden establecer bases y puntos precisos para conectarlos con los otros conformantes del *Corpus*, en aras de una mayor comprensión tanto del autor como de su obra.

4. Justificación

Un lugar más que común nos hace concebir la presencia en la reflexión aristotélica de una firme *teleología* arraigada en lo más profundo de su pensamiento; incluso se ha llegado a especular con tal afán ‘teleológico’ hasta el extremo de cifrarlo en el mismo nombre del estagirita: Aristóteles, lo que una apresurada y, menos que literal, ‘traducción’ etimologizante nos vertería como ‘el del fin más alto’ –o, si se quiere, ‘el del fin más noble’– (aristón telón). En aras de contrarrestar los nocivos efectos que para la indagación filosófica, especialmente cuando la problemática a abordar es un Autor *dentro* de su Obra, trae el abusivo uso del lugar común y las diversas opiniones venidas de fuentes las más diversas, una investigación del tipo propuesto (un enfrentar al Autor, un enfrentar su Obra, de manera *directa*) puede resultar interesante.

5. Objetivos

Tomando como punto de partida del análisis un problema específico (el ‘Primer Motor’, contenido en ambas) dentro de las dos obras fundamentales de Aristóteles, intentar establecer conexiones que liguem temáticas entre las demás obras conformantes del *Corpus*.

Son objetivos específicos:

- Establecer nexos conceptuales y problemáticos concretos en la obra de Aristóteles, con el fin de hallar vasos comunicantes a lo largo del *Corpus*.
- Intentar ver un cierto tipo de continuidad entre tales conceptos y problemas fundamentales en la obra de Aristóteles, incluso en la más temprana.
- Poder determinar ciertas continuidades coincidentes en diversos estadios (y diversos pensadores) de la Historia de la Filosofía, en lo concerniente a las temáticas contempladas, en el caso presente el ‘Primer Motor’ (cf. con, v. gr., el apartado iv. –“Perspectivas problemáticas: la permanencia de la preocupación metafísica fundamental”–).
- A partir de la extensiva búsqueda de información y documentación pertinentes poder perfeccionar el criterio logrado durante la investigación, confrontando estudios tanto clásicos como contemporáneos, respecto a los temas en cuestión.

6. Marco teórico

La presente investigación sobre ‘El Primer Motor’ en Aristóteles se efectuará inicialmente a partir de la confrontación e interpretación directa de los textos aristotélicos pertinentes,

³ Valga destacar aquí que, por un lado, nos alejamos de la ya revaluada interpretación del tipo lógico sistemático y, por otro lado, de la también revaluada genético evolutiva Jaegeriana, aunque, eso sí, no despreciándolas –por lo valiosas que resultan– del todo. La inclinación nuestra va más por el lado de una interpretación aporética, un enfrentarse directamente a problemas, más acorde con el talante aristotélico.

posteriormente vendrá una etapa de confrontación con intérpretes ya clásicos especialmente cuando se dediquen –en exclusiva– a los textos y pasajes en que nos estemos desarrollando; asimismo, otros estudios específicos que, igualmente, nos ayuden a resolver las múltiples aporías que el discurso aristotélico plantea, serán tenidos en cuenta. Es importante anotar que la investigación propuesta se piensa como un ejercicio de interpretación del texto aristotélico en busca de una posible lectura pertinente del mismo que quizá, más allá de la mera divulgación, pueda constituir un útil instrumento de análisis.

7. Metodología

Siguiendo las indicaciones de Pierre Aubenque⁴, abordaremos la lectura de Aristóteles desde una perspectiva *aporética*⁵; perspectiva harta cara a nuestro autor. El proceder aristotélico es aporético, nos es claro. Busca tales aporías también en sus predecesores para resolverlas y mostrarse, como hábil ejecutor –como resolutor verdugo– de éstas, como un hito de avanzada frente a sus ‘balbucentes’ antecesores, enredados en líos los más diversos. La figura de Aristóteles nos hace pensar en la de nuestro contemporáneo Hegel y su hábil, y resolutorio también, movimiento de *Aufhebung*, como *superación, asimilación y cumplimiento* de la historia filosófica que carga sobre sus espaldas —*La paciencia del concepto*. Muy bien lo hace notar Pierre Aubenque al señalar el grande avance aristotélico en su retomar de los sofistas (cosa que Platón no se permitiría: le negaría) la idea del progreso de las ideas y las técnicas humanas, aplicada a las artes y la filosofía, acuñando así, en la medida de lo posible –para efectos metafóricos–, la idea moderna del progreso dentro del ritmo cíclico del pensamiento tradicional: “la concepción [sofística] de un avance progresivo de las técnicas y de las ciencias es aplicada por Aristóteles al progreso de la filosofía (...) [e] introduce en ella una idea nueva: él no concibe ese crecimiento cuantitativo de los conocimientos, donde se deposita en capas sucesivas la experiencia de la humanidad como un proceso indefinido: vislumbra ya su cumplimiento, y es ese cumplimiento entrevisto el que da sentido a los esfuerzos parcelarios de los filósofos del pasado”⁶. Lo que en Aristóteles podemos observar es algo que osaremos llamar «mirada ‘retro prospectiva’», una suerte de revisión del pasado en aras de lo que vendrá, que no es sino el renovado presente que él mismo está instaurando: ver en el pasado la preparación del presente; justo aquí vale la pena recordar algo que nos dice en *Physica* II, 8: “lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior” (199a19 20). Una aplicación *physikós* de un criterio eminentemente *logikós*. Una suerte de interactiva sinapsis. De nuevo, el reconocimiento de la progresión de la historia de la filosofía no como deductiva, sino como dialéctica. La teleología aplicada directamente al centro de la historia de la filosofía, la tendencia natural de las cosas a realizarse plenamente: “nada se pierde, pues, en la historia de la filosofía, pues todo contribuye a su perfección”⁷.

4 AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.

5 Una interpretación ligeramente distinta a la propuesta por André DE MURALT en su «Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote», *Studia philosophica*, vol. XXIII, Bâle, 1963 (Reedición: «Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote», pp. 11-64, Paris, J. Vrin., 1985).

6 AUBENQUE, P., *op. cit.*, pp. 74 75.

7 *Ibid.*, pág. 76.

9. Resultados esperados

i.) Poder lograr articular una interpretación, inicialmente parcial, consecuente y ‘filosófica’ de un Autor y su Obra: en este caso de Aristóteles, donde cualquier tipo de aparato exegético resulta un tanto insuficiente.

ii.) Que el instrumento utilizado brinde tal rendimiento que pueda aplicarse a otras obras (fuera de las dos, *Physica* y *Metaphysica*, principalmente trabajadas) del *Corpus* aristotélico.

RESEÑAS

GESTO QUE ESCAPA HACIA EL RECUERDO

(sobre la poesía de María Jesús Mingot)

Teodosio Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

«Como todos, te cuentas / una historia plagada / de fronteras. / La llamas por tu nombre / a fin de no sentirte / un exiliado / un alma sin novela / una brizna de arena a la deriva». Estos versos finales de “Biografía”, uno de los poemas de *Hasta mudar en nada* (Bartleby Editores, 2006), introducen tal vez una de las claves de lectura del último libro de María Jesús Mingot. Otra podría residir en el último verso de “Miénteme”: «Deja que el arte venga a redimirme». De los primeros se podría deducir que el sujeto que habla se dirige preferentemente a sí mismo, generando un diálogo aparente que es en realidad un soliloquio dedicado a reflexionar sobre distintos aspectos de su propia vida o de la condición humana. Del último cabría concluir que el ejercicio de la poesía puede significar alguna compensación frente

a una realidad dolorosa u hostil: así es, pero sólo en la medida en que el poema permite recordar valores que atenúan la derrota, o ensayar inútilmente salidas frente a la decadencia inevitable, o neutralizar la soledad. Esto no basta para impedir que un entorno brutal ayude a configurar a veces la atmósfera recreada: la masacre terrorista de la estación de Atocha determina la de “Amanecer, 11 de marzo”, y el dolor de todos aquellos que con su sufrimiento «anticipan la muerte» aflora en “Sueños”, precisamente el poema en que se hace explícito el deseo de soñar alguno de esos sueños «que sostienen / la belleza del mundo». Más bien parece constatar un efecto contrario: el poema puede ser el territorio en que el que la plenitud y la armonía no pueden «no atraer la nostalgia / que delata la pérdida / hacia el claro presente / de rosa germinada» (“Cruz”).

Esas claves, desde luego, no agotan la riqueza del poemario, pero de algún modo pueden orientar ahora este acercamiento a un pensativo sentir que se ocupa de motivos diversos y nunca fáciles de resumir. Extraído del poema que cierra el volumen, “A ser pez he venido de agua turbia”, el título *Hasta mudar en nada* se desentiende en buena medida del significado del verso original para expresar la atmósfera dominante de un libro en el que la reflexión sobre el paso del tiempo y sobre sus consecuencias alcanza un notable relieve. No deja de manifestarse a veces la fe en el verbo que fecunda y que a veces ayuda a conjurar el infortunio, ni faltan los momentos de felicidad que el sujeto poético trata de retener, pero en *Hasta mudar en nada* abundan sobre todo las manifestaciones de una memoria dolorida, y abundan también las sombras y los sueños, como expresión de un sentimiento evanescente y apesadumbrado que en ocasiones busca soluciones para neutralizarse, como la que parecen preconizar “El sabio o cómo llegar sin dar un solo paso” —«Se recoge. Repliega sus sentidos. / No está dentro ni fuera»— y otros poemas que, como “Entre dos sombras”, expresan un anhelo de vivir sin testigos y en paz, en el anonimato y la indiferencia, como renunciando de antemano a la búsqueda de un centro inalcanzable. A veces se abordan motivos de tan larga tradición que pueden juzgarse eternos, como ocurre en “De cara al mar” con su prolongada metáfora que equipara el viaje a la vida, o en “Pandemia”, que remite a la condición humana la incapacidad para encontrar la palabra precisa en el momento justo: «lo que aferra es la muda que olvida / la serpiente; / no la candela errante, / el vuelo de la ofrenda». Y, ciertamente, se reserva un lugar relevante para el amor, que se prefiere abordar desde el ángulo desencantado de su extinción o de su recuerdo, cuando se ha apagado la llama y apenas quedan el rescoldo o la ceniza (“Cómo llamar amor...”), cuando la ausencia del deseo aleja lo cercano, carcomido por el tiempo (“Rutina”), o cuando el erotismo se refugia en «lo no compartido ni nombrado / que alienta en la memoria / cual rastro inaprensible de lo bello» (“El cuerpo del deseo”): en gestos fugaces, irremplazables e irrecuperables. En tales circunstancias la relación amorosa, como se muestra en “Amantes”, tiene escasas posibilidades de mostrarse en un presente plácido, acosada hasta por la misma voluntad de vivir que desvanece el presente proyectándolo sobre el futuro de la

soledad y la nostalgia. La ceniza es una imagen adecuada para referir lo que queda tras esas experiencias —«Si un soplo habita tu bostezo / puedes decir que amaste», se asegura en “Cenizas”—, en sus manifestaciones físicas y espirituales.

Aunque, como sus lectores podrán confirmar, las cenizas aparecen con frecuencia en *Hasta mudar en nada*, no son el único recurso para aludir a los restos de un pasado desvanecido: también sirven los «designios caducos» y los «propósitos rancios» de “Donde la ola encuentra su esperanza”, así como las sombras, que irrumpen también reiteradamente, o como el desnudamiento progresivo que puede acarrear el paso del tiempo en “Envejecer”. La soledad y la ausencia significan posibilidades de definir la existencia, según puede comprobarse en “Gorrión” o en “Estela del ausente”, con lo que nos acercamos a algunos de los aspectos más originales del poemario, como son la aproximación a la belleza que sostiene las cosas que nunca fueron vistas ni nombradas, o el esfuerzo para capturar en el poema el instante inasible en el que «el gesto escapa hacia el recuerdo» (“Te busco sin rescate”), o en el que el agua turbia se remansa en el abismo «hasta mudar en nada / desde dentro» (“A ser pez he venido de agua turbia”). Esos y otros poemas no sólo intentan explorar los restos e iluminar los vacíos: también intentan anticiparse a ellos cuando no son otra cosa que futuro, e indagar en las concavidades que dejan las formas, y aproximarse al silencio sin explicarlo a partir de la ausencia de las palabras, y referirse a la muerte sin hacer de ella una salida para la vida (“Lo que queda del canto”). Esa búsqueda no es ajena a la vaga configuración de un sujeto poético que pone de manifiesto su propio vacío mientras explora un pasado apócrifo fraguado en la memoria (“Biografía”), o que prescribe mientras alimenta de «materia innoble» su escritura (“Herencia II o la muerte del sujeto para quién”).

Quienes hayan leído *Cenizas*, el otro poemario de María Jesús Mingot, podrán advertir que la autora ha optado ahora por versos más breves, y en ocasiones por poemas de laconismo eficaz, como “Ceniza”, “Sombra” o, paradigmáticamente, “Infancia”: «Infancia. / Te miro y hallo el pozo / donde se incuba el miedo». Por otra parte, los trece primeros poemas de *Hasta mudar en nada* son sonetos, cuya estructura ha exigido una concisión expresiva que refuerza notablemente la intensidad poética del lenguaje utilizado. La notable densidad tropológica no es el único factor que determina la oscuridad que a veces es característica de este lenguaje relativamente nuevo: en la búsqueda de intensidad expresiva la sintaxis ha de acomodarse a la organización exigida por las estrofas, las rimas y el ritmo, lo que además permite asignar un valor significativo a las rupturas conscientes que a veces se introducen haciendo que chirríe la ortodoxia del conjunto, como ocurre con el deliberado «cabo suelto» que cierra el duodécimo verso del poema “Esperanza” o el «no querrás volver» que traduce el dolor y la rabia en “Amanecer, el 11 de marzo”. A veces se refuerza así la impresión de que los sonetos son concebidos de algún modo como objetos autónomos, estructurados a fuerza de versificación y de paralelismos sintácticos, en los que la significación pugna por manifestarse incluso contra el lenguaje y lo

consigue en versos que —cualquiera que sea su localización en el poema— parecen romper la opacidad dominante y determinan la atmósfera del conjunto: «Déjame con mis sueños. No sofoques / la gama de colores de la tela», en “El don de la mirada”; «Si sueño que es amor lo que me anega, / bien puede ser amor lo que me has dado», en “Amor fati”; «No sé perderme sino en cuerpo ajeno, / mi escuela del vacío es otro seno», en “Religio”.

Esos sonetos no parecen ofrecer peculiaridades que los distinguen de los demás poemas de *Hasta mudar en nada* en lo que se refiere a los temas abordados: sutilmente se recrea el presente que huye o se desvanece en “Ahora”, y se traza en “Tan delgada la línea que separa” el límite difuso entre el presente y lo que queda de él: el olvido, el solar de lo antes construido, el silencio; con resignación o sin ella se comentan las libertades que suponen rupturas en “Clímax”, o los miedos que recelan del placer en “Morir al mundo”, o se recrea un erotismo de ausencia en “Masturbación” y los riesgos del amor en “Malos tratos”. Si esos sonetos reclaman especial atención es porque en ellos parece haberse gestado ese lenguaje capaz de expresar incluso (o sobre todo) cuando parece neutralizar la significación y transitar en los límites del silencio. Aunque en distinta medida, ese lenguaje y la búsqueda que permitió alcanzarlo están presentes en todos los poemas del libro, incluso en los que, como “Trayecto”, parecen más cercanos al relato de una experiencia cotidiana. Con intensidades diversas, queda siempre patente la voluntad de ejercer el necesario control que permite extraer de los significados y de la sintaxis el máximo vigor expresivo, y a la vez estructurar el poema hasta alejarlo claramente de las libertades y desidias de la prosa.

María Jesús Mingot publicó en 1997 *El vértigo de las cuatro y media*, novela en la que un narrador adulto rememoraba su adolescencia y con ella su doloroso descubrimiento del amor y de la muerte. Ese narrador sabía ya que «es la costumbre la que nos reconcilia con la vida, la que nos procura esa serenidad que a veces confundimos con la dicha y casi siempre con la resignación», o que la esperanza que nos aferra al porvenir abre también «la posibilidad del desencanto, de que persista el mismo vacío, pero avivado por la espera». Ya entonces esas reflexiones y el relato que las justificaba estaban impregnados de una atmósfera lírica que exigía del narrador que finalmente se recordase recurriendo al poema para expresar lo más profundo y hasta inefable de sus sentimientos. Puedo imaginar que ese narrador es también el sujeto poético que dio unidad a los versos de *Cenizas* y después a los de *Hasta mudar en nada*, en un continuado proceso de maduración expresiva. Consciente de los poderes y de las limitaciones de la ficción narrativa y de la reflexión filosófica, María Jesús Mingot ha sabido encontrar el lenguaje adecuado para acceder a esas revelaciones fugaces e inútiles que a veces identificamos como poesía.

Revista de Hispanismo Filosófico

Nº 12, Año 2007, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Susan Campos Fonseca
Doctoranda en *Pensamiento
Español e Iberoamericano*
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: info@susancampos.com

La revista oficial de la *Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF)* nos ofrece en su nº 12 tres artículos que analizan la relación intelectual entre América Latina y España durante la primera mitad del siglo XX, así como un artículo dedicado al pensamiento en la España del siglo XVI. Este último es una interesante yuxtaposición de ideas, que analiza el impacto de 500 años en la historia del pensamiento “en español”.

Asimismo, la sección de “Notas” contiene tres homenajes especiales: uno dedicado a **Marie Laffranque**, hispanista especialista en la obra de Federico García Lorca, fallecida el 13 de julio del 2006; otro, al sacerdote, filósofo y profesor **Manuel Mindán Manero** (1902-2006) y por último, uno dedicado al renombrado intelectual **Ramiro Flórez** (1921-2006).

A todo esto se suman interesantes estudios sobre la trascendencia de la obra de María Zambrano, destacando su impacto en Polonia. En este nuevo volumen también destaca su sección de “Reseñas”, dedicada a las publicaciones especializadas que han salido a la luz durante el último año, así como información sobre investigaciones, resúmenes de tesis doctorales y actividades relacionadas, lo cual reafirma el compromiso de la *AHF* con la producción científica e intelectual española e iberoamericana ante la comunidad internacional. A nivel editorial, a partir de este número, se une a la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y a la Universidad Complutense de Madrid (UCM), el apoyo de la Universidad de Salamanca, así como la renovación del apoyo editorial del Fondo de Cultura Económica (FCE).

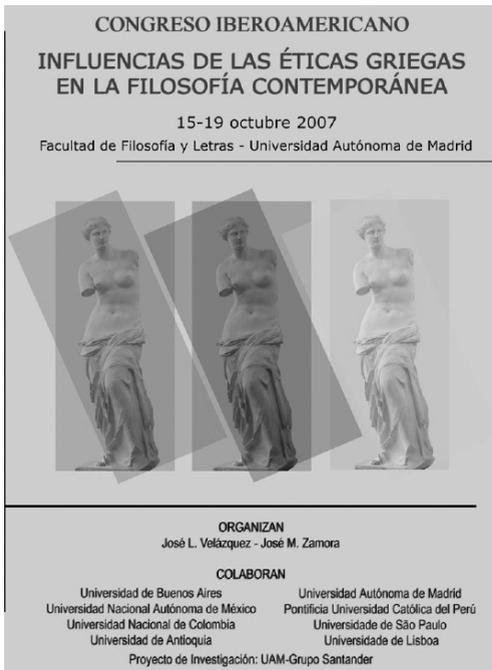
Pueden consultarse todos los números de la *Revista de Hispanismo Filosófico* en www.cervantesvirtual.com/hemeroteca/ahf/

Revista de Hispanismo Filosófico

www.ahf-filosofia.es

ACTAS
CONGRESOS

Congreso Iberoamericano “Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea”



María Luciana Cadahia
e-mail: mariacadahia@hotmail.com

Sebastián Contreras
e-mail: zevac@hotmail.com

Secretarios académicos
del congreso:
Departamento de Filosofía,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Autónoma de Madrid

Del 15 al 19 de octubre de 2007, se celebró, en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Autónoma de Madrid, el Congreso Iberoamericano “Las influencias de las éticas Griegas en la filosofía contemporánea”. Este encuentro ha sido coordinado por los Profesores José María Zamora (Profesor de Filosofía) y José Luís Velázquez (Profesor de Ética y Filosofía Política) del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, quienes desarrollaron un excelente trabajo para que este evento fuese posible.

El encuentro se ha dividido cada día en dos mesas simultáneas, con dos sesiones por la mañana y una por la tarde, en las que han participado alrededor de 55 investigadores de reconocidas Universidades de España y Latinoamérica. Se ha contado con la presencia de Félix Duque y Ángel Gabilondo de la Universidad Autónoma de Madrid, Quintín Racionero de la UNED, María Isabel Santa Cruz de la Universidad de Buenos Aires, Ricardo Salles de la Universidad Nacional Autónoma de México, Alfonso Correa de la Universidad Nacional de Colombia, Jairo Escobar de la Universidad de Antioquia, Raúl Gutiérrez de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Marco Zingano de la Universidade de São Paulo, entre otros.

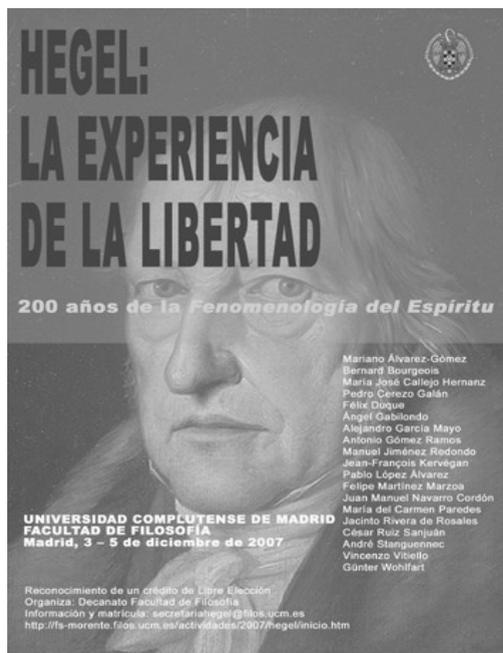
El marco de este congreso ha sido una gran oportunidad para que especialistas en diferentes temas vinculados a la Filosofía Antigua hayan podido debatir acerca de la posibilidad de un fecundo diálogo entre las éticas griegas y los problemas éticos contemporáneos. En este sentido, en lo que respecta a los estudiantes, este congreso les ha brindado la posibilidad de acercarse y conocer las diversas temáticas y enfoques actuales desde los cuales se puede trabajar la filosofía antigua.

De esta manera, ha sido este cruce, entre antigüedad y actualidad, el punto de partida desde el cual se ha reflexionado sobre el rol que juega la filosofía griega en nuestro presente, a partir de diversos interrogantes, tales como: ¿en qué medida la filosofía antigua puede brindarnos un marco conceptual desde el cual repensar las dificultades propias de la filosofía contemporánea? ¿Cuál es la relación entre tales dificultades y el legado de la tradición filosófica que se inicia en Grecia?; o también, ¿En qué medida el ejercicio filosófico de aquel entonces, en términos de modo de vida, puede convertirse en una clave para repensar la manera en que hoy por hoy practicamos la filosofía?

Cabe resaltar que el encuentro ha sido el resultado del trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación Iberoamericano “Influencias de las éticas griegas en las corrientes actuales de la filosofía europea y latinoamericana”, coordinado por José María Zamora y financiado por la 4º convocatoria de concesión de ayudas para proyectos de investigación UAM-Grupo Santander para la cooperación con América Latina. Por otra parte, para la realización del congreso, se ha contado además con el apoyo de la Dirección General de Universidades e Investigación de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, así como de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

Por último, resta decir que este Congreso ha sido un ejemplo más, entre otros, del potencial de la Filosofía Iberoamericana para trabajar y reflexionar rigurosamente estas problemáticas y del modo en que tales investigaciones pueden contribuir al ejercicio de la filosofía en general.

Congreso “Hegel: la experiencia de la libertad. 200 años de la *Fenomenología del espíritu*”



Rubén Prada Urdaneta.
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y letras
Universidad Autónoma de Madrid
Contacto: rprada77@yahoo.es

A principios del pasado mes de diciembre, días 3, 4 y 5, se celebró, en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, el último congreso de los muchos que a lo largo de la variada geografía de Europa han conmemorado los doscientos años de la publicación, en 1807, de la que es, sin duda, la obra más rara y quizás compleja (tanto por su temática como por su construcción) de la historia de la filosofía: la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Estructurado en tres bloques diarios de conferencias, en el transcurso de los tres días pudimos escuchar las voces de personalidades internacionales de la talla de Vincenzo Vitiello, Bernard Bourgeois, André Stanguennec o Jean-François Kervégan, entre otros. De los ponentes nacionales cabe mencionar a Juan Manuel Navarro Cordón (Decano de la Facultad de Filosofía), Jacinto Rivera de Rosales, Manuel Jiménez Redondo (el flamante nuevo traductor de la obra hegeliana), Felipe Martínez Marzoa, Ángel Gabilondo o Félix Duque.

El nivel medio de las conferencias pronunciadas fue realmente alto; es quizás a causa de ello por lo que se ha de lamentar la escasa asistencia de los propios estudiantes de Filosofía de la Facultad. Sigue siendo sorprendente que un filósofo de la importancia de Hegel sea tan poco llamativo para aquellos a quienes supuestamente más podría interesar. Aunque también hay que considerar, en honor a la verdad, que los conferenciantes no “presentaron” a Hegel y a su obra, sino que en la mayoría de los casos profundizaron en aspectos controvertidos o puntuales, de difícil comprensión para quien no ha tenido todavía tiempo de confrontarse en soledad con el texto hegeliano. Son por ello dignas de mención tres conferencias que sí hicieron una presentación general, bien de la problemática de la *Fenomenología*, o de alguna parte de la filosofía de Hegel. La primera de ellas la dio el profesor Vitiello (*Hegel. La soledad de la razón comunitaria*), con la que hizo aguda exposición de cómo luchó Hegel por “reconducir a la filosofía bajo el dominio de la lógica”; la segunda vino de la mano de Jiménez Redondo (*Libertad de los modernos y cosmovisión moral*), mostrando, en su contexto, los elementos principales que articulan la obra desde la filosofía platónica hasta la herencia luterana; la tercera fue leída por Pablo López Álvarez (*Estado de derecho y principio democrático*), quien ofreció, sin centrarse específicamente en la *Fenomenología*, un interesante análisis de la teoría del derecho de Hegel y de los anclajes de la filosofía a la realidad, haciendo patente la cercanía que tiene la especulación filosófica con el suelo ordinario de la experiencia, en contra de lo que muchos intérpretes apresurados critican al hegelianismo.

Siguiendo el ejemplo de otras instituciones, todas las conferencias fueron grabadas y estarán disponibles para su escucha o descarga desde de la página Web de la Universidad Complutense de Madrid. Este tipo de democratización de los espacios de élite discursiva sólo puede ser aplaudida, porque muchas veces uno querría volver sobre el “texto” que escucha, sin poder (afortunadamente), como hacen los protagonistas de “Funny Games” (Michael Haneke, 1997), *retroceder* la “realidad” para re-producirla a voluntad.

A doscientos años de la publicación de la obra el texto hegeliano sigue planteando tantas o más incógnitas que en su época, y cabe preguntarse si ya el tiempo está maduro para poder dar al espíritu el concepto de lo que esa autocomprensión temporal significó para sí.



Biblioteca y Archivo

Universidad Autónoma de Madrid

La Biblioteca y Archivo de la UAM trabaja para apoyar el desarrollo de la investigación, la docencia y el estudio, proporcionando el acceso a los recursos de información necesarios, propios de esta Universidad o ajenos a ella.

Los diferentes puntos de servicios atienden a toda la comunidad universitaria y se ofrecen en 8 bibliotecas de facultad o escuela. Además hay centros de documentación especializados (Centro de Documentación Estadística, Centro de Documentación Europea, Centro de Documentación de Espacios Naturales) y una Cartoteca. El carné de la Universidad identifica a los usuarios para el uso de los servicios bibliotecarios.

En total la biblioteca dispone de una colección de más de 780.000 libros, alrededor de 6.000 libros electrónicos, 60.000 mapas, más de 28.500 títulos de publicaciones periódicas y más de 170 bases de datos. Ofrece más 4.500 puestos de lectura y una Sala de Estudio abierta 24 horas al día todo el año.

Además de los servicios habituales de las bibliotecas (consulta en sala, préstamo, reservas, renovaciones, peticiones de compra, bibliografía recomendada, préstamo intercampus, préstamo interbibliotecario, información bibliográfica, formación de usuarios, red inalámbrica, reprografía, horarios extraordinarios en épocas de exámenes), es necesario destacar otros como el **Pasaporte Madroño** (carné que permite a profesores de la UAM, becarios de investigación y estudiantes de posgrado obtener libros en préstamo en cualquiera de las bibliotecas del Consorcio Madroño (UAH, UC3M, UCM, UNES, UPM y URJC), **Refworks** (un gestor bibliográfico que permite crear bases de datos y bibliografías personales), **aulas CRAI** (con las herramientas tecnológicas necesarias para la docencia, el aprendizaje y la investigación), **BiblosCom 914 972 800** (atención telefónica de la biblioteca) y el **repositorio institucional Biblos-e Archivo** que recoge la producción científica realizada en nuestra Universidad y puede consultarse a texto completo.

Más información en:

<http://biblioteca.uam.es>

Dilema
Revista de Filosofía
Volumen XI/2 (2007)

Sumario

Edición crítica de *Elogio de la gota* de Girolamo Cardano

Jorge Vives Díaz

El individuo y su división: precedentes de una idea lacaniana

David Pavón Cuellar

Elementos de realidad en el teatro de Beckett. Una lectura ilocucionaria
de *Endgame*

Juan José Colomina Almiñana

Lo siniestro (y el iusnaturalismo) en *El extraño caso del señor Valdemar*

Helena Tur Planells

Cómo hablar sobre la ironía

Vicente Raga Rosaleny

A propósito de la edición de *La religión de los samuráis*

Bernat Martí Oroval

Revista de políticas de la filosofía

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

- Todas las colaboraciones son dictaminadas
- Estamos incluidos en índices internacionales

Pensares Quehaceres

REVISTA DE POLÍTICAS DE LA FILOSOFÍA

Nuestro interés es el Sur
Joaquín Torres-García



Temas de guerra
José Martí

O humanismo o nada
Simón Rodríguez

Asociación Iberoamericana
de Filosofía y Política



Sociedad de Estudios Cibernéticos
Nuevas Américas

Número 5, septiembre 2007

pensaresyquehaceres@suscrip@yahoo.com.mx
secnacomunicacion@yahoo.com.mx
pensaresyquehaceres@yahoo.com.mx

**De venta en librerías
y en Librería Eón**

pasaje Zócalo-Pino Suárez local #20 Tel: 55 42 41 67

ventas@edicioneon.com

www.edicioneon.com

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. Los textos enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc. 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 y lugar de trabajo, 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 (“”).
 - 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:

revistabajopalabra@gmail.com

También pueden entrar en contacto con los miembros del comité editorial en la Facultad de Filosofía y Letras, Módulo V, en el despacho de becarios de la Universidad Autónoma de Madrid. Teléfono: 600 023 291.

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. 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.
3. Contacto con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.
4. La coordinación remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial.

Advertencias.

El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

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.

También en Internet, visítanos en: www.bajopalabra.org



La web de Bajo Palabra, no es un mero complemento a nuestra revista escrita, posee su propio ISSN, lo que le otorga el reconocimiento de “revista electrónica” a todos sus efectos, por lo cual los artículos publicados en ella tienen la misma oficialidad y validez que los recogidos en nuestra versión impresa.

Como co-responsable de la web, junto a Jesús López Ruíz, es para mí una obligación mejorar constantemente los servicios ofrecidos a nuestros lectores y simpatizantes. Ilusionado por la buena acogida y rendimiento que ha dado nuestra web desde el día en que la pusimos en funcionamiento, miramos hacia al futuro para seguir creciendo. Aprovecho estas líneas para compartir con ustedes los proyectos de futuro que todos esperamos llevar a buen fin en este próximo año, no sin esfuerzo y muchas horas de trabajo, con la ayuda de todos los que hacen posible esta revista.

Queremos cumplir un sueño ambicioso y necesario, crear una web completamente renovada, basada en un CMS (*Content Manager System*), que agilizará y modernizará de manera notable la administración de contenidos dentro de nuestra web, lo que permitirá una más rápida y fácil actualización de la misma para ofrecer la información más reciente posible.

Asimismo, queremos dar un salto cualitativo, incluyendo numeroso material audiovisual, lo que nos permitirá recoger entrevistas, intervenciones en congresos, presentaciones, comunicados propios, etc.

A su vez, queremos que la web dé cuerpo y solidez a la recién estrenada Asociación *Bajo Palabra*, a la que nuestros lectores y simpatizantes pueden inscribirse, contribuyendo así al crecimiento de este proyecto que queremos sea de todos. Para ellos va dirigida especialmente una de las reformas a llevar a cabo: la creación de nuestros propios foros, como punto de encuentro y de debate.

Esperando poder cumplir nuestros objetivos, os damos las gracias, porque con vuestra lectura, dais sentido a nuestro trabajo.

Gonzalo Torres Corominas

